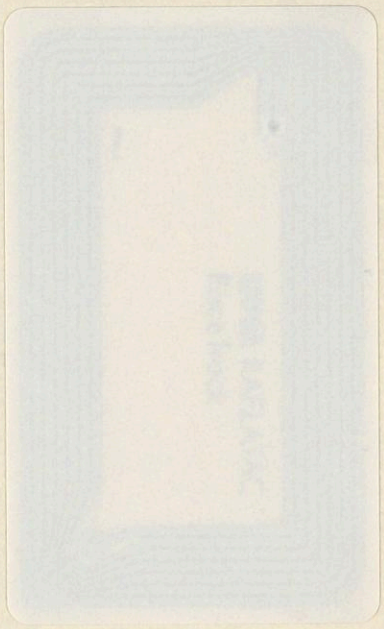


N11< 51159854 021

UB Tübingen

Buchbinderei
R. Schaffhauser

ISSN 0341-0645

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

43. Jahrgang
Januar 1989

ISSN 0018-0645 M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

1 43. Jahrgang
Januar 1989

Zurück an die Wurzeln

Bischofsernennungen
Die lange Kölner Sedisvakanz

Glaubensweitergabe
Neue Suchbewegungen in der Kirche

Literatur/Kunst
Diffuse Gegenwärtigkeit des Christlichen

Arbeitszeitgestaltung
Fragen an F.-H. Himmelreich und I. Blättel

Frankreich
Erwartungen an den Gemeinsamen Markt

Inhalt

Zurück an die Wurzeln (David Seeber) 1

Vorgänge
Schaden. Die Sonderlichkeiten der langen Kölner Sedisvakanz (se) 6
Signale. Der vorläufige Ertrag der Volkszählung (se) 7
Notstand. Die Überlast der Universitäten und die verfehlte Bildungsplanung (se) 9
Fingerzeig. Das Leitwort für den Berliner Katholikentag (ru) 10
Ressentiments. Zwischen „neuer Laizität" und antiklerikalen Vorbehalten (nt) 11

Entwicklungen
US-Bischöfe: Kritik an römischen Vorstellungen über Bischofskonferenzen (K. N.) 12
Polen: Eine Fernsehdebatte und ihr Hintergrund (D. B.) 14
Präparat RU 486: Von der chirurgischen zur medizinischen Abtreibung? (K. N.) 15

Zeitgeschehen
Befürchtungen und Trümpfe. Frankreich vor der europäischen Hürde (Alfred Frisch) 17

Interview
Arbeitszeitverkürzung: Vorstellungen und Auswirkungen. Fragen an Fritz-Heinz Himmelreich 22
Ist Flexibilisierung arbeitnehmer- und familienfeindlich? Fragen an Irmgard Blättel 27

Theologie
Zeugnis geben, aber wie? Evangelische und katholische Überlegungen zur Glaubensweitergabe (Ulrich Ruh) 32

Kultur
„Auf diffuse Weise gegenwärtig". Ein Statement Hans Maiers über Kirche, moderne Literatur und Kunst (Hans Maier) 36

Länder
Erleichterungen für die Kirche auf Kuba? Eindrücke von einer Reise deutscher Bischöfe (Jürgen Hoeren) 40

Kurzinformationen 43
Kritik an Papstäußerungen über „Humanae vitae" – Offizielle Errichtung der traditionalistischen Bruderschaft „St. Petrus" – Papstbotschaft an den Ökumenischen Patriarchen zum Andreasfest – EKD-Statistik über das kirchliche Leben 1986 – Erklärung der US-Bischöfe zur Religionsfreiheit in Osteuropa – Streit um die Schließung von Innenstadtpfarreien in Detroit

Bücher 45
Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung; Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985; Hervé Legrand / Julio Manzanares / Antonio García y García (Hg.), Les Conférences Episcopales. Théologie, statut canonique, avenir

Zeitschriften 47

Notizen 48

Verlag:
Herder GmbH & Co. KG, Freiburg i. Br.

Herausgeber:
David Seeber

Schriftleitung:
David Seeber (Chefredakteur)
Ulrich Ruh (stellv. Chefredakteur)
Klaus Nientiedt

Ständige Mitarbeiter:
Gabriele Burchardt (Freiburg)
Fritz Csoklich (Graz)
Peter Drews (Freiburg)
Georg Evers (Aachen)
Alfred Frisch (Paris)
Roland Hill (London)
Hans Georg Koch (Stuttgart)
Herbert Prauß (Bonn)
Rolf Weibel (Luzern)

Anschrift der Redaktion:
Hermann-Herder-Straße 4
7800 Freiburg i. Br.
Telefon (07 61) 27 17-3 88

Die »Herder-Korrespondenz« erscheint in der Regel im Umfang von 48 Seiten. Einzelheft 13.50 DM, im Abonnement 12.50 DM (für Studenten 9.50 DM) zuzüglich Versandspesen;
Österreich: Einzelheft 119.– S, im Abonnement 110.– S.

Bezugsmöglichkeiten durch den Buchhandel, durch die Post oder durch den Verlag Herder, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br. Telefon (07 61) 27 17-3 33

Kündigungstermin: Vier Wochen zum Halbjahresende.

Auslieferung für Österreich: Verlag Herder & Co., Wollzeile 33, 1011 Wien 1;
Auslieferung für die Schweiz: Herder AG, Basel Postfach, CH 4133 Pratteln 2

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Freiburger Graphische Betriebe

Bestellnummer 00014

Theol

HERDER KORRESPONDENZ

43. Jahrgang 1989

Die „Herder-Korrespondenz" / Monatshefte für Gesellschaft und Religion erscheint monatlich im Umfang von 48 Seiten. Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Freiburg/Brsg. Redaktion: David Seeber (Chefredakteur), Ulrich Ruh, Klaus Nientiedt. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung sind vorbehalten. Freiburger Graphische Betriebe.

Inhaltsverzeichnis des 43. Jahrgangs

Leitartikel

Zurück zu den Wurzeln (David Seeber) 1– 5
Entspannung statt Abschreckung (Ulrich Ruh) 49– 51
Die Bundesrepublik wird 40 (David Seeber) 97–101
Nöte und Chancen der Glaubenserziehung (Klaus Nientiedt) 145–147
Wozu sind Universitäten noch gut? (Ulrich Ruh) . . . 193–195
Ungleichzeitigkeit (David Seeber) 241–244
Neue Gehässigkeit? (Klaus Nientiedt) 289–291
Der Zeitgeist (David Seeber) 341–344
Ethik als Weg der Ökumene? (Ulrich Ruh) 389–391
Europa – ein langer Weg (David Seeber) 437–440
Dürfen Konflikte nicht sein? (Klaus Nientiedt) 485–487
Die neue Lage (Ulrich Ruh) 541–543

Vorgänge

Schaden. Die Sonderlichkeiten der langen Kölner Sedisvakanz (se) 6– 7
Signale. Der vorläufige Ertrag der Volkszählung 1987 . 7– 9
Notstand. Die Überlast der Universitäten und die verfehlte Bildungsplanung (se) 9– 10
Fingerzeig. Das Leitwort für den Berliner Katholikentag (ru) 10
Ressentiments. Zwischen „neuer Laizität“ und antiklerikalen Vorbehalten (nt) 11
Strategien. Nachgedanken zu drei Bischofsernennungen (se) 52– 53
Weichenstellungen. Der Papst kündigt Sondersynode für Afrika an (ru) 53– 54
Meinungsbilder. Was besagen Umfragedaten zum Schwangerschaftsabbruch? (se) 54– 55
Erkundungen. Ein schwächlicher Versuch, das Wirtschaftsbild von Pfarrern und Religionslehrern auszumachen (se) 55– 56
Glücksfall? Der Erfolg von „Oh Gott, Herr Pfarrer“ (nt) 56– 57
Aus der Bahn? Die Union nach der Berliner Wahl (se) . 102
Protest. Zur „Kölner Erklärung“ deutschsprachiger Theologen (se) 102–103
Unmut. Vorstoß für das Papstwahlrecht der über achtzigjährigen Kardinäle (ru) 103–104
Familienbilder. Familienministerin Lehr irritiert die Union mit Vorschlägen zur Betreuung von Kleinkindern (nt) 104–105
Konsensstörung. Das „Wort zum Sonntag“ und der öffentliche Konsens der Schweiz (nt) 105
„Klare Verhältnisse“. Kardinal Groer wurde neuer Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz (cs) 148
Empörung. Der Streit um Salman Rushdies „Satanische Verse“ (ru) 148–150
Von der Rolle. Asylantenstreit zwischen kirchlichen Wohlfahrtsverbänden und Bundesinnenministerium (se) 150–151
Alte Formeln? Lafontaine und der Sonntag (ko) 151
Verpaßte Chance. Italiens Verfassungsgericht entscheidet gegen Alternative zum Religionsunterricht (go) . 151–152
Thema verfehlt. Eine (katholische) Tagung zu 40 Jahren Grundgesetz (se) 196–197
Eine Tote als Symbol. Finden die Donauvölker wieder näher zueinander? (se) 197–198
Agitation. KJG, Pax Christi und ein Aufruf zur Kriegsdienstverweigerung (ru) 198–199
Abberufung. Paul Valadier muß Chefredaktion von „Études“ abgeben (se) 199–200
Unmut. Kritische Synodenäußerungen zur DDR-Politik (ru) 200
Was gilt? Der innerkirchliche Streit und seine Interpretationen (se) 245
Emotionen. Der Memminger Abtreibungsprozeß und seine Begleiterscheinungen (se) 245–246
Beschluß. Deutsche Bischöfe tun sich schwer mit Brasiliens Landpastoral (se) 246–247
Sackgasse. Die Frauenordination und der katholische Ökumenismus (ru) 247–248
Rückschlag? Die Ablösung des sowjetischen Religionsministers Chartschew (ru) 248–249
Massaker. Chinas brutale Antwort auf die Demokratiebewegung (ev) 292–293
Signale. Das Ergebnis der Wahl zum Europaparlament (ru) 293
Verklungen. Die Feiern zu 40 Jahren Grundgesetz (se) 294
Ohne Trauschein? Allensbacher Hinweise auf nichteheliche Lebensgemeinschaften (se) 295–296
Abgehoben. Zu einem Großkongreß der Konrad-Adenauer-Stiftung (se) 296
Verunsichert. Die Union und die neuen Rechtsradikalen (se) 345–346
Dilemma. EKD-Stellungnahme zu Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung (ru) 346
Verschwommen. Der Beitrag der Bischöfe Frankreichs zu den Revolutionsfeierlichkeiten (nt) 347–348
Ungelöst. Hoffnungen für die ukrainischen Katholiken (ru) 348–349
Wendemarke? Der Oberste Gerichtshof der USA äußert sich in der Abtreibungsfrage (nt) 349
Abberufen. Der Fall Günter Loock und das Bistum Fulda (se) 392–393
Unklar. Zur Entwicklung der traditionalistischen Priesterbruderschaft St. Petrus (nt) 393–394
Wunde Punkte. Überlegungen eines Generals zur Kriegsdienstverweigerung (ru) 394–395
Schichtspezifisch. Auch Richter können unsensibel sein (se) 395–396
Fehlgeleitet. Bildungsprestige und Beschäftigungslage (se) 396–397
Wer ist Jude? Eine Religionsdebatte in Israel (nt) 397
„Anregung“. Die deutschen Bischöfe und das geplante Gespräch mit dem Papst (se) 441–442
Appelle. Die DDR-Kirchen und die Ausreisewelle (ru) . 442
Groteske. Der Streit um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz und die jüdisch-katholischen Beziehungen (nt) 443
Verluste. Die Sorge der Volksparteien um ihre „Zukunftsfähigkeit“ (se) 444–445
Unbequem. Problem mit und in den Pfarrgemeinderäten (se) 445–446
Unnütz? Einwände gegen den Religionsunterricht an Berufsschulen (nt) 446
Diffamierung. Der Bischof von Fulda über theologische Fakultäten und Theologieprofessoren (se) . . . 488–489
Neue Töne. Die Kirche in der DDR wird gesellschaftspolitisch aufmerksamer (se) 489–490
Befreiend. Lebhafte Debatten auf dem „Wiener Pastoralforum“ (cs) 490–491
Maßregelung. Römisches Mißtrauen gegenüber den lateinamerikanischen Ordensoberen (bs) 491–492
Resignation? Ökumenische Perspektiven für die 90er Jahre (ru) 492
Was nun? Die Veränderungen in der DDR und die nationale Gemütslage in der Bundesrepublik (se) 544–545
Versöhnung? Der Besuch des deutschen Bundeskanzlers in Polen (bi) 545–546

Univ. Bibl. Tübingen
Kb 190. 4°

Aussprache. Die deutschen Bischöfe beim Papst und bei der Kurie in Rom (se) 546–547
Aufschub. Die Schwierigkeiten Eugen Drewermanns mit sich und der Kirche (se) 547–548
Welche Laizität? Ein Streit um muslimische Kopftücher erschüttert das französische Schulsystem (nt) 549

Entwicklungen

US-Bischöfe: Kritik an römischen Vorstellungen über Bischofskonferenzen (K. N.) 12– 13
Polen: Eine Fernsehdebatte und ihr Hintergrund (D. B.) 14– 15
Präparat RU 486: Von der chirurgischen zur medizinischen Abtreibung (K. N.) 15– 17
Österreich: Die innerkirchliche Situation wird noch schwieriger (F. C.) 57– 59
Kolumbien: Sorgen der Bischöfe angesichts eskalierender Gewalt (G. B.) 59– 61
Traditionalismus: Entsteht eine Art Parallelkirche? (K. N.) 61– 63
Johannes Paul II.: Bilanz der Laiensynode (U. R.) . . . 106–108
Religionsfreiheit: Durchbruch auf dem Wiener KSZE-Treffen (U. R.) 108–109
Asylrecht: Der EG-Binnenmarkt und seine Folgen (K. N.) 110–112
Apostolischer Stuhl: Neue Eidesformeln für kirchliche Amtspersonen (D. S.) 153–154
Bundesrepublik: Die Sorge der Bischöfe um Priester- und Ordensnachwuchs (U. R.) 154–156
Sowjetunion: Der Entwurf für ein neues Religionsgesetz (U. R.) 156–158
Bundesrepublik: Münchner Gespräch über Zentralismus und Kollegialität (H. M. R.) 201–202
Vatikan: Positionsklärung mit den US-Bischöfen (K. N.) 202–204
Sowjetunion: Unterschiedliche Entwürfe für ein neues Religionsgesetz (G. S.) 205–206
Lateinamerika: Streit um ein Evangelisationspapier der Ordenskonferenz (G. B.) 206–209
DDR: Ökumenische Versammlung bezieht Position (U. R.) 249–251
Afrika: Fünfter Pastoralbesuch Johannes Pauls II. (U. R.) 251–253
Panama: Vereitelte Demokratisierung (G. B.) 253–255
Ökumene in Europa: Die Basler Versammlung als Markstein (U. R.) 297–299
Skandinavien: Papstreise in die Diaspora (B. K.) 299–301
Italien: Theologen und Intellektuelle melden sich zu Wort (D. S.) 301–304
US-Bischöfe: Leitlinien zur Zusammenarbeit von kirchlichem Lehramt und Theologen (K. N.) 350–352
Vatikan: Grundsätzliches zur kirchlichen Soziallehre (U. R.) 352–354
Lateinamerika: Vorblick auf 1992 (G. B.) 354–356
ČSSR: Durchbruch bei den Bischofsernennungen (P. M.) 398–400
USA: Der Fall Stallings und die Rassenfrage in der katholischen Kirche (K. N.) 400–402
Chile: Was sich nach dem Verfassungsreferendum ändert (G. B.) 402–404
ÖRK: Auf dem Weg zur Neustrukturierung (U. R.) . . 404–406
1. September: Kirchliche Mahnungen zum Jahrestag des Kriegsausbruchs (U. R.) 447–448
ÖRK: Vollversammlung von Faith and Order in Budapest (W. L.) 448–451
Polen: Weltgebetstreffen für den Frieden (J. H.) 451–453
Brasilien: Konflikte im und um das Erzbistum Recife (G. B.) 453–456
Deutsche Bischofskonferenz: Vollversammlung mit brisanten Themen (U. R.) 493–494
Anglikaner/Katholiken: Erzbischof Runcie in Rom (U. R.) 495–496
Südkorea: Eucharistischer Weltkongreß und Papstbesuch (J. H.) 497–499
Islam: Wo steht die christlich-muslimische Zusammenarbeit (G. E.) 499–501
Deutsche Bischöfe: Sorge um die Landwirtschaft (K. N.) 550–552
EKD-Synode: Die Kirche und die Frauen (U. R.) . . . 552–554
Christen/Marxisten: Gespräch über Europa (U. R.) . . 554–555

Zeitgeschehen

Befürchtungen und Trümpfe. Frankreich vor der europäischen Hürde (Alfred Frisch) 17– 22
DDR contra Sowjetunion? Warum die SED die Perestroika nicht mitmacht (Herbert Prauß) 63– 66
Ein Streit um die Identität. Österreichs Kirche nach den jüngsten Bischofsernennungen (Fritz Csoklich) . . . 112–115
Ohne Agrarreform wächst die Unruhe. Die Kirche Brasiliens und die Landkonflikte (Gabriele Burchardt) . 115–118
Vor dem historischen Niedergang? Zur Situation der kommunistischen Parteien Westeuropas (Heinz Timmermann) 158–162
Nach dem jüngsten Wahlschock. Neue Konturen im politischen Bild Österreichs (Fritz Csoklich) 209–212
Der schwierige Weg in die parlamentarische Demokratie. Die Vereinbarungen am „runden Tisch“ in Polen (Dieter Bingen) 212–215
Verändert sich die Republik? Zum Wandel in der bundesdeutschen Wählerschaft (David Seeber) 216–221
Zwischen Mythos und Wahrheit. Frankreich und seine große Revolution im Jubiläumsjahr (Alfred Frisch) . 255–262
Ist der Norden eine Reise wert? Zum Papstbesuch in Skandinavien (Bernhard Kiel) 279–283
Bunter Marktplatz – Stachel im Fleisch. Der 23. Deutsche Evangelische Kirchentag in Berlin (Ulrich Ruh) 304–309
Erneuerung der Mission – Fehlanzeige! Eindrücke von der 10. Weltmissionskonferenz (Hans-Joachim Gierock) 326–329
Auf dem Weg zum Parlamentarismus? Die Veränderungen im politischen System der Sowjetunion (Eberhard Schneider) 406–412
Selbstmobilisierung der „kleinen“ Nationen. Die Eigendynamik des sowjetischen Nationalitätenproblems (Gerhard Simon) 501–505
Mit dem 40. Jahrestag kam die Wende. Der Umbruch in der DDR und der Beitrag der Kirchen dazu (Herbert Prauß) 556–561

Interviews

Arbeitszeitverkürzung: Vorstellungen und Auswirkungen. Fragen an Fritz-Heinz Himmelreich 22– 27
Ist Flexiblisierung arbeitnehmer- und familienfeindlich? Fragen an Irmgard Blättel 27– 32
„Geistes-Gegenwart und Weggemeinschaft.“ Ein Gespräch mit dem Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, über die Kirche in der Bundesrepublik 67– 74
„Den Einheimischen helfen, daß sie sich selbst helfen können.“ Ein Gespräch mit dem Misereor-Hauptgeschäftsführer Prälat Norbert Herkenrath 118–124
„Sonderrechte führen zur Selbstausgrenzung.“ Ein Gespräch über die Situation der Juden in Deutschland mit Julius H. Schoeps 162–168
Wie wandlungsfähig ist der Islam? Ein Gespräch mit Abdoldjawad Falaturi 221–227
Ist der deutsche Katholizismus systemkonform? Ein Gespräch aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Bundesrepublik mit Ernst-Wolfgang Böckenförde . 260–266
„Die alternativen Schulangebote haben Konjunktur.“ Ein Gespräch mit Oberstudiendirektor Adolf Weisbrod 309–315
Woran krankt heute die Theologie? Ein Gespräch mit Gisbert Greshake 362–368
„Man hat es sich abgewöhnt, in Deutschen Gegner zu sehen.“ Ein Gespräch mit dem polnischen Historiker Jerzy Holzer 412–417
Droht eine künstliche Hollandisierung? Fragen an den österreichischen Pastoraltheologen Wilhelm Zauner 462–467
„Es ist nicht der Ehrgeiz, Leben um jeden Preis zu erhalten.“ Fragen an Professor Volker von Loewenich 506–511

„Die Schwierigkeiten liegen in der Abschätzung eines Krankheitszustandes." Fragen an Professor Paul Schölmerich 511–514
„Wem Ehrlichkeit und Redlichkeit am Herzen liegen." Fragen an Professor Albin Eser 514–520
„Wir haben hinreichend Argumente." Fragen an den Moraltheologen Johannes Gründel 521–526
„Bemüht euch um das Wohl der Stadt ..." Fragen zu Kirche und Großstadt am Beispiel Frankfurts an Bischof Franz Kamphaus 561–567

Dokumentation

Der theologische und rechtliche Status der Bischofskonferenzen. Ein „Arbeitsdokument" der römischen Bischofskongregation 168–175
„Die Leitlinien der Reform bleiben richtungsweisend." Das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution 368–374
„Wir sehen einander mit anderen Augen." Eine Erklärung polnischer und deutscher Katholiken zum 1. September 1989 417–420
Wird eine gesamteuropäische Konföderation möglich? Ausschnitte aus einem Europa-Memorandum des Bensberger Kreises 420–426
„Seltsame Schicksale können Worte haben." Die Rede Václav Havels zur Verleihung des Friedensnobelpreises des Deutschen Buchhandels 526–531
Anfang und Ende menschlichen Lebens. Referat von Bischof Karl Lehmann auf dem VII. Symposium Europäischer Bischöfe 567–574

Dossier

Worum es dem Papst und den Theologen geht. Eine Dokumentation zu den jüngsten Auseinandersetzungen um Bischofsernennungen, Lehrerlaubnis und „Humanae vitae" 124
– Widerspricht Kontrazeption Gottes Heiligkeit? Die Papstansprache an die Teilnehmer des Moraltheologenkongresses vom 12. November 1988 125–127
– „Wider die Entmündigung". Die „Kölner Erklärung" der Theologieprofessoren 127–129
– Droht eine dritte Modernismuskrise? Ein offener Brief von Peter Hünermann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann 130–135
Was ist in Österreichs Kirche los? Eine „Machtergreifung" mit fatalen Folgen (Fritz Csoklich) 456–462
– Droht eine künstliche Hollandisierung? Fragen an den österreichischen Pastoraltheologen Wilhelm Zauner 462–467
Der Umgang mit Sterben und Leben. Medizinische, rechtliche und ethische Fragen zur Euthanasie 506
– „Es ist nicht der Ehrgeiz, Leben um jeden Preis zu erhalten." Fragen an Professor Volker von Loewenich 506–511
– „Die Schwierigkeiten liegen in der Abschätzung eines Krankheitszustandes." Fragen an Professor Paul Schölmerich 511–514
– „Wem Ehrlichkeit und Redlichkeit am Herzen liegen." Fragen an Professor Albin Eser 514–520
– „Wir haben hinreichend Argumente." Fragen an den Moraltheologen Johannes Gründel 521–526

Themen und Meinungen

Komplexe Fragen erfordern komplexe Antworten. Leistungen und Probleme heutiger Moraltheologie (Klaus Demmer) 176–180
„Humanae vitae" und die philosophische Anthropologie Karol Wojtylas. Zur päpstlichen Lehrposition zur künstlichen Befruchtung und ihrer Begründung (Franz Böckle) 374–380
Reformkommunistische Botschaften. Die „Troika" des Generalobersten Markus Wolf (Herbert Prauß) . . . 477–480
Im Streit um den richtigen Weg. Entwicklung im BDKJ und in der kirchlichen Jugendarbeit (Lothar Harles) . 531–536

Theologische Zeitfragen

Zeugnis geben, aber wie? Evangelische und katholische Überlegungen zur Glaubensweitergabe (Ulrich Ruh) 32– 36
Die Wetterecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs (Georg Evers) . 75– 80
Den Glauben denken. Zu Wolfhart Pannenbergs „Systematischer Theologie" (Ulrich Ruh) 180–184
Metaphorik, Mythos und Neues Testament. Zur aktuellen Diskussion in der Exegese (Thomas Söding) . . 227–232
„In der Wahrheit leben." Gedanken über falsche Demut, Selbstverwirklichung und Moralismus (Gottfried Bachl) 356–362
Befreiungstheologie für Frauen – oder Religion der Großen Göttin? Ein Literaturbericht zur feministischen Theologie (Klaus Nientiedt) 574–580

Kirchliche Entwicklungen

Glaubensvermittlung und Hilfe zur Selbstfindung. Zwei Allensbacher Untersuchungen zum Religionsunterricht (Klaus Nientiedt) 267–272
Stören christliche Kirchen asiatische Harmonie? Angriffe in ostasiatischen Ländern gegen den Sozialeinsatz der Kirchen (Georg Evers) 321–326

Kultur

„Auf diffuse Weise gegenwärtig." Ein Statement Hans Maiers über Kirche, moderne Literatur und Kunst (Hans Maier) 36– 40
Zwischen Erziehung und Weltanschauung. Zur Auseinandersetzung um die Waldorfpädagogik (Klaus Nientiedt) 80– 85
Heidegger im Ost-West-Gespräch. Deutsch-japanische Philosophentagung in München (Günter Seubold) . 85– 88
Zwischen Avantgarde und „Sacro-Pop". Eine Tagung zum Verhältnis von Musik und Religion (Ulrich Ruh) 468–471

Gesellschaft

Katastrophen- und Verbrechensberichterstattung. Nachbetrachtungen auf den VIII. Tutzinger Medientagen (Helene M. Reischl) 232–235
Wie weit reichen die christlichen Wurzeln des Rechts- und Sozialstaats? Ein Beitrag zum Verstehen der Moderne (Franz-Xaver Kaufmann) 315–321

Länder

Erleichterungen für die Kirche auf Kuba? Eindrücke von einer Reise deutscher Bischöfe (Jürgen Hoeren) . 40– 43
Am Rande des Ruins. Burma nach 26 Jahren unter Ne Win (Peter Drews) 88– 91
Fortschritte in Richtung Normalisierung. Die Religionen in China und die chinesische Religionspolitik (Georg Evers) 135–139
Große Ziele – kleine Schritte. Zur Lage der katholischen Kirche in Taiwan (Peter Drews) 184–188
Zwischen großen Hoffnungen und unterdrückten Ängsten. Die Liberalisierung in Ungarn (Emmerich András) 272–279
Sollte sich Rom Zeit lassen? Die ČSSR-Politik des Vatikans ist ins Schußfeld geraten (Peter Musyl) 329–335
Die letzte Kolonie wird selbständig. Namibia auf dem Weg in die Unabhängigkeit (Heribert Weiland) . . . 380–383
Christliche Botschaft und indisches Erbe. Theologische Versuche der Inkulturation (Georg Evers) 426–431
Eine irritierte Ortskirche. Der Schweizer Katholizismus am Ende der 80er Jahre (Rolf Weibel) 471–476
Ein bitteres Jubiläum. 40 Jahre Volksrepublik China (Georg Evers) 581–586

Kurzinformationen

Kritik an Papstäußerungen über „Humanae vitae" . . . 43
Offizielle Errichtung der traditionalistischen Priesterbruderschaft „St. Petrus" 43– 44
Papstbotschaft an den Ökumenischen Patriarchen zum Andreasfest 44
EKD-Statistik über das kirchliche Leben 1986 44
Erklärung der US-Bischöfe zur Religionsfreiheit in Osteuropa 45
Streit um die Schließung von Innenstadtpfarreien in Detroit 45
Papstappell zugunsten der Religionsfreiheit als grundlegendem Menschenrecht 91– 92
Österreichische Pastoraltagung über Ehe und Familie . 92
Streit in Nordrhein-Westfalen über Entwurf eines Beratungsgesetzes zum § 218 . . . . . 92– 93
Stellungnahme der französischen Bischöfe zu Aids . . 93
Litauischer Bischof kehrt nach Vilnius zurück 93– 94
Diskussion über die „Kölner Erklärung" auf der Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 139–140
„Justitia et Pax" verurteilt den Rassismus 140
Erklärung des ZdK zur Situation der Aussiedler 140
Der Freckenhorster Kreis zur Autoritätsausübung in der Kirche 141
Gespräch zwischen US-Bischöfen und Vatikan steht bevor 141
Zentralkomitee äußert Besorgnis über kirchliche Entwicklungen 188
Weihbischöfe können nicht Vorsitzende von Bischofskonferenzen sein 188–189
Treffen des Papstes mit Vertretern des US-Episkopats . 189
Neuordnung der kirchlichen Hierarchie in Litauen . . 189
Die neueste Kirchenstatistik aus den Niederlanden . . 189–190
Walter Kasper wird neuer Bischof von Rottenburg-Stuttgart 236
Papstbrief zum Thema Orden an den US-Episkopat . . 236
Kirchliche Reaktionen zu den Krankenhausmorden in Wien-Lainz 236–237
Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund und Südafrika 237
In Basel tagte Europäische Ökumenische Versammlung 284
Kardinal Ratzinger traf sich mit Vorsitzenden der Glaubenskommissionen europäischer Bischofskonferenzen 284–285
Italienische Theologen schrieben „Offenen Brief" zu innerkirchlichen Vorgängen 285
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken verabschiedete Erklärungen zu 40 Jahren Grundgesetz und zu den Europawahlen 285–286
Der Bund der deutschen katholischen Jugend wählte neuen Vorstand 286
Polen setzt neue Gesetze zum Kirche-Staat-Verhältnis in Kraft 286
Papstschreiben resümiert Licht- und Schattenseiten der Liturgiereform 335
Gespräch im Vatikan über das Verhalten gegenüber den Traditionalisten 335–336
Dokument der Theologenkommission über „Glaube und Inkulturation" 336
Erste Sitzungsperiode der Hildesheimer Diözesansynode 336–337
Das kirchliche Leben im Spiegel der EKD-Statistik für 1987 337
Sekretariat der Bischofssynode legt „Lineamenta" für Bischofssynode 1990 vor 384
Misereorzuwendungen an brasilianische Landpastoral neu geregelt 384
Tagung des Zentralausschusses des Weltkirchenrates in Moskau 384–385
Stellungnahme der deutschen Lutheraner zum katholisch-lutherischen Dialogdokument „Einheit vor uns" 385
Evangelischer Kirchentag in der DDR 385–386
Auseinandersetzung um Karmelitinnenkloster in Auschwitz 386
Stellungnahme brasilianischer Theologen zur Lage der Kirche im Lande 386
Papstbesuch in Spanien zum vierten „Weltjugendtag" . 431–432
Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht Erklärung zum 1. September 432
Drittes afrikanisch-europäisches Bischofskolloquium in Mainz 432
Weihbischof Kurt Krenn schlägt Missio canonica für kirchliche Journalisten vor 432–433
„Internationale Christliche Arbeiterjugend" verliert ihren Status als internationale katholische Organisation 433
Zuspitzung des Streits um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz 433–434
Bischofsprotest gegen die Einrichtung einer Abtreibungsklinik in Stuttgart 480
Comunione e Liberazione gerät zunehmend in Isolierung 480–481
Neue Richtlinien der Schweizer Bischofskonferenz für die Generalabsolution 481
Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Seoul 481–482
Die jüngste Reise Johannes Pauls II. nach Fernost . . . 537
Das siebte Europäische Bischofssymposium in Rom . . 537
Streit um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz beigelegt 537–538
Sorgen um die Pressefreiheit auf dem 15. Weltkongreß der katholischen Presse 538
Christliche Konferenz für Fragen der Mission in Asien 538
Internationale Tagung über Aids im Vatikan 586
Stellungnahme von Kardinal König zu Erscheinungen und Gründen des kirchlichen Unbehagens 586–587
Österreichische Bischöfe diskutierten über Sozialhirtenbrief, Engelwerk und Kirchenaustritte 587
Gottesdienstliche und ökumenische Fragen auf der Generalsynode der VELKD 587–588
Herbstvollversammlung der US-Bischöfe 588
Bischöfe in Mittelamerika befürworten eigene indianische Kirchengemeinschaften 588–589

Bücher

Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung 45– 46
Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985 46
Hervé Legrand / Julio Manzanares / Antonio García y García (Hg.), Les Conférences Épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir 46
Herwig Büchele, Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre 94
Theodor Schneider / Lothar Ullrich (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes (Quaestiones disputatae 115) . 94
Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918 141–142
Klaus-M. Kodalle (Hg.), Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme 142
Pierre Gauthier, Newman et Bondel: Tradition et développement du dogme 142
Walter Kern / Hermann Josef Pottmeyer / Max Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie 190
Gerhard Maletzke, Kulturverfall durch Fernsehen? . . 190
Richard Schaeffler, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache 237–238
Günter Rohrmoser, Religion und Politik in der Krise der Moderne 238
Frederic Lenoir, Les Communautés Nouvelles. Friederike Valentin / Albert Schmitt (Hg.), Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen 238
Hubert Müller / Hermann J. Pottmeyer (Hg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status 337–338
Wolfgang Lienemann (Hg.), Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie 338

Udo Krolzik, Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung 338
Robert Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik 434
Thomas Broch, Pierre Teilhard de Chardin. Wegbereiter des New Age? 434
Hans Blumenberg, Höhlenausgänge 482
Jakob J. Petuchowski / Clemens Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung 482
Arno Schilson (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität 589
Jürgen Moltmann, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen 589–590
Klaus Langer, Warum noch Religionsunterricht? Religiosität und Perspektiven von Religionspädagogen heute 590

Zeitschriften

47 95 143 191 239 287
339 387 435 483 539 591

Notizen

48 96 144 192 240 288
340 388 436 484 540 592

Sachregister

A

Abrüstung 50f. 423 425 448
Absolutismus, päpstlicher 7
Abtreibung 16f. 54 96 130 271 463 480 494 592
–, chirurgische-medizinische 15
–, Erklärung der US-Bischöfe zur 588
–, Prozeß in Memmingen 245f.
– in Kuba 41
– nach US-Recht 349
(siehe auch Schwangerschaftsabbruch)
Abtreibungsklinik in Stuttgart 480
Abtreibungspille RU 486 (Mifepristone) 11 15ff. 592
Adveniat 40f. 67
Agrarpolitik 550f.
AIDS 48 113 199 271 299f.
–, Präventivmaßnahmen gegen 11 48 93 586
–, Stellungnahme der französischen Bischöfe zu 93
–, Tagung des Päpstlichen Rats für die Pastoral im Krankendienst 586
AIDS-Infizierte, Diskriminierung von 586
Altkatholische Kirche in der BRD, Zulassung von Frauen zum Priesteramt 288
Altkatholische Kirchen, Utrechter Union der 540
–, Widerstände gegen die Frauenordination 540
Altorientalische Kirchen und Frauenordination 248
Amt, Ämter 385 547
–, geweihtes 169
–, kirchliche 32 266 546
–, päpstliches 2f. 128
Amtspersonen, neue Eidesformeln für 153f.
Amtspriestertum 371
Amtsträger 5
–, Ernennung von kirchlichen 7
– und Laien 35
Anglikanische Gemeinschaft 495
–, Beziehungen zur katholischen Kirche 495f.
–, Frauenordination in der 495f.
Anthroposophie 80ff.
– und christlicher Glaube 83
Antikonzeption 377
Antimodernisteneid 133
Antisemitismus 140
Apartheid 140 237 251
Apokalypse 231f.
–, Symbolik der 232
Apostelnachfolge (Sukzession) 171 281
Apparatemedizin, moderne 509 521
Arbeit 27 31 353
–, Bewertung der 26f. 271
–, sinnstiftende Bedeutung der 32
Arbeitslose 22 27ff.
Arbeitslosigkeit 22f. 29 56
Arbeitsplätze 22ff. 30
Arbeitsteilung 29
Arbeitszeit(en) 22 25
–, Flexibilisierung der 22 26ff. 30
–, gleitende 24
–, Verkürzung der 29f.
Architekt und Kirche 39
Arme 116 118 120f. 123 455
–, Option für die 115 355 364 367 454
– in Kolumbien 59f.
Arzt, Ärzte 507f. 511 515f. 519 573
–, Entscheidungen des 507ff.
–, leidensmindernde Maßnahmen durch den 515
–, Prognose des 508 512 515 519 522
Arzt – Patient 513ff. 520
Ashram, christliche 79
–, katholische in Indien 428
Asiatische Christliche Konferenz (CCA) zur Mission in Asien 538
Assisi, Gebetstreffen in 79 287 451
Asylrecht 110ff.
Asylanten, -politik 110ff. 150 271 395 414 544
–, Streit zwischen kirchlichen Wohlfahrtsverbänden und Bundesinnenministerium 150
Aufklärung, Toleranz und Gewissensfreiheit 317f.
Auschwitz 165 418 451f. 538
–, Besuch des Bundeskanzlers in 546
–, Streit um das Karmelitinnenkloster in 386 433 443 537
Ausländer, -politik 8 150 396
Aussiedler 22 288 396 544
–, Erklärung des ZdK zur Situation der 140
Autonomie des Menschen 569
Autorität 3 203 467
–, Ansehen der kirchlichen 134 487
–, bischöfliche 171
–, zentrale kirchliche 285
– der Bischofskonferenzen 174
– in der Kirche 141 492 495
Autoritätsgehorsam 7

B

Banco Ambrosiano 288
Basisgemeinschaften 78
– in Brasilien 118
– in Ungarn 278
Bauern 550f.
Befreiungsbewegungen 122f.
Befreiungstheologie 354 363 368 390 454f.
–, indische 428 430f.
–, lateinamerikanische 75ff. 207f.
– –, römische Instruktionen zur 75 353
– auf Kuba 42
– in Malaysia 324
– in Singapur 323
Befruchtung, künstliche 568
–, päpstliche Lehre zur 374ff.
Behinderte, Behinderung 510 522
Bensberger Kreis 420 425
–, Europamemorandum des 420ff.
–, Friedensmemorandum des 420
–, Polenmemorandum des 420
Berlin, neuer Bischof von 388
Berliner Wahlen 102 110 216 444
Berufe, geistliche 155
Bevölkerung in der BRD 8
Bevölkerungsentwicklung in Bangladesh, Indien, Indonesien 123
Bevölkerungspolitik, aktive 375
Bewegung(en), christlich-soziale 320
–, fundamentalistische 3
–, geistliche 35 69f. 107 155 364 474
–, neue kirchliche 106 565f.
–, neue religiöse 10 33 475
Bibel, Botschaft der 34f.
–, Quelle des Glaubens 34
Bibelauslegung, tiefenpsychologische 228
Bildungsplanung, verfehlte 9
Binnenmarkt, europäischer 17f. 110 293 420f. 424
Bioethik 177
Biomedizin 568

Biotechnologie 405
Bischof, Bischöfe 7 13 52 125 170ff. 201 203 352 373 467
–, afrikanische 53f. 79
–, amerikanische s. US-Bischöfe
–, Amtsverzicht von 104
–, asiatische 77
–, burmesische 91
–, chilenische 405
–, Darstellung in Literatur, Theater, Film 38
–, deutsche beim Papst 441 546f.
– –, Spannungen mit der Leitung des BDKJ 493
– – im Kulturkampf 114
– – und Brasiliens Landpastoral 246f.
– – zur Lage der Landwirtschaft 550ff.
–, Dienstamt des 44
–, einzelner und Bischofskonferenz 465
–, europäische: Symposium über den Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod 367ff.
–, französische 11
– –, Beitrag zu den Revolutionsfeierlichkeiten 347
– –, Stellungnahme zu AIDS 93
–, indische 427
–, italienische 96
– –, Ablehnung der Abtreibungspille RU 486 592
–, jugoslawische zur Visumseinführung für die BRD 240
–, Kandidaten 52f.
–, katholische in der DDR 489
– – in Weißrußland 436
–, Kollegialität der 12f. 113 128 134 141 169ff. 201 288 486
– –, theologisches Fundament und Verwirklichungen der 170
– –, kollegiale Akte des 171
–, kroatische 540
–, kubanische 42f.
–, lutherisch-norwegische 300 436
–, mittelamerikanische zur Indianerpastoral 588f.
–, neuer der Diözese Rottenburg–Stuttgart 236
–, nordische 299
–, österreichische 113 465f.
– –, Mariatroster Erklärung der 459
– –, Sozialhirtenbrief der 460f. 587
– – von Feldkirch, Salzburg, Wien 52 57f. 112ff.
–, polnische, Brief an die deutschen 418
–, Schweizer 472
–, taiwanesische 187f.
–, ungarische 276
–, Verhältnis der Bischofskonferenzen zu den einzelnen 172 174
–, Verhältnis westdeutscher Bischöfe zur Kirche in der DDR 96
–, Verhältnis zu den Verbänden 535
–, Verhältnis zwischen Papst und 201
–, Vollmacht der 201f.
– als Lehrer, Verkünder des Glaubens 189 203f. 302
– in China 136ff.
– in der ČSSR 398f.
– in Kolumbien 59
– –, Studie über die eskalierende Gewalt 60
– in Panama 254f.
– und Theologen, Zusammenarbeit von 350f.
– von Rom 201
– –, Primat des 496
Bischofsamt 171 203f. 352 485
–, Kandidatenauswahl für das 128
Bischofsernennungen 3 7 48 52 72 124 127f. 132 134 188 243 285 287 302 386 454 456 485
–, Kommissionen für die 240
–, österreichische 52 57f. 96 112f. 114 141 148 456 462 466
– in Berlin 388
– in der BRD 128 134 141
– in der ČSSR 331ff. 398ff.
– in der Schweiz 128 141 472
– in Ungarn 276 335
Bischofskollegium 13 44 169f. 174 201 385
–, drittes afrikanisch-europäisches 432
–, Lehrkompetenz des 134
–, Unterschied zwischen Bischofskonferenz und 175
–, Verhältnis der Bischofskonferenzen zum 172
Bischofskonferenz 173 337 352 486
–, amerikanische 12f. 350
–, asiatische 538
–, belgische 130
–, Berliner, neuer Vorsitzender der 592
– – zum 50. Jahrestag des Kriegsbeginns 448
–, brasilianische 209 454
– – und Landreform 116f. 384
–, deutsche s. Deutsche Bischofskonferenz
–, französische 16
– –, Erwachsenenkatechismus 592
–, indische 78
–, italienische und Urteil des Verfassungsgerichts zum Religionsunterricht 152
– –, Kritik am „Brief an die Christen“ 302f.
–, kolumbianische 60 207
–, koreanische, Hirtenbrief zur Humanisierung der Gesellschaft 325
–, kubanische 40
–, Nordische 279f. 299
–, österreichische 115 130 148 456 587
– –, neuer Vorsitzender der 148
–, polnische Papstschreiben zum 50. Jahrestag des Kriegsausbruchs an die 447
– – zum Karmelitinnenkloster in Auschwitz 537
–, Schweizer 473f.
– –, kirchliche Frauenkommission (UFK) 192
– –, neue Richtlinien für Bußfeiern mit Generalabsolution 481
–, taiwanesische 322
– –, Hirtenbrief der 186f.
–, ungarische zur Neuorganisation der Orden 278
–, Verhältnis zum einzelnen Bischof 174f. 465
–, Vorsitz der 188f.
Bischofskonferenzen 12 79 123 134 141 168 171f. 284f. 303 373 459
–, asiatische, Vereinigung (FABC) 77 325 428
–, Autorität der 174
–, Bedeutung der 587
–, Kompetenz der 201
–, Lehramt, -funktion der 13 173
–, Rat der Europäischen 284 297ff.
–, Stellung und Aufgaben der 12
–, theologischer und rechtlicher Status der 168ff. 174
–, Verhältnis zum Bischofskollegium und zu den einzelnen Bischöfen 172 174f. 465
–, Verhältnis zu Theologen 284
–, Vollversammlung der 175
–, Vorsitz der 188f.
–, Zuständigkeit der 173
Bischofssondersynode 1985 168
Bischofssynode 106ff. 170 486
–, Sonderversammlung für Afrika 53f. 252 388
Bischofssynode 1980 130
–, Lineamenta für 1990 494
Bischofswahl(en) 7 287
– in der Schweiz 473
Bischofsweihe 170
– für Frauen 248
Blüm-Modell 24f. 31
–, Stellungnahmen der Gewerkschaften zum 25
Böse, das 232 361
Bremer Wahlen 345
Buddhismus 76 78f. 87f.
–, tibetanischer 135
– in Burma 90
– in Indien 430
– in Südkorea 324
– in Taiwan 185
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 531ff.
–, neuer Vorstand 286
–, Solidaritätsfest 493 532
–, Spannungen mit den deutschen Bischöfen 493 532
Bundeswehr 49 51

C

Calvinismus 318
Caritas 67 566
–, Verbände 566
Caritas-Konferenzen Deutschlands 67
Casti connubii 375 f.
Catechesi tradendae (1979) 146
Chaldäer, katholische, Patriarch gestorben 240
Chinesische Buddhistische Vereinigung 135
Chinesische islamische Vereinigung 136
Christ(en) 2 ff. 36 69 225 296 314
–, anonyme 70 75
–, Auswanderung aus Nahost 388
–, Berufung der 155
–, Dialog mit anderen Religionen 328
–, Gottes- und Christusbeziehung des 3
–, indische 427
–, katholische in China 137
–, koptische 499
–, protestantische in China 138 f.
–, sittliches Handeln des 178
–, ukrainisch-katholische 348
– in Asien 77 500
– in China 585
– in der Bundesrepublik 36
– in der DDR 200 555 560 f.
– in Malaysia 323
– in Singapur 323
– in Skandinavien 301
– in Südkorea 324
– und das Grundgesetz 196 f.
– und Juden 76 165 167 443
– und Muslime 499 ff.
– – im Libanon 540
Christentum 1 f. 4 f. 39 76 222 226 319 430 448 500
–, Absolutheitsanspruch des 76 327 f.
–, anonymes 72 77
–, Bedeutung für die europäische Kultur 554
–, Begegnung mit dem Islam und dem Buddhismus 76
–, Einfluß auf Entstehung und Entfaltung moderner Staatlichkeit 315 ff.
–, Fundamentalismus im 3 f.
–, Glaubensstruktur des 3
–, Inkulturation in Asien 325
–, katholisches 358
–, Kritik am 290 f.
– in Skandinavien 280 ff. 301
– und Anthroposophie 82 f.
– und Konfuzianismus 136
Christdemokratische Österreichische Volkspartei (ÖVP) 209 ff.
Christifideles laici 106 f. 587
Christlich-Demokratische Union (CDU) 100 219 f.
–, Verluste der 216 ff. 345 444
– nach den Berliner Wahlen 102
Christliche Konferenz in Asien (CCA) 323
Christlich-Soziale Union (CSU) 100 219
–, Verluste der 217 345 444
– und Republikaner 102 345
Christologie 75
–, indische 429
Christsein gestalten, Studie der EKD 1986 32
Christus Dominus 168 170 172 ff.
communio 12 106 129 168 ff. 175 186
–, Kirche als 285 303
– und Kollegialität 169
Comunione e liberazione 3 96 473 480 f.

D

Dalit-Christologie 429
Dei Verbum 496
Demokratie(n) 160 555
–, Calvinismus und 318
–, westliche 541 f.
Deutsche, politische Einheit der 439
–, Selbstbestimmungsrecht aller 101 544
– und Polen 413 f. 416 545 f.
– und Tschechen 530
Deutsche Bischofskonferenz 74 134
–, Diskussion über die „Kölner Erklärung" 139 f.
–, Einladung des Ökumenischen Patriarchen 192
–, Erklärung „Grundwerte und Gottes Gebot" 494
–, Erklärung „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" 494
–, Erklärung zum Schutz des Lebens 494
–, Gemeinsame Studientagung des ZdK und der 32 36
–, Hirtenbrief zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit 130
–, Königsteiner Erklärung zu Enzykliken 130 f. 133 459
–, Schwangerenberatungsgesetz 140
–, Weckung von Priester- und Ordensberufen 140 154
– und Bund der Deutschen Katholischen Jugend 493 532
Deutscher Evangelischer Kirchentag 1989 in Berlin 304 ff. 592
Diagnostik, pränatale 508 510 522 f. 568
Dialektischer Materialismus 447
Dialog 587
–, christlich-buddhistischer 78
–, christlich-islamischer 499 501
–, christlich-jüdischer 167
–, christlich-marxistischer 554
–, interreligiöser 75 ff. 328 537
–, katholisch-orthodoxer 388
– in der Kirche 458
– mit dem Islam 79 499
– mit den Weltreligionen 76
Dialogkommission, anglikanisch-katholische, Dokument über Kirche und Rechtfertigung 248
– katholisch-orthodoxe, Dokument über das Weihesakrament 44
Dienste, kirchliche 32 169 546 f.
Diözesanbischöfe 172 373
Diözesanpastoralrat 7 351 486
Diözesanpriester 154 156
Diözesansynode 486
–, Hildesheimer 336 f.
Diözese 351
– Rottenburg–Stuttgart, neuer Bischof 236
Diözesen, Kommission für die 240
Diskriminierungen 140 586
Do-it-your-self-Religiosität 587
Dominicae Cenae 369
Donum vitae 568
Dritte Welt 119 123 420 ff. 438
–, Länder der 541 543
Dritte-Welt-Theologie(n) 426 451
Drogenhandel 300
– in Kolumbien 59 ff.

E

Ecclesia Dei 61 f.
EG-Ausländer 8
Ehe 71 104 192
–, Alternative zur 295
–, konfessionsverschiedene in der Schweiz 473 475 f.
–, Österreichische Pastoraltagung zu Familie und 92
– und Familie 104 127 375 464 493
– –, Päpstliches Institut für 127 132 484
Ehescheidung 271
Einbecker Erklärung zur Erhaltung des Lebens eines Neugeborenen 509
Ekklesiologie 75 340 449
–, indische 430
Elitebildung 21 26 f.
Eltern 311 569 573
–, Erwartungen gegenüber dem Religionsunterricht 269 314
–, Glaubwürdigkeit der 72 f.
–, Religiosität der 269
Elternschaft, verantwortete 130 493 570
Embryo(nen), Forschung an 568

–, Lebensfähigkeit des 349
–, Versachlichung des 568
Empfängnisregelung 130 493 570
Empfängnisverhütung 16 96 126 131 154 188 271 568
–, künstliche 43 374 f.
– und Mord 188
Entwicklungshilfe 119 121 ff.
–, kirchliche 375
Entwicklungsländer 119 f. 432
–, Familienplanung in 123
Episkopat 114
–, brasilianischer 202 456
–, deutscher und „Kölner Erklärung" 441
–, italienischer 481
Episkopalkirche, Bischofsweihe einer Frau 495
Erstkommunion 145
Erwachsene, Seelsorge an jungen 155 f.
Erwachsenenkatechese 146 f.
Erziehung, religiöse 315
Erziehungsgeld, -urlaub, -zeiten in der Rentenversicherung 29
Erstes Vatikanisches Konzil 114
Erwachsenenkatechismus 493 f.
–, französischer 592
Ethik, normative 178 360 507
– des Medienkonsums 233
– als Weg der Ökumene 389
Eucharistie 145 492
eucharistische Gemeinschaft, Teilnahme von Nichtchristen an der 78
Eucharistischer Weltkongreß in Seoul 497 ff.
Eurokommunismus 158 f. 161
Europäische Gemeinschaft (EG) 110 385 420 437
–, Asylrecht 110 f.
–, Konkurrenzkampf zwischen USA, Japan und der 421
Europäische Konföderation 420 422 ff.
Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit", Basel 251 284 297 ff. 307 389 391 405 449 476
Europäische Union 424
Europäisches Bischofssymposium, Pastoral bei Geburt und Tod 537
Europawahlen 437 f. 444
–, Ergebnis der 293
–, Erklärung der Bischofskonferenzen der EG zu den 288
–, Erklärung des ZdK zu den 285
Eugenik 518
Euthanasie 506 511 514 521 525 567 f.
–, aktive 511 521 ff. 526
–, Früh-, Spät- 518 ff.
–, passive 515 522 f. 526
– am Lebensbeginn, -ende 506 509 518
Evangelische Kirche im Rheinland, neuer Präses 96
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Erklärung „Grundwerte und Gottes Gebot" 494
–, Erklärung „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" 494
–, Erklärung zum Schutz des Lebens 494
–, Frauenbeauftragte 533
–, neuer Präsident des Kirchenamtes 484
–, Präsenz bei den europäischen Institutionen 554
–, Quotenregelung für kirchliche Leitungs- und Beratungsgremien 553
–, Statistik für 1986 44
–, Statistik für 1987 337
–, Statistik für 1988 240 304
–, Stellungnahme zu Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung 346
–, Synodendokument 1988: Glauben heute 32 f. 35
–, Synode 1989: Die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche 552 ff.
–, theologische Frauenforschung 553
– und die deutsche Frage 554
– und die Entwicklung in der DDR 534
– und feministische Theologie 552 f.
Evangelischer Bund, Generalversammlung in Konstanz 492
Evangelischer Kirchenbund in der DDR und die Ausreisewelle 442
– und die Reformbewegung in der DDR 559
Evangelischer Kirchentag in Leipzig 385
Evangelisierung 107 569
– in den USA 141
Evangelium 229 327 362 569
–, Verkündigung des 76
–, Wirkungen des 71
Exegese 227 f. 240

F

Fakultäten, deutsche theologische 128 488 546
–, theologische in Österreich 460
Familiaris consortio 92 125 127 131 f. 192 375 ff.
Familie(n) 22 26 31 71 104 375
–, Berufung und Sendung der 125
–, christliche heute 130 464
–, Österreichische Pastoraltagung zur Ehe und 92
Familienplanung 570
– in Entwicklungsländern 123
Familienstand in der BRD 8
Feministische Theologie 574 ff.
Fernsehen 233
–, Rolle von Religion und Kirche im 56 f.
Film, Darstellung religiöser Themen im 38 f.
Firmung 145
Flüchtlinge 111 f.
Flughafenseelsorge 564
Französische Revolution 1789 347
–, Jubiläum der 255 ff.
– –, Beitrag der Bischöfe Frankreichs zum 347 f.
–, Menschenrechtserklärung der 256 f.
Frau(en) 16 22 28 f. 96 104 107 490 571
–, Abwertung der 575
–, Aufgaben der 107
–, Erwerbsquoten bei den 29
–, feministische Theologie 574 ff.
–, Quotenregelung für kirchliche Gremien in der EKD 553
–, Stellung in der Kirche 133 141 271 472 574
– – und der Gesellschaft 107
–, Teilzeitarbeit 23 27 f.
–, Zyklus der 377
– in der BRD 8
(siehe auch: Abtreibung und Schwangerschaftsabbruch)
Frauenarbeit 24
Frauenorden 155
Frauenordination 154 248
–, Haltung der Orthodoxie zur 96
–, Zulassung in der Altkatholischen Kirche der BRD 288
– –, Widerstände in anderen Teilen der Utrechter Union 540
– und katholischer Ökumenismus 247
– in der Anglikanischen Gemeinschaft 495 f.
Freckenhorster Kreis, Stellungnahme zur Autoritätsausübung in der Kirche 141
Freie Demokratische Partei (FDP) 100 216 219
–, Kirchenpapier von 1974 436
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) 209 f.
Freizeit 22 25 27 f. 32
Freizeitgesellschaft 31
Frieden 123 284 346 385 423 452 530
(siehe auch: Europäische Ökumenische Versammlung ..., Gerechtigkeit, Frieden ..., Konziliarer Prozeß ...)
Friedensdiskussion, kirchliche 346 391
Friedenskonzil 307
Friedensordnung, europäische 423
Fristenregelung 480
Frömmigkeit, Umdenken in der 244
Fruchtbarkeit in der Welt 569
–, weibliche 569
Früheuthanasie 578 f.
–, Selbstbestimmung bei 520
Fundamentalismus, islamischer 222 499
–, religiöser 2 f.
– in Religion und Politik 201
Fundamentalisten 4

G

Gantin-Dokument 12
Gaudium et spes 103 125 130 353 376 570
–, Lehre vom Gewissen 126
Geburt 568 ff.
–, risikofreie 571
–, Umgang des Menschen mit der 567 f.
Geburtenquote in westlichen Ländern 19
Geburtenregelung, päpstliche Lehre über die 129 252
– und Lehramt 201
Geburtshilfe 571
Geburtsvorgang 571
Gehorsam 125 129
–, kirchlicher 128
– gegen Gott 125 f. 132
– gegen Papst und Bischofskollegium, religiöser 153
Geiseldrama von Gladbeck 234 f.
Geistliche, Darstellung in Literatur, Theater, Film 38
Gemeinde(n) 32 69 f.
–, Erneuerung der 70
–, jüdische 166 f.
–, Kirche und 336
– ohne Pfarrer 241
Gemeinsame katholisch-lutherische Kommission 385
Gemeinsamer Markt 17 f. 437 f.
Generalabsolution 371
–, neue Richtlinien der Schweizer Bischofskonferenz für die Bußfeiern mit 481
– in der US-Kirche 204
Gentechnologie 405 435
Gerechtigkeit 284 327 385 543
–, Einsatz der katholischen Kirche in Asien für soziale 325
(siehe auch: Europäische ökumenische Versammlung ..., Gerechtigkeit, Frieden ..., Konziliarer Prozeß ...)
Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung
–, Erklärung des ACK-Forums in der BRD über 51 249 251
–, Ökumenische Versammlung in der DDR 249 f. 448
(siehe auch: Europäische Ökumenische Versammlung ..., Konziliarer Prozeß ...)
Gesamtkirche, Verhältnis von Ortskirche und 44 245
Geschlechtlichkeit, humane 379
Geschiedene, wiederverheiratete 8 92 154 192 197 263 311 490
Gesellschaft 316 353 360
–, indische 427 430
–, moderne 134 390
–, multikulturelle 438
–, Pluralismus der 264
–, sowjetische 405 408
–, sozialistische 250 431
– der BRD 99 101 264 f.
Gesundheit, geistige – körperliche 359
Gewalt 123 294 357 431 f.
–, Hilfe für Opfer von 123
–, institutionalisierte 60
–, Ursache und Folge in Kolumbien 59 ff.
– von Terroristen 240
Gewaltdarstellungen in den Medien 340
Gewerkschaften 23 55 f.
– und Arbeitszeitverkürzung 30
Gewissen 71 108 126 129 245 394
–, Lehramt und 43 103 125 243 493 f.
–, Lehre des Zweiten Vatikanums über das 43 126
–, moralisches 126 131
–, persönliches 318 f.
–, Wahrheit und 304
–, Würde des 126 129
– und Freiheit 201
Gewissensfreiheit 108 f. 205 317
– im Islam 225
– in der Sowjetunion, Gesetz über die 156 158 205 248 405
Glasnost 479
– in der DDR 63 477
– in der Sowjetunion 538
Glaube, apostolischer 450
–, Bibel als Quelle des 34
–, Bischöfe als Lehrer, Verkünder des 189 203 f. 302
–, Chancen des 67
–, christlicher 10 33 35 39 72 107 147 154 178 ff. 183 203 242 f. 262 314 364 ff. 449 f. 463 534 591
–, Einheit des, Einheit im 169 301
–, Inhalt des 33
–, Lernorte des 73
–, Ratzinger zur Lage des 265
–, soziale Erwünschtheit des 269
–, Sprachlosigkeit in bezug auf den 34
–, tiefenpsychologische Deutung des 228
–, Vermittlung des 267 ff.
–, Voraussetzung des 72
–, Wahrheit des 183
–, Weitergabe des 32 f. 68 107 263 314 351 364 f. 533
– –, Studientagung über die 32 36 73 f.
–, wissenschaftliche Auseinandersetzung über den 194
– in Europa 284
– bei Berufsschülern 446
– in der BRD 494
– und Anthropologie 83
– und Inkulturation, Dokument der Internationalen Theologenkommission 336
– und Kirche 203
Glaubensbekenntnis 153 f.
–, theologische Gewißheitsgrade 154
– von Nikaia-Konstantinopel 449
Glaubenseid, neue Formel 153 f.
Glaubenserziehung 145
Glaubensfreiheit 109
Glaubenskommission, diözesane in Wien 459 461 f.
Glauben heute, Dokument der Synode der EKD 1988 32 f. 35
Glaubensgehorsam 43
Glaubenswahrheiten 487
Gnosis 230 f.
Gott 1 f. 5 33 40 72 76 132 180 ff. 307 327 f. 358 ff. 391 430 580
–, Bedeutung für Schüler 268
–, Gehorsam gegen 125 f. 132
–, Menschwerdung 319 321 357 429 578
– als der dreieinige 182 f.
– in der jüngsten deutschen Literatur 38
– nach anthroposophischem Verständnis 83
– nach feministischer Theologie 578
Gottesbeweise 182
Gottesdienst 32 34 588
–, Kasualgottesdienste (Taufe, Trauung, Beerdigung) 588
Grundgesetz 97 ff. 196 260 263 294
–, Asylrecht des 111
–, Christen und das 196 f.
–, Erklärung des ZdK zu 40 Jahren 285
–, Feiern zu 40 Jahren 294
Grundfreiheiten 108 f.
Grundrente 24
Grüne 219 f. 345
–, Position zur Abtreibung 96
– bei den Europawahlen 293

H

Heilige 39
Heilige Schrift 307 370
Heiligsprechungen 192
Heimarbeit 24 28
Helsinki-Konferenz 1975 108
Hessen-Wahl 216 444
Hiei (Japan), Gebetstreffen in 79 451
Hinduismus 76 79 430
Hochschulabgänger 22
Holocaust 140 164
Homosexuelle, katholische 203
Hospiz-Bewegung 572
Humanae vitae 53 103 124 ff. 130 ff. 141 154 199 203 243 302 375 f. 377 379 485 569
–, Geburtenregelungsnorm von 129
–, Kritik an Papstäußerungen über 43
–, Opposition gegen 127

I

Ideen, christliche 319f.
Ideologien, totalitäre 447f.
Inkulturation 252 587
– der christlichen Botschaft in Indien 428
– der kirchlichen Soziallehre in Asien 325f.
– des Glaubens 336
Imani Temple African-American Catholic Congregation 388 400f.
Insemination, heterologe – homologe 131
Instruktion der Glaubenskongregation über christliche Freiheit und Befreiung von 1986 353
Intensivmedizin 511 513 518 521 568
Internate, katholische 312
Internationale Anglikanisch-Katholische Kommission 495
–, Dokument „Heil und Kirche", Stellungnahme der Glaubenskongregation 48
–, Dokument über die Rechtfertigung 495f.
Internationale Christliche Arbeiterjugend (ICAJ), Entzug der Anerkennung durch den Apostolischen Stuhl 433
Internationale Katholisch-Lutherische Kommission 340
Internationales Kolpingwerk 48
Internationale Theologenkommission, Glaube und Inkulturation 336
–, Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen 350
In-vitro-Fertilisation 131 568 570
Islam 76 79 221ff. 252 323 499f.
–, Anerkennung der Juden und Christen durch den 225
–, Dialog mit dem 79 499
–, Joint Council of Islam 501
–, Religions- und Gewissensfreiheit im 225
–, „Satanische Verse" von Rushdie 148f. 221
–, schiitischer – sunnitischer 224
– in China 136
– und antireligiöser Modernismus 226
(siehe auch: Muslime)
Italienische Theologenvereinigung, Brief an die Christen 301ff.
Internationale Gesellschaft für Menschenrechte 308

J

Jesuiten, Staatslehre der 318
Jesus Christus 2 33 75f. 80 129 155 180f. 231f. 266 301 327ff. 336 357f. 361f. 370 391 429 574 589
–, Beziehung zur Kirche 231
–, Gleichnis, -rede, -forschung 228
– in Literatur, Theater, Film 16 38f.
– nach feministischer Theologie 577f.
Job-Sharing 23f. 30
Journalisten 199 232ff.
–, Berufsbedingungen in Dritte-Welt-Ländern 538
–, (Katastrophen-)Berichterstattung 232f. 235
–, „Missio canonica" für kirchliche 432f. 458 462 465
Juden 225 397 436 443 452
–, orthodoxe 397
–, Predigt von Kardinal Glemp 451
–, Verhältnis von Katholiken und 443
–, Völkermord an den 432 443 447
– in der BRD 163ff.
– und Christen 165 167
Judentum 165ff. 222 447
–, Mischehenproblem 397
–, nordamerikanisches 443
–, Übertritte zum 397
– und katholische Kirche 443
Jugend, Autoritätskonflikte 532
–, katholische 533
– und Kirche 532 534
Jugendarbeit 68
–, bischöfliche 534
–, kirchliche 493 531ff. 565
– und Kirche 534f.
Jugendarbeitslosigkeit 22
Jugendliche 310 314
– auf Kuba 42
– und Kirche 72
Jugendpastoral 534
Jugendprotest im demokratischen Staat, Enquete-Kommission 533
Jugendreligionen 564
Jugendverbände 533f.
Junge Liberale, neues „Kirchenpapier" der 288
Jungwähler 444
Justitia et Pax 60 251
–, Dokument „Die Kirche und der Rassismus" 140
–, Schweizerische Kommission zur Abschaffung der Armee 288
–, Studie über Landkonflikte in Brasilien 117
– in Recife 454f.

K

Kapitalismus 541f.
– und Sozialismus 353
Katechese 146f. 546f.
Katholiken 5 9 452
–, afro-amerikanische 401f.
–, deutsche 68 245 261 266
–, indische 42
–, kirchliche Gemeinschaft mit den Orthodoxen 44
–, niederländische 189 540
–, Ökumenefähigkeit der 394
–, traditionalistische 393
–, ukrainische 348 484
–, Verhältnis von Juden und 443
– in China 136ff.
– in den USA 402
– in der BRD 260
– in der EG 553
– in der Schweiz 475
– in Österreich 113 461 467
– in Panama 254
– in Skandinavien 279ff.
– in Taiwan 186f.
– in Ungarn 273
– und die Unionsparteien 264f
– und nichteheliche Lebensgemeinschaften 295
Katholikentag 1990 in Berlin 10
Katholikentage(e) 73 304 307 309
Katholikentreffen 1987 in Dresden 251
Katholische Aktion in Österreich 457
Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands 67
Katholische Junge Gemeinde (KJG) und Kriegsdienstverweigerung 198
Katholisch-Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten 128 488 546
Katholizismus 319
–, deutscher Katholizismus 37 67 260 265f. 319
–, österreichischer 462
–, Schweizer 471 474 476
– in der Stadt 567
Kernenergie 55f.
Kind 379 569 573
–, Zeugung eines 570
–, Lebensrecht des ungeborenen 480
–, Schutz des ungeborenen 93
Kinder 26 29
–, aktive Tötung schwerstkranker 524
–, religiöse und sittliche Erziehung der 109
(siehe auch: Neugeborene)
Kirche, katholische 3 5 34 53 67ff. 72 78 129 134 168ff. 173 176 192 241ff. 289ff. 336 358f. 362 370 385 446 450
–, afrikanische 53
–, alternative Gruppen 70
–, Amtskirche 35
–, Antimodernismus der 320
–, Architekt und 39
–, Aufgabe der 309f.
–, Beziehung Christi zur 231
–, Beziehungen zwischen Anglikanischer Gemeinschaft und 495f.

–, brasilianische 115f. 455
– –, Option für die Armen 115 454f.
– –, Pastoralkonzepte 455
– – und Agrarreform 115f.
–, deutsche 67
–, Dialog in der 188 458
–, Einfluß auf die Wirtschaft 55
–, Einheit der 168 450f.
–, Einsatz von Laien in der 472
–, Einstellung zum Grundgesetz 263
–, Finanzen der 338
–, französische 11 16
– – und Revolutionsjubiläum 347f.
–, Freckenhorster Kreis zur Autoritätsausübung in der 141
–, Führungsstil in der 303
–, geistliche Kompetenz der 362
–, Glaubwürdigkeit der 134 262 366
–, hauptamtliche – ehrenamtliche Tätigkeiten in der 68
–, „indische" 430
–, katholische Einrichtungen in der BRD 262f.
–, katholische Gemeinschaften des ostkirchlichen Ritus 109
–, kolumbianische 60f.
–, Kommunikation in der 486
– – und Kooperation der Hauptamtlichen in der 73
–, Konflikte in der 485ff.
–, Kritik an der 290f.
–, kritisches Denken in der 540
–, kubanische 40f.
–, Macht und Machtausübung in der 133f.
–, Modernismuskrisen in der 133
–, nachkonziliare 70 128
–, Neuordnung der Hierarchie in Litauen 189
–, ÖRK und 406
–, Parallelkirche innerhalb der 63
–, Position in der Ökumenischen Bewegung 492
–, Rolle bei der Eroberung Lateinamerikas 354f.
–, schwarze Katholiken in der 401f.
–, Statistisches Jahrbuch für 1987 340
–, Stellung der Theologie in der 362
–, theologischer Dialog mit der Orthodoxie 388
–, ukrainisch-katholische 45 109 348 400 436 484 540
–, US-Kirche 203
– –, Beichtpraxis, Generalabsolution, Eheannullierungen 204
– –, Ordensgemeinschaften in der 236
–, Verhältnis westdeutscher Bischöfe zur Kirche in der DDR 96
– als Communio 285
– als Glaubensgemeinschaft 263
– als Sakrament 78
– auf den Philippinen 324f.
– auf Taiwan 184ff.
– – und die Rechte der Arbeiter 322
– in Asien 325
– in Burma 90f.
– in Chile 48
– in China 136f. 584
– in der BRD 494 547
– in der DDR 249 251 489f.
– in der Großstadt 561ff.
– in der Schweiz 471 476
– in Indien 426f. 431
– in Malaysia 323f.
– in Namibia 383
– in Österreich 57ff. 112ff. 212 459 461ff. 466f.
– in Panama 254
– in Polen 213 286
– in Singapur 323
– in Skandinavien 280 283
– in Südkorea 324 497
– in Ungarn 96 276ff.
– oder Sekte 70
– und Abtreibungspille RU 486 16
– und bildende Künstler 39
– und Demokratie 392f.
– und Frauenordination 248
– und Gemeinde 336
– und Gewerkschaften 55f.
– und Grundgesetz 196
– und Judentum 443
– und Jugend, Jugendliche 72 532 534f.
– und Kirchen der Reformation 436
– und Kunst, Kultur und Literatur 36 39
– und Musik 468ff.
– und Waldorfschulen 82f.
– von Recife (Brasilien) 454
– zwischen Zentralismus und Kollegialität 201f.
Kirche, orthodoxe 388
– und Frauenordination 96 248
Kirche, Russische Orthodoxe 157 205 348 385 404f.
Kirche(n), christliche 325 389ff. 436 543
–, Einheit der 390
–, Glaubwürdigkeit der 72f.
–, Presbyterianische auf Taiwan 186f.
– in Asien 322
– in China 584
– in der BRD 51
– in der DDR 66 560
– – und die Ausreisewelle 442
– in den sozialistischen Ländern 543
– in der Dritten Welt 67
– in Westeuropa und die Demokratie 543
– und Moderne 221
Kirche(n), evangelische 34 308 449f. 452
–, Einfluß auf die Wirtschaft 55
–, Einheit der 450f.
–, Frauenbeauftragte 553
–, Gemeinschaft von Männern und Frauen in der 533
–, Quotenregelung für kirchliche Leitungs- und Beratungsgremien 533
– im Sozialismus 192 200
– in China 139 584
– in der DDR 66 200 498 552
– – und die Reformbewegung in der 538f.
– in Ungarn 276 279
– und Gewerkschaften 55f.
– und Waldorfschulen 82f.
Kirchenaustritte in der Schweiz 475
– in Österreich 462 587
Kirchengemeinschaft, lutherisch-katholische 385
Kirchenmusik 39
– in Brasilien 469
– und Liturgie 468
Kirchentag, Evangelischer in Leipzig 385
–, ökumenischer 309
Kloster auf Zeit 156
Kölner Erklärung 102f. 124 127f. 130 141 192 199 201 208 285f. 301f. 340 441 485 489 546
–, Diskussion der Deutschen Bischofskonferenz über die 139f.
Kölner Sedisvakanz 6
–, Bischofsernennung 128 134
Kommission, lutherisch-katholische, Dokument über das geistliche Amt in der Kirche 248
Kommunismus 63ff. 255 258f.
–, Niedergang in Westeuropa 159
– in Singapur 323
– in Südkorea 324
Kommunisten, französische 160 256 259
–, italienische 162
Kommunistische Partei Chinas 292f. 585
– der Sowjetunion (KPdSU) 162 406 411
– Frankreichs (UPF) 158f.
– Italiens (KPI) 159ff.
– Ungarns 273f. 541
Kondome 586 588
Konferenz europäischer Kirchen (KEK) 284 297ff.
Konfuzianismus, Dialog zwischen Christentum und 136
–, Verständnis von Religion 325
– in China 136
– in Südkorea 324
– in Taiwan 185
Königsteiner Erklärung 459
Kontrazeption 3 103 286 380
Konzil, afrikanisches 53
Konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 284 307 391 448 492
–, niederländischer Kirchentag 484
–, Reformierter Weltbund, Beitrag zum 481

(siehe auch: Europäische Ökumenische Versammlung ... und Gerechtigkeit, Frieden ...)
Koran 222 224
(siehe auch: Islam, Muslime)
Krankenhausseelsorge 68
Kriegsdienstverweigerung 49 198 394
–, Stellungnahme der EKD zur 346 394
KSZE-Folgetreffen
drittes; in Wien 1986–1987 108 f.
– –, Religionsfreiheit 158 405
–, zweites in Madrid 1980–1983 108
Kultur, europäische 321 554 f.
Kulturkampf, deutsche Bischöfe im 114
Kulturprotestantismus 37
Kunst 36 f.
– im Raum der Kirche 37 39
Künstler, bildender und Kirche 39
Kurienreform 240

L

Laien 68 134 241 372 474 486 490
–, Ämter und Dienste des 106 f. 472
–, Berufung und Sendung in Kirche und Welt 35 106 f.
–, Predigtverbot für 48 141
–, Stellung in den Gemeinden 67
– – in der Kirche 486
–, Zusammenschlüsse von 107
– im pastoralen Dienst 547
– und Pfarrgemeinderat 445 f.
Laienseelsorger 592
Laiensynode 106 ff.
Laientheologen im kirchlichen Dienst 68 154
Lambeth-Konferenz 1988 247 f. 495
Landeskirchen, evangelische und Waldorfschulen 82
Landwirtschaft, deutsche Bischöfe zur Lage der Landwirtschaft 494 550 ff.
Lateinamerikanischer Bischofsrat CELAM 207 f. 354
–, Pastoralkonzept „Jugend, Kirche und Veränderung" 532
– und Religiosenkonferenz 207 f.
Leben, Anfang und Ende des 567 f. 571 574
–, behindertes 506 ff. 518 523
–, Grundeinstellung des Menschen zum 568
–, menschliches 236 361 375 506 ff. 525 f. 567 ff.
–, Narkotisierung des 574
–, Recht auf 301 521
–, Schutz des 250 494
– – bei Geburt und Tod 567 ff.
–, ungeborenes 246
(siehe auch: Neugeborene)
Lebenserwertung in der BRD 8
Lebensgemeinschaften, nichteheliche 295 493
Lebensqualität 569
Lebensverlängerung, künstliche 506 511 ff.
(siehe auch: Leben)
Lehramt 12 126 194 492
–, bischöfliches 171 173 459 587
–, Eidesformel 153
–, kirchliches 131 285 303 f. 390 484
– – und Gewissen(surteil) 43 103 123 126 485 494 f. 592
– – und Sexualmoral 374
– – und Theologen 350 f.
–, päpstliches 129 362 587
–, Verhältnis der Theologen zum 362
Lehramtskompetenz 127
Lehre 43 134
–, Wahrheitsanspruch der christlichen 181 184
– – und die Religionen 181
Lehrer 310 ff. 314
Lehrerlaubnis, kirchliche 124 128 141
–, Entzug der 350
Lehrfragen, Meinungsverschiedenheiten in 350 f.
Leid, Leiden 569 574
– und Sterben 514
Leidminderung, -vermeidung 569 572
Leihmutterschaft 405
Liebe 360
–, Ausschluß der Fruchtbarkeit 379
–, eheliche 125 132 376
–, geschlechtliche 377 379
–, personale 378 380
Lima-Konvergenzerklärung 449 f.
Literatur 36 ff.
–, christliche 38
–, Darstellung religiöser Themen in der 38 f.
–, feministisch-theologische 575
–, religiöse/theologische auf der Frankfurter Buchmesse 540
Liturgie 368 ff.
–, afrikanische 340
–, Anpassung an verschiedene Kulturen 372
–, indische 429
– und Kirchenmusik 464 471
– und Volksfrömmigkeit 372
Liturgiekonstitution, 25jähriges Jubiläum der 335
–, Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. 368 ff.
Liturgiereform 371 ff.
Lumen gentium 13 52 153 169 ff. 303 369
–, Definition des Laien in 106
Lutherischer Weltbund, Deutsches Nationalkomitee 385

M

Machtgebrauch, Differenzierung des 134
Mädchenschulen 314
Magnum matrimonii 127
Männer, Weihe von 74
– und Frauen, gleiche Würde von 107
Mann und Frau 28 464
–, Gleichberechtigung von 294
– in Erwerbs- und Familienarbeit 29
Mariatroster Erklärung 459 592
Mariazeller Manifest 460
Marktwirtschaft 55 541 f.
Marxismus 353
– in Lateinamerika 483
Meditationszentren, säkularisierte 227
Medizin, moderne 509 511 570
Mehrschichtarbeit 25
Mensch(en) 40 132 319 321 353 360 531 568 ff.
–, absolute Beziehung der 358
–, Anfang und Ende des heutigen 572
–, Gleichheit aller 319
–, Gottebenbildlichkeit des 71 261 554 573
–, Grundeinstellung zum Leben 568
–, heutiger Umgang mit Geburt und Tod 567 f.
–, Leidensfähigkeit des 573 f.
–, Personhaftigkeit des 321
–, Unterschied zum Tier 525
Menschenrechte 71 91 140 227 237 255 257 259 f. 271 285 308 316 318 353 418 f. 554
–, Einsatz der katholischen Kirche in Asien für die 325
–, Internationale Gesellschaft für 308
–, Verkündigung der 257
– auf dem Wiener KSZE-Treffen 108 f.
– auf Kuba 43
– in der DDR 66
– in Marokko 500
– in Ungarn 274
– in Südkorea 324
Menschenrechtsverletzungen 256 421
– des iranischen Regimes 149
– in Chile 404
– in Rumänien 274
Menschenwürde 71 107 140 321 353 418 f. 421 423 435 448 554
– bei der Berichterstattung 233
– beim Sterbenden 568
Minderheiten 89 f. 92 109 140
Ministeria quaedam 106
Misereor 40 f. 67 118 ff. 246 f.
–, Zuwendungen für die brasilianische Landpastoral 384
Missio canonica für katholische Journalisten 458 462 465

Mission 78 80 326ff.
– in Afrika 79
– in Skandinavien 280
Missionsauftrag, christlicher 538
Missionskonferenz in Cipanas (Indien) 538
Missionskongreß, 3. Lateinamerikanischer 80
Missiologie, Kongreß für 80
Missionsverpflichtung 76
Modernismus, antireligiöser und Islam 226
–, Krisen der katholischen Kirche 133
Moralismus 360ff.
Moraltheologen 375
–, Gespräch mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz 192
Moraltheologenkongreß 43
–, Ansprache des Papstes 124 131
Moraltheologie 154 176ff. 375
Mulieris dignitatem 107 141
Musik, geistliche 469ff.
Muslime 76 227 450
–, Spielraum in westlichen Ländern 149
–, Streit um Salman Rushdies „Satanische Verse" 148f. 221
– in China 136
– in Europa 226
– und Nichtmuslime 225f.
(siehe auch: Islam)
Mutter 104
Mysterienreligionen 231
Mythos, Mythen 228 230
–, neues Interesse an 227
– der Wiedergeburt 230f.

N

National Black Catholic Clergy Caucus 401
Nationalsozialismus 447
–, Menschenverachtung des 417 432
NATO 50f.
Natur, Verhältnis von Person und 379
Naturgesetz, sittliches 177
Naturrecht, christliches 261
Naturwissenschaften 194
Neues Testament 227ff.
–, Selbstprüfung der Exegese 227f.
Neugeborene, behinderte 506ff. 518
–, gezielte Verkürzung des Lebens eines 509
–, Lebensfähigkeit, Prognosen der 508
–, schwerstbehindertes 518 522f.
New Age 10 277 305 366 564
Nuntiaturen 128

O

Offenbarung, biblische, christliche, jüdische 71f, 75 178 180ff. 266 357 360
Okkultismus 227
Ökumene 271 389f. 394 436
– in Skandinavien 283
Ökumenische Bewegung 492
–, Position der katholischen Kirche in der 492
Ökumenischer Patriarch 192 388
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 79 192
–, Neustrukturierung des 404ff.
–, Tagung des Zentralausschusses in Moskau 384f 404
–, Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Budapest 448ff.
–, Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 389
–, 10. Weltmissionskonferenz 326ff.
– und katholische Kirche 406
Ökumenisches Konzil 170f.
– und Autorität des Papstes 201f.
Ökumenismus, Dekret über den 129
–, katholischer 492
–– und Frauenordination 247
Opus Dei 3 57 473
Optatam tatius 127
Orden 155f.
–, Rückzug aus den Schulen 313f.
– in Ungarn 192 276ff.
Ordensberufe 140 154ff.
Ordensfrauen 155
–, Darstellung in Literatur, Theater, Film 38
– auf Kuba 41
– in China 137
– in Lateinamerika 491
Ordensgemeinschaften 565
– in den USA 236
Ordensleute 61 156 207ff. 313
–, lateinamerikanische 491
–, Zahl der 156
–, Darstellung in Literatur, Theater, Film 38
– auf Kuba 41
Ordensnachwuchs 73 154f.
Ordensobere, lateinamerikanische 491
Ordenspriester 154
Ordens-(Religiosen-)Konferenz, lateinamerikanische (CLAR) 207ff. 354 491
Ordensschulen 313
Organtransplantation, Erlaubtheit der 568
Orthodoxe, kirchliche Gemeinschaft mit den Katholiken 44
Orthodoxie, Haltung zur Frauenordination 96 248
–, theologischer Dialog zwischen katholischer Kirche und 388
Ortskirche(n) 12 53 124 128 134 192 201f. 336 490
–, Besetzung von Bischofsstühlen 127 337f.
–, Dialog mit den 288
–, theologische Berater in den 351
–, Spannung zwischen Rom und den 441
–, Verhältnis von Gesamtkirche und 44 52 201 245
Österreichische Pastoraltagung zu Ehe und Familie 92
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 460 464
Ost-West-Verhältnis 49 51 92 437 439

P

Papst 13 52f. 112 114 169 171 201 271 436
–, Autoritätsausübung durch den 141 245
–, Bischofsernennungen 96 113 141
–, deutsche Kritik am 245
–, Gehorsam gegenüber dem 128
–, lehramtliche Kompetenz des 129f. 134
–, ökumenische Konzilien und Autorität des 201f.
–, Verhältnis zu den Bischöfen 201f.
–, Vollmacht des 201f.
– und Kölner Sedisvakanz 6f.
Papst Johannes XXIII. 276f. 369
Papst Johannes Paul II. 79 376
–, Ankündigung der Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika 53
–, Schreiben zum 50. Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs 447
–– zur Situation im Libanon 540
–, Besuch auf dem Eucharistischen Weltkongreß in Seoul 497ff. 537
–, Besuch in Canterbury 495
–, Besuch in Österreich 57
–, Besuch in Skandinavien 279ff. 299ff. 587
–, Bischofsernennungen in Österreich 57ff. 112f.
–, Botschaft an den Ökumenischen Patriarchen 44
–, Christifideles laici 106f. 587
–, Ecclesia Dei 61
–, Gespräch mit den deutschen Bischöfen 441 546f.
–, Gespräch mit den US-Bischöfen 141 189 202
–, Gespräch über die Situation bei den Traditionalisten 335f.
–, Kritik am Pontifikat 127
–, KSZE-Treffen in Wien 108
–, Kurienreform 240
–, Laborem exercens 353
–, Ministeria quaedam 106

–, Mulieris dignitatem 107
–, Neuordnung der kirchlichen Hierarchie in Litauen 189
–, Redemptoris Custos 592
–, Schreiben zum Jubiläum der 1. US-Diözese Baltimore 588
–, Sollicitudo rei socialis 353
–, 44. Auslandsreise nach Südkorea, Indonesien, Mauritius 537
– an die Bischöfe des Pazifik 168
– und US-Bischöfe 13
– zum 25jährigen Jubiläum der Liturgiekonstitution 335
– zum Weltgebetstreffen in Warschau 452
– zur Bedeutung der Religionsfreiheit 91 f.
– zur Lage in den israelisch besetzten Gebieten 48
(siehe auch: Papst)
Papst Leo XIII., Aeterni Patris 177
–, Quamquam pluries 592
–, Rerum novarum 353
Papst Paul VI. 75 373 376
–, Ecclesiam Suam 75
–, Evangelii Nuntiandum 76 355
–, Humanae vitae 53 103 124 ff. 130 f.
Papst Pius VI., Errichtung der ersten US-Diözese in Baltimore 588
Papst Pius IX., Syllabus 133
Papst Pius X., 369 373
Papst Pius XI., 132 376
–, Casti connubii 130
Papst Pius XII., 132 f. 369 376 447
–, Mediator Dei 369
Papstamt 496
Päpste, Darstellung in Literatur, Theater, Film 38
Päpstlicher Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden 554
Päpstlicher Rat für die Pastoral im Krankendienst, Tagung über Aids 586
Papstreisen, Kritik an den 288
Papstwahlrecht 103 f.
Paragraph 218 55 92 f. 96 246
Parteien, kommunistische in Westeuropa 158 ff.
–, radikale 444
Parteiensystem in der BRD, Wandel im 216 ff.
Partikularkonzilien 172 f.
Pascendi, Enzyklika 1907 133
Passantenpastoral 564 f.
Pastoralassistenten, -assistentinnen im Bistum Chur 472
Pastoralreferenten, -referentinnen 74 547 592
Pastor bonus 240
Pax Christi, neuer Präsident der deutschen Sektion 340
– und Kriegsdienstverweigerung 198
Patient 508
–, Selbstbestimmungsrecht des 513 515 519
Patiententestament(e) 512 520
Perestroika (Umgestaltung) 14 49 f. 205 479 529
– in der DDR 63 f. 416 477
– in der Sowjetunion 63 ff. 162 411 417 422 501 503 558
– – und die Kirchen 405
Person 377 ff. 507 525
–, Definition der 506 524
–, Verhältnis von Natur und 379
Personalentscheidungen, zentralkirchliche 52 f.
Personen ohne Religionszugehörigkeit 9
Persönlichkeit, sittliche 179 554
Persönlichkeitsstruktur, faschistische 463
Personverständnis, christliches 321
Personwürde 379
Pfarrei in der Großstadt 565 ff.
Pfarrer 445
–, Fernsehsendungen über 56 f.
–, Wirtschaftsbild von 55 f.
Pfarrgemeinderat, -räte 67 445 f. 486
–, Wahlen zu den 445
Philosophie 86 227 f. 318 365
Planwirtschaft 542
Pluralismus 4 367
–, gesellschaftlicher 265 555
–, religiöser 78
–, theologischer 13
–, ungarischer als Vorbild für Polen 14
Politik 354 360
–, Fundamentalismus in Religion und 201
Pornographie in den Medien 340
Präservative, Verurteilung durch die katholische Kirche 11 (siehe auch Kondome)
Presse, Freiheit der 538
– –, Bedeutung für die Kirche 458
–, 15. Weltkongreß der katholischen 538
Priester 44 61 340 384
–, Zahl der 156
– auf Kuba 41
– in China 136 ff.
– in der Schweiz 476
Priesterausbildung 107 f. 240 352 384 546
–, Bedeutung der katholischen Soziallehre für die 352 ff.
– in China 137
Priesterberufe 140 156 384
Priesterbruderschaft St. Petrus 43 f. 62 393
Priesterbruderschaft St. Pius X. 44 61 393
Priestermangel 73
– in der Schweiz 476
Priesternachwuchs 154 f.
Priesterrat 351
Priesterseminare, Angriff in Österreich auf 388 457 f. 460 465 f.
–, Schließung in Recife (Brasilien) 453
Priesterweihe 248
– für Frauen 248
(siehe auch: Frauenordination)
Primat, päpstlicher 44 53 141 201 485 492
– des Petrus 173
Privatschule, katholische 312
Professio fidei, neue Formel des Glaubenseides 153 f.
Professorenberufung 127 f. 132 188 472
Protestanten 8 f.
– und die deutsche Frage 553
– und nichteheliche Lebensgemeinschaften 295
Protestantismus 307 f.
–, deutscher 35 f. 38 308 553 f.
–, skandinavischer und Papstbesuch 279 ff.

R

Rassismus 140 400 f. 447
Rat der Europäischen Bischofskonferenzen 284 297 ff.
Rat der Kirchen, Kirchentag des niederländischen 484
Rauschgift, Geschäfte mit dem 59 61
–, Handel in Burma 90
Recht 327
–, islamisches 222 ff.
Rechtsradikale, neue 345
Rechtsschulen, islamische 223 f.
Rechtsstaat, christliche Wurzeln des 315 ff.
–, demokratischer 542
–, liberaler 320
Recife, Schließung des Priesterseminars Nordost II und des theologischen Institutes ITER 453 f.
Redemptoris Custos 592
Redemptor hominis 418
Reformierter Weltbund, 22. Generalversammlung des 481
Religion(en) 1 35 37 181 f. 287 321 f. 325 358 452
–, afrikanische 79
–, asiatische 77 80 222
–, Fundamentalismus in Politik und 201
–, Gotteserfahrung der 182
–, Interesse an 38 227
–, Musik und 468 ff.
–, nichtchristliche 75 80 339
–, Pluralismus der 77
–, Theologie der 75 ff.
– als Konsumartikel 564
– als Unterrichtsfach 446
– in China 136
Religion, Aufklärung und politische Kultur, Großkongreß der Konrad-Adenauer-Stiftung 296 315
Religionsfreiheit 75 91 108 f. 243 261 264 266
– auf dem Wiener KSZE-Treffen 108 f.
– auf Kuba 43
– im Islam 225
– in China 135

– in Dänemark 282
– in der ČSSR 330 332f.
– in der Sowjetunion 158 205 248
– in islamischen Ländern 149
– in kommunistisch regierten Staaten 109
– in Marokko 500
– in Osteuropa und der Sowjetunion, Erklärung der US-Bischöfe zur 45
Religionsgemeinschaften in China 584
Religionslehrer 73 267 269f.
–, Einstellung zur Kirche in politischen und sozialen Fragen 271f.
–, Gottesdienstbesuch der 271
–, Verhältnis zu kirchlichem Leben und Lehren 271
–, Wirtschaftsbild von 55f.
Religionsunterricht 32 73 109 146 315 546f. 590
–, Allensbacher Untersuchungen zum 267ff.
–, Glaubensvermittlung und Orientierungshilfe 267 270f.
– an Berufsschulen 446
– an öffentlichen Schulen 267ff.
– an Waldorfschulen 84f.
– in Italien 151f.
– in Ungarn 276f.
– – und der Sowjetunion 109
Religiosität, neue 366
Rentenreform 24
Rentenversicherung, Erziehungsgeld, -urlaub, -zeiten in der 29
Republikaner 217 220 444
–, Wähler 345
– bei den Berliner Wahlen 102
– bei der Hessen-Wahl 216
– bei den Europawahlen 293 345
Revolution, friedliche in der DDR 546
Rüstungskontrolle 50f.

S

Sacrosanctum concilium 369ff. 373
Sakrament(e) 145f. 449 492
Samstagsarbeit 25 27 31 151
São Paulo, Erzbistum 192
Scheidungen 92
Schengen (Luxemburg), Abkommen 1985 von 110
Schmerz, -bekämpfung 568 574
Schöpfung 5 423 572f.
–, Bewahrung der 123 385
–, Verantwortung für die 494
(siehe auch: Gerechtigkeit, Frieden und Konziliarer Prozeß ...)
Schrift und Tradition 449
Schuld, menschliche 83
Schule(n) 310 315
–, freie 309
–, katholische 309ff.
–, konfessionelle 310f.
–, öffentliche 311
– –, Religionsunterricht an 309
Schüler, Distanz zum Fach Religion 268ff.
–, Gebets- und Gottesdienstpraxis der 268
–, Kirchenbindung der 269 272
–, Religiosität der 267ff.
– an kirchlichen Schulen 310
Schwangere 265f. 480
Schwangerenberatungsgesetz 140 246
Schwangerschaftsabbruch 15f. 54f. 246 250 480 522 568
–, Umfragedaten 54
– nach US-Recht 349
(siehe auch: Abtreibung)
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK) 237 473
Schwerstbehinderte 509 522 524
Seelsorge, nachgehende 565
Sekten 252
– in der BRD 96
Selbstmord, -tötung 572
–, Beihilfe zur 517f.
–, Versuch 512 515
Sexualethik 378 592
Sexualerziehung 592
Sexualität 71 93 131 375 377ff.
– und Person 378
Sexualmoral 71 132f. 271 460 485 586
–, katholische und Verbreitung von AIDS 586
– Papst Johannes Pauls II. 378
– und kirchliches Lehramt 374
Sinnfragen 69 72 364
– und Angebote 227
Solidarność 14f. 413 419
Sonntag 22 25ff. 31 151
–, Wort zum 105
– im Dienstleistungsbereich 25f.
Sonntagsarbeit 25f. 31 151 483
Sonntagsruhe 21 24
Sozialdemokraten 161f.
Sozialdemokratie 159f. 220
Sozialdemokratische Partei Deutschlands 100 151 216f. 219f. 345f.
–, Verluste der 444
– nach den Berliner Wahlen 102
– und Grüne 345
Sozialdienst, -station 67 73
Sozialismus 65 160 250 385 529 541f.
–, Dilemma zwischen Kapitalismus und 353
–, Kirche im 192 200
–, marxistischer 353
–, „real existierender" 541 555 585
– in China 582
– in der DDR 477
– in der Sowjetunion 410
– in Polen 477
– in Ungarn 274 477
Sozialisten 159ff.
Sozialistische Einheitspartei (SED) 64ff. 162 556ff.
Sozialistische Partei Österreichs (SPÖ) 209f. 460
Soziallehre, katholische 352ff. 390
– –, Bedeutung für die Priesterausbildung 352ff.
– –, Inkulturation in Asien 325f.
Sozialstaat, christliche Wurzeln des 315ff.
Sozialversicherung bei Kurz- und Teilzeitarbeitern 28
Sozialwissenschaften 194 366
Spiritualität 77 469
Staat 317f. 320f.
–, bundesdeutscher 100f.
–, Stellung der katholischen Kirche zum 319
–, Ursprünge des 318
– und Religion nach konfuzianischem Verständnis 325
Sterbebegleitung 514
Sterbehilfe 506 514 526 567f.
–, aktive 510f. 517 572
–, Alternativentwurf eines Gesetzes über 508 515 517 520
–, passive 510 517
–, Richtlinien der Bundesärztekammer für die 513
Sterben 512 526 571f.
–, Leiden und 514
–, menschenwürdiges 512
–, Recht auf 521
–, selbstbestimmtes 515 519ff.
Sterbende, Behandlung von 512 574
–, Menschenwürde des 568
Sterbenlassen 507f. 515 521ff.
Sterbevorgang 571
Sterbewille 516f.
Sterilität, Therapie der 568
Strafrecht, islamisches 223
Streitkräfte, deutsche 49ff.
Studentenpfarrer, Amtsenthebung eines 392
Studenten 9 195
– in China 582f.
Studienreform 194
Subsidiarität, innerkirchliche 350f.
Sukzession, apostolische 44
Symbol(e) 5 228 231
–, christliche 5
–, neues Interesse an 227
(siehe auch: Apokalypse)

T

Taoismus in China 136
– in Taiwan 185
Taufe 145 f.
Teilkirchen 12 141 169 201 f. 486
– im Verhältnis zur Gesamtkirche 52
Teilzeitarbeit 22 ff. 27 ff. 56
–, Rentenproblematik bei 24
Terror 294 361 418
– während der Französischen Revolution 257 ff.
– während des Nationalsozialismus 417
Terrorismus 361
– Khomeinis, religiös verbrämter 148
Terroristen 234 f. 240
Theater, Darstellung religiöser Themen im 38 f.
Theologie 129 180 203 228 362 ff. 450 f. 546
–, christliche 75
–, deutsche 67 546 f.
–, dialektische 37
–, Entkirchlichung der 546
–, europäische Gesellschaft für 288
–, evangelische 182
–, feministische 552 f. 574 ff.
–, Freiheit in Forschung und Lehre 128
–, indische 426 f.
–, interkulturelle 78
–, lateinamerikanische 79 367
–, Lehramt und 350 362
–, pazifische 79
–, systematische 180 ff.
– als Wissenschaft 363
– der Religionen 75 ff.
Theologieprofessoren 488
–, Berufung von 472
–, deutsche 546
–, Lehrerlaubnis für 127 f 141 188 201 302 485
(siehe auch: Theologen)
– in der Schweiz 476
Theologen 13 129 303
–, Aufgabe der 365
–, brasilianische zur kirchenpolitischen Lage 386
–, indische: gesamtindisches Seminar über die „Kirche im heutigen Indien" 428
–, italienische: Offener Brief 285
–, Lehramt und 350
–, Lehrerlaubnis für 127 f. 141 188 201 302 485
–, Leitlinien der US-Bischofskonferenz 350 f.
–, orthodoxe 451
–, Verhältnis zwischen Bischofskonferenzen und 284
–, Verurteilung von 488
(siehe auch: Kölner Erklärung)
Theologenprotest 103 301 ff.
Theologenvereinigung, brasilianische 386
–, indische 428
Theologinnen, feministische 575
Therapie 514
–, Abbruch der 513 ff.
–, lebenserhaltende Maßnahmen 515
–, schmerzlindernde Mittel 515
Tod 567 ff.
Todkranke, Behandlung von 512
Toleranz 317 423
– im Islam 225
Totalitarismus 554 f.
Tötung, direkte 523 f.
– auf Verlangen 515 517 f 523
– durch Unterlassung 517
Tötungsverbot 525 f.
Tradition 242 291 499 591
–, apostolische 492
Traditionalisten 63 70 394
–, Gespräch mit dem Papst über die 335 f.
–, Integration von 336
–, Umgang der katholischen Kirche mit den 61
– in Österreich 459 ff.
Transplantationen 513
Treueid, neuer 153 f. 201 304

U

Umsiedler 396 544 f.
Umwelt, –zerstörung 421 f. 498
Umweltschutz 484
–, Franziskanisches Zentrum für 240
Unfehlbarkeit, päpstliche 2 f. 115 141
Ungarisches Demokratisches Forum (MDF) 273
Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei 273
Unionsparteien 150 264 296 345
Universalkirche 12 192 486
–, Verhältnis zwischen Ortskirche und 201
Universitäten 193 ff.
–, Theologische Fakultäten an den 128 194 460 488 546
Universitätstheologie 363 367 489
–, deutsche 546
US-Bischöfe 12 f. 202 ff. 350 352
–, Erklärung zur Religionsfreiheit in Osteuropa und der Sowjetunion 45
–, Erklärungen zu Abtreibung und AIDS 588
–, Gespräche im Vatikan 141 189 202 350
–, Papstbrief über die Ordensgemeinschaften 203 236
–, Papstbrief zum Jubiläum der ersten US-Diözese Baltimore 588
–, Richtlinien für Sonntagsgottesdienste ohne Priester 588
–, schwarze 401
– und schwarze Katholiken 401 588
–, zum Verhältnis von Bischöfen und Theologen 12 168 203 350
–, zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie 350 ff.
–, zur Situation im Nahen Osten 588

V

Verantwortungsethik 179
Verbände 67 70 124 266
–, Verhältnis zu den Bischöfen 535
– und Kriegsdienstverweigerung 198
Verbandskatholizismus, Schweizer 474
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) 385
–, Generalsynode: Ökumene und Gottesdienst 587 f.
–, Papstbesuch in Skandinavien 587
–, Verwerfungsstudie 587
Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen 428
Vereinigung indischer Theologen 428
Verkündigung 134 202 327 393
Volkskirche 34 f.
– in Brasilien 456
Volksparteien 217 220 293 345 f.
–, Konzentration der Wähler auf 346
–, Wählerschwund 221
–, Zukunft der 444
Volkssouveränität 321
Volkszählung 1987, Ergebnisse 7 f. 436
Vollzeitarbeit 23 30

W

Wahrheit(en) 125 127 179 356 ff. 487
–, Hierarchie der 128 f. 192 303 364
–, Rangordnung christlicher 243
– und Gewissen 304
Waldorfpädagogik 80 ff.
Waldorfschulen 81 313
–, konfessioneller Religionsunterricht in 84 f.
–, Schulabschlüsse der 84
–, Schüler der 82
Warschauer Vertrag 419
Wehrdienst 346 394
Weihbischöfe, Ausschluß vom Konferenzvorsitz 188 f.

Weltfriedensversammlung 1990 in Seoul 385 405
Weltgebetstreffen in Warschau 451 ff.
Weltkatechismus 483 494
Weltkirche 52 134 141 169 201 203 567 587
(siehe auch: Kirche, katholische)
Weltmissionskonferenz des ÖRK 326 ff.
Weltreligionen 75 f. 182
–, Beziehungen unter den 452
Weltwirtschaftsordnung, Ungleichgewichte der 432
Werte, christliche 71
Wiedergeburt 230 f.
Wien, Erstes Diözesanforum (Pastoralforum) 490 f.
–, neue Leitung des Priesterseminars 388
Wirtschaftsordnung, liberale 541 f.
Wochenarbeitszeit 25
Wohlfahrtsverbände, Asylantenstreit mit dem Bundesinnenministerium 150
Wort, Macht des 527 f.
– zum Sonntag 105
Württembergische evangelische Landessynode, Wahl 592

Z

Zeiten, empfängnisfreie 130
Zeitwahl, natürliche 131 f. 377 592
Zentralismus, römischer 128 168 201 245
Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (ZdK) 10 74
–, Erklärung zur Situation der Aussiedler 140
–, Erklärung zu 40 Jahren Grundgesetz und zu den Europawahlen 285
–, Gemeinsame Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz und des 32 36
–, neue Präsidentin 96
–, Stellungnahme zum Papstrundschreiben „Christi fideles“ 286
– und „Kölner Erklärung“ 188
– zur Lage der Landwirtschaft 552
Zivildienst, -leistende 394 f.
Zivilisation, europäische: Rolle beim Aufbau des europäischen Hauses 554
Zölibat 271 276 281 476
Zweiter Weltkrieg, 50. Jahrestag des Ausbruchs des 432 447
– –, Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zum 432 448
–, Schuldfrage 432
Zweites Vatikanisches Konzil 75 128 133 f. 141 201 285 302 362 369 464 485 f.
–, Gewissenslehre des 43 126
–, Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen 75
– und Bischofskonferenzen 169 172

Länder

A

Afrika, Dialog mit dem Islam 79
–, fünfter Pastoralbesuch des Papstes in 251 ff.
–, Kirche in 53 252 f.
Asien, Mission in 538
–, Religionen in 77 321
–, Verhältnis der Staaten zu Religion und christlichen Kirchen in 321 ff.

B

Bangladesh, christlich-islamische Beziehungen 500
Benelux-Staaten, Abkommen von Schengen (Luxemburg) 110
Brasilien 119 469
–, Agrarreform 115 ff.
–, Kirchenpolitik in 141
–, Konflikte im Erzbistum Recife 453 ff.
–, Pastoralkommission für Landfragen (CPT) 117 f. 246 f.
–, Volkskirche in 456
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 19 ff. 49 f. 64 97 ff. 150 260 ff. 287 437
–, Abkommen von Schengen 110
–, Antisemitismus in der 165
–, Asylantenproblem in der 414
–, Asylrecht 110 ff.
–, Berliner Wahlen 102 110 216
–, Beschäftigungs-, Lehrstellenmarkt 396
–, Bevölkerungsentwicklung in der 396
–, Bildungspolitik 396
–, Ergebnisse der Volkszählung 1987 7 ff.
–, Europawahlen in der 293
–, Familienpolitik 100
–, Fremdenfeindlichkeit in der 101 f.
–, Glaube und Kirche in der 494
–, Gründung der 98
–, Hessenwahl 216
–, Juden in der 162 ff.
–, Katholiken in der 260
–, katholische Kirche in der 67 70 260 547
–, katholische Verbände in der 67 70 124 266
–, Kirchen in der 51 448
(siehe auch: Kirche[n] evangelische)
–, Landtagswahlen in der 216 ff.
–, Ostpolitik 529
–, Parteien der 100 f.
–, Priester- und Ordensnachwuchs in der 154 ff.
–, Schutz des Sonntags 151
–, Sekten in der 96
–, Studenten an den Universitäten und Fachhochschulen der 9
–, Umsiedlerproblem in der 545
–, Veränderungen in der DDR und die 544 f.
–, Verhältnis zu Polen 413 453 546
–, vierzig Jahre 285 294
–, vierzig Jahre Grundgesetz 97 ff. 196 294
–, Waldorfschulen in der 81
–, Wandel in der Wählerschaft in der 216 ff.
–, Weitergabe des Glaubens in der 73
–, „Wort zum Sonntag“ 105
– als Rechts- und Sozialstaat 294 316 ff.
– und Abtreibungspille RU 486 16 f.
Burma 88 ff.
–, katholische Kirche in 90 f.

C

Chile 48 402 ff.
–, Menschenrechtsverletzungen in 404
–, Opposition 402 f.
–, soziale Lage in 404
–, Verfassungsreferendum 402 f.
China (VR) 15 292 f.
–, Demokratie-, Studentenbewegung 1989 in 292 f. 582 f.
–, Katholiken in 388
–, katholische Patriotische Vereinigung 137 f. 187 293 436
–, Kommunistische Partei 292 f.
–, neues Religionsgesetz 135 436
–, offizielle katholische Kirche in 136 ff. 184 584
–, protestantische Christen in 138 f.
–, protestantischer Chinesischer Christenrat 584
–, Reformpolitik in 585 f.
–, Religionen in 135
–, Religionsgemeinschaften und Kirchen in 584
–, Religionspolitik in 135
–, Untergrundkirche in 137 187 436
–, Vereinigung für ein demokratisches 586
–, vierzig Jahre Volksrepublik 581 ff.

D

Dänemark 280 ff.
Deutsche Demokratische Republik (DDR) 63 ff. 98 109 249 477 ff. 543 585
–, evangelische Kirchen in der 109 200 385 442 489 f.
– –, Schlüsselrolle beim Umbruch 558 f.
–, Evangelischer Kirchenbund, Synode des 559
–, Evangelischer Kirchentag in Leipzig 385
–, katholische Bischöfe zur Lage in der 489
–, katholische Kirche in der 249 251 442 448 489 f. 592
–, Kirchen in der 448 543 552
–, Kommunalwahlen vom 7. Mai 200 340 385
–, Öffnung der Grenzen 544
–, Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 249 ff.
–, Reformbewegung, -gruppen in der 558 561
–, Reiseverordnung 200
–, SED-Führung 439 442 477
–, Sozialismus in der 477 541
–, Stalinismus in der 64
–, Umbruch in der 541 544 556 ff.
– –, Erklärung der katholischen Bischöfe zum 560
– –, Massenflucht in die BRD 558
–, Verhältnis zu Polen 416
–, vierzigster Jahrestag der 556
–, Warschauer Vertrag 419
–, Wehrdienstverweigerung in der 250

E

El Salvador, Massaker an Jesuiten 592
Europa 17 419 ff. 437 ff. 530
–, Berliner Bischof Kruse zum Wandel in 533
–, deutsche Frage 439 f.
–, Kirchen und Christen in 279 ff.
–, Memorandum des Bensberger Kreises 420 ff.

F

Finnland, Christianisierung 280ff.
Frankreich 11 17ff.
–, Abkommen von Schengen 110
–, Jubiläum der Französischen Revolution von 1789 255ff.
– –, Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 318
–, kommunistische Partei 158ff.
–, Kontroverse um Abtreibungspille RU 486 15ff.
– und europäischer Binnenmarkt 17

G

Großbritannien 19f. 255

I

Indien 375 426ff.
–, Christen – Muslime – Hindus in 501
–, katholische Kirche in 426ff.
Indonesien, Papstbesuch in 537
Iran (Islamische Republik) 222 224
Island, Christianisierung 280f.
Israel 164f.
–, christlich-islamische Verhältnisse in 500
–, Religionsdebatte in 397
–, Verhältnis von Staat und Religion 397
Italien 19f. 438
–, Entscheidung des Verfassungsgerichts gegen Alternative zum Religionsunterricht 151f.
–, Kommunistische Partei 158ff.

J

Japan 20 85ff. 421
Jugoslawien, diplomatische Beziehungen zum Vatikan 388

K

Kolumbien 59
–, Armut in 59f.
–, Rauschgiftgeschäfte 59f.
–, Untersuchung über Gewalt und Demokratie in 60
Korea 405 481
Kuba, deutsche Bischofsdelegation in 40
–, Kirche in 40f.
–, Kontakte zum Vatikan 42

L

La Réunion, Papstbesuch 251f.
Lateinamerika 206 368 375
–, 500-Jahr-Feier der Entdeckung und Eroberung Amerikas 354ff.
–, Konferenz der Ordensleute (CLAR) 207ff. 354 491
–, Religionen der Indios 79
Libanon 92 448
–, christlich-islamische Verhältnisse im 500
–, Erklärung des ZdK zum Terrorkrieg im 286
–, Papstschreiben zur Situation im 540
Litauen, Neuordnung der kirchlichen Hierarchie 189 400
–, Rückkehr des Bischofs nach Vilnius 93

M

Madagaskar, Papstbesuch 251f.
Malawi, Papstbesuch 251f.
Malaysia 323f.
–, Arbeitsgemeinschaft der Religionen 323f.
–, Kirche unter Marxismusverdacht 323f.
Marokko, christlich-islamische Kooperation in 500
–, Menschenrechte in 500
Mauritius, Papstbesuch auf 537

N

Namibia 380ff.
–, Abkommen 381f.
–, Befreiungsbewegung SWAPO 380ff.
–, Cuban-Linkage 381
–, Demokratische Turnhallenallianz (DTA) 383
–, Kirchen in 383
Niederlande 317
–, Kirchentag des „Rates der Kirchen" 484
–, Statistik der katholischen Kirche in den 189f.
–, Waldorfschulen in den 81
Norwegen, Christianisierung 281f.
–, Katholiken in 282

O

Österreich 3 6 217
–, Beisetzung von Kaiserin Zita 197f.
–, Bischofsernennungen in 52 57f. 96 112ff. 128 141 456 490
–, Erstes Wiener Diözesanforum 490f.
–, Katholiken in 113
–, Katholische Aktion, Präsident der 456f.
–, Katholische Hochschuljugend in Wien 457 465
–, katholische Kirche in 112ff. 456ff. 462ff. 466f.
– –, Glaubenskommission 459 461
– –, innerkirchliche Situation der 57ff.
–, Katholisches Zentrum für Massenkommunikation 457
–, Kirchenaustritte 462 490
–, Krankenhausmorde in Wien-Lainz 236f.
–, Landtagswahlen vom 12. März 209ff.
–, Massenmedien in 458f.
–, Offener Brief des evangelisch-lutherischen Bischofs 115
–, Priesterseminare, Angriff auf 457
–, Verhältnis von Kirche und Politik 460
–, Waldorfschulen in 81
– zum „Maulkorberlaß" von Radio Vatikan gegen die ČSSR 330f.
Osteuropa, Entwicklung in 422
–, Entsowjetisierung 440

P

Pakistan, christlich-islamische Beziehungen 501
–, katholischer Priester Minister für Minderheiten 240
Panama 253ff.
–, Christdemokratische Partei (PDC) 254
–, katholische Kirche in 254
–, Menschenrechtsverletzungen in 254f.
–, Wahlfälschung in 253
Philippinen 375
–, Rolle der katholischen Kirche auf den 324ff.
Polen 212ff. 412ff. 417 543
–, Besuch des Bundeskanzlers in 544ff.
–, Demokratie, Demokratisierung 212 419
–, deutsche Minderheit in 414 416 452
–, diplomatische Beziehungen zum Vatikan 388 400
–, drittes Weltgebetstreffen in Warschau 451ff.
–, Entschädigungszahlungen der BRD 453
–, Fernsehdebatte 14f. 213
–, Gesetz zum Kirche-Staat-Verhältnis in 286
–, Gewerkschaftspluralismus in 215
–, Hilfe der BRD für 546
–, katholische Kirche in 213 286 415f. 543
–, Reformkurs, -prozesse 437 442 585
–, Solidarność in 213ff.
–, Überfall auf 412 417 447
–, Verhältnis zwischen BRD und 413 416
–, Warschauer Vertrag 419
–, Wende in 541, 544
–, Westgrenze 419
–, Wirtschaftskrise 213

R

Rumänien 109 274 481 543 585
–, katholische Ostkirche in 109
–, Menschenrechtsverletzungen in 274
–, Minderheitenpolitik 274

S

Sambia, Papstbesuch 251 f.
Schweden 27
–, Christianisierung 280 f.
–, Katholiken in 282 f.
Schweiz 217
–, Bischofsernennungen in der 128 141 472
–, Bistum Chur 472
–, Bistum Lugano 473
–, römisch-katholische Kirche in der 471 474 476
–, Römisch-katholische Zentralkonferenz (RKZ) 473 f.
–, Waldorfschulen in der 81
–, „Wort-zum-Sonntag"-Sprecher 105
Singapur 322 f. 325
–, christliche Kirchen in 323
–, katholische Kirche in 323
–, religiöse Situation in 323
Skandinavien, Christianisierung 280 f.
–, Lage der katholischen Kirche in 280 282
–, Papstbesuch in 279 ff. 299 ff. 436
–, Ökumene in 283
Sowjetunion (UdSSR) 48 50 65 424 437 440 543 555
–, Absetzung des Religionsministers 248 f.
–, Bischof für die Katholiken in Weißrußland 436
–, DDR contra 63 ff.
–, Erklärung der US-Bischöfe zur Religionsfreiheit in der 45
–, Erzbischof von Paris in der 340
–, Gefängnisbesuche von Geistlichen 484
–, geistige Strömungen in der 555
–, Gesetz über die Gewissensfreiheit 156 158 205 f. 248 348 555
–, Juden in der 163
–, Kirchen in der 543
–, Kongreß der Volkdeputierten 406 f. 410
–, Nationalitätenproblem in der 501 ff.
–, neue Religionsgesetzgebung 156 ff. 205 f. 248 405 436
–, neues Wahlgesetz 408
–, Oberster Sowjet 407 ff.
–, Parlamentarismus in der 411 f. 501
–, Perestroika und Glasnost in der 63 ff. 162 411 417 422 501 503 558
–, politische Bewegungen im Baltikum, in Georgien, der Ukraine 504
–, Rat für religiöse Angelegenheiten 158
–, Reformkurs, -prozesse in der 423 437 440 442 585
–, Religionsgemeinschaften in der 205 f.
–, Religionsunterricht in der 109 205
–, religiöse Organisationen in der 157 f.
–, Rolle der Sowjets 406 f.
–, Sozialismus in der 410
–, ukrainisch-katholische Kirche in der 45 109 348 400 436 484 540
–, Veränderungen in der 50 64 f. 92 406 ff. 541 554 f. 558
–, Verfassung der 406 ff. 410
–, Verhältnis Staat–Kirche in der 157 385
–, Volksfronten 484 502 ff.
–, Wahl 1990 409 f.
–, Wehrdienst in der 206
Spanien, dritte Papstreise 431
–, kommunistische Partei 158 ff.
Südafrika 192 251 380 f.
–, Fastenaktion 1983 für 123
–, Engagement des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes 237
–, Rassismus in 140
Südkorea 324 f.
–, Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche 324
–, Kirche als Anwalt der Menschenrechte in 324
–, 44. Eucharistischer Weltkongreß in 497 ff. 537

T

Taiwan 184 ff. 322 325
–, Beziehungen zum Vatikan 137
–, Lage der katholischen Kirche auf 184 ff. 322
Tibet, katholische Kirche eröffnet 436
Tschechoslowakei (ČSSR) 48 109 329 ff. 585
–, Bischofsernennung in der 398 ff.
–, Friedenspriesterbewegung „Pacem in terris" 331 398 f.
–, Kampagne gegen Radio Vatikan 330
–, Karfreitagskundgebung in Preßburg 399
–, katholische Kirche in der 330 ff. 398 f.
–, neue Religionsgesetze in der 484
–, Ordinarienkonferenz 399 f.
–, Religionsfreiheit in der 330 332 ff.
–, Religionspolitik in der 398 f.
–, religiöse Bürgerrechtsbewegung 332 334 398
–, Untergrundkirche 332 398
–, vakante Bischofssitze 331 ff.

U

Ungarn 212 272 ff. 543
–, Beziehungen zwischen Kirche und Staat 277
–, Dialogkonferenz 279
–, katholische Kirche in 96 276 ff. 484 540 543
–, neues Religionsgesetz 277
–, neue Verfassung 274
–, neue Weihbischöfe 96 400
–, protestantische Kirchen in 276 279
–, Reformkurs, -prozesse 437 442 585
–, Religionsunterricht in 109
–, Wende 541 544
–, Wiederzulassung kirchlicher Ordensgemeinschaften 192 278
–, Wirtschaftslage 275
– als Asylland 274

V

Vatikan 289 481
–, Beziehungen zu skandinavischen Ländern 282 f.
–, Beziehungen zu Taiwan 137
–, ČSSR-Politik des 329 ff. 398 f.
–, diplomatische Beziehungen zu Polen 388 400
–, Kontakte zu Kuba 42
– und Polen 286
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 19 f. 45 61 253 381 421 ff.
–, Abtreibungsgesetzgebung 349
–, afro-amerikanische Gemeinschaft „Imani Temple" 388 400
–, Glaube und Kirche in den 203 f.
–, Ordensgemeinschaften in den 236
–, Proteste gegen Abtreibungspille RU 486 16
–, religiöse Situation in den 76
–, Wahlverhalten der US-Katholiken bei den Präsidentenschaftswahlen 48
–, Waldorfschulen in den 81

Personen

A

Abalkin, Leonid 407
Abuladse, Tengis 409
Accattoli, Luigi 481
Ács, István, Weihbischof in Eger 96
Adam, Konrad 195 221
Adenauer, Konrad 98
Adlon, Percy 38
Agustoni, Gilberto, Erzbischof 547
Ahtisaari, Martti 382
Alberigo, Giuseppe 301
Aleksej, Metropolit von Leningrad und Nowgorod 410
Almeida, Luciano M. de, Erzbischof von Mariana (Brasilien) 386
Amaladass, A. 429
Amalorpavadass, Durasami S. 428
Amery, Carl 38 307
Amjad, Charles Ali 499
András, Emmerich 279
Andreotti, Giulio 487
Antes, Peter 76
Arab-Ogli, Advard 554
Arafat, Jassir 443
Ariarajah, Wesley 329
Aristoteles 228
Arns, Paulo Evaristo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 117 192 386
Arockiadoss, P. 429
Avaliani, Tejmuraz 501
Averkamp, Ludwig, Bischof von Osnabrück 155
Axen, Hermann 556
Aylwin, Patricio 403

B

Bach, J. S. 37
Bachl, Gottfried 94 362
Bachofen, Johann Jakob 579
Backes, Uwe 539
Baddegama, Samitha 538
Bader, Roland 471
Badewien, Jan 83
Bainian, Anthony Liu 138
Baka, Władisław 215
Baklanow, Gregorij 408
Bakradze, Akaki 504
Balthasar, Hans Urs von 40
Balz, Hans Martin 470
Barco, Virgilio 59
Baring, Arnulf 218
Baró, Ignacio Martín 592
Barschel, Uwe 234
Barth, Karl 37
Bartoszewski, Władysław 420
Bauch, K. 37
Baulieu, Etienne-Emile 15
Baum, William Kardinal 204
Bayerlein, Walter 419
Becher, Paul 419
Beck, Ulrich 221
Beckel, Albrecht 419
Beier, Peter 96
Beilner, Wolfgang 461
Beinert, Wolfgang 578
Benda, Ernst 592
Benda, Václav 330
Benn, Gottfried 40
Bereczky, Albert 276
Berendt, Joachim Ernst 469
Berg, Karl, früherer Erzbischof von Salzburg 52 57 148
Bergengruen, Werner 38
Berger, Gerd 234
Berghofer, Wolfgang 490
Berman, Harold 318
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chicago 204
Bernhard, Thomas 38
Bernstein, Leonhard 451
Bernzen, Christian 532
Betancur, Belisario 59
Betti, Ugo 153
Beyerhaus, Peter 328 339
Bhutto, Benazir 240 501
Bichsel, Peter 105
Biermann, Wolf 478
Bingen, Dieter 215 412 ff.
Biser, Eugen 296
Bisig, Josef 44 393
Bispo, Antonio 469
Biyase, Mansuet, Bischof von Eshowa 192
Blaatand, Harald, König 280
Blank, Josef 231
Blättel, Irmgard 27 ff.
Bleeser, Peter 532
Blignières, Louis-Marie de 44 62
Blondel, Maurice 142
Blüm, Norbert 24 451 453
Blumenberg, Hans 482
Bock, Kim Yong 538
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 262 ff. 316 ff.
Boeckle, Franz 374
Boesak, Allan 481
Boff, Leonardo 386 454
Böhler, Wilhelm 196
Böhme, Hans Joachim 557
Bohr, A. 502
Bohrer, Karl Heinz 539
Böll, Heinrich 38
Bouchex, Raymond, Erzbischof von Avignon 61
Bouwen, Francis 449
Bovone, Alberto, Erzbischof 13 284 350
Brandmüller, Theo 469
Brandmüller, Walter 393
Brandt, Willy 545
Braun, Johannes, Bischof, Apostolischer Administrator in Magdeburg 489
Braun, Karl, Bischof von Eichstätt 192
Brecht, Bert 38
Bresser, Klaus 235
Bresson, Robert 39
Bretschneider, Wolfgang 470
Brito, Emilio 387
Broch, Thomas 434
Brockmann, Doris 579
Broder, Henryk 397
Brox, Norbert 589
Brown, Raymund 449
Brundland, Gro Harlem 299
Brunner, Manfred 436
Bsteh, Andreas 76
Büchele, Herwig 94
Buchheim, Thomas 86
Büchi, Hernán 403
Buchner, Hartmut 87
Buchwald, Manfred 235
Bujak, Zbigniew 214
Bukovsky, John 334
Bultmann, Rudolf 230
Burchardt, Gabriele 118
Burghart, Heinz 235
Busek, Erhard 96 212 461
Bush, George 48 349
Busse, Ulrich 229
Buttiglione, Rocco 586

C

Caceres, Carlos 48
Caffarra, Carlo 3 188 286 484 586
Calvet, Gérard Dom 62 348
Calvez, Jean-Yves 199 555
Câmara, Hélder Dom 386 454 498
Campaoré, Blaise, Präsident von Burkina Faso 586
Campenhausen, Otto Freiherr von 484
Candolfi, Joseph, Weihbischof in Basel 188 336
Cardoso Sobrinho, José, Erzbischof von Olinda und Recife 453
Carneado, José 40 42
Carnogurski, Jan 330 398
Carter, Jimmy 253
Casaldáliga, Pedro, Bischof von São Felix (Brasilien) 386 455
Casaroli, Agostino, Kardinal-Staatssekretär 336 588
Cassidy, Edward 433
Cassirer, Ernst 230
Castiglioni, Niccolò 469
Castillo Lara, Rosalio José Kardinal 188
Castrillón Hoyos, Darió, Erzbischof von Pereira (Kolumbien) 207
Castro, Emilio 327 406
Castro, Fidel 41
Cavalier, Alain 38
Cecchini, Michele, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Österreich 113 148 197
Charria, Manuelita 491
Chartschew, Konstantin 48 156 248 348
Cheng, Paul, Bischof von Tainan 322
Chiang Chingkuos 184
Chirac, Jacques 17
Christian III. 281
Christoradnow, Jurij N. 348 385
Chrysostomus von Myra, Metropolit 192
Chvatík, Květoslav 239
Ciosek, Stanisław 213
Clark, Alan Charles, Bischof von East Anglia 192
Cleef, Nikolaus van 253
Colasuonno, Francesco, Erzbischof 331 399
Condorcet, Antoine 347
Congar, Yves 75
Cordes, Paul Josef, Kurienbischof 299 441 481 546
Corecco, Eugenio, Bischof von Lugano 473
Cornehl, Peter 591
Corwell, John 290
Coscia, Luis 207 491
Craxi, Bettino 481
Cresson, Edith 18
Cristiani, Alfredo 592
Crumley, James 340
Cserháti, József, Bischof von Pecs 96 273
Csoklich, Fritz 115 212 462 ff.
Cunhal, Alvaro 161
Curran, Charles 350
Czempiel, Ernst-Otto 95 591
Czyrek, Józef 213

D

Dabrowski, Jerzy, Bischof von Tamascani (Polen) 213
Dahn, Felix 37
Dahrendorf, Ralf 162
Dall' Ava-Santucci, Josette 17
Daly, Mary 575
Daniélou, Jean 75
De Béthune, Pierre-François 591
Debono, Joseph 388
Decourtray, Albert Kardinal, Erzbischof von Lyon 16 63 144 149 238 336 347 386 434 443 451
Deedy, John 402
Degenhardt, Johannes Joachim, Erzbischof von Paderborn 494 547 f.
Dékány, Vilmos, Weihbischof in Esztergom 96
Delaisi de Parseval, Geneviève 143
Demmer, Klaus 180
Dempf, A. 318
Denghui, Li 184
Deri, Arie 397
Deschner, John 450
Deschner, Karlheinz 2 290
Desmoulins, Camille 258
Dicke, Gerd, Weihbischof in Aachen 246
Diepgen, Eberhard 216
Dimitrios I., Patriarch 44 96
Dinan, St. 380
Ding, K. H. 293
Doderer, Heinrich von 38
Dorst, Tancred 39
Dorwart, R. A. 320
Drawicz, Andrzej 420
Dreier, Horst 47
Drewermann, Eugen 228 547
Drews, Peter 91 188
Droste-Hülshoff, Annette von 37
D'Sa, Francis 78
Dukakis, Michael 48
Dumorter, François-Xavier 95
Dupont, René, Bischof von Andong (Korea) 497
Duque, Carlos 253
Duquoc, Christian 483
Duran, Khalid 149
Duss-von Wendt, Josef 92
Dyba, Johannes, Erzbischof von Fulda 6 240 384 392 488 493 546
Dziewanowski, Kazimierz 420

E

Eckhardt, Erika 233
Eder, Franz X., Bischof von Passau 546
Eder, Georg, Erzbischof von Salzburg 52 57 112 f. 148 201 456
Eichendorff, Joseph von 37
Eicher, Peter 239

Eliade, Mircea 231
Ellacuria, Ignacio 592
Ellacuria, José 322
Engelhard, Hans A. 484
Enzensberger, Hans Magnus 99
Eppler, Erhard 592
Erb, Elisabeth 419
Ermacora, Felix 117
Ernst, Wilhelm 494
Eser, Albin 514ff.
Etchegaray, Roger Kardinal, 42 297 452 498
Evers, Georg 80 139 326 431 586
Evin, Claude 15

F

Faber, Anton 388
Fabius, Laurent 347
Fagiolo, Vincenzo, Erzbischof von Chieti-Vasto 207
Falaturi, Abdoldjawad 221ff.
Fan Xueyan, Peter Joseph, Bischof von Paoting 388
Feichtlbauer, Helmut 458
Feiereis, Konrad 555
Fernandez, Anthony Soter, Erzbischof von Kuala Lumpur 324
Filaret, Metropolit von Minsk 385
Finkielkraut, Alain 549
Fischer, Franz 388
Fleckenstein, Franz 468
Fischer, Victor 478
Flatters, Jutta 580
Fleißer, Marieluise 38
Fluß, Manfred 235
Fornet-Betancourt, Raúl 483
Forster, Karl 69 83
Fort, Gertrud von le 38
Forte, Bruno 449
Fragoso, Antonio, Bischof von Crateús (Brasilien) 454
Frankiewic, Stefan 420
Frasyniuk, Władisław 214
Frenkl, Robert 279
Frey, Christofer 387
Frieling, Reinhard 47 492
Fries, Heinrich 492
Frisch, Alfred 22 262
Fritz, Marianne 38
Fromme, Karl 220 396
Fuchs, Ottmar 230
Fuller, E. 504
Furet, François 256 259
Fusan, Zhao 584

G

Gadaczek, Burghard 234
Gagnon, Édouard Kardinal 204 481
Galinski, Heinz 163
Gampl, Inge 113
Ganaka, Gabriel Gonsum, Bischof von Jos (Nigeria) 53
Gandhi, Mahatma 429
Gantin, Bernardin Kardinal 12 204
García y García, Antonio 46
Gauthier, Pierre 142
Geiger, Helmut 432
Geißler, Heiner 219
Gerber, Uwe 575
Geremek, Bronisław 214
Gerny, Hans, Schweizer altkatholischer Bischof 540
Geyer, Dietrich 306
Giesen, Heinz 231
Gijsen, Johannes, Bischof von Roermond 484
Girock, Hans-Joachim 329
Gisel, Pierre 287
Giubilo, Pietro 480
Giussani, Luigi 144
Gläser, Rupert 44
Glemp, Józef Kardinal, Primas von Polen 451 537
Glucksmann, André 256
Gnanadson, Aruna 297
Gorbatschow, Michail 45 49 156 292 388 556 581
Gordan, Paulus 577
Görres, Albert 228
Götting, Gerald 556
Göttner-Abendroth, Heide 575 579
Gottwald, Clytus 469
Goulard, João 116
Grabska, Stanisław 420
Grande, Dieter 251
Grant, Colin 95
Grass, Günter 38
Grégoire, Henri, früherer Bischof von Blois 347
Greinacher, Norbert 288
Greshake, Gisbert 362ff. 457f.
Grillparzer, Franz 38
Groer, Hans Hermann Kardinal, Erzbischof von Wien 115 148 285 433 457 462 490
Gromyko, Andrej 156
Gros, Jeffrey 449
Grósz, Károly 272 279
Gruhn, Wilfried 95
Gründel, Johannes 521ff.
Gustav II. Wasa 281
Gutiérrez, Gustavo 363
Gutting, Ernst, Weihbischof in Speyer 580
Gyi, Aung 89
Gyulay, Endre, Bischof von Szeged-Csanád 278

H

Haas, Wolfgang, Koadjutor des Bistums Chur 472
Habermas, Jürgen 321
Habsburg, Otto von 197
Hagemann, Wilfried 419
Hager, Kurt 477 556
Haider, Jörg 114 209
Halkes, Catharina 575 579
Hamer, Jérôme Kardinal 491
Hamilton, B. 318
Hammer, Walter 484
Hanna, Milad 499
Hansen, Ursula 419
Haraldsson, Olav 280
Häring, Hermann 94
Harles, Lothar 537
Harmati, Béla 279
Harris, Barbara 495
Haslauer, Wilfried 210
Haug, Hellmut 83
Häussermann, Hartmut 339
Havasi, Ferenc 275
Havel, Václav 526ff.
Hecke, Ludwig 531
Heerden, Neil van 381
Heidegger, Martin 85
Heine, Susanne 575 578
Heitger, Marian 458
Held, Heinz-Joachim 404
Hellmann, Diethard 470
Hemmerle, Klaus, Bischof von Aachen 156
Hempel, Johannes, Dresdner Landesbischof 385
Henelowa, Józefa 420
Hengsbach, Franz Kardinal, Bischof von Essen 93 432 451 453
Henkel-Donnersmark, Augustinus Graf 93
Henrici, Peter 143
Henrix, Hans Hermann 46
Hentig, Hartmut von 305
Herkenrath, Norbert 118ff.
Hermanutz, Leo 267
Herrmann, Joachim 556
Herzog, Roman 196 221 294
Heßler, Hans-Wolfgang 235
Heuss, Theodor 98
Heym, Stefan 38
Heyworth, Carter 576
Hick, John 77
Hickey, James Kardinal, Erzbischof von Washington 388 400
Hilberath, Bernd Jochen 435
Hildenbrand, Udo 471
Himmelreich, Fritz-Heinz 22ff.
Hirsch, Günter E. 387
Hirschler, Horst, Landesbischof von Hannover 32
Hoeren, Jürgen 43
Hofer, Max 474
Hoffacker, Paul 93 451 453
Höffner, Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Köln 6 40
Hofius, Otfried 47
Hofmann, Gunter 221
Holfeld, Erich 210
Holliger, Heinz 470
Holzer, Jerzy 412ff.
Homeyer, Josef, Bischof von Hildesheim 336 451 453 550
Honecker, Erich 64f. 477 556
Horner, Franz 457
Hossfeld, F.-L. 94
Houtepen, Anton 449
Hoyos, Carlos Mauro 59
Hu, Yaobang 292
Huber, Bertolt 111
Huber, Klaus 470
Huber, Wolfgang 233 306
Huby, Felix 56
Hugo, Victor 255
Huhn, Bernhard, Bischof von Görlitz 251
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 336
Humer, Martin 459f. 463
Hünermann, Peter 135 201
Hunthausen, Raymond, Erzbischof von Seattle 240
Hurley, Francis, Erzbischof von Anchorage (Alaska) 588

I, J

Ignatenko, Alexander 555
Ihlenfeld, Kurt 38
Ijjas, Jozsef, früherer Erzbischof von Kalocsa 340
Ik-hwan, Moon 497
Ilgner, Rainer 267
Innocenti, Antonio Kardinal 189 547
Irudayaraj, Francis X. 429
Jakowlew, Aleksandr 410
Janku, Vladimir 330
Janowski, Christine 576
Jansen, Thomas Maximilian 420
Jarpa, Sergio Onofre 403
Jaruzelski, Wojciech 452
Jasow, Dimitrij 411
Jaspert, Bernd 191
Jauch, Günther 233
Jeanneney, Jean-Noël 256
Jelzin, Boris 411
Jesse, Eckhard 539
Jiménez, Jorge 491
Jincheng, Wei 582
Joskowitz, Pinchas Menachem 451
Johann III. 281
Johannes Paul II. 44 48 91 106 108 240 251 279 288 335 388 431 447 452 495 540 588
John, T. K. 429
Jorissen, H. 94
Jülicher, Adolf 228
Jung, Carl Gustav 231 579
Jüngel, Eberhard 183 230 239
Juquin, Pierre 161

K

Kádár, János 273 276
Kagel, Mauricio 470
Kaiser, Matthäus 191
Kananaikil, José 191
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 532 561ff.
Kapellari, Egon, Bischof von Gurk 59
Kapler, Hermann 389
Kapp, Johannes, Weihbischof in Fulda 155
Karekin II., Patriarch von Kilikien 388
Karjakin, Jurij 410
Karlberger, Walter 330
Karrer, Leo 475
Karrer, Otto 75
Kasper, Walter, Bischof von Rottenburg–Stuttgart 103 183 228 236 245 480 548
Kassel, Maria 576
Kaufmann, Franx-Xaver 267 321
Kaufmann, Klaus 232
Keeler, William Henry, Bischof von Baltimore 203 588
Kehl, Medard 589
Kemper, Max-Eugen 267
Kern, Walter 190
Kertelge, Karl 232
Khol, Andreas 460
Khoury, Adel 76
Kiel, Bernhard 283
Kienzle, Ulrich 235
Kilzer, Franz J. 483
Kim, Stephen Kardinal, Erzbischof von Seoul 497
Kirchschläger, Walter 92
Kiszczak, Czesław 213
Klauck, Hans-Josef 229
Klein, Ingrid 490
Klein, Theo 386
Klepper, Jochen 37
Kloppenburg, Bonaventura, Bischof von Novo Hamburgo (Brasilien) 247
Knitter, Paul 76
Köberle, Adolf 82
Kocaoglu, T. 502
Koch, Kurt 578
Köcher, Renate 267
Kodalle, Klaus-M. 142
Kogon, Eugen 99
Kohl, Helmut 48 216 444 545
Kołakowski, Leszek 359
Kollaparambil, Jakob 449
Kolping, Adolf 48
Kolvenbach, Peter-Hans 277
Kondrusiewicz, Tadeusz 436
König, Franz Kardinal, früherer Erzbischof von Wien 197 201 237 459 586
König, Winfried 246
Korec, Jan, Bischof 333 484
Korn, Peter Jona 469
Köselberg, Michael 286
Koslowski, P. 318
Kostelecky, Alfred, Bischof 148 457
Kloukl, Josef, Bischof von Leitmeritz 399
Kovalsky, Nikolaj 555
Koztowski, Krzystof 420
Kozuma, Tadashi 86
Kraft, Sigisbert 288
Krainer, Josef 211
Krämer, Franz Josef 84
Krämer, Peter 202
Kranich, Ernst-Michael 81
Krasin, J. 16
Krattiger, Ursa 578
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 92 114 148 458f. 490
Kreisky, Bruno 197
Kremer, Jacob 201 228
Krenn, Kurt, Weihbischof in Wien 114 148 245 285 432 457f. 465 488 490
Krenz, Egon 556 592
Kreuels, Matthias 471
Król, Marcin 420
Krolzik, Udo 338
Kronenberg, Friedrich 93 420
Kröning, Volker 111
Kröselberg, Michael 532
Krötke, Wolf 306

Krusche, Werner, Altbischof von Magdeburg 306
Kruse, Martin, Bischof, EKD-Ratsvorsitzender 32 288 448 552
Kucera, Daniel William, Erzbischof von Dubuque (USA) 204
Kuckertz, Josef 468
Küng, G. 380
Küng, Klaus, Bischof von Feldkirch 52 57 112f. 148
Kuntner, Florian, Weihbischof in Wien 59 490
Kuo-hsi, Paul Shan, Bischof von Hualien 186
Kuroń, Jacek 213
Kwaśnicwski, Aleksandr 215
Kyrill, russisch-orthodoxer Erzbischof von Smolensk 297 405

L

Laffargue, Christian 63
Lafontaine, Oskar 151
Laghi, Pio, Erzbischof, Apostolischer Pronuntius in den USA 202 240 588
Laguérie, Philippe 63
Lange, Gerhard 144
Lange, Günter 446
Lange, Hartmut 38
Langer, Klaus 590
Langgässer, Elisabeth 38
László, Stefan, Bischof von Eisenstadt 148 433 458
Laun, Andreas 57
Law, Bernard, Erzbischof von Boston 203
Leber, Stefan 83
Lechner, Hans 114
Lefebvre, Marcel 61 335 392
Leggewie, Claus 193
Legrand, Hervé 46
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 6 36 40 62 67ff. 130 139 192 201 239 288 296 336 340 384 432 441 448 451 485 488 537 547 567ff. 586
Lehr, Ursula 104
Leich, Werner, thüringischer Landesbischof 192 200 448 559
Leicht, Robert 216
Leitenberger, Erich 459
Lékai, László Kardinal, früherer Erzbischof von Esztergom 277
Lenor, Frederic 238
Lessard, Raymond, Bischof von Savannah (Georgia) 13
Leuprecht, Peter 112
Leutenegger, Gertrud 39
Lichal, Robert 211
Liebknecht, Karl 66
Lienemann, Wolfgang 338
Ligatschow, Jegor 410
Ligeti, György 470
Lipscomb, Oscar H., Erzbischof von Mobile 350
Lipski, Jan Józef 413
Liss, Bernhard 92 192
Lissek, Vincens 420
Liu, Bainian 293
Lobkowicz, Nikolaus 489
Loewenich, Volker von 506ff.
Löffler, Kurt 201
Lohse, Albert D. 234
Lönning, Per 436
Loock, Günter 392
López Trujillo, Alfonso Kardinal, Erzbischof von Medellin 59 208 491
Lorenzer, A. 358
Löser, Werner 449
Lotz, J. B. 380
Lourdes de Pintasilgo, Maria 297
Löwenstein, Martin 81
Löwenthal, Richard 98
Lubac, Henri de 75
Lubachivsky, Myroslaw Kardinal, Großerzbischof von Lemberg 348
Lübbe, Hermann 236
Ludwig XVI. 256
Luftenegger, Leonhard 58
Lukácz, László 538
Lukjanow, Anatolij 409
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 11 16 48 93 340 443 549
Luxemburg, Rosa 66
Luxian, Aloysius Jin, Bischof von Shanghai 584
Luz, Ulrich 143
Lyazghi, Mohammed 500

M

Ma, Philip Ji, Bischof von Pingliang (China) 138
Maassen, Monika 575
Macharskj, Franciszek Kardinal, Erzbischof von Krakau 144 386 433 443 451
Macovsky, Vincent 484
Magill, Neil 322
Magin, Theo 395
Magino, Paul 286 532
Maier, Hans 2 5 33f. 40 196 242 308 420
Maizière, Lothar de 561
Maletzke, Gerhard 190
Malula, Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Kinshasa 340
Mamie, Pierre, Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg 62 441 474
Manzanares, Julio 46
Marchais, Georges 258
Marcinkus, Paul C., Erzbischof 288
Marino, Eugene, Erzbischof von Atlanta 400
Marneffe, Francis 63
Marquard, Odo 230 360
Marti, Kurt 38
Martin, Frank 470
Martinez Somalo, Eduardo Kardinal 204
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 298 304 537
Martins Terra, João, Weihbischof in Recife 454
Marx, Gisela 235
Matoušek, Kajetán, Weihbischof in Prag 400
Matulaitis, Juozas, Apostolischer Administrator von Kaišiadorys 189
Maury, Jacques 192
May, John, Erzbischof von St. Louis 13 189
Mayer, Augustin Kardinal 61 336 348 393 546
Mayer, Mihály, Weihbischof in Pecs 96
Maziowiecki, Tadeusz 214f. 420 451 546
McCormick, Richard 16
McGrath, Marcos Gregorio, Erzbischof von Panama-Stadt 254
Mead, Margaret 579
Medard, Kehl 239
Medwedew, Roj 410
Meier, Gerhard 586
Meier, Horst 435
Meisner, Joachim Kardinal, Erzbischof von Köln 6 52 96 103 140 196 388 441 544
Mendes de Almeida, Luciano, Erzbischof 116 455
Merkel, Inge 38
Messiaen, Oliver 469
Mesters, Carlos 386 455
Mette, Norbert 339
Meyer-Wilmes, Hedwig 575
Meyer-Wilmes, Jürgen 420
Meyer, Ulrich 234
Michaeli, M. 504
Michelet, Jules 255
Michnik, Adam 213
Mielke, Erich 556
Mielke, Gerd 218
Mikat, Paul 196
Miklós, Imre 277
Minnerath, Roland 555
Miodowicz, Alfred 14 213
de Mita, Ciriaco 480
Mittag, Günter 556
Mittelstrass, Jürgen 483
Mitterrand, François 347
Mittler, Placidus 470
Mngoma, Paul, Bischof von Mariannhill (Südafrika) 192
Mock, Alois 209ff.
Modrow, Hans 557
Mollenkott, Virginia R. 576
Moltmann-Wendel, Elisabeth 307 576 579
Moltmann, Jürgen 183 589
Momper, Walter 216
Monge, Gaspard 347
Monsengwo, Pasinya, Bischof von Kinsangani (Zaire) 449
Moreira Neves, Lucas Kardinal, Bischof von São Salvador da Bahia 356
Moser, Georg, früherer Bischof von Rottenburg–Stuttgart 236
Moser, Hilario, Weihbischof in Recife 454
Moser, Tilman 290
Mückenberger, Erich 556
Mudygin, Michail, russisch-orthodoxer Metropolit von Wologda und Welikij 436
Muhammad-Jussuf, Vorsitzender der Geistlichen Verwaltung der Muselmanen Mittelasiens und Kasachstans 410
Mulack, Christa 575 579
Müller, Herbert 337
Murmann, Klaus 23
Murphy, Thomas, Erzbischof 240
Muschg, Adolf 305
Musyl, Peter 335

N

Napier, Wilfried Fox, Bischof von Kokstad (Natal) 144
Narinski, Michail 554
Nastainczyk, Wolfgang 267
Navarro-Vals, Joachim 102
Nelson, Benjamin 318
Németh, Miklós 279
Neumann, Alfred 556
Neumann, Erich 579
Neuner, Josef 78
Neuner, Peter 201
Neusner, Jacob 452
Neves, Tancredo 116
Newbigin, Lesslie 329
Newman, J. H. Kardinal 142
Nientiedt, Klaus 85 147 162ff. 272 291 309ff. 487 561ff. 580
Nietzsche, Friedrich 238
Nipperday, Thomas 141
Noelle-Neumann, Elisabeth 27
Noriega, Manuel Antonio 253
Nossol, Alfons, Bischof von Oppeln 340 452
Nothof, Karl 420
Nowak, Manfred 117
Nu, U 89
Nyunt, Khim 88

O

Oberndörfer, Dieter 101 218
O'Connor, John Kardinal, Erzbischof von New York 149 203 586
Ohm, Thomas 75
Onderka, Stefan, Kapitelsvikar von Košice 48
Opocensky, Milan 481
Ordass, Lajos, lutherischer Bischof in Ungarn 276
Orszulik, Aloyzy 213
Ost, Friedhelm 453
Otčenášek, Karel, Apostolischer Administrator von Königgrätz

P Q

Palma, Solís 253
Panikkar, Raimundo 77 429
Pannenberg, Wolfhart 180 450
Parmar, S. K. 538
Paskai, László, Erzbischof von Esztergom 452
Paul II. Cheikho, Patriarch der kath. Chaldäer 240
Pausewang, Gudrun 307
Pavan, Mario 297
Peng, Li 583
Peretz, Yitzhak 397
Peri, Ivan 453
Perl, Camille 61
Pesch, Otto Hermann 45 364
Pesch, Rudolf 548
Pestalozzi, Hans A. 307
Peters, Leo 93
Petuchowski, Jakob J. 482
Pfeiffer, Christian 235
Philaret, Metropolit in Kiew 340 405
Piegsa, J. 380
Pienaar, Louis 382
Pieris, Aloysius 78
Pieschl, Gerhard, Weihbischof in Limburg 246
Pilarczyk, Daniel, Erzbischof von Cincinnati 203 588
Ping, Song 584
Pinochet, Augusto 48 402
Pisar, Samuel 451
Pitirim, Metropolit von Wolokolamsk und Jurewskij 348 410
Plateau, Pierre, Erzbischof von Bourges 200 592
Pöggeler, Franz 82
Poletti, Ugo Kardinal 285 302
Pottmeyer, Hermann Josef 190 337
Potz, Richard 113
Poupard, Paul, Kardinal 554
Prantner, Robert 458
Pratscher, Wilhelm 435
Prauß, Herbert 66 481 561
Preikšas, Juozas, Apostolischer Administrator von Panevêžys 189
Preuss, Ulrich K. 387
Protze, Manfred 234
Przewozny, Bernardo 240
Pszon, Mieczysław 420
Puthiadam, Ignatius 429
Qichen, Qian 585
Qing, Jiang 581
Quinn, John, Erzbischof von Los Angeles 204 236
Quint, J. 360

R

Raabe, Felix 420
Radano, John 449
Radford Ruether, Rosemary 576 579
Rahner, Karl 75 176 182 277 492
Rakowski, Mieczysław 15 213 286
Ranke-Graves, Robert von 579
Ranke-Heinemann, Ute 289
Rasoamanarivo, Victoire 252
Ratsiraka, Didier 252
Ratzenböck, Josef 211
Ratzinger, Joseph Kardinal 4 75 189 192 203 242 245 284 336 350 441 487
Raurell, Frederic 580
Rauscher, Anton 55
Rayan, Samuel 47

Reagan, Roland 48 349
Reding, Josef 38
Reese, W. 504
Rehnquist, William 349
Reich, Jens 561
Reihlen, Erika 592
Reinhold, Otto 64 477 558
Reischl, Helene Maria 235
Reiter, Janusz 420
Reiter, Johannes 16 47
Remmers, Werner 420
Rémond, René 11
Rendtorff, Rolf 46
Repgen, Konrad 196
Rest, Franco 85
Reykowski, Janusz 214
Ribeiro, Nelson 116
Ricard, John, Weihbischof von Baltimore
Riccardi, Andrea 451
Riegler, Josef 211 461
Riehl-Heyse, Herbert 235
Risse, Heinz Theo 420
Riva, Clemente, Weihbischof 304
Rocard, Michel 256
Rocha, Luis 117
Rodger, Patrick, anglikanischer Bischof 450
Rodriguez, Andreas 144
Rodriguez Maradiaga, Oscar Andrés, Weihbischof in Tegucigalpa (Honduras) 208
Roegele, Otto B. 286
Rogers, Anthony 324
Rohmer, Erich 39
Rohrmoser, Günter 238
Roh Tae Woo 325
Rolón Silvero, Ismael Blas, Erzbischof von Asunción 144
Rombach, Heinrich 87
Rosa, Peter de 290
Rosenbaum, Ju. A. 205
Rossano, Pietro, Bischof 451
Rotter, Hans 92 592
Rousseau, Jean-Bernard 252
Rovida, Eduardo, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Bern 472
Roy, Ram Mohan 429
Rudolphe, Charlotte 81
Rufin, Julius 240
Ruh, Ulrich 36 51 67 ff. 184 195 221 ff. 309 362 ff. 391 471 543
Ruihan, Li 584
Runcie, Robert, Erzbischof von Canterbury 247 495
Rushdie, Salman 148
Ryschkow, Nikolaj 410

S

Sa, Khun 90
Saage, Richard 191
Sacharow, Andrej 409
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 40
Sainz Munoz, Faustino 43
Saldarini, Giovanni, Erzbischof von Turin 304
Samartha, Stanley 77 429
Saraiva Martins, José, Erzbischof 453
Sarney, José 116
Scorsese, Martin 11 16
Seckler, Max 95 190 287
Seeber, David 5 22 ff. 27 ff. 67 ff. 101 118 ff. 221 244 262 344 440 462 ff. 506 561 ff.
Seibel, Wolfgang 538
Seubold, Günter 88
Sevcenko, O. 504
Shangkun, Yang 583
Shih, Mingteh, Paul 186
Siebel, Walter 339
Siegele-Wenschkewitz, Leonore 580
Sievernich, Michael 354
Silin, Evgenij 554
Silvestrini, Achille Kardinal 204
Simon, Gerhard 505
Simon, Helmut 287 305
Sin, Jaime L. Kardinal, Bischof von Manila 187
Sindermann, Horst 66
Singer, Peter 506 ff.
Skórzyński, Zygmunt 420
Sladkevičius, Kardinal Vincentas, Erzbischof von Kaunas 189 400
Sodano, Angelo, Erzbischof 109
Söderblom, Nathan, früherer Erzbischof von Uppsala 283
Söding, Thomas 232 539
Sokol, Ján, Erzbischof von Tyrnau (Trvana) 399 484
Solchanyk, R. 504
Sölle, Dorothee 576
Solowjow, Jurij 410
Sonoda, Muneto 86
Sorge, Elga 436 575 579
Sosnowski, Romuald 215
Spadafora, Hugo 254
Spaemann, Robert 86 393 434
Späth, Lothar 445
Spital, Hermann-Josef, Bischof von Trier 140 340
Spranger, Carl-Dieter 150
Squicciarini, Donato, Erzbischof, Nuntius in Österreich 587
Sudbrack, Josef 539
Süss, Paulo 354
Süßmuth, Rita 104
Sutor, Bernhard 420
Suu Kyi, Aung San 89
Svidercoschi, Gianfranco 288
Swidler, Leonard 77
Szczepański, Jan Józef 420
Szczyiorski, Andrzej 420
Szendi, József, Bischof von Veszprém 278
Szennay, András József, Erzabt von Pannonhalma 278
Szostek, A. 380

Sch

Schabowski, Günter 556
Schaeffler, Richard 237 296
Schaper, Edzard 38
Schatz, Klaus 287
Schätzler, Johann-Georg 287
Schäuble, Wolfgang 110
Schaumberger, Christine 575
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 340 449
Scherer, Alfredo Vicente Kardinal 247
Scheuch, Erwin K. 591
Scheven, Werner von 394
Schewardnadse, Eduard 411
Schilson, Arno 589
Schinner, Hans 457
Schlembach, Anton, Bischof von Speyer 498
Schlette, Heinz Robert 75
Schmalz-Jacobsen, Cornelia 436
Schmidberger, Franz 61
Schmidt, Helmut 100 218
Schmidtchen, Gerhard 27 55
Schmitt, Albert 238
Schmitt, Carl 238
Schneider, Eberhard 412
Schneider, Reinhold 38
Schneider, Theodor 94
Schönborn, Christoph 58
Schnurre, Wolfdieter 38
Schoeps, Julius H. 162 ff.
Scholem, Gershom 164
Schölmerich, Paul 511 ff.
Schönherr, Annemarie 297
Schopf, Hannes 458
Schöppner, Klaus-Peter 483
Schotte, Jan, Erzbischof 106
Schottroff, Luise 576
Schröder, Rudolf Alexander 38
Schulte, R. 94
Schulz, W. 380
Schumacher, Rüdiger 468
Schürmann, Heinz 232
Schüssler Fiorenza, Elisabeth 576
Schwab, Hans-Rüdiger 38
Schwaiger, Georg 201
Schwankl, Otto 229
Schwarz, Hans Peter 97
Schwarz, Leo, Weihbischof in Trier 40 247
Schwarzenberger, Rudolf 92
Schweiger, Fritz 115
Schwéry, Henri, Bischof von Sitten 62

St

Stafford, Francis J., Erzbischof von Denver 13
Stallings, George A. 388 400
Stecher, Reinhold, Bischof von Innsbruck 290 463 484 540
Steel, David 297
Stehle, Emil, Weihbischof in Quito (Ecuador) 40 ff.
Stehle, Hansjakob 443
Stein, Edith 443
Steiner, Rudolf 81
Steinhauser, Karl 460
Steinjan, Werner 143
Stelmachowski, Andrzey 213
Steponovičius, Julijonas Erzbischof von Vilnius 93 189 400
Sterzinsky, Georg, Bischof von Berlin 388 592
Stier, Christoph, Landesbischof von Mecklenburg 452
Stifter, Adalbert 37 f.
Stimpfle, Josef, Bischof von Augsburg 246 384 393
Stockwell, Eugene 327
Stoll, Karlheinz, Bischof von Schleswig 588
Stolpe, Manfred 200 385
Stoph, Willi 66
Strahm, Doris 578
Strauß, Franz-Josef 123 444
Strawinsky, Igor 470
Strobl, Karl 212
Stroessner, Alfredo 144
Strümpel, Burkhard 27
Studer, B. 94
Styczen, T. 380

T

Takács, Nándo, Weihbischof in Stuhlweißenburg 96 278
Tasca, Catherine 256
Teja, Julio 42
Tenbruck, Friedrich H. 339
Tenderini, Luis 454
Tepe, Valfredo, Bischof von Ilhéus (Brasilien) 115
Terse, Paul 469
Tettamanzi, Dionigi, Erzbischof von Ancona 592
Thadden, Rudolf von 306 308
Theissen, Horst 245
Theobald, Michael 231
Thohey, Gabriel, Erzbischof von Rangun 91
Thoma, Clemens 482
Thomas, Mamem M. 429
Thomas, Manuel 38
Thorlby, Tiago 454
Thurian, Max 449
Tiedke, Kurt 477
Tien-hsian, Joseph Cheng, Erzbischof von Kaohsiung 186
Tildy, Zoltán 276
Tillard, Jean-Marie R. 449 539
Tillich, Paul 308
Timmermann, Heinz 162
Tisch, Harry 556
Tischner, Józef 420
Tobei, Johannes 546
Tomko, Jozef Kardinal 79 138 388 399
Tondra, František, Bischof von Zips 399
Torrijos, Omar 253
Toth, Joseph 388 457
Tóth, Károly 279
Traitler, Reinhild 306 553
Troshani, Mikoll, Apostolischer Administrator der Erzdiözese Durres 48
Trummer, Peter 231
Trygvason, Olav 280
Trzeciakowski, Witold 215
Turnau, Jan 420
Turowicz, Jerzy 420

U

U, Tin 89
Ucko, Hans 452
Ullrich, Lothar 94

V

Vaičius, Antanas, Bischof von Telšiai 189
Vakathanam, M. 429
Valadier, Paul 199
Valentin, Friederike 238
Valls, Navarro 330
Vanák, František, Apostolischer Administrator von Olmütz 399
Várszegi, Arsztrik, Weihbischof in Esztergom 96 278 484
Vavrovski, Hans Walter 58
Verret, Joseph 400
Vilar, Esther 358
Vineeth, F. 429
Virgoulay, R. 142
Vogel, Bernhard 296 420
Vollmer, Antje 346
Vonderach, Johannes, Bischof von Chur 472
Vranitzky, Franz 210
Vymětal, František, Diözesanadministrator von Olmütz 48 399

W

Wachter, Erich 36
Wacker, Marie-Theres 575 579
Wajda, Andrzej 14
Waldenfels, Hans 76 591
Waldheim, Kurt 443
Wałęsa, Lech 14 213
Wallmann, Walter 563
Wanke, Joachim, Bischof, Apostolischer Administrator in Erfurt 442
Waschbüsch, Rita 93 96 144 260 420
Wasgen I., Oberhaupt der Armenischen Kirche 410
Wattenberg, Thomas 234
Weber, Angelika 38
Weber, Johann, Bischof von Graz 58 92 115 148 284 433 457 f. 587
Wechner, Bruno, früherer Bischof von Feldkirch 52
Wedemeier, Klaus 444
Weder, Hans 33
Wehnes, Franz-Josef 84
Wei, Jincheng 292
Weibel, Rolf 476
Weiland, Heribert 383
Weiler, Gerda 575 579
Weimer, L. 94
Weisbrod, Adolf 81 309 ff.
Weizsäcker, Carl-Friedrich von 307
Weizsäcker, Richard von 294
Welker, Michael 339
Wender, Wim 38
Wenz, Gunther 143
Werbick, Jürgen 483
Werner, Markus 38
Wessel, Harald 478
Wetter, Friedrich Kardinal, Erzbischof von München 340 546

Wieczorek, Wojciech 420
Wielowieyski, Andrezei 214 420
Wilckens, Ulrich, Bischof von Lübeck 587
Wilfred, Felix 430
Wilkanowicz, Stefan 420
Willebrands, Johannes Kardinal 44 538
Winling, Raymond 435
Win, Ne 88
Win, Sanda 88
Wloch, Lothar 478
Wojtyła, Karol 374 380
Wolf, Carola 552
Wolf, Christa 38
Wolf, Friedrich 478
Wolf, Konrad 478
Wolf, Markus 477
Wolfgang, Grycz 419
Wöller, Hildegunde 305
Worms, Bernhard 453
Worotnikow, Witalij 411
Wóycicki, Kazimierz 420
Wózniakowski, Jacek 420
Wu Cheng-chung, John Baptist Kardinal, Bischof von Hongkong 188
Wyszyński, Kardinal Stefan, früherer Primas von Polen

X, Y

Xiaoping, Deng 581
Xueyan, Josef Fan, Bischof von Baoding (China) 137
Yallop, David 290
Yamada, Etai 452
Yanli, San, Bischof 139
Yaobang, Hu 581 f.
Yifan, Shen, Bischof 139 584
Yong Sooi Ngean, Gregory, Erzbischof von Singapur 323

Z

Zabrea, Zita 161
Zauner, Wilhelm 462 ff.
Zeiger, Ivo 265
Zeimentz, H. 380
Žemaitis, Juozas, Apostolischer Administrator von Vilkaviškis 189
Zemin, Jiang 584
Zenger, Erich 191
Zico, Vicente Joaquim, Weihbischof von Belém 454
Ziegler, Georg 420
Ziemer, Christoph 385
Zita, Kaiserin 197
Ziyang, Zhao 583
Zulehner, Paul 490
Zunhammer, Nicole 575
Zvěřina, Jozef 334

ZS 160.30

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 1 · 43. Jahrgang · Januar 1989

Die beste Interpretation der Religionsfreiheit kann die Kirche selbst geben durch die Art, wie sie in ihren Reihen mit Freiheit, Selbstbestimmung und Mitverantwortung umgeht.

Bischof Helmut Krätzl

Zurück an die Wurzeln

Wenn nicht alles täuscht, besteht für das Christentum insgesamt gegenwärtig die größte Gefahr darin, daß es sich in zwei Richtungen auseinanderentwickelt und daß beide Richtungen sein Wesen verfehlen. Die beiden Richtungen lassen sich – zugegeben – nur schwer beschreiben und bringen eine äußerst komplexe Wirklichkeit nur prototypisch, und das Prototypische nur im Fragment zum Ausdruck. Aber die darin sich anzeigende Entwicklungsdynamik kann kaum geleugnet werden. Sie ist typisch gegenwärtig vor allem für die Erste, aber Anzeichen dafür gibt es trotz der recht unterschiedlichen Lage auch in der Zweiten und, wo Europa und der Westen hinkommen, auch in der Dritten Welt.

Die kulturchristliche Leere

Besonders schwer zu fassen ist – wegen ihrer konfessionellen Ausdifferenzierungen und transkonfessionellen Überschneidungen – aber nicht nur deswegen – die erste Richtung. Ich nenne sie *kulturchristlich.* Gemeint ist damit nicht – jedenfalls nicht in erster Linie – das Fortwirken religiös-gesellschaftlicher Verhaltensformen kulturprotestantischer Prägung, wie sie gestützt durch die liberale Theologie für das protestantische Bürgertum des späten 19. und des frühen 20. Jahrhunderts kennzeichnend waren. Gemeint ist damit aber auch nicht ein – in kontrastreicher Verschränkung dazu – sich weitertradierender Volkskatholizismus, der, wenn auch in recht kleinen Dimensionen und Portionen, aus Traditionen lebt, die ihn mehr als Teil einer bestimmten, glaubensmäßig wenig gefestigten und in ihrem religiösen Gehalt wenig geprüften Volkskultur denn als persönlichkeitsprägendes Glaubenssubstrat ausweist.

Was hier kulturchristlich genannt wird, vereinigt *verschiedene Elemente* in sich. Dazu gehören: ein Traditionschristentum ohne rechten Rückbezug weder auf die theo-logischen noch auf die christo-logischen Grundlagen des christlichen Glaubens; daneben eine an unscharf formulierten christlichen Werten orientierte, individuelle und gesellschaftliche Lebenspraxis, der der Rückbezug auf Kirche als sakramentale Wirklichkeit und auf biblische Offenbarung fehlt oder zur Nebensache geworden ist. Dazu gehören auch *Elemente einer Zivilreligion,* die Christentum auswahlweise als erhebende Abrundung des bürgerlichen Alltags mit begrenzter Öffentlichkeitswirkung gelten läßt, die aber Christentum wie letztlich alles Religiöse nach gesellschaftlichen Zwecken und kultureller Brauchbarkeit definiert. Und es gehören dazu Elemente einer Kultur religiöser Selbstverwirklichung, in oft spielerischen Formen, ausgerichtet in erster Linie an religiöser Bedürfnisbefriedigung, deren letzter Bezugspunkt nicht eine wie immer gedachte göttliche Wirklichkeit, sondern die an rein diesseitigen Erfüllungskriterien ausgerichtete Bedürfnislage des Subjekts ist. („Ich brauche und gebrauche Religion".)

Das Entscheidende an dieser – kulturchristlichen – Entwicklungsdynamik ist aber wohl, daß in ihr – da und dort durchwirkt von Elementen religiöser Selbstgestaltung – Christentum vor allem *als ethisches Substrat* mit oder ohne – meist mit geringem – Kirchenbezug weitgehend akzeptiert, ein Stück weit auch persönlich verinnerlicht wird, und in solcher Verinnerlichung sich in Maßen auch gesellschaftlich durchsetzt, aber daß gerade diese Dynamik ihre kulturbildende Kehrseite hat: Es wird ein Christentum gelebt und gesellschaftlich „umgesetzt" ohne rechten *Transzendenzbezug* – der Glaube an einen Gott, der sich als Herkunft und Heimkehr aller Kreatur in Schöpfung und Menschwerdung personal mitteilt, und so zur Bezugs-

wirklichkeit aller Wirklichkeit und zum Maßstab allen menschlichen Handelns wird, ist völlig verblaßt. Gott wandert nur noch als ferner Horizont der Alltagswirklichkeit mit, soweit er nicht überhaupt aus dieser Wirklichkeit entschwindet, während man wohl bereit ist, Jesus von Nazaret als Lebensideal, als ein Vorbild mehr oder weniger verbindlicher Lebensführung, aber vor allem als Leitfigur zur Verwirklichung von Menschenrechten und sozialer Gerechtigkeit gelten zu lassen und in Anspruch zu nehmen.

Das Fatale dabei ist: Je mehr Gott zu einer fernen Abstraktion verkümmert, um so selbstverständlicher wird Christentum *zu gesellschaftlichen Zwecken* konsumiert: der Kult zur Formulierung sozialen Protests oder zur folkloristischen Ausgestaltung von Geselligkeit (die alten und neuen „Feldgottesdienste"), die Verkündigung als Lebenshilfe, die amtskirchlichen Strukturen als in die Gesellschaft hinein vermittelnde Werteagenturen, die christliche Caritas als konkurrierende Dienstleistung im Wohlfahrtswesen neben Rotem Kreuz und diversen Bürgerinitiativen.
Einschränkend läßt sich festhalten, daß solche Vereinnahmung des Christentums zu kulturellen und gesellschaftlichen Zwecken nicht neu ist. Vermutlich hat die geschlossene Christenheit mit ihrem Exklusivanspruch auf die Gestaltung menschlicher Lebenswirklichkeit Gott und das biblische Christentum mehr mißbraucht, als dies heute sämtliche Verächter und Verfälscher des Christentums können: von den rabiaten christentumskritischen Aufklärern à la *Karlheinz Deschner* bis zu den harmloseren Lästerern, die ohne Rücksicht auf das Selbstverständnis des Christentums und das religiöse Empfinden von Christen mit biblischen Gehalten spielen (vgl. dazu die Ausführungen von *Hans Maier* zum gegenwärtigen Umgang von Theaterleuten, Filmemachern und Künstlern mit biblischen Erzählungen als Grundsachverhalten christlichen Glaubens in diesem Heft, S. 36).

Nur ist ein gewaltiger Unterschied zu beachten: Damals und dort war nicht nur Christentum allein kulturprägende Größe, sondern der Gottesglaube war selbstverständliche Lebensnorm. Je mehr diese Selbstverständlichkeit schwindet, um so schutzloser liefert Christentum sich solcher kultureller und gesellschaftlicher Verzwecklichung aus, und mit um so fataleren Folgen droht es einer solchen Entwicklung zu erliegen, jedenfalls so lange diese selbst und deren Ursachen verdrängt werden. Das Prekäre an dieser Entwicklungsdynamik ist, daß diese – empirisch gesehen – *nichts dem Christentum Äußerliches* ist. Sie fällt auch nicht nur von den säkularen Rändern her als fremde Frucht über die christlichen Gartenzäune, sondern sie ist *Ferment im Christentum selbst.* Sie bestimmt die Lebenswirklichkeit vieler, die sich als Christen verstehen, und sie wirkt auch auf die verfaßten Kirchenstrukturen und die in ihnen Tätigen ein. Sie beeinflußt auch kirchenamtliches Verhalten.
Mit einem Christentum, das das Christliche vor allem als kulturell-ethisches Ferment im gesellschaftlichen Wertegefüge lebt, ohne seinen Gottesglauben radikal ernst zu nehmen oder überhaupt bewußtzumachen, korrespondiert eine Kirche, die sich im Sinne institutioneller Selbsterhaltung in tausend nützlich gesellschaftliche Aufgaben verliert, ohne den christlichen Gottesglauben bzw. die Prägung der Menschen durch ihn in diesem Tun sichtbar und glaubhaft machen zu können. Die Folge ist eine durch Aktivität und durch sozial- und weltprestigeträchtige Unternehmungen zugedeckte geistige Leere, die auch keine Papstweltreisen und keine „Friedenskonzile" verschleiern können.

Der fundamentalistische Rückstoß

Nicht minder das Wesen des Christentums verfälscht die entgegengesetzte Richtung. Ich nenne sie *fundamentalistisch:* nicht weil mit diesem zum Schlagwort gewordenen Begriff alles ausgedrückt wäre, was diese Richtung kennzeichnet. Vor allem darf Fundamentalismus in dem Zusammenhang nicht auf biblischen Fundamentalismus reduziert werden, auch wenn dieser, fixiert auf die Verbalinspiration der Bibel im europäischen und noch mehr im amerikanischen Protestantismus, eine wieder wichtigere Strömung darstellt. Man muß auch die *verschiedenen gegenwärtig sich ausbreitenden katholischen Varianten* dazu sehen. In der Verabsolutierung bestimmter Traditionen oder päpstlicher Lehräußerungen ohne Blick für den geschichtlichen Kontext, in dem sie ergangen sind, und ohne Sinn für die Rangordnung einzelner Wahrheiten innerhalb der katholischen oder auch der gemeinchristlichen Glaubensstruktur, haben wir es mit zunehmend gewichtiger werdenden katholischen Varianten eines insgesamt sich ausbreitenden religiösen Fundamentalismus ohne rechten biblischen Bezug zu tun.

Die *Fixierung auf das päpstliche Amt,* wenn schon nicht als alleinige, so doch alles umfassende kirchliche Wirklichkeit, wo keine klare Unterscheidung mehr möglich ist zwischen dem „Stellvertreter Christi" (welch theo- und christologisch problematische Amtsbezeichnung!) oder gar Gottes und dem, den der Inhaber des päpstlichen Amtes „vertritt", auch sie weist fundamentalistische Spuren nicht nur auf, sondern markiert diese gleich zweifach: in der Lehre, durch eine vielfältig praktizierte Verabsolutierung oder mindestens *massive Entgrenzung der päpstlichen Unfehlbarkeit;* und in der kirchlichen Frömmigkeit, dort wo „Papstfrömmigkeit" Formen verfremdender Verehrung aufweist (z. B. die vielen „totus tuus"-Transparente bei Papstreisen), denen anzusehen ist, daß weniger der trinitarische Gott, sondern der monokratisch gedachte Papst mit allen kirchlichen Konsequenzen daraus der eigentliche Bezugspunkt religiöser Gefühle und katholischer Andacht ist. Zum Fundamentalismus gehört eine prinzipiell irrationale *Vorentscheidung.* Sie führt dazu, daß eine bestimmte Wirklichkeit willkürlich an die Stelle der Gesamtwirklichkeit gesetzt und alles andere, was sich der einen verabsolutierten Wirklichkeit als alleiniger Norm nicht einordnet, ausgeblendet wird.

Insofern haben wir es im Katholischen beim gegenwärtigen kirchenamtlichen *Kampf gegen die sog. Kontrazeption* (künstliche Empfängnisverhütung) mit einer besonders fragwürdigen Variante katholischen Fundamentalismus zu tun (vgl. auch ds. Heft, S. 43). Ihre Besonderheit besteht u. a. darin, daß in diesem Fall fundamentalistische Vorentscheidungen mit Glaubensautorität auf ethische Sachverhalte angewandt werden, die des Vernunfturteils, wenn sie glaubwürdig gelebt werden sollen, auf besonders sorgfältige Weise bedürfen. Wenn sich im „naturgemäßen" Vollzug des Geschlechtsaktes nicht nur sittlich richtiges oder schuldhaftes Handeln vollzieht, in einem bestimmten Akt, in einer bestimmten Situation, sondern in diesem Akt sich so gut wie alles zwischen Gott und Mensch, als Glaube und Unglaube entscheiden, wie es der gegenwärtige päpstliche Haustheologe in Moralfragen, *Carlo Caffarra*, jüngst auf einem in Rom veranstalteten Moraltheologenkongreß darstellte (ein in Ehren ergrauter Moraltheologe-Kollege von Caffarra sprach in dem Zusammenhang zu Recht von „theologischem Delirium"), was ist das anderes als kirchenoffiziös transportierter, prüfender Glaubensvernunft nicht einfühlbarer Fundamentalismus (vgl. HK, Dezember 1988, 549).

Schwer einzuschätzen ist der Einfluß dieser Richtung, noch schwerer deren *Verlängerung hinein in amtskirchliche Strukturen.* Ihre Verbreitung ist von Land zu Land verschieden und auch von Konfession zu Konfession. Als eine Grundstimmung ist sie über einzelne Gruppierungen hinweg in Amerika, und dort vor allem in protestantischen Spielarten, verbreiteter als in Europa, mit sich verstärkender Wirkung auch unter Katholiken entsprechend den hier angedeuteten katholischen Varianten.

Die ihm zuzurechnenden Strömungen artikulieren sich vorwiegend in militanten Gruppen. Ihr Rückhalt im gesamten Kirchenvolk dürfte gering sein. Militanz und Lautstärke aber scheinen zuzunehmen – und das nicht unabhängig von der kirchenamtlichen Glaubens- und Kirchenpolitik. Sie fühlen sich dort gestärkt, wo sie sich durch Ernennungen von Bischöfen, die ihrer Richtung entsprechen, oder zu entsprechen scheinen, bestätigt werden, oder wo sie die durch römische Personalpolitik entstandene Unruhe für sich nutzen können. In Österreich sind in den letzten Wochen gleich ein ganzes Bündel solcher Gruppen entstanden, von der Bewegung „Pro Occidente" über die Gemeinschaft „Treue zur Kirche" bis zu einem „Linzer Priesterkreis". Bei ihnen ist die fundamentalistische Grundausrichtung offensichtlich. Sie leben sämtlich von einem verabsolutierten Verständnis des päpstlichen Amtes und einer entsprechend entgrenzten Interpretation der päpstlichen Unfehlbarkeit und des kirchlichen Autoritätsgehorsams.

Obwohl sie einer Grundstimmung entsprechen, dürften die fundamentalistischen Strömungen in der Breite christlicher Bevölkerung allerdings weit weniger Zustimmung finden als – bewußt oder unreflektiert – ihr kulturchristliches Gegenüber. Das Problem ist bei ihr die teilweise und im gegenwärtigen Pontifikat zunehmende *Überlappung mit kirchenamtlichen Weichenstellungen.* Daß die fundamentalistische Richtung nicht minder das Wesen des Christentums verfehlt als die kulturchristliche, auch wenn dies speziell innerhalb der katholischen Kirche weniger befürchtet wird, liegt auf der Hand. Sie verkürzt die Wahrheit der geschöpflichen Wirklichkeit ideologisch, indem sie versuchen, die gesamte Wirklichkeit in einer partikularen Wörtlichkeit des Dogmas oder in der partikularen Autorität eines bestimmten Amtes zu fassen. Sie verkürzt die Glaubensstruktur des Christentums auf ein schmales Band willkürlich geordneter Wahrheiten, und sie verkürzt Gott auf die wahrheitsvermittelnde verbale oder personale Autorität.

Die gemeinsamen Verursacher

Wer aber nicht bei einer bloßen Vordergrundanalyse der hier benannten Richtungen stehenbleiben will, dem stellen sich fast notwendigerweise drei Fragen: Wie stark prägen beide Strömungen tatsächlich das gegenwärtige Christentum? Haben Sie trotz der gegensätzlichen Grundorientierung gemeinsame Wurzeln bzw. gemeinsame Verursacher? Wie bewegt sich Kirche als amtlich verfaßte innerhalb dieses Kräftefeldes?

Zur ersten Frage: Die Feststellung, daß es sich um zwei kennzeichnende Grundstimmungen handelt, besagt noch nicht, daß es die wirklich oder gar beherrschenden Richtungen sind. Und es wäre unzulässig und völlig ungerecht, die vielen *geistlichen Gruppierungen* – zum Teil „pietistische" Wiederholungen im nachvatikanischen Katholizismus –, die sich um eine neue Verinnerlichung des Glaubens bemühen, oft ziemlich fern von der weltlichen Wirklichkeit, in größerer Breite fundamentalistischen Strömungen zuzuordnen, auch wenn es fundamentalistische Einflüsse in diesen Gruppierungen gibt. Anhänger der charismatischen Erneuerung z. B. bewegen sich gewiß ziemlich quer zur fundamentalistischen Richtung, auch wenn christliche Toleranz bei den Geistgläubigen oft nicht ausgeprägter ist als bei den Wort- oder Papstgläubigen. Auch des Neointegralismus verdächtigte Organisationen und Gemeinschaften wie das „Opus Dei" oder die aus Italien kommende „Comunione e liberazione" können trotz Teilverwandtschaften nicht einfach in diese Richtung geschoben werden.

Und nicht jeder Christ, dessen kirchliche Bindungen sich lockern und dessen Christsein mehr aus einigen biblisch-christlichem Ethos und Wirklichkeitsverständnis entnommenen Grundentscheidungen als aus der täglichen Begegnung mit Sakrament und kirchlicher Verkündigung lebt, ist deswegen schon ein sich Christ nennender transzendenzloser Geselle, bei dem Gott nur noch als humaner Reflex einer Festtagsstimmung oder irgendwelcher karitativer Anwandlungen auftaucht. Seine *Gottes- und Christusbeziehung* ist nur – in der Regel – von einem sehr profanen Alltag bestimmt. Und wer's damit zufrieden ist, wenn die Kirche viel vom Menschen, von Menschenrechten, vom Frieden und zugunsten der Dritten Welt wirkt

und wenig von Gott redet (eine 1987 für das ZDF durchgeführte Allensbach-Umfrage gibt darüber detailliert Auskunft), der ist auf sehr irdische Weise vielleicht doch ehrlicher ein Christ als derjenige, der die gleichen Kirchen tagtäglich mahnt, sich um das Glaubensbekenntnis und den sakramentalen Dienst zu kümmern und von „profanen Einmischungen" zu lassen, weil ihm die gesellschaftlichen und politischen Beglaubigungen des Christentums, aus welcher Gesinnung heraus auch immer, lästig sind. Oft finden sich bloße Kulturchristen gerade unter solchen Mahnern, weil sie christlichen Glauben für sich entbehrlich, aber für andere zur Stützung der eigenen, nicht religiösen, sondern politischen Gesinnung für nützlich halten.

Aber trotz vielfältiger Entwicklungen in einer bunten, religiös von einer Menge christlich-säkularer Gnosis nachaufklärerischer Prägung durchwirkten christlich-säkularen Landschaft, die sich keiner der beiden Richtungen zuordnen lassen, ist davon auszugehen, daß die kulturchristliche Richtung – diese weniger nuancenreich, aber mit breiterer Wirkung – und die fundamentalistische das *Christenum insgesamt* am meisten bestimmen, und zwar es durchaus so bestimmen, daß ihr Einfluß stärker wird und daß das Christentum insgesamt sich in die beiden Richtungen *quer durch die Konfessionen aufzuspalten droht.* Unter vielen Faktoren – innerchristlichen und außerchristlichen – mit Wirkungen und Rückwirkungen, spricht vor allem ein nicht zu übersehender Faktor – rein empirisch – für eine solche Einschätzung: eine auf das Christentum als ganzes wirkende Eigengesetzlichkeit, die von der gegenwärtigen profanen Welt ausgeht. Sie ist an dieser Stelle (vgl. HK, November 1987, 499 f.) bereits in anderen Zusammenhängen angesprochen worden. Gemeint ist *der Druck, den eine säkulare Welt auf das Christentum ausübt,* indem diese *christliches Ethos* in selbstbestimmter Auswahl weitgehend als eigenes rezipiert und in den gesellschaftlichen Institutionen „ablagert", das Christentum *als Glaubensmacht* aber tendenziell in eine subkulturelle Sonderwelt abdrängt.

Beides ist als Doppelbewegung in ein und demselben Prozeß entscheidend: die Bestätigung des Ethos und die Absonderung des Glaubens. Wenn z. B. Kardinal *Ratzinger* mit noch zunehmender Eindringlichkeit beklagt, das Schlimmste an der Moderne sei die Vernachlässigung bzw. Ausklammerung des Sittlichen, so trifft das in einem bestimmten Sinne sicher zu. In der Freiheitsgeschichte der Moderne ist der Sinn für soziale Bindungen zu kurz gekommen. Und die Humanwissenschaften meinten zumindest in ihren pubertären Entwicklungszeiten, das Sittliche als menschliche Grundwirklichkeit durch die Erklärung der Gesetze der Psychodynamik und der gesellschaftlichen Prozeß- und Strukturmerkmale ersetzen zu können. Die faktische Lebens- und Gesellschaftswirklichkeit sagt uns aber, daß die in der Moderne geschaffene säkulare Gesellschaft vom Christentum gerade das Ethos in das eigene Wertbewußtsein übernimmt, freilich vielfach im Kampf gegen kirchliche Ansprüche, in eigener Auswahl und *mit einseitiger Verlagerung sittlicher Verantwortlichkeit vom Subjekt auf die Institutionen* und deren Repräsentanten mit einer übermäßigen Politisierung des Ethos als Folge. Der Glaube des Christentums aber wird, weil die säkulare Welt in ihrer Selbstorganisation alle Transzendenzbezüge ausklammert, ins Subkulturelle abgedrängt, und mit dem Glauben *tendenziell* und trotz deren hierzulande institutioneller Stärke auch die Kirchen.
Nimmt man als zweiten Faktor den die heutige Lebenswelt umfassend bestimmenden orientierungsschwierigen, weil *durchgängigen Erkenntnis-, Meinungs- und Gesinnungs-Pluralismus* hinzu, dann hat man eine hinreichende Erklärung, warum sich Christentum in eine fundamentalistische und in eine kulturchristliche Richtung auseinander zu entwickeln droht. Und es beantwortet sich auch die zweite Frage: nach den möglichen gemeinsamen Wurzeln resp. Verursachern. Je durchgängiger der Pluralismus auch religiös und weltanschaulich ist, um so schwieriger ist es, sich in ihm zurechtzufinden, ihn mit der eigenen Überzeugung bei trotzdem verbleibender Gesprächsfähigkeit durchzuhalten. Um so mehr wird Gesinnungsgemeinschaft, wird geistige Heimat, wird Anlehnung gesucht.

Da liegt je nach Interesse und persönlicher Disposition nur allzu nahe, entweder *durch Anpassung* oder *durch Absonderung* zu reagieren. Eine säkulare Welt, die in sich christliche Werte verwirklicht, mit christlichem Glauben aber nicht viel anfangen kann, macht angesichts des materiellen und kulturellen Erfolges ihrer Eigenständigkeit Anpassung leicht. Warum den Transzendenzbezug so wichtig nehmen, warum sich als Christ überhaupt länger mit der Gottesfrage herumschlagen, wenn Christentum ohnehin in den humanisierenden Wirkungen seines Ethos sich erfüllt! Und wer der persönlichen Disposition nach vor allem religiös *nach Sicherheiten* sucht, wird sich bemühen, diese in besonders festen Gesinnungsgemeinschaften, die ihm Beheimatung bieten, zu finden. Strenge Autorität, überhöht legitimierte Führung, rigides Dogma und feste auch den Lebensstil vereinheitlichende Lebensregeln sind die gegebenen Rahmenbedingungen solcher Gesinnungsbeheimatung. Der Druck ist stark, das Bedürfnis nach (scheinbar) sicherem Boden überwältigend, die Sammlung in festen Gesinnungsgemeinschaften ist von daher verständlich, der damit tendenziell verbundene Mangel an Offenheit unübersehbar.

Nur was wichtiger ist, und das beantwortet die Frage nach den gemeinsamen Verursachern: beide Richtungen, die Fundamentalisten vermutlich noch deutlicher als die Kulturchristen, kapitulieren vor demselben Problem, vor demselben säkularen Druck und gestehen sich nicht ein, daß Anpassung *und* Absonderung (mit Einschließung in fundamentalistischer Rigidität) auf einem uneingestandenen Mangel an Glauben beruht. Nur: die eine Richtung – die kulturchristliche – ersetzt christlichen Glauben durch Wertebewußtsein, die andere – die fundamentalistische – Gott durch Autoritätssurrogate. Unglauben wuchert in beiden.

Reform von Grund auf

Zeichnet sich hierin ein Schicksal ab, dem das Christentum heute in der ersten und morgen in der Zweiten und in der Dritten Welt, nicht entrinnen kann? Rein empirisch von den Schwerkraftwirkungen des säkularen Lebens her, spricht einiges dafür, daß Christentum als Offenbarungsglaube stärker als bisher in sektenhaften, fundamentalistisch geprägten Gemeinschaften leben wird. Es verstärkt sich sogar der Eindruck, amtskirchliches Verhalten nehme ein Stück weit solche Entwicklungen schon vorweg und richte sich – unbewußt und trotz der institutionellen Stärke der Kirchen bei uns – bereits darauf ein.
Aber zum unausweichlichen Schicksal muß eine solche Entwicklung nicht werden. Vor allem sträubt sich – und dies nicht nur aus Glaubensgründen – jeder Christ zu Recht gegen die Annahme, Christentum erledige sich auf kulturchristlichem Wege von selbst, da *das human Wertvolle* an ihm bereits eingegangen sei in die Gesamtkultur des „positiven" Zeitalters, und: für seinen religiösen Gehalt reichten die fundamentalistischen Nischen oder bleibe – in New-age-haften Verwandlungen – nur noch die „fromme Verehrung des Universums" *(Hans Maier)* oder es reduziere sich als Religion auf Glaubensreflexe in Grenzsituationen.

Zum Beispiel ist überhaupt nicht einzusehen, wie einer durch Wissenschaft und Technik *erklärte und verfügbar gemachte Welt* naturnotwendig der Sinn nach Gott abhanden kommen und von daher Christentum sozusagen an seinen eigenen Folgen sterben sollte. Das Gegenteil ist plausibler. Eine über das menschliche Wahrnehmungsfeld hinaus erklärte und der Gestaltung durch den Menschen zugänglich gewordene Schöpfung kann der reinere und zu einem personalen Gottesverständnis hin zugänglichere Ausdruck der Schöpfermacht Gottes sein, als eine in den Schrecken ihrer Unerschlossenheit gefürchtete Natur. Und die festen Sicherungen unserer modernen selbstorganisierten Sozialsysteme heben die existentielle Verwiesenheit in die ganz ungesicherten Abgründe menschlicher Kontingenz nicht auf, auch wenn wir dazu neigen, diese – die Kontingenz – selbst zu verdrängen. Sie lenken mit ihrem Ressourcenreichtum an konsumierbaren Gütern und Freizeitoptionen nur davon ab. Wagen wir es aber überhaupt, darauf aufmerksam zu machen und Zeitgenossen auch aus ihren kulturchristlichen Ablenkungen aufzuschrecken?

Müssen wir aber nicht genau auf diesem Wege zurück *zu den Wurzeln im Theo-logischen des Christentums,* was zunächst auch heißt, heraus aus konfessionsoffiziellen biblizistischen Verengungen und aus einer geradezu fetischistischen Dogmen- und Papstgläubigkeit?
Es ist auch nicht so, daß die zeitgenössische Lebenswelt in ihrer Selbstorganisation nur noch auf sich verweist und kein „Material" mehr liefert für Symbole, die den Durchblick auf das göttliche Geheimnis und den Sinn seiner Menschwerdung im Christentum freigeben. Aber haben wir gegen allen ritualistischen Irr- und Unglauben und gegen alle vordergründige Verzwecklichung den Mut, unsere Gottesdienste so zu gestalten und zu feiern, daß sie diesen existentiellen Wurzelgrund ohne wortreiche Banalisierung an- und aussprechen, und damit Christen in eine persönliche Glaubensentscheidung treiben?

Und wie ist der kirchliche Umgang mit denen, die aus diesem Wurzelgrund auf profane Weise verantwortlich zu leben versuchen, ohne sich in ein bestimmtes geistliches Schema pressen zu lassen? Werden sie kirchlich ernst genommen? Wie wird überhaupt gegenwärtig vor allem mit Menschen kirchenamtlich umgegangen, ob sie kirchenamtliche Stellen innehaben oder schlichte Laien sind, die sich um einen *vernunftgemäßen Glauben* und eine *glaubensgemäße Vernunft* bemühen? Gerade auf diese wird sich Kirche geistlich stützen, auf ihnen wird sie sozial aufbauen müssen, wenn sie ihre Glaubenszeugenschaft zwischen den fundamentalistisch sich abschließenden und den kulturchristlich sich verlierenden behaupten und beide Seiten noch in einen produktiven Lernprozeß ziehen will. Sie werden gegenwärtig – in der katholischen Kirche – doch am meisten kirchenamtlich vor den Kopf gestoßen.

Das Problem ist, wie die *in dieser Weise* reformbereiten Kräfte aus der tiefen und zugleich erfahrungsoffenen Mitte der Kirche, die täglich ihre eigenen kulturchristlichen Versuchungen zu überwinden haben, und die an der hierarchischen Spitze der Kirche Verantwortlichen überhaupt noch zusammenkommen. Wann wird kirchlich das Ohr geliehen? Es ist gewiß richtig, daß Christen, vor allem Katholiken, Amtsträger und Kirchenstrukturen nicht tierisch ernst nehmen sollen. Sie gehören zum Wesen der Kirchen, *sind* aber beileibe nicht ihr Wesen. Aber es führt zu nichts, wenn der geistliche Anspruch der Kirche gegen Forderungen nach Strukturreformen ausgespielt wird. Wo Strukturen und Verhaltensweisen der in ihnen Verantwortlichen den Blick verstellen auf das Wesentliche des Christentums, auf das in ihm menschgewordenen Geheimnis Gottes, oder sich Kirchenstrukturen mit diesem Geheimnis selbst verwechseln, müssen gegen alle autokratischen Ansprüche zunächst Strukturen transparent gemacht werden. Deswegen heißt es nicht nur neu darüber nachdenken, wie christlicher Glaube im öffentlichen Verstummen christlicher Symbole durch Christen neu sprechen lernt, es gilt auch der Reihe nach die teils selbst geschaffenen, teils künstlich festgehaltenen institutionellen Verfremdungen offenzulegen und Stück für Stück zu überwinden, von der Überformung des kirchlichen Lebens durch eine zentralistische Verwaltungsmentalität bis zu manchen zu Dienstleistungsapparaten verfremdeten Gemeinden. An Mühen und Widerständen wird es nicht fehlen. Aber selbst wenn es nur gelingt, so etwas wie öffentliche Meinung in der Kirche von den Gemeinden bis hinauf zu den Bischofskonferenzen *darüber* wiederherzustellen, Gegensätze offenzulegen und frei auszutragen, ist über die Grenze einer Konfession hinweg für die Zukunft des christlichen Glaubens schon einiges gewonnen.

David Seeber

Schaden

Die Sonderlichkeiten der langen Kölner Sedisvakanz

Anfang Dezember erschien noch alles unklar. An Weihnachten sollte es ihn dann doch geben: den neuen Erzbischof von Köln. Wer es sein würde, stand allerdings fest, seitdem der Vorsitzende der DBK, Bischof Karl Lehmann, von Kuba aus zu Gesprächen nach Rom beordert, den Wunschkandidaten Johannes Pauls II. öffentlich gemacht hatte. Das Domkapitel wollte zwar nach wie vor nicht so recht. Aber Kardinal Meisner sollte es dennoch werden.

Warum die lange Vakanz mit den vielen Sonderlichkeiten? Die Sachlage schien zunächst so kompliziert nicht zu sein. Kardinal Höffner trat zwar erst nach seiner tödlichen Erkrankung im September 1987 von seinem Amt als Erzbischof von Köln zurück, aber er hatte noch als Kerngesunder das für Bischöfe seit dem II. Vatikanum vorgesehene Rücktrittsalter von 75 längst überschritten, ging auf die 80 zu. Alle, die es betraf, hatten also längst Zeit gehabt, sich Gedanken über das Profil des Nachfolgers und über mögliche Kandidaten zu machen. Schließlich werden nicht nur Domkapitel bei Sedisvakanz, sondern Bischöfe, Metropoliten und seit dem II. Vatikanum auch Bischofskonferenzen wenigstens formell dazu angehalten, regelmäßig *Namen geeigneter Kandidaten* nach Rom zu geben. Der Informationsstand konnte also an höchster Stelle in Rom wie bei der Nuntiatur in Bonn und beim Kölner Domkapitel so schlecht nicht gewesen sein, um in gegenseitigem Kontakt nicht binnen Monaten zu einer Liste von Kandidaten und schließlich zu einem päpstlichen Dreiervorschlag zu kommen, aus dem das Domkapitel dann den ihm am geeignetsten erscheinenden auswählen konnte.

Zwar dauert das *übliche Findungsverfahren* mit seiner Gerüchte nährenden Geheimniskrämerei schon in der Regel ungewöhnlich lange – auch aus dem seit Mai 1988 verwaisten *Bistum Rottenburg* hört man, das Erkundungsverfahren durch den Nuntius sei eben erst abgeschlossen, so daß mit einem Dreiervorschlag aus Rom erst in zwei Monaten zu rechnen sei. Und daß angesichts der Bedeutung des Erzbistums Köln – obwohl sein weltkirchliches Gewicht in den letzten Monaten reichlich übertrieben wurde – besonders sorgfältig sondiert würde, war anzunehmen.

Aber daß die Höffner-Nachfolgeregelung in Köln in den letzten Monaten völlig aus dem Ruder lief, hat mit dem allen letztlich wenig zu tun, sondern allein damit, daß *der Papst selbst* – die Dinge auf kuriale Instanzen oder hauptsächlich auf den Bonner Nuntius abzuschieben, wäre in dem speziellen Kölner Fall völlig abwegig – von Anfang an sehr klare Vorstellungen über die Person des Höffner-Nachfolgers hatte, daß diese Vorstellungen aber mit dem Urteil des Kölner Domkapitels und nicht nur dieses, sondern der überwiegenden Mehrheit der in der Bundesrepublik dafür Zuständigen und Nichtzuständigen partout nicht in Einklang zu bringen war, der Papst aber auf jeden Fall an *seinem* Köln seinerseits nicht abgeneigten Kandidaten festhalten wollte. Noch in das Jahr 1987 reichen die Erkundungen in Ostberlin zurück, und seitdem war auch klar, wen der Papst als Erzbischof in Köln haben wollte: den, der seit Frühjahr 1988 gerüchteweise am meisten genannt wurde, bis es dann im Frühherbst völlig klar wurde: den in Ostberlin residierenden Bischof von Berlin, *Joachim Kardinal Meisner.* Die aus Rom übermittelte Dreierliste – mit, wie es heißt, Erzbischof *Dyba* und einem praktisch Namenlosen als Alternative – bekundete ihrerseits nun noch einmal ganz eindringlich den offensichtlichen Willen des Papstes: Meisner sollte es sein.

Obwohl man sich den Kardinal – ein geborener Schlesier – als Volksbischof barocker Lebensart mit kirchenfürstlichem Verhalten in Köln durchaus vorstellen kann, hatten die Kölner Domkapitulare beste Gründe, angesichts dieses päpstlichen Wunsches und der beigefügten Alternativen, zu keinem Wahlergebnis zu kommen. Im Gegensatz aber zu ihren Salzburger Mitbrüdern, von denen es heißt, keiner habe eine Stimme abgegeben, wählten die Kölner immerhin, ohne daß ein Kandidat die *vorgeschriebene absolute Mehrheit* der 16 residierenden und nichtresidierenden Domherren erhielt. Vom persönlichen Zuschnitt des vom Papst gewünschten Nachfolgers, der unter den Verhältnissen der DDR kirchenpolitisch durchaus Profil zu zeigen vermochte, dort selbst aber ein durchwegs gespaltenes Ansehen genießt und der in Westberlin kirchlich nie wirklich Boden unter die Füße bekommen hat, abgesehen: einen Bischof durch päpstlichen Kraftakt aus einem politischen System in ein anderes mit ganz anderen pastoralen Voraussetzungen verpflanzen, als ob es für den Erwählten dort keine unüberwindlichen Probleme und als ob es in diesem anderen „System" überhaupt keine geeigneten Leute mit der nötigen Glaubensstärke und dem dazugehörigen seelsorglichen Sachverstand nebst übrigen Führungsqualitäten gäbe, darüber zeigte sich trotz der vielen vorausgegangenen Überraschungen in Wien und anderswo nicht nur mancher Kölner Domkapitular erstaunt bis entsetzt.

Hätten *die Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz* als deutsche Konkordatspartner mit wohlwollender Beobachtung aus dem Bonner Kanzleramt durch ihren energischen Hinweis auf einem *möglichen Konkordatsbruch,* den hinzunehmen sie nicht bereit seien, beim Nuntius in Bonn nicht wenigstens vorübergehend Eindruck gemacht, wäre Meisner dennoch wohl schon im November 88 Erzbischof von Köln geworden. Und noch in der ersten Dezemberwoche war aus Rom gleichzeitig zu hören, die Causa Meisner habe sich nun erledigt, auch wenn der Papst auf seinem Standpunkt beharre, und: mit der Ernennung Meisners sei noch vor Weihnachten zu rechnen.

Man wird nun sehen, was zum Fall Köln (in Wirklichkeit ein akuter Fall Rom, wie schon der ‚Fall Österreich'

in den vergangenen Jahren) bei und nach der Ernennung des Höffner-Nachfolgers noch alles an den Tag kommen wird.

Zu guter Letzt scheint in Köln nichts anderes übriggeblieben zu sein, als nach der unveränderten Dreierliste, aber nach ad hoc verändertem Wahlstatut – anstelle der absoluten Ausreichen der relativen Mehrheit ab drittem Wahlgang – nochmals zu wählen – mit noch denkbar abweichendem Ausgang – oder die Verantwortung für die Besetzung des Kölner Erzbischofsstuhls endgültig *dem Papst allein* zu überlassen. Ersteres ist ein sehr „katholischer" Kompromiß mit lauter Beschädigten ohne klare Verantwortlichkeiten: letzteres wäre in der gegebenen Lage wenigstens konsequent gewesen, blieb aber angesichts tief eingeprägter katholischer Gehorsamsstrukturen von vornherein ziemlich unwahrscheinlich. Sieht man allerdings die *Verrenkungen,* denen sich mehr oder weniger alle unterziehen müssen – vom Kölner Domkapitel bis zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz –, die daran mitwirken sollen, daß der Wille des Papstes in einer konkordatsmäßig und formalrechtlich einwandfreien Wahl sich dennoch erfüllt – das Kölner Wahlstatut muß, da es in Köln nur der Erzbischof selbst ändern könnte, durch päpstliche Dispens und damit zugunsten des Dispenserteilenden im Sinn des can. 119 CIC geändert werden –, so fragt man sich allerdings, ab wo die Schmerzgrenze der Betroffenen erreicht ist und anstelle des reinen Autoritätsgehorsams einmal christliche Vernunft Platz greift.

Aber, sich angesichts dieser Lage noch an Spekulationen zu beteiligen verbietet sich hier schon aus Zeitgründen. Nur soviel sei angemerkt: So ehrenwert das Drängen der beiden Ministerpräsidenten auf genaue Einhaltung des Konkordates ist, gegenüber einem entschlossenen Papst befinden sie sich in einer schwachen Position. Es gibt zwar gute Gründe, darauf zu beharren, die politische Unbedenklichkeitserklärung nur bezogen auf einen gewählten Kandidaten abzugeben, wiewohl es im *Artikel 6 des Preußenkonkordats* heißt, das Domkapitel *habe den Bischof aus dem päpstlichen Dreiervorschlag zu wählen,* während der Papst nur gehalten wird, bei der Erstellung der Dreierliste die von Kapiteln und den Bischöfen eingereichten Vorschläge bei der Erstellung der Dreierliste zu „würdigen". Und noch bessere Gründe gibt es – für ein Domkapitel –, eine andere Würdigung der eingereichten Vorschläge als den Ausschluß aller vorgeschlagenen Namen aus der Dreierliste zu erwarten. Aber es gibt *rein rechtlich* (selbst ohne Bezugnahme auf den im konkreten Fall keineswegs zwingend greifenden can. 165) auch Gründe, dem Papst zuzustimmen, wenn dieser sich auf den Standpunkt stellt: wenn ein Domkapitel sich nicht in der Lage sieht, jemanden aus dem ihm vorgelegten Dreiervorschlag zu wählen, dann sei er auch im Sinn des Konkordates frei, einen Kandidaten seiner Wahl zu ernennen. (Im übrigen sieht das Preußenkonkordat, *Art. 7,* wie im Fall Höffner ja auch geschehen, als mögliche Regelung nicht nur die Wahl eines Bischofs durch das Domkapitel, sondern auch *die Ernennung eines Koadjutors mit Nachfolgerecht* vor.) Recht viel mehr als die *Freundschaftsklausel,* die im Fall von Meinungsunterschieden in der Auslegung des Konkordats einvernehmliche Lösungen vorsieht, blieb den Ministerpräsidenten und deren Beratern als Bezugspunkt von Anfang an nicht.

Aber wer immer die juristisch treffenderen Argumente hat, vor päpstlichem Absolutismus und ihm entspringenden Willkürentscheidungen kann zumal in einer so ureigenen kirchlichen Angelegenheit wie der Ernennung von kirchlichen Amtsträgern nicht das Staatskirchenrecht, sondern können nur eine die Grundregeln kirchlicher Mitverantwortung und gemeinschaftlicher Entscheidungsfindung respektierende Primatausübung und ein entsprechend *zu reformierendes Kirchenrecht* schützen.

Darauf hinzuarbeiten gibt auf die Dauer allein Sinn. Wenn sich schon in diesem Pontifikat nichts ändert, warum dann im nächsten oder übernächsten nicht doch, wenn sich in der Kirche insgesamt dazu eine genügend konsistente Meinung bildet? Warum nicht konsequent auf ein neues Bischofswahl- und Ernennungsrecht hinarbeiten, an dem *mit dem Papst* Volk und Klerus der jeweils betroffenen Ortskirche ihren Anteil haben? Warum nur päpstliche Ernennungen oder warum Dreiervorschläge an ausschließlich aus Klerikern zusammengesetzte Domkapitel? Der im II. Vatikanum wärmstens empfohlene – aus Laien, Priestern und Ordensleuten zusammengesetzte – *Diözesanpastoralrat* wäre *der genuine Ort* für eine Bischofswahl, die vom Papst – mit Vetorecht – bestätigt werden könnte. Oder warum nicht über die gleiche Strecke den umgekehrten Weg gehen? Der Pastoralrat erstellt eine Dreierliste und der Papst bestimmt daraus den, den er für geeignet hält. Oder er weist die Liste zurück und fordert eine neue an.

Theologisch und vom Selbstverständnis des kirchlichen Amtes her bleibt genügend Spielraum für verschiedene, auch örtlich bzw. regional angepaßte Modelle. Sie werden aber auf die Dauer oder überhaupt nur zum Zuge kommen, wenn das katholische Volk mit seinen Bischöfen so lange und so beständig aufschreit (– murmeln hinter vorgehaltener Hand hilft da nichts –), bis es auch in den oberen Stockwerken des Vatikans nicht mehr überhört werden kann. *se*

Signale

Der vorläufige Ertrag der Volkszählung 1987

Gesetzgeber und Bundesregierung können mit der Volkszählung von 1987 zufrieden sein. Ende November wurden vom Bundesinnenminister und den statistischen Landesämtern zwar nur grobe Eckdaten mitgeteilt, die Feinauswertung wird noch Monate in Anspruch nehmen. Ein Datum wurde verständlicherweise aber vor allem anderen jetzt schon ganz speziell herausgestellt: Die Verweigererquote blieb unter einem Prozent. An der Qualität der Daten, an ihrer Zuverläs-

sigkeit vom Erfassungsbestand her, kann trotz amtlicher Nachbesserungen nicht gezweifelt werden. Denkt man an den Wirbel, der um die Volkszählung gemacht wurde, auch noch um das auf Grund von Auflagen des Bundesverfassungsgerichts novellierte Volkszählungsgesetz und den nach Datenschutzkriterien entsprechend noch einmal nachgebesserten Fragebogen, dann können sich Befürworter und Gegner der Volkszählung über das Ergebnis der die Öffentlichkeit über Monate in den Bann ziehenden Kampagne nur die Augen reiben. Ein jeder wird nun selbst seine Schlüsse ziehen über den Gegensatz zwischen öffentlicher Erregung und pragmatisch nüchterner staatsbürgerlicher Vernunft. Insofern könnte die Volkszählung zu einem Lehrbuchbeispiel über den Widerspruch von öffentlichem Meinungsbild und persönlichem Verhalten werden.

Die Gegner der Volkszählung, von denen manche noch in diesem Sommer ein „Fiasko" voraussagten, haben jetzt bei der Veröffentlichung der Erstdaten denn auch nur noch kleinlaut und mit Neben- oder Scheinargumenten reagiert. Die Kosten – ursprünglich mit 321 Millionen DM veranschlagt –, seien im Verhältnis zum geringen Nutzen der Befragung mit inzwischen errechneten 756 Millionen DM zu hoch. Die Kosteninflation grassierte in der Tat wie so oft auch beim Staatsunternehmen Volkszählung, sie wirkt um so auffälliger, bedenkt man, daß für die wegen der Boykottpropaganda verstärkte Öffentlichkeitsarbeit und die Versendung von Fragebogen insgesamt nur 40 Millionen DM ausgegeben wurden.

Über den Nutzen von Volkszählungen wird angesichts verfeinerter Mikrozensus-Methoden weiter gestritten werden. Aber ganz unnütz kann die Volkszählung 1987 – sieht man sich manche Abweichungen zwischen dem Zählerergebnis und den bisher zugrunde gelegten Schätzdaten an – nicht sein. Wenn man sich z. B. beim Wohnungsbedarf im Verhältnis zum Ergebnis der Volkszählung um eine ganze Million verschätzt hat, dann wird das, wie immer der tatsächliche Wohnungsbedarf im einzelnen aussieht, ausreichen, um eine neue *wohnungsbaupolitische Debatte,* die nicht allein den sozialen Wohnungsbau betrifft, zu entfachen. Und Länder und Städte, deren gezählte Einwohnerschaft unter der geschätzten liegt, werden die Folgen beim Länderfinanzausgleich und bei der Zuteilung von Steueraufkommen zu spüren bekommen. Schleswig-Holstein z. B. muß, weil es nach der Volkszählung 2,2 Prozent weniger Einwohner aufweist, als zuletzt geschätzt wurden, nach einer Mitteilung des dortigen Finanzministeriums ca. 360 Millionen DM an den Bund rücküberweisen. Manche Großstädte – der Rückgang der Einwohnerzahl in den Großstädten zugunsten von deren Umland ist ein strukturrelevantes Grunddatum, das durch die Ergebnisse der Volkszählung besonders veranschaulicht wird, – werden sich mit einigen *zusätzlichen Finanzierungsproblemen* auseinanderzusetzen haben.

Einige andere Grunddaten, die in der Tendenz bereits hinreichend bekannt sind, seien nur eben genannt. Das wichtigste wohl: die zunehmende *Überalterung der Bevölkerung* auf Grund rückläufiger Geburtenzahlen und wegen der längeren Lebenserwartung. 1970 waren noch 23,2 Prozent aller Einwohner des Bundesgebiets jünger als 15 Jahre; 1987 waren es nur noch 14,6 Prozent (was einen Rückgang von 36,7 Prozent bedeutet), während der Anteil der 15- bis 65jährigen von 63,6 auf 70,1 Prozent und der Anteil der über 65jährigen von 13,2 auf 15,3 Prozent gestiegen ist. Besonders auffallend ist der zunehmend höhere Anteil der Frauen bei den über 60jährigen. In Baden-Württemberg stieg dieser von 20 auf 24 (der der über 75jährigen Frauen von 5 auf 9 Prozent).

Beträchtlich zugenommen hat trotz der verlängerten Ausbildungszeiten, des teilweise vorverlegten Ruhestandes und hoher Arbeitslosenzahlen die *Zahl der Beschäftigten* (von 24 406 900 auf 26 975 700). Ein weiteres Grunddatum eine deutliche *„Singularisierung"* der *Lebensweise:* die Wohnungseinheiten nahmen von 19 657 500 (1968) auf 26 276 100 zu; die durchschnittliche Haushaltsgröße ist aber deutlich (in Baden-Württemberg von 2,8 auf 2,4 Personen, in Nordrhein-Westfalen von 2,7 auf 2,3, in Rheinland-Pfalz von 3,0 auf 2,5 pro Haushalt) zurückgegangen. Die Ein-Personen-Haushalte sind im Bundesdurchschnitt auf ca. ein Drittel aller Haushalte angestiegen. Deutliche Veränderungen sind auch beim *Familienstand* festzustellen. Während der Anteil der Ledigen und Verheirateten nur leicht zurückgegangen und der der Verwitweten ebenso leicht angestiegen ist, hat sich die Zahl der (nichtwiederverheirateten) Geschiedenen mit einem Anstieg von 1 125 100 auf 2 394 400 mehr als verdoppelt.

Nicht dramatisch verändert hat sich die Gesamtbevölkerungszahl. Bei einer Gesamteinwohnerschaft von 61 082 800 nahm sie noch leicht zu, allerdings nur auf Grund des Zuwachses bei den *Ausländern* (von 2 438 600 auf 4 145 000), während die deutsche Wohnbevölkerung um ca. 1,3 Millionen zurückgegangen ist. Die Ausländerquote liegt mit 6,8 Prozent etwas niedriger als nach der letzten Schätzung (7 Prozent). Bedenkt man, daß ca. die Hälfte der Ausländer EG-Ausländer sind, und führt man sich die enge internationale Vernetzung des heutigen Wirtschafts- und Erwerbslebens vor Augen, dann ist es ebenso überflüssig von multikultureller Gesellschaft wie von Überfremdung durch Ausländer zu reden. Wenn Bundesinnenminister *Zimmermann* bei der Vorstellung der Daten es sich dennoch nicht verkneifen konnte, abwehrend auf die Notwendigkeit der Eingrenzung des Zuzugs von Ausländern hinzuweisen, läßt sich das nur als kleinliche nationale Gesinnung interpretieren, die Wasser auf die Mühlen fremdenfeindlicher Stimmungen leitet.

Vom Bund wurden noch keine religionsstatistischen Daten mitgeteilt. Gefragt wurde nach Katholiken, EKD-Protestanten, Freikirchlern, Juden, Muslimen, „Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften" und „Personen ohne Religionszugehörigkeit". Die baden-württembergischen Daten besagen, daß dort der Anteil der *Prote-*

stanten (Angehörige der Landeskirchen) von 46 auf 41 Prozent und der Anteil der Katholiken von 47 auf 45 Prozent zurückgegangen ist, während der Anteil der *Personen ohne Religionszugehörigkeit* von 1970 bis 1987 von 7 auf 14 Prozent angestiegen ist, sich also verdoppelt hat. In Hamburg sind nur noch ca. die Hälfte der Bewohner evangelisch, 1970 waren es noch 70 Prozent, während es bei den Katholiken (ca. 8 Prozent) nur geringfügige Änderungen gegeben hat. Dies dürfte trotz aller regionalen Verschiedenheiten und der Unterschiede nach Siedlungsgröße dem Bundestrend in etwa entsprechen. Auch die Kirchen werden also über die Ergebnisse der Volkszählung einiges nachzudenken haben, und zwar nicht nur im religionsstatistischen Teil, sondern dort, wo die Daten Auskunft geben über veränderte Lebensbedingungen und Lebensweisen und deren existentielle Auswirkungen auf die Familien und die einzelnen. *se*

Notstand

Die Überlast der Universitäten und die verfehlte Bildungsplanung

Studenten gehen wieder auf die Straße, demonstrieren und boykottieren Vorlesungen nicht (vorläufig jedenfalls noch nicht) wie in den sechziger Jahren, um die Professorenschaft anzugreifen, gegen verstaubte akademische Traditionen anzugehen, oder aus Lust an Systemveränderung, nach einer anderen Republik zu rufen, sondern schlicht, um auf ihre teilweise *katastrophal gewordenen Studienbedingungen* aufmerksam zu machen. Universitätsrektoren und Hochschulverbände sprechen vom „Notstand". Und die Kultusministerkonferenz lanciert mit Erfolg, bedrängt von Universitätsverwaltungen, der Rektorenkonferenz und gestützt oder auch angetrieben vom Bundesbildungsminister, ein Not- resp. Entlastungsprogramm von 2 Milliarden DM, aufzubringen zu gleichen Teilen von Bund und Ländern, zur Ausweitung der Ausbildungskapazitäten, obwohl – den Übergang zu geburtenschwächeren Jahrgängen vor Augen – die meisten Bundesländer in den letzten Jahren mehr und mehr Stellenstreichungen vornahmen, also Abbau von Kapazitäten betrieben.

Es steht offenbar nicht gut um die Universitäten und um die Fachhochschulen nicht viel besser: Die *Hoffnung auf geringe Studentenzahlen* ist weit in die Ferne gerückt. Frühestens in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre erhofft man sich nennenswerte Entlastung, während zu Beginn der sechziger Jahre davon ausgegangen wurde, daß man bald, zumal an kleineren oder vom Umland her wenig attraktiveren Universitäten neuerer Gründung, um Kapazitätsauslastung werde bangen müssen und schon begann, um Studenten zu werben. Inzwischen wird wieder landauf, landab vor allem an großen Universitäten wie München, Frankfurt, Köln, Hamburg, Berlin, aber auch sonst über überfüllte Hörsäle, übervölkerte Übungsräume, verstopfte Labors, über in Vorlesungen umfunktionierte Seminare geklagt, weil der Andrang der Teilnehmer einen normalen Seminarbetrieb unmöglich macht. Studienzeiten ziehen sich in die Länge, nicht weil die Massenuniversität zum Bummeln verleitet, sondern u. a. wegen Überbevölkerung und Fehlens ausreichenden akademischen Lehrpersonals Prüfungstermine sich in die Länge ziehen. Von Forschung angesichts von Klausuren in Messehallen (weil die universitären Räumlichkeiten nicht mehr ausreichen) wollen manche schon gar nicht mehr reden, aber selbst reguläre Lehre sei, so klagen viele Professoren, aber auch Vertreter des Mittelbaues, oft nicht mehr möglich, von einem für gedeihliches Studieren unerläßlichen Minimalkontakt zwischen Lehrenden und Lernenden ganz abgesehen. Entsolidarisierung, verschärfter Konkurrenzkampf um einzelne Seminar- und Laborplätze und Prüfungstermine unter Studierenden ist die Folge.

Zwei Umstände kommen gegenwärtig zusammen und machen den Notstand besonders prekär. Der durch die *Finanznöte der Länder* in den letzten Jahren begründete Abbau von Kapazitäten, der eine projektierte Entlastung durch erhoffte geringere Studentenzahlen vorwegnahm, und eine zu einem ungünstigen Zeitpunkt in dem Ausmaß nicht vorhergesehene neuerliche Zunahme von Studienanfängern. Knapp 1,5 Millionen studieren gegenwärtig an den Universitäten und Fachhochschulen der Bundesrepublik, davon ca. 250 000 Studienanfänger in diesem Jahr. Die Überlast bei den Neuzugängen ist einmal auf die wieder höhere Studienneigung bei Abiturienten zurückzuführen. Die *Zahl der Abiturienten* – nicht deren Anteil an der Gesamtpopulation eines Jahrganges – sinkt zwar nach steilem Anstieg bis 1983/84 wieder leicht, wird aber durch die *wieder höhere Studienneigung* mehr als aufgewogen. Abiturienten, die zunächst eine Lehre absolvierten, drängen jetzt verspätet ins Studium. Und auch die durchschnittlich längeren Studienzeiten führen zu zusätzlicher Überlast, wobei die so zusätzlich entstandene Überlast ihrerseits noch einmal zur Verlängerung der Verweildauer an den Universitäten beiträgt.

Die Universitäten und Hochschulen werden mit diesem Notstand – mit eingegrenztem oder erweitertem Numerus clausus – vermutlich einige Jahre leben müssen. Kapazitätskorrekturen durch Zusatzfinanzierung können nur akuteste Notstände mildern, aber das Problem nicht lösen. Dieses kann langfristig wohl nur durch den geringeren Bevölkerungszuwachs entschärft werden. Die Frage, ob unser *Ausbildungssystem* stimmig ist und ob eine weitere Steigerung des Akademikeranteils an der Gesamtbevölkerung, denn dieser wird auch bei geringerer Bevölkerungszahl zunehmen, sinnvoll resp. vertretbar ist, wird auch noch zu diskutieren sein, wenn diese Entschärfung numerisch, nicht anteilsmäßig spürbar wird.

Und auch die Frage, ob die Bildungswerbung und Bildungsplanung der sechziger und siebziger Jahre von den rechten Voraussetzungen ausgingen und die Wirkungen richtig einzuschätzen wußten, wird weiter zu erörtern sein. Wer den Weg zum Abitur und die

Zugänge zum Studium „sozial öffnet", der muß auch über die rechte Auslese nachdenken. Und er muß in einer Phase rapider technologischer Veränderungen auch darüber neu befinden, welche Ausbildungsgänge einem späteren Berufsleben adäquat und förderlich sind und welche nicht, und wie nach der frühen Spezialisierung auf der gymnasialen Oberstufe und der ihr folgenden Verschulung an den Universitäten *weiterführende Bildung als Zugang zu den Hochschulen* auszusehen hat. Die Steigerung des Abiturientenanteils – die Bundesrepublik hat gegenwärtig den höchsten innerhalb Europas – und ein entsprechend hoher Anteil an Akademikern und Studienabgängern kann kein Ziel an sich sein. Es müßte also wohl auch wieder über Studierfähigkeit und die Grenzen von Begabungsreserven neu nachgedacht werden. *se*

Fingerzeig

Das Leitwort für den Berliner Katholikentag

Nun ist es also entschieden: Der Berliner Katholikentag im Sommer 1990 wird unter dem Motto „Wie im Himmel so auf Erden" stehen. Nachdem sich die Mitglieder des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken bei ihrer Frühjahrsvollversammlung 1988 nicht auf ein Motto einigen konnten, wurde es jetzt bei der Herbstvollversammlung verabschiedet. Zur Auswahl stand neben „Wie im Himmel so auf Erden" die vollständige dritte Bitte des Vaterunsers: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden". Daß man sich angesichts dieser Alternative schließlich – mit knapper Mehrheit – für die kürzere Formulierung entschied, ist verständlich. Schließlich wäre die vollständige Vaterunserbitte als Motto zu lang gewesen. Eine besonders glückliche Wahl hat das Zentralkomitee mit dem jetzt verabschiedeten Motto für den nächsten Katholikentag allerdings nicht getroffen.

Man kann es drehen und wenden, wie man will: Bei dem Motto „Wie im Himmel so auf Erden" handelt es sich um den *Nachsatz* der dritten Bitte des Herrengebets. Das Schwergewicht dieser Bitte liegt eindeutig auf den Worten „Dein Wille geschehe". Es hätte sich durchaus gelohnt, diesen ersten Teil der Vaterunserbitte zum Motto des kommenden Katholikentages zu machen. Es handelt sich dabei ja um eine durchaus sperrige und im guten Sinn Anstoß erregende Formulierung. Daß der Wille Gottes den Vorrang haben solle, diese Aussage steht quer zu den heute gängigen Vorstellungen von Selbstverwirklichung, zu den Bestrebungen möglichst alles in den Griff zu bekommen und beherrschen zu wollen. Gleichzeitig tun wir uns – mit gutem Grund – heute viel schwerer als in früheren Jahrhunderten, wenn wir sagen sollen, was Wille Gottes ist und was nicht. „Gott will es" war die Parole, mit der seinerzeit für die Kreuzzüge geworben wurde. Vom Willen Gottes, in dem man sich zu schicken habe, war auch sonst sehr schnell die Rede. Inzwischen ist man skeptischer geworden. Aus diesem Spannungsverhältnis könnten sich für einen Katholikentag durchaus Funken schlagen lassen.

Von den Befürwortern des Leitwortes „Wie im Himmel so auf Erden" wurde nicht zuletzt argumentiert, Christen sollten sich heute das Wort Himmel wieder zu eigen machen, um es nicht *neuen religiösen Bewegungen* mit ihren Selbsterlösungsversprechen zu überlassen. Auf Gruppen wie New Age müsse eine christliche Antwort gegeben werden, die vom Himmel rede, von der einzigen Zukunft, die der Mensch habe. Dazu ist zu sagen: Zweifellos gehört die Auseinandersetzung mit der diffusen neuen Religiosität in ihren verschiedenen Schattierungen zu den wichtigsten Aufgaben, die sich heute Theologie und Kirche stellen. Hier ist sehr viel Unterscheidungsarbeit zu leisten, muß das spezifisch Christliche im Konzert der Weltanschauungen und religiösen Sehnsüchte neu herausgearbeitet und zur Geltung gebracht werden. Der Berliner Katholikentag kann dafür sicher ein geeignetes Forum sein. Ob in diesem Zusammenhang das jetzt verabschiedete Leitwort eine besondere Signalwirkung hat, ist allerdings eine andere Frage.

Mit den Weisheiten und Versprechungen der neuen religiösen Szene kann der christliche Glaube *ohnehin nicht konkurrieren,* auch nicht beim Stichwort Himmel. Die Theologie und auch die Verkündigung sind bei den „letzten Dingen" in den letzten Jahrzehnten weithin sehr wortkarg und vorsichtig geworden. Sie haben dabei im Neuen Testament ihren besten Verbündeten: Schließlich wird dort nirgendwo der Himmel und seine Seligkeit breit und plastisch ausgemalt, sondern es bleibt bei eher zurückhaltenden Annäherungen an das, „was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat". Auch beim Nachsatz der dritten Vaterunserbitte liegt der Nachdruck auf den beiden letzten Wörtern: „Die Bitte richtet sich vielmehr darauf, daß Gott selbst seinen Willen auf Erden durchsetzen möge" (*Georg Strekker* in seinem Kommentar zur Bergpredigt). Über den Himmel wird man also auch auf dem nächsten Katholikentag vermutlich nicht sehr viel sagen können.

Einen wichtigen Fingerzeig für eine christliche Zeitansage enthält das Katholikentagsmotto für 1990 aber doch. Es macht darauf aufmerksam, daß sich christlicher Glaube der schlechten Alternative von Flucht in ein himmlisches Jenseits und krampfhaftem Mühen um die Gestaltung der irdischen Wirklichkeit entzieht. Für ihn gilt das „Schaut nicht hinauf" des lukanischen Berichts über die Himmelfahrt Jesu Christi ebenso wie die Gewißheit, daß „unsere Heimat im Himmel" ist (Phil 3,20). Daraus ergibt sich eine Spannung zwischen „Bodenhaftung" und Ausblick auf das Reich Gottes als Ziel der Geschichte, die weder nach der einen noch nach der anderen Seite ohne Identitätsverlust des Christlichen aufzulösen ist. An Herausforderungen für die Christen in Politik, Wissenschaft und Kultur, die auf die Tagesordnung eines Katholikentages gehören, fehlt es wahrlich nicht. Man kann gespannt sein, wie sie das Berliner Treffen in eineinhalb Jahren im Horizont der dritten Vaterunserbitte angeht. *ru*

Ressentiments

Zwischen „neuer Laizität" und antiklerikalen Vorbehalten

Haben die französischen Bischöfe in ihrem Bemühen der letzten Zeit, zu einem neuen Miteinander von Kirche und Gesellschaft unter dem viel strapazierten Stichwort der „Neuen Laizität" zu kommen (vgl. HK, Januar 1988, 13 f.), einen Rückschlag erlitten? Angesichts der ablehnenden Reaktionen, die sie in den letzten Wochen auf einige ihrer medienwirksam vorgetragenen Einsprüche ernteten, könnte man in der Tat diesen Eindruck bekommen.

Nach einer Umfrage der linksliberalen Pariser Tageszeitung „Libération" jedenfalls sollen 74 Prozent der Franzosen der Ansicht sein, die katholische Kirche sei mit ihrer Verurteilung von Präservativen (im Zusammenhang mit der Diskussion um Präventivmaßnahmen gegen AIDS) zu weit gegangen. 71 Prozent sagen nach dieser Umfrage dasselbe vom kirchlichen Protest gegen die Abtreibungspille RU 486 (vgl. ds. Heft, S. 15) und immerhin noch 63 Prozent dasselbe im Fall der kirchlichen Stellungnahmen zu dem umstrittenen Kinofilm „Die letzte Versuchung Christi" des US-Cineasten *Martin Scorsese.*

Diese Umfrageergebnisse wären in sich nicht sonderlich spektakulär, wenn sie nicht mit einer Grundstimmung im Lande in Verbindung gebracht würden, die den französischen Bischöfen alles andere als gelegen kommen kann. In diesen Zahlen scheinen sich Ängste auszudrücken, die man bereits für überwunden hielt. Die Diskussion des letzten Jahres über den gebührenden Platz der katholischen Kirche in der französischen Gesellschaft wäre nicht denkbar, wenn die Stimmen, die die Kirche am liebsten ganz in die Sakristei verbannt sähen und Schreckgespenste über fortdauernde klerikale Machtansprüche beschwören, deutlich an Plausibilität verloren hätten. Bereits der Sieg auf der ganzen Linie beim Schulstreit um die staatliche Bezuschussung privater, katholischer Schulen vor einigen Jahren hatte in diese Richtung gedeutet. Aber auch die überraschend wenigen negativen Reaktionen auf das Thema „neue Laizität" und auch auf den Vorstoß von Kardinal *Jean-Marie Lustiger* zugunsten einer stärkeren Integration religiösen Unterrichts an staatlichen Schulen mußten als Indikatoren dafür gedeutet werden.

Und nun diese neuen antiklerikalen Ängste, für die beispielhaft ein Kommentar der „Libération" stehen mag, in dem es heißt, die Kirche habe nichts von ihren weltlichen Ambitionen aufgegeben und sehe sich sogar gezwungen, diese zu verstärken, um die Integristen bei der Stange zu halten ... In der Optik nicht weniger Franzosen scheint jenes Bild von katholischer Kirche wieder fröhliche Urständ zu feiern, das Anfang des Jahrhunderts zur strikten Trennung von Staat und Kirche führte. Selbst wenn die Tatsachen sich durchaus nuancierter darstellen: für einen Teil der französischen Öffentlichkeit scheint sich der Eindruck zu bestätigen, daß die katholischen Bischöfe nur darauf warten, sich weiter ungeniert in das private und öffentliche Leben des Landes autoritativ einzumischen.

Der Rückzug von Roussel-Uclaf mit RU 486, der später auf staatlichen Druck hin wieder zurückgenommen wurde, wird – eine arge Vereinfachung des Vorgangs – vor allem dem Einspruch katholischer Gruppen angelastet. Und daß die französischen Bischöfe im Fall des Scorsese-Films bei aller Ablehnung in der Sache eben keine Zensur verlangt haben, geht angesichts der z.T. kriminelle Formen annehmenden Proteste extremer Gruppen im allgemeinen Streit unter. Interessant ist, wie man sich im Fall der Abtreibungspille RU 486 gerade gegen Einsprüche auf einem ausdrücklich als privat reklamierten Gebiet wehrt. Als Staat und Kirche getrennt wurden, wollte man die Kirche aus dem öffentlichen Leben verbannen, akzeptierte aber ihre Rolle im Privaten – jetzt offenbar nicht mehr. Und vor allem will man nicht wahrhaben, daß das eine mit dem anderen zusammenhängt. Daß die katholische Kirche im übrigen mit den traditionalistischen Agitatoren gegen den Scorsese-Film in einen Topf geworfen wird, hat auch mit der Entwicklung im Fall Lefebvre zu tun. Die Bemühungen der letzten Monate gerade des Heiligen Stuhls um ehemalige Lefebvreanhänger bestärkt manche in der Ansicht, daß die Übergänge im katholischen Lager möglicherweise doch fließender sein könnten, als gemeinhin zugegeben wird. Und manche fühlen sich allein schon durch Persönlichkeiten wie Kardinal Lustiger in ihren Vorbehalten bestärkt: Seine selbstbewußte Zusammenschau von aufklärerischer Moderne und christlich durchdrungener Kultur führt nicht nur außerhalb der Kirche zur Frage, wo in diesem Weltbild der Platz einer pluralistischen Gesellschaft zeitgenössischen Zuschnitts ist.

Waren die „Turbulenzen" (Le Monde) der letzten Monate also lediglich eine „Kumulation" (so der Historiker *René Rémond*) unglücklicher Umstände? Bis zu einem gewissen Grad mag dies der Fall gewesen sein. Die Mediengesellschaft, zumal die französische, suggeriert eine Machtstellung der Kirche, die diese weder im öffentlichen und erst recht nicht im privaten Bereich besitzt. Die neuen antiklerikalen Ressentiments erklären sich daher z.T. auch als eine Begleitfolge der Meinungsbildung durch die Medien, bei der man immer weniger zu unterscheiden gewohnt ist zwischen der medial vermittelten Wirklichkeit und der „tatsächlichen" Wirklichkeit.

Andererseits hat man es aber eben nicht nur mit einigen „Mißverständnissen zwischen den Bischöfen und einem Teil der öffentlichen Meinung" (La Croix) zu tun. Die Bischöfe werden nicht umhinkommen, sich neu darüber zu verständigen, wie sie in Zukunft in der Öffentlichkeit auftreten wollen, mit welcher Kompetenz, mit welchem Ziel, mit welcher Konzeption von kirchlichem Wirken in der Gesellschaft. Daß dies Thema zugleich auch mit allerlei persönlichen Vorlieben und Färbungen seiner Hauptprotagonisten durchwirkt ist, macht das Pikante dieser Diskussion aus. *nt*

US-Bischöfe: Kritik an römischen Vorstellungen über Bischofskonferenzen

Zwei auch das Verhältnis der US-Bischöfe zum Heiligen Stuhl tangierende Themen standen auf der Tagesordnung der jüngsten Vollversammlung der amerikanischen Bischofskonferenz, die vom 14. bis 17. November in Washington stattfand. Es handelt sich dabei erstens um die anstehende Antwort der US-Bischöfe auf das allen Bischofskonferenzen seit Januar 1988 zur Stellungnahme vorliegende Arbeitspapier der römischen Bischofskongregation über Stellung und Aufgaben der Bischofskonferenzen (vgl. HK, Mai 1988, 245 ff.; Wortlaut: Origins, 7. 4. 88, 731 ff.); zweitens um ein seit langem diskutiertes Dokument der amerikanischen Bischöfe zum Verhältnis von Bischöfen und Theologen und ihren – gerade auch in Konfliktfällen – je verschiedenen Aufgaben in der Kirche. Ein römischer Einspruch gegen das bereits zum zweitenmal zur Verabschiedung anstehende Dokument führte zwar zu einer nochmaligen Vertagung auf die kommende Vollversammlung im Juni 1989. Dennoch spielte der Vorgang bereits auf dieser Vollversammlung eine beträchtliche Rolle.

Das Gantin-Dokument fand keine Gnade

Die von einer Ad-hoc-Kommission, bestehend aus früheren Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz, erarbeitete Antwort der US-Bischöfe auf den Entwurf von Kardinal *Bernardin Gantin* zur Stellung der Bischofskonferenzen, der auf einen Auftrag der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 zurückgeht (vgl. HK, Januar 1986, 45 f.), fiel – das war nach den Beratungen auf der Vollversammlung vom Sommer letzten Jahres nicht anders zu erwarten (vgl. HK, August 1988, 398) – überaus *negativ* aus (Wortlaut: Origins, 1. 12. 88, 397 ff.). Dabei lassen es die US-Bischöfe nicht bei Korrekturen in Details bewenden, sondern fordern die Bischofskongregation zur Erarbeitung eines völlig neuen Dokuments auf. Das vorliegende halten sie nicht einmal als Grundlage für die weitere Diskussion für geeignet. Vorschläge für das weitere Procedere liefern sie gleich mit: Eine repräsentative Auswahl an Bischöfen, Kirchenrechtlern, Theologen und Kirchengeschichtlern solle daran beteiligt werden. Ein zu erarbeitender alternativer Entwurf solle überdies deutlich machen, daß einige Punkte noch nicht bis zur Entscheidungsreife entwickelt seien. Außerdem legen die US-Bischöfe großen Wert darauf, daß ein zweiter Entwurf deutlicher unterscheide zwischen Vernunft- und Rechtsentscheidungen einerseits und unumgänglichen Ableitungen aus dogmatischen Quellen andererseits.

Ihre Kritik an dem Gantin-Entwurf fassen die Bischöfe unter *vier Gesichtspunkten* zusammen: Sie sprechen sich für mehr „Klarheit und Konsistenz der zugrundeliegenden Begriffskonzepte" aus (1), und sie fordern eine zwingendere und breitere Begründungsbasis (2), eine „bessere und angemessenere theologische Methodologie" (3) und schließlich eine präzisere Behandlung von Einzelfragen (4). Was sich auf den ersten Blick als eine eher formale Kritik an Sprache, Begrifflichkeit und Methode ausnimmt, ist im Kern ein Versuch, Tendenzen entgegenzuwirken, die Bischofskonferenzen zwar als *nützlich,* aber als Einrichtungen *ohne theologische* und vor allem *ohne Lehrautorität* hinzustellen (vgl. HK, April 1988, 170 f.).

Der zentrale Begriff der *Kollegialität,* so monieren die US-Bischöfe, werde einerseits ungenau bzw. mehrdeutig verwendet, zugleich bemühe sich der Entwurf aber um eine „künstliche Präzision", wenn er etwa zwischen „affektiver" und „effektiver" Kollegialität oder zwischen „kollektiven", „kollegialen" bzw. „konvergierenden" Handlungen unterscheide. Weder das Konzil noch das Kirchenrecht von 1983 enthalte solche „scharfen" Unterscheidungen. Den Begriff der „*communio*" wende der Entwurf lediglich auf die einzelne Ortskirche und die Universalkirche an. Die regionale „communio" bzw. die Gemeinschaft von verschiedenen Teilkirchen werde vernachlässigt. Zur geschichtlichen und gegenwärtigen Wirklichkeit gehörten aber auch andere „organische, kirchliche Zusammenschlüsse", z. B. Riten, Kirchenprovinzen und Patriarchate, die in dieser Diskussion von Bedeutung seien.

Anfänglich wollte man noch schärfer reagieren

Die Rolle des *Lehramtes,* so stellen die Bischöfe fest, werde in dem Entwurf zu eng gefaßt: Man tue so, als bestehe seine Aufgabe vor allem darin, Dogmen und Moralaussagen zu formulieren. In der Kirche gebe es jedoch eine Vielzahl von Lehrniveaus und auch Schattierungen und Grade der Rezeption. Bischofskonferenzen hätten nie den Versuch unternommen, dogmatische Aussagen zu machen oder Verpflichtungen aufzuerlegen, die über das hinausgehen, was ohnehin allgemeine Lehre der Kirche sei. Der Entwurf könne in diesem Punkt verbessert werden, indem die vielfältigen Lehrformen, wie sie den Bischofskonferenzen zur Verfügung stünden, berücksichtigt würden.

Weiter beanstanden die US-Bischöfe, Begriffe wie „dogmatische Grundlage" und „göttliche Stiftung" würden zuweilen vermengt oder sogar gleichgesetzt. Folglich erwecke das Dokument den Eindruck, als spreche es den Bischofskonferenzen eine unmittelbare theologische Grundlage ab und stufe sie bloß als „kontingente Struktur" ein. Es bedürfe einer verbesserten Methodologie, um nuancierteren Konzepten und Positionen von Theologen wie *Congar, Rahner, Kasper* und *Antón* gerechter zu werden.

Schließlich mahnen die US-Bischöfe eine stärkere Berücksichtigung von „Lumen gentium" 23 sowie von Canon 753 des CIC von 1983 an. In anderen Erklärungen habe der Apostolische Stuhl die Lehrfunktion von Bischofskonferenzen im übrigen bereits in viel weiter führender Weise dargelegt, als es der Gantin-Entwurf tue. Die tatsächliche geschichtliche Praxis und Entwicklung der Kirche müsse einen viel größeren Stellenwert erhalten.

Das Dokument insgesamt – so die US-Bischöfe – stelle mehr Behauptungen auf, als daß es theologisch argumentiere. Einige seiner Auffassungen seien dazu angetan, etwa den kollegialen Charakter der ersten sieben ökumenischen Konzilien oder den synodalen Charakter verschiedener mittelalterlicher, als ökumenisch geltender Konzilien in Zweifel zu ziehen. Schließlich fehle es dem Dokument an ökumenischer Sensibilität. Abweichende, aber legitime theologische Positionen blieben unberücksichtigt.

Angesichts von so viel Kritik wirken die Punkte positiver Bestätigung fast schon wie die Aufzählung barer *Selbstverständlichkeiten:* Kollegialität in ihrem vollsten Sinn beziehe sich zweifellos auf das ganze Bischofskollegium in Einheit mit dem Papst. Jedwede Übertreibung im Zusammenhang mit der Schaffung eines unabhängigen Lehramtes der Bischofskonferenzen würden zu einer Art Nationalkirchentum führen, das die Einheit der Kirche ebenso bedrohe wie die Autorität des Diözesanbischofs. Als durchaus problematisch werden eine überzogene Bürokratisierung bezeichnet, ebenso der Autoritätsstatus der bischöflichen Kommissionen oder mangelnder Dialog bei der Erarbeitung der Statuten der Bischofskonferenz sowie mögliche Konflikte mit Bischöfen, die eine von der Mehrheit abweichende Meinung vertreten.

Daß die US-Bischöfe in ihrer Antwort so sehr in die Details gegangen sind, wird damit zu tun haben, daß ursprünglich noch die Verabschiedung eines *weiteren Dokuments* vorgesehen war, das die Einwände im Stil eines „background paper" theologisch einordnen und erläutern sollte. Dieser zweite Text ist zwar auch für die Bischofskongregation bestimmt, aber nicht als offizielles Beschlußdokument der Konferenz.

Darf man Pressemeldungen aus den USA glauben, dann ist die mit einer Mehrheit von 205 zu 59 Stimmen verabschiedete Antwort im Ton milder gehalten als ursprünglich vorgesehen. Aber auch so ist aus der Antwort noch eine auffallend *harsche Zurückweisung* geworden.

Ein Brief der Glaubenskongregation

Schon deshalb mußte der Konferenzvorsitzende Erzbischof *John May* dem in den US-Medien entstandenen Eindruck energisch widersprechen, die Antwort an Gantin sei Ausdruck eines „Kampfes mit dem Heiligen Stuhl". Wie gespannt indes dies Verhältnis weiterhin ist, zeigte nicht zuletzt die verschobene Verabschiedung des Dokumentes „Verantwortlichkeiten in Lehrfragen: Versuche zur Förderung der Zusammenarbeit und zur Bereinigung von Mißverständnissen zwischen Bischöfen und Theologen". Bereits auf der Vollversammlung vor einem Jahr hatte über diesen Text abgestimmt werden sollen. Wegen zahlreicher Abwesenheiten gegen Ende der Vollversammlung war diese damals nicht mehr beschlußfähig. Zuvor war aber der Versuch des Erzbischofs von Denver, *J. Francis Stafford,* mit 92 gegen 80 Stimmen abgelehnt worden, den Text an die zuständige Kommission zurückzuverweisen. Stafford machte sich damals gegen das Dokument mit dem Argument stark, es verwässere die spezifische Lehrautorität der Einzelbischöfe und unterscheide zu wenig die Aufgaben der Bischöfe von denen der Theologen. Aber schon wenige Tage vor der jüngsten Vollversammlung erreichte die Bischöfe über den Apostolischen Pronuntius ein Schreiben des Sekretärs der Glaubenskongregation, Erzbischof *Alberto Bovone* (Wortlaut: Origins, 24.11.88, 390f.), in dem dieser ganz im Sinne der von Erzbischof Stafford geübten Kritik schwere inhaltliche Bedenken gegen das Dokument erhob. Ein weiterer Brief aus Rom in dieser Sache ist bereits angekündigt.

In dem von Rom beanstandeten Dokument, das bislang nicht veröffentlicht wurde, würden – so Bovone – Bischöfe und Theologen auf dieselbe Ebene gestellt. Es stelle die Frage nach der Beziehung zwischen Bischöfen und Theologen vorrangig auf der *subjektiven* Ebene. Die *objektive* Ebene des Inhalts werde als sekundär behandelt. Gerade auf dieser Ebene aber komme dem Bischof zum Wohl der Gläubigen eine letzte und unverwechselbare Verantwortung für die Lehre der Kirche zu.

Gegen die römischen Bedenken stehen derweil Äußerungen etwa des Chicagoer Erzbischofs, Kardinal *Joseph Bernadin,* der bereits vor einem Jahr versichert hatte, das Dokument respektiere und bestärke den Bischof durchaus in seiner spezifischen Aufgabe. Der scheidende Vorsitzende der Glaubenskommission der US-Bischofskonferenz, Bischof *Raymond Lessard* von Savannah (Georgia), erklärte vor der Vollversammlung, die zuständige Kommission habe das Dokument zum Zeitpunkt, als es den Bischöfen zugesandt worden sei, für „gesund und ausbalanciert" gehalten. Der Konferenzvorsitzende bestätigte aus seiner Sicht diese Position: Das Dokument stütze die „einzigartige Rolle und Verantwortung des Bischofs", indem es die „letzte pastorale Autorität des Bischofsamtes in der Kirche" herausstelle.

In diesem Jahr wird man sich in Rom aussprechen

Nach jüngsten Äußerungen des Papstes vor Bischöfen aus dem Bundesstaat New York (vgl. HK, Dezember 1988, 592) – Johannes Paul II. warnte dort u.a. vor Verwirrung in Lehrfragen, erwähnte jedoch auch einen legitimen theologischen Pluralismus in der Kirche – stellte May einen hohen Grad an *Übereinstimmung zwischen den US-Bischöfen und dem Papst* fest. Wieweit sie indes reicht, wird man erst im Anschluß an die für dieses Jahr geplante Zusammenkunft führender Vertreter der amerikanischen Kirche mit den Spitzen der römischen Dikasterien und dem Papst ermessen können. *K. N.*

Polen: Eine Fernsehdebatte und ihr Hintergrund

Nach einer mehrere Tage währenden Abwägung der politischen Folgen der Fernsehdebatte zwischen *Lech Wałęsa* und dem Vorsitzenden des offiziellen polnischen Gewerkschaftsbundes OPZZ, *Alfred Miodowicz*, konnte der Sprecher des Zentralkomitees der regierenden Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei nicht umhin, den Arbeiterführer und „Solidarność"-Vorsitzenden im Zentralorgan der Partei „Trybuna Ludu" als „würdigen Vertreter der nationalen Verständigung" zu loben; nachdem er Miodowicz ebenso gewürdigt hatte – versteht sich.

Wałęsa war der Überzeugendere

Der vierzigminütigen Fernsehdiskussion am 30. November 1988 war ein zweiwöchiges politisches Pokerspiel zwischen „Solidarność"-Vertretern, den offiziellen Gewerkschaften und den Behörden um das Wo und Wie vorausgegangen. Miodowicz hatte Wałęsa am 15. November eine Fernsehdebatte vorgeschlagen, manche behaupten, um seine umstrittene Position als Gewerkschaftsvorsitzender auf dem Ende November abgehaltenen III. Gewerkschaftskongreß zu sichern und eine Abwahl des durch gleichzeitige Mitgliedschaft im Politbüro in seiner Loyalität gespaltenen Gegenspielers von Wałęsa politisch zu verunmöglichen.

Wałęsa und seine Berater nahmen das Angebot direkt auf. Wałęsa: „Darauf haben wir sieben Jahre lang gewartet." Die Opposition witterte aber nach Jahrzehnten Erfahrung mit staatsmonopolistischer Medienpolitik und deren Manipulationsmöglichkeiten Fußangeln überall. Sie fürchtete, hereingelegt zu werden, und wollte dem mit eigenen Vorschlägen vorbeugen, wie: Diskussion in der Lenin-Werft mit einer tausendfachen Arbeiteröffentlichkeit als „Heimspiel" für Wałęsa oder, wenn das schon nicht möglich sei, Kontrolle der Fernsehübertragung durch ein Filmteam des weltbekannten Regisseurs und „Solidarność"-Anhängers *Andrzej Wajda*. Beides wurde abgelehnt. Trotzdem stimmte Wałęsa der Fernsehdiskussion zu. Das Risiko sollte sich gelohnt haben.

Aus der Debatte, die zu bester polnischer Tagesschau-Zeit um 20 Uhr begann und die sich als Straßenfeger erwies, kam der Vorsitzende der offiziell nicht existierenden Gewerkschaft und Aktivist einer illegalen Organisation, auch für viele seiner Freunde und Anhänger unerwartet, als der Überzeugendere heraus. Er warb für *Gewerkschaftspluralismus* und *politische Demokratie* in Polen und stellte den Fernsehzuschauern sehr überzeugend und politisch geschickt, aber dem Gang der wirklichen Entwicklung etwas vorgreifend, die Gorbatschowsche Perestroika und den neuen ungarischen Pluralismus als *Vorbild für Polen* hin. Dagegen argumentierte der nicht unsympathisch wirkende Miodowicz vorwiegend defensiv und beschwor mehrfach die Gefahr der Anarchie, die von einem Gewerkschaftspluralismus unter den gegenwärtigen Bedingungen in Polen ausgehe. Wałęsa und seine Anhänger sollten doch innerhalb der bestehenden Gewerkschaften um Mehrheiten kämpfen. Von dem während der Diskussion immer selbstsicherer werdenden Wałęsa in die Ecke gedrängt, fand Miodowicz nicht mehr die Schlagfertigkeit, mit den Veränderungen in der Sowjetunion und in Ungarn gegen die „Solidarność" und für die Reformvorhaben der Regierung Rakowski zu argumentieren. Partei und Regierung werden mit Miodowicz nicht so zufrieden gewesen sein wie die Anhänger Wałęsas mit ihrem Matador.

Aber wer der Hausherr ist und wer der Gast in Polens öffentlichen Institutionen, konnte Miodowicz am Ende der Fernsehdebatte vor Millionen polnischen Fernsehzuschauern mit Selbstverständlichkeit demonstrieren: Er übernahm selbst die Rolle des Moderators, beendete die Diskussion und dankte Herrn Wałęsa für das Gespräch.

Vom „Antikrisenpakt" ist nicht mehr die Rede

Wałęsa und Millionen Polen fragten sich nach dem Medienereignis: Was bleibt nach der Show? Was hat der Arbeiterführer davon, von Polens Regierenden als „würdiger Vertreter der nationalen Verständigung" ausgelobt zu werden? Was bringt es dem politischen Demokratisierungsprozeß? „Solidarność" ist verboten, und es hat nicht den Anschein, als ob die Regierung Rakowski bereit wäre, derzeit über eine Wiederzulassung der Gewerkschaft „Solidarność" mit geändertem Statut und einer neuen gewerkschaftlichen Selbstbeschränkung, die die Erfahrungen der vergangenen acht Jahre mit sich selbst und mit den Regierenden reflektiert, auch nur zu diskutieren.

Das Angebot von Innenminister *Kiszczak*, noch unter der Regierung Messner gemacht, auch über einen Gewerkschaftspluralismus zu sprechen, stand am Anfang der Gespräche Wałęsas und seiner Berater mit der Regierungsseite über eine neue Dialogphase in der polnischen Innenpolitik, die in einem erweiterten Rahmen an dem mittlerweile schon legendären „runden Tisch" (Durchmesser: 8,80 m) fortgeführt werden und in einer neuen nationalen Verständigung, einem „Antikrisenpakt", münden sollte. Davon ist drei Monate nach dem ersten Treffen zwischen Kiszczak und Wałęsa kaum mehr die Rede. Im Parteiapparat und in den offiziellen Gewerkschaften regte sich erbitterter Widerstand gegen Kiszczaks Dialogangebot an einen politischen Gegner, gegen den die Staatsmacht schließlich vor sieben Jahren das Kriegsrecht eingesetzt hatte und der die Partei beispiellos gedemütigt hatte – ein Schlag,

von dem sich die PVAP ideologisch und politisch noch nicht erholt hat und sich wahrscheinlich nicht mehr erholen wird.

Der Innenminister hatte sich anscheinend verkalkuliert. Der neue Ministerpräsident *Rakowski,* ein alter Intimfeind der „Solidarność" und ihres Vorsitzenden, hat mit Wałęsa offensichtlich nicht viel im Sinn. Statt Dialog mit der „Solidarność" propagiert Rakowski eine radikale Wirtschaftsreform, eine wirtschaftliche Konsolidierung über die Rückkehr zur Marktwirtschaft. Demokratie ohne die Grundlage eines wirtschaftlichen Wohlstandes sei nur ein leeres Wort, meinte der Premier in einem Interview für die italienische Tageszeitung „La Repubblica".
Das „koreanische Modell" als Vorbild für die Lösung der polnischen Krise geistert seit einigen Monaten durch die polnische Presse, will heißen: autoritärer Regierungsstil plus Marktwirtschaft. Bisweilen fehlt auch nicht der pikante Hinweis auf das Chile des Generals Pinochet und auf Südafrika. Soweit reicht der Abbau des ideologischen Ballasts, wenn bei Polens Regierenden Realpolitik angesagt ist.

Geht es ohne einen politischen Minimalkonsens?

Da bereitet es denn auch keine weltanschaulichen Kopfschmerzen mehr, wenn die Warschauer Führung anläßlich des 70. Jahrestages der Wiederherstellung eines unabhängigen polnischen Staates am 11. November einen *Piłsudski-Kult* an den Tag legte, der in der Vergangenheit der antikommunistischen Opposition vorbehalten war. Der Staatsgründer, der von vielen Polen nicht zuletzt deshalb hoch verehrt wird, weil er Polen im August 1920 durch das sog. „Wunder an der Weichsel" vor der Roten Armee und der Sowjetisierung rettete, wurde von der Regierung mit einer Briefmarke und einer Gedenkmünze geehrt. Das stellvertretende Staatsoberhaupt *Barcikowski* legte am Sarkophag von Marschall Piłsudski in der Krypta des Krakauer Wawel-Doms einen Kranz nieder. In Krakau wurden eine Straße und in Warschau ein Park nach Piłsudski benannt. Rektor *Białkowski* fordert die Wiedereinführung der offiziell nie abgeschafften Bezeichnung „Józef-Piłsudski-Universität" für die Warschauer Alma Mater.
Ob die Kanalisierung nationaler, ja antikommunistischer Gefühle der Bevölkerung, der gemäßigt autoritäre Führungsstil der Regierung und eine marktorientierte Wirtschaftspolitik nach dem Prinzip des „Enrichissez-vous" ohne Verständigung über einen politischen Minimalkonsens mit dem „würdigen Vertreter der nationalen Verständigung" Wałęsa möglich ist, bleibt abzuwarten. Denn: Polen ist nicht Korea, Polen bleibt Polen. *D. B.*

Präparat RU 486: Von der chirurgischen zur medizinischen Abtreibung?

Die Entwicklung und amtliche Zulassung eines neuartigen Medikaments zur Herbeiführung von Schwangerschaftsabbrüchen beginnt die Abtreibungsdiskussion zu verändern. Schauplatz dieser Diskussion ist gegenwärtig Frankreich, wo im letzten Herbst eine breite Kontroverse zwischen staatlichen Stellen, Industrie und verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen um die Markteinführung des neuen Präparates RU 486 (vollständige Bezeichnung: Mifepristone) durch den Pharmakonzern *Roussel-Uclaf* stattfand. Kaum etwas könnte die Kalamitäten mit diesem vorläufig „modernsten" Mittel für den Schwangerschaftsabbruch eindrücklicher unter Beweis stellen als der wechselvolle Verlauf, den diese Kontroverse bisher nahm.

Kein Mittel zur Empfängnisverhütung

Bei dem Präparat handelt es sich um ein antihormonal wirkendes Mittel, das bei der Suche nach hormonellen Antikrebsmitteln Anfang der achtziger Jahre durch den französischen Endokrinologen *Etienne-Emile Baulieu* und ein Forscherteam des Pharmakonzerns Roussel-Uclaf gefunden wurde. Mifepristone weist eine starke Antiprogesteroneigenschaft auf. Das Schwangerschaftshormon Progesteron bereitet den Uterus der Frau auf die Einnistung des Embryos vor und ist für die Aufrechterhaltung der Schwangerschaft erforderlich. In der Mehrheit der Fälle würde dieses Mittel für einen Abbruch der Schwangerschaft ausreichen. Zur Anwendung kommt es jedoch nur in Verbindung mit einem Prostaglandinpräparat, das Wehen auslöst und so mit 95prozentiger Wahrscheinlichkeit den Abbruch der Schwangerschaft herbeiführt. In wenigen Fällen, in denen dies dennoch nicht gelingt, wird der Abbruch auf dem üblichen operativ-mechanischen Wege vorgenommen, da sonst die Gefahr von Mißbildungen besteht.

Als erstes westliches Land (nach der Volksrepublik China) erteilte Frankreich bzw. dessen Gesundheitsminister *Claude Evin* Roussel-Uclaf am 23. September 1988 die Genehmigung zur kommerziellen Nutzung des Präparates. Diese amtliche Zulassung schließt jedoch vergleichsweise restriktive Bedingungen für die Anwendung ein: Das Mittel darf nur bis zum Ende der fünften Schwangerschaftswoche benutzt werden (einschließlich einer gesetzlich vorgeschriebenen Bedenkzeit) und nur in eigens dazu beauftragten medizinischen Zentren, somit also nur unter direkter ärztlicher Aufsicht. Die Befürworter von RU 486 versprechen sich von dem Mittel eine erhebliche *Verringerung der Zahl operativer Eingriffe* zum Zwecke des Schwangerschaftsabbruchs. Für vorteilhaft hält man dies vor allem auch für Gebiete mit einer

mangelhaften bzw. fehlenden medizinischen Infrastruktur (Entwicklungsländer). Rein medizintechnisch läßt sich Mifepristone auch als ein Mittel der Empfängnisverhütung benutzen, sofern es monatlich eingenommen wird.

Was die eine Seite für die besonderen Vorteile des Mittels hält, ist jedoch für die Kritiker des Präparates gerade Anlaß für ihre Bedenken. Sie wenden ein, daß RU 486 die Grenze zwischen Empfängnisverhütung und Abtreibung weiter *verwische* – indem es als eine Art „Pille danach" zur Anwendung kommen könnte. Um ein Mittel der Empfängnisverhütung im strengen Sinn handelt es sich aber schon deshalb nicht, weil nicht eine Schwangerschaft, bevor sie eigentlich begonnen hat, verhindert, sondern eine bereits begonnene Schwangerschaft durch Manipulation an der hormonellen Versorgung abgebrochen wird.

Eine „Herausforderung für die Kirche"

Einige Moraltheologen (z. B. *Johannes Reiter, Richard McCormick*) wiesen unterdessen darauf hin, daß durch dieses Verfahren an die Stelle des technischen Abbruchs der leicht vorzunehmende medikamentöse Abbruch trete. Der Schwangerschaftsabbruch werde so zu einer *Routine-Angelegenheit.* Im übrigen werde der Schwangerschaftsabbruch ganz in die Hand der Frau gelegt. Damit werde die Abtreibungsproblematik aus der sozialen und politischen Kontrolle herausgenommen und werde voll und ganz zu einer nicht-öffentlichen, privaten Angelegenheit. Letzteres gilt für die französische Handhabung – wenigstens so, wie sie z. Z. in Geltung ist – noch nicht. Die französische Regelung ersetzt nur ein medizinisches Verfahren durch ein anderes, beläßt es aber bei einem der herkömmlichen Abtreibung vergleichbaren Verfahren strikter ärztlicher Kontrolle. In dem Maße, wie man jedoch mit diesen neuen Methoden Erfahrungen sammelt, steht zu befürchten, daß die staatlichen Stellen zu einer freieren Anwendungsform gedrängt werden könnten.

Bereits im Vorfeld der amtlichen Zulassung für Frankreich war es in den Vereinigten Staaten gerade von seiten militanter Abtreibungsgegner zu massiven Protesten gekommen. Ähnliche Proteste gab es nach der Zulassung in Frankreich. Auch französische Bischöfe sprachen sich gegen diese Entscheidung aus. Der Pariser Erzbischof, Kardinal *Jean-Marie Lustiger,* bezeichnete die amtliche Zulassung als eine „Herausforderung für die Kirche". Ein Sprecher des Pariser Erzbischofs stellte klar, ein medikamentöser Schwangerschaftsabbruch bleibe für die Kirche genauso verboten wie ein chirurgischer.

Die Argumente gegen diese neue Abtreibungsform unterscheiden sich denn auch im Kern kaum von denen gegen die herkömmliche Abtreibung. Allerdings wird auf mögliche Komplikationen für den Fall hingewiesen, wenn es zu keinem Schwangerschaftsabbruch kommt. Außerdem wird darauf aufmerksam gemacht, daß das Präparat auch über den gesetzlich festgelegten spätesten Zeitpunkt von fünf Wochen nach dem Beginn der Schwangerschaft hinaus Wirkung zeige und daher mißbräuchliche Anwendungen nach diesem Zeitpunkt vorprogrammiert seien, zumal effektive Kontrollen nur schwer vorstellbar seien.

Zur allgemeinen Überraschung der französischen wie der außerfranzösischen Öffentlichkeit zog jedoch bereits einen Monat nach der Markteinführung Roussel-Uclaf Mifepristone mit Hinweis auf die vielfältigen Proteste wieder zurück, löste damit aber Gegenproteste aus. So wurden etwa die Teilnehmer des in Rio de Janeiro tagenden Weltkongresses für Gynäkologie und Geburtshilfe u. a. auch von dem Entdecker von RU 486, *Baulieu,* aufgefordert, eine Resolution zu unterschreiben, in der die Entscheidung von Roussel-Uclaf nicht nur bedauert und darauf hingewiesen wurde, daß die zuständigen französischen und chinesischen Behörden das Präparat für „sicher und effektiv" eingestuft hätten, sondern man das Unternehmen auch aufforderte, die Patentrechte an der Substanz abzutreten, damit sichergestellt werde, daß die Frauen vom „Nutzen dieses Präparates profitieren" könnten (vgl. FAZ 2. 11. 88). In gleichem Zusammenhang wurden auch Vorwürfe gegen extreme katholische Gruppierungen in Frankreich erhoben. So hieß es etwa in einer Stellungnahme der *sozialistischen Regierungspartei,* nach den schwerwiegenden Angriffen gegen die Freiheit der Kinobesucher (im Fall von *Martin Scorseses* Kinofilm „Die letzte Versuchung Christi"; vgl. HK, November 1988, 505) handele es sich nun um eine Attacke auf die Freiheit der Frauen, ein neuartiges medizinisches Verfahren zu wählen. Es sei ungut für die Demokratie, wenn „terrorisierende" Interessengruppen über Kultur- oder Gesundheitspolitik eines Landes befänden (vgl. Le Monde, 28. 10. 88). Von diesen Protesten gegen die Gegner von RU 486 konnte auch die katholische Kirche nicht unberührt bleiben – was die Diskussion um die Stellung der Kirche in der französischen Öffentlichkeit enorm belastete (vgl. ds. Heft, S. 10).

„Zum Nutzen der allgemeinen Gesundheit"

Der Hinweis auf die Proteste fundamentalistischer und traditionalistischer Gruppierungen in verschiedenen Ländern sowie der katholischen Bischöfe in Frankreich allein reichen als Erklärung des Rückzugs von Roussel-Uclaf jedoch nicht aus – darauf wies auch der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz Kardinal *Albert Decourtray* während der Vollversammlung der Bischöfe in Lourdes (vgl. HK, Dezember 1988, 590) hin. Zu 54,5 Prozent ist der deutsche Pharmahersteller *Hoechst* an Roussel-Uclaf beteiligt, weitere 36,25 Prozent hält der französische Staat. Zum Rückzug entschloß sich der Hersteller offenbar auch deshalb, weil man Boykottmaßnahmen gegen die gesamte Produktpalette von Roussel-Uclaf wie auch Hoechst befürchtete. Bei der nur beschränkten und reglementierten Zulassung in Frankreich hätten die wirtschaftlichen Vorteile dieses Präparates mögliche Nachteile vorläufig kaum wettmachen können. Im übrigen galt

RU 486 in der französischen Herstellerfirma selbst wie auch beim deutschen Mehrheitsaktionär als durchaus umstritten. Die Hoechst AG ließ verlauten, an eine Markteinführung in der Bundesrepublik sei nicht gedacht, und betonte Pressevertretern gegenüber die Unabhängigkeit des französischen Tochterunternehmens in seiner Produktpolitik.

Die Verwirrung um RU 486 war indes komplett, als wenige Tage nach dem Entschluß von Roussel-Uclaf, das Mittel vom Markt zu nehmen, das Unternehmen vom französischen Staat aufgefordert wurde, diesen Schritt rückgängig zu machen und die Firma dieser Aufforderung umgehend Folge leistete. Gesundheitsminister *Evin* begründete seine Forderung mit dem Verweis auf das französische Patentgesetz, nach dem Forschungseinrichtungen verpflichtet seien, ihre Entdekkungen auch zu nutzen, sofern es sich um Belange der allgemeinen Gesundheit handele. Weigere sich das Unternehmen, dies zu tun, könnten ihm die aus dem Patent erwachsenden Rechte aberkannt und dessen Vermarktung anderen Unternehmen übertragen werden. Wenn also schon bei der Entscheidung zum Rückzug *wirtschaftliche Motive* von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sein dürften, dann waren sie es beim Entschluß zur Wiedereinführung gleichfalls.

Der bisherige Verlauf der Auseinandersetzung hat gezeigt, daß mit der Einführung von Mifepristone keine qualitative Veränderung der Abtreibungsdebatte zu erwarten ist. Für die Befürworter des Präparates handelt es sich um eine *Perfektionierung einer Methode* zu einem nicht als illegitim empfundenen Zweck: „Welche Moral, welche Religion gibt einem die Berechtigung, einen Menschen leiden zu lassen, obwohl es eine Methode gibt, die nicht nur eine vergleichbare Effizienz aufweist, sondern obendrein erlaubt, Leiden zu vermeiden?" (*Josette Dall'Ava-Santucci,* Präsidentin der Vereinigung französischer Ärztinnen, in: Le Monde, 29.10.88). Für die kirchlichen Abtreibungskritiker kann dies nur bedeuten, daß die Stoßrichtung weiteren Protestes nicht eigentlich die Einführung dieses neuen Präparates wird sein können, sondern weiterhin die grundlegendere Frage der sittlichen Erlaubtheit bzw. Unerlaubtheit der Abtreibung, wie sie auch immer herbeigeführt wird. *K. N.*

Befürchtungen und Trümpfe

Frankreich vor der europäischen Hürde

Immer stärker schiebt sich in der wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Diskussion in der Bundesrepublik die Frage nach den Auswirkungen des bis Ende 1992 angezielten europäischen Binnenmarktes in den Vordergrund. Wie stellen sich die Dinge im Nachbarland Frankreich dar? Mit welchen Chancen und Problemen geht man dort auf die Verwirklichung des Binnenmarktes zu?

Die europäische Endstation 1992, die angestrebte, aber noch keineswegs gesicherte restlose Verwirklichung des Gemeinsamen Marktes, befindet sich für viele Franzosen, je nach Temperament, im Himmel oder in der Hölle. Die einen erhoffen sich wirtschaftliche Spitzenleistungen, um nicht zu sagen Wunder, die anderen befürchten, daß ihr Land dieser Herausforderung nicht gewachsen ist. Der ehemalige Premierminister *Jacques Chirac* verkündete so seine Überzeugung, daß im Jahr 2000 Frankreich wirtschaftlich in der Gemeinschaft an der Spitze stehen wird. Der Automobilkonzern Peugeot will bereits 1993 zum größten Produzenten des Kontinents werden. Zahlreicher sind die Stimmen, die das Übergewicht der D-Mark befürchten, die französischen Forschungsanstrengungen für ungenügend halten und einen bedenklichen Investitionsrückstand beklagen. Der Präsident des Unternehmerverbandes erklärte die Vorbereitung auf 1992 zur Priorität der Prioritäten. Alle Wirtschaftskräfte sollen mobilisiert werden.

Die Reaktionen der kleinen und größeren Unternehmen sind nach einer Umfrage weit gelassener. 53% sehen im einheitlichen europäischen Markt eher eine Chance. 35% nehmen an, daß sich nichts ändern wird, und 11% halten diese Entwicklung eher für gefährlich. Lediglich 0,5% der Befragten haben keine Meinung. Dies läßt erkennen, daß über das Kapitel Europa recht gründlich nachgedacht wird. Die Hälfte der Unternehmer richtet allerdings ihren Blick noch ziemlich ausschließlich auf den französischen Markt, denn nach der gleichen Meinungsbefragung geht von der nationalen Konkurrenz für sie die größte Bedrohung aus. Rund 30% halten schon jetzt die europäische Konkurrenz für recht scharf, 20 weitere Prozent die amerikanische und asiatische.

Ein breiter Konsens in der Europapolitik

Weit stärker als in den meisten anderen Ländern der EG befassen sich jedenfalls in Frankreich sämtliche Verwaltungen, die maßgebenden Wirtschaftskreise, die freien Berufe, zahlreiche Studieninstitute und auch die öffentliche Meinung mit der europäischen Entwicklung der kommenden Jahre. Selbst für den Durchschnittsfranzosen sind Normen, Steuerharmonisierung und Währungsunion zu landläufigen Begriffen geworden, wenn auch die konkreten Einzelheiten seinem Wissen verschlossen blei-

ben. Es befinden sich zahllose Untersuchungen und Berichte in Arbeit. Kein Bereich des öffentlichen Lebens wird ausgenommen. Der Regierung ist es gelungen, geradezu einen Mythos zu schaffen, der alle zur Verbesserung ihrer Leistungen anstachelt und sie auf die Notwendigkeit einer dynamischen Einstellung im Berufsleben hinweist. Die gesamte Wirtschaft soll aufgerüttelt werden. Tatsächlich ist nunmehr für fast alle 1992 zum kategorischen Imperativ geworden. Hiermit verbunden ist ein *breiter Konsens in der Europapolitik.* Von den demagogisch agierenden Kommunisten abgesehen, hält niemand ein Zurückweichen für vorstellbar. Das Experiment soll und muß möglichst erfolgreich zu Ende geführt werden. Natürlich werden sich einige Bremskräfte bemerkbar machen. Das Ausmaß des Souveränitätsverlustes ist einem guten Teil derjenigen, denen er innerlich nahegeht oder widerstrebt, noch nicht genügend bewußt geworden. Protektionistische Strömungen sind weniger zu befürchten als die bürokratische Technokratie, die der Versuchung ausgesetzt ist, ihre bisherigen Machtbefugnisse zu verteidigen.

Die *Regierung* hält es für ihre Pflicht, alle internen Maßnahmen zu ergreifen, die erforderlich oder nützlich sind, damit die Wirtschaft einer uneingeschränkt freien Konkurrenz gewachsen ist. Noch wichtiger erscheint es den offiziellen Stellen, sie in die Lage zu versetzen, die Möglichkeiten des großen Marktes auszunützen, d.h. nicht mehr, wie bisher, bevorzugt mit der nationalen Karte zu spielen, sondern mit der europäischen. Deswegen bildete Europaministerin *Edith Cresson* sieben *Studien- und Mobilisierungsgruppen,* die sich mit den Auswirkungen und Zwängen der Verwirklichung des einheitlichen europäischen Marktes in den als besonders empfindlich betrachteten Bereichen befassen sollen: Sozialpolitik, Regionen, Transportwesen, Energie, Landwirtschaft und Ernährungsindustrie, Umwelt und Wasserwirtschaft, Kommunikation (Ausrüstungen und Programme). Diese Gremien, aus Vertretern der Wirtschaft, der Gewerkschaften und der Verwaltung zusammengesetzt, haben unter der Leitung unabhängiger Persönlichkeiten verschiedener politischer Tendenzen nicht Berichte auszuarbeiten, sondern der Regierung sowie den Berufsverbänden für die zu lösenden Aufgaben beratend zur Seite zu stehen. Zu ihren wichtigsten Aufgaben gehört es, auf die zu erwartenden Schwierigkeiten rechtzeitig hinzuweisen, die notwendig erscheinenden Anpassungen zu empfehlen und gleichzeitig vor europäischen Maßnahmen zu warnen, die zu Lasten wesentlicher französischer Wirtschaftsinteressen gehen könnten.

Übertriebene Befürchtungen

Andererseits haben die offiziellen Stellen erkannt, daß ihr Spiel mit dem Mythos 1992 zur Aufrüttelung der französischen Wirtschaftskräfte nicht gefahrlos ist: Wenn der einheitliche Markt zu einem Schreckgespenst wird, sind mehr oder weniger nationalistische Gegenströmungen zu befürchten. Die Industrie und die von der Regierung besonders ins Scheinwerferlicht gerückten Klein- und Mittelbetriebe werden durch den angeblich schicksalhaften Termin kaum berührt. Der freie Warenverkehr innerhalb der Gemeinschaft setzt sie schon lange der vollen europäischen Konkurrenz aus. Die Harmonisierung der Normen ist eine Erleichterung für den Export, denn zahlreiche Firmen konnten sich bisher nur schwer den ausländischen Regeln anpassen. Für die Niederlassungsfreiheit des Handwerks und der freien Berufe sind die wichtigsten Etappen schon zurückgelegt. Als Hindernis und Schutz verbleibt die *Sprachschranke.* Die Steuerharmonisierung ist zweifellos eine heikle Angelegenheit, dürfte aber die Konkurrenzverhältnisse nur in beschränktem Maße beeinflussen. Im übrigen sind die notwendigen Kompromisse noch auszuhandeln. Auf dem Spiele stehen ernste Probleme, aber keine Gleichgewichtsfaktoren. Die französischen Erwägungen und Kommentare unterscheiden meistens nicht klar genug zwischen den Auswirkungen der Bildung des einheitlichen Marktes und den strukturellen Schwächen des eigenen Wirtschaftssystems, die unter allen Umständen beseitigt werden müssen.

Deren Tragweite wird allerdings nicht selten übertrieben. Ein Beispiel liefert der Außenhandel. Seine Fehlbeträge gelten als beängstigend. Sie veranlassen Regierung und Wirtschaftsverbände zu alarmierenden Erklärungen, vielseitigen Initiativen und offenen oder verdeckten Subventionen. Tatsächlich belaufen sie sich aber nur auf 1–2% des Handelsvolumens. Es gibt zudem keine zuverlässigen Zahlen. Der Saldo der Zollstatistik stimmt mit demjenigen der von der Bank von Frankreich aufgestellten Zahlungsbilanz nicht überein. Die ohne Devisen abgewickelten Transaktionen werden im zweiten Falle nicht berücksichtigt. Teilweise gelangen auch die Berufsverbände zu anderen Ergebnissen als die Zollbehörden. Die immer noch übliche Trennung zwischen Waren und Dienstleistungen hat ferner ihre Berechtigung verloren. Der für Frankreich aktive Dienstleistungssektor gewinnt regelmäßig an Gewicht. Frankreich besitzt z. B. für Computerprogramme eine starke internationale Position. Die Zollverwaltung ist kaum noch in der Lage, diesen Bereich statistisch richtig zu erfassen. Auch die ständigen französischen Klagen über den hohen bundesdeutschen Exportüberschuß im bilateralen Warenverkehr sollten relativiert werden. Der französische Dienstleistungssaldo ist stark aktiv. Innerhalb eines einheitlichen Marktes ist es vor allem wenig sinnvoll, einen ausgeglichenen Handel zwischen den einzelnen Partnern anzustreben. Niemand macht sich in Frankreich Gedanken über das Handelsungleichgewicht zwischen verschiedenen französischen Regionen.

Eine lange dirigistische Tradition hat zur Überbewertung der Schwächen und zur Vernachlässigung der Trümpfe geführt. Wenn vom Staat alles erwartet wird, ist es normal, die Schwierigkeiten herauszustellen, damit er Schutzmaßnahmen ergreift oder Subventionen gewährt. Trotz der Befürchtungen der Versicherungsgesellschaf-

ten besitzt Frankreich augenblicklich im *Dienstleistungssektor* einen unverkennbaren Vorsprung gegenüber den meisten seiner Partner. Der Finanzplatz Paris erfüllt heute alle Voraussetzungen, um mit der Londoner City zu wetteifern. Er stützt sich auf ein international stark verzweigtes Bankennetz, das in jüngster Zeit durch eine erstaunlich große Zahl spezialisierter Finanzinstitute ergänzt wurde. Dazu kommen fast alle international bekannten Finanzinstrumente, die Paris gestatten, zu einer der großen Drehscheiben des internationalen Kapitalmarktes zu werden. Die Bundesrepublik Deutschland befindet sich in dieser Beziehung deutlich im Rückstand.

Vergleichsweise günstige Bevölkerungsentwicklung

In die Waagschale fallen vor allem Frankreichs langfristige Chancen. Das amerikanische Hudson-Institut stieß auf ironische Skepsis, als es vor Jahren den Aufstieg Frankreichs zur größten Wirtschaftsmacht des westlichen Europas für 1985 voraussagte. Es war natürlich nicht seriös, einen genauen Termin anzukündigen und damit praktisch die Möglichkeit wirtschaftspolitischer Pannen oder Fehlleistungen auszuschließen. Die Begünstigung der Kaufkraft gegenüber den Investitionen zur Beruhigung der sozialen Wogen nach der Maiexplosion von 1968 warf das Land um mehrere Jahre zurück. Als noch verhängnisvoller erwies sich die Wirtschaftspolitik nach dem ersten Ölschock, weil sie die Last der Energieverteuerung der Industrie auflud und eine recht massive Kaufkraftsteigerung in einer Periode ermöglichte, in der die größten Konkurrenten den entgegengesetzten Weg gingen. Eine weitere Gleichgewichtsstörung verursachte das sozialistische Experiment der Jahre 1981/1982. In der Grundtendenz bleibt jedoch die Analyse des Hudson-Instituts gültig, wobei es ziemlich belanglos ist, ob Frankreich eines Tages den deutschen Partner überflügelt oder etwas hinter dessen globalem Potential zurückbleibt. Ohne Zweifel besitzt es *beachtliche Entfaltungsmöglichkeiten,* die ihm unter vernünftigen wirtschaftspolitischen Bedingungen gestatten, aus dem einheitlichen europäischen Markt größeren Nutzen zu ziehen als der deutsche Nachbar und einige andere Partner.
An erster Stelle steht die Bevölkerungsentwicklung. Nach den als zuverlässig zu betrachtenden Angaben der OECD wird Frankreich im Jahre 2040 56 Mio. Einwohner zählen und damit knapp hinter Großbritannien im westlichen Europa an zweiter Stelle stehen, die Bundesrepublik dagegen nur 45 Mio. und Italien 48 Mio. 1980 zählte die Bundesrepublik noch 61 Mio. Einwohner und Frankreich nicht ganz 56 Mio. In den nächsten 50 Jahren bleibt demnach die französische Bevölkerung stabil, während die deutsche um ein Viertel absinkt.

Im Jahre 2040 dürfte Frankreich ferner 10 Mio. Kinder unter 14 Jahren zählen, 500 000 mehr als 1950 und 2 Mio. weniger als 1980. In der Bundesrepublik werden nicht einmal 7 Mio. Kinder leben, 4 Mio. weniger als 1950 und etwas über 2 Mio. weniger als 1990. Die Altersgruppe der 15–64jährigen wird in Frankreich mit rund 33 Mio. Personen vertreten sein, in der Bundesrepublik mit rund 26 Mio. Gegenüber einem Höhepunkt im Jahre 2010 erfolgt in Frankreich ein Rückgang von 5 Mio. Personen, gegenüber dem bundesdeutschen Höhepunkt von 1990 ein Rückgang von über 16 Mio. Personen. Die Soziallast wird der OECD zufolge in der Bundesrepublik pro Einwohner im Alter von 15–64 Jahren zwischen 1980 und 2040 um 54% steigen, ebenso wie in Japan bei einer wesentlich geringeren Ausgangsposition. Die Mehrbelastung beträgt in Frankreich 32%, in den USA 31% und in Großbritannien nur 11%.

Diese Zahlen sprechen für sich selbst. Sie sind nicht das Produkt eines Zweckpessimismus, der die westliche Welt kinderfreudiger gestalten soll, sondern Ergebnis zuverlässiger Projektionen, die durch unerwartete Ereignisse nur in geringem Maß beeinflußt werden können. Der Umsiedlerstrom aus dem Osten reicht für einen Tendenzumschwung sicherlich nicht aus. Es ist ferner ein schwacher Trost, daß in fast allen westlichen Ländern die Geburtenquote unter dem für die Erneuerung der Generationen erforderlichen Satz von 2,1 Kinder pro Frau abgesunken ist. Solange dieser Satz, wie z. B. in Frankreich um 1,8 schwankt, verbleibt eine vernünftige Aussicht auf Normalisierung. Jene rückt bei dem bundesdeutschen Satz von rund 1,4 Kindern zwangsläufig in weitere Ferne. Hinzu kommt, daß sich in Frankreich nicht nur die offiziellen Stellen, sondern auch die Individuen der Gefahr des Geburtenrückgangs voll bewußt sind, während er in weiten deutschen Kreisen, bis zur politischen Spitze, weitgehend als normal oder aus verschiedenen taktischen Gründen als Tabu empfunden wird.

Die Erfahrung hat außerdem bewiesen, daß ein mehr als indirekter Zusammenhang zwischen der Kinderzahl und der wirtschaftlichen Dynamik besteht. Nach jüngsten Untersuchungen kann sich die Bundesrepublik infolge des Bevölkerungsentwicklungsdrucks mit einem Wachstum von 1,5% jährlich begnügen, während Frankreich mindestens 3% und wahrscheinlich sogar 4% benötigt, um die Arbeitslosigkeit einigermaßen zu meistern. In einem geeinten Europa darf Frankreich nach durchaus ernsten, wenn auch noch sehr diskreten Erwägungen mit der Lösung seines Erwerbsproblems durch die Abwanderung von Arbeitskräften in die zunehmend aufnahmefähige bundesdeutsche Wirtschaft rechnen. Dies ist keine Zukunftsvision oder -illusion, wenn man bedenkt, daß nach offiziellen Angaben bereits 1988 die Zahl der von der bundesdeutschen Wirtschaft angebotenen Ausbildungsplätze größer war als die der hierfür in Frage kommenden Anwärter.

Aktivposten Infrastruktur

Ein weiterer, stark ins Gewicht fallender französischer Trumpf ist die *Infrastruktur.* Das Land verfügt über viel Raum. Im Gegensatz zu Antwerpen und Rotterdam sind

die Kapazitäten der französischen Häfen noch nicht ausgelastet und außerdem noch ausbaufähig, zumal sie sich auf ein aufnahmefähiges Hinterland stützen können. Normandie und Bretagne stehen erst am Anfang ihrer industriellen Entwicklung. Der Rückstand im Ausbau der Infrastruktur ist zum Vorteil geworden, denn dadurch konnten sehr moderne Anlagen in Dienst gestellt werden, besonders im Hafen- und Verkehrswesen. Die Erweiterung der Europäischen Gemeinschaft rückt außerdem Frankreich aus der Peripherie ins Zentrum. Die Nord-Süd-Achse von Großbritannien nach Spanien und Italien sowie von der Iberischen Halbinsel nach dem südlichen Deutschland und nach dem Norden Europas laufen über französisches Territorium. Wertvolle Aktivposten sind der Ärmelkanaltunnel mit dem sich daran anschließenden Netz von Hochgeschwindigkeitszügen und der Bau neuer Autobahnen zur Beschleunigung des Verkehrs in Richtung Spanien sowie vom Ärmelkanal nach Süddeutschland und Italien.

Die durch die Dezentralisierung im wirtschaftlichen Bereich handlungsfähiger gewordenen französischen Regionen entwickeln neuerdings eine bemerkenswerte Dynamik. Sie setzen zielbewußt auf die europäische Karte. Der nordfranzösische Raum mit dem Städtedreieck Lille–Roubaix–Tourcoing investiert erhebliche Beträge zur Belebung des Transitverkehrs und zur Ausnützung der Spitzentechnologien. Lille hofft, wieder zu dem großen europäischen Handelszentrum zu werden, das es im Mittelalter gewesen war. Im südfranzösischen Raum von der spanischen bis zur italienischen Grenze entsteht eine „Straße der Hochtechnologien" mit den Schwerpunkten Montpellier, Marseille und Nizza, spezialisierten Industrieparks, Forschungsinstituten und Universitäten, die sich um eine engere Zusammenarbeit mit den Unternehmen bemühen. Ausgenützt wird sowohl die Anziehungskraft eines sonnigen Klimas wie der wirtschaftliche Aufstieg des europäischen Südens. Toulouse und Bordeaux erwarten einen Auftrieb von der Verflechtung mit Spanien, während Metz eine weitreichende Zusammenarbeit zwischen Lothringen, Luxemburg und dem Saarland eingeleitet hat.

Es handelt sich dabei keineswegs um Wunschträume. An der Côte d'Azur leisten bereits die technologisch fortgeschrittenen Industrien einen höheren Beitrag zum Volkseinkommen der Region als der Fremdenverkehr, dessen systematische Förderung der Region Roussillon-Languedoc gestattete, einen Ausgleich für den rückläufigen Weinbau zu schaffen. Die nordfranzösische Region konnte in den letzten Jahren durch verschiedene Initiativen ebenso viele Arbeitsplätze schaffen wie in der Kohle-, Stahl- und Textilindustrie verlorengegangen sind.

Die Landwirtschaft bleibt ihrerseits ein solider Pfeiler der französischen Wirtschaft. Sie befindet sich in der letzten Phase eines teilweise schmerzlichen strukturellen Umstellungsprozesses. Die Konzentration und die Modernisierung der bäuerlichen Betriebe verband sich mit einer hohen Verschuldung, die vorübergehend das Einkommen belastet, aber die Leistungsfähigkeit wesentlich verbesserte. Nicht zufällig sind die landwirtschaftlichen Einkommen seit zwei Jahren im Steigen begriffen. Die Bauern verstehen es inzwischen auch, sich besser den Erfordernissen des Marktes anzupassen. Das teilweise noch reformbedürftige Vertriebssystem hat zwar noch nicht alle Chancen des europäischen Marktes ausgenützt, befindet sich aber auf dem besten Wege dazu. Ein wesentlicher Faktor ist die noch nicht abgeschlossene Expansion der Lebensmittelindustrie zur befriedigenden Aufwertung des landwirtschaftlichen Produktionspotentials: Im Export erfolgt eine schrittweise Verlagerung von Agrarprodukten auf weiterverarbeitete Lebensmittel. Ein Musterbeispiel liefert die Käseproduktion, deren Steigerung in einigen französischen Bezirken zu einer Verknappung der Rohmilch und zu Überpreisen geführt hat.

Die unumgängliche Schrumpfung der landwirtschaftlichen Nutzfläche schafft neue Möglichkeiten für den sogenannten „grünen Tourismus", der sich vorwiegend an mittlere Einkommensgruppen wendet und außerdem dem Bedürfnis nach mehr Ruhe und Natur Rechnung trägt. Das Netz der Feriendörfer breitet sich aus. Teilweise werden nicht mehr benötigte Bauernhöfe in Familienherbergen mit ausreichendem Komfort verwandelt. Im Vergleich zu anderen europäischen Zonen steckt das Fremdenverkehrswesen im mittelfranzösischen Gebirgsmassiv und in den Pyrenäen noch in den Kinderschuhen. Es mangelt nicht an Plänen für eine kräftige Steigerung der Bettenzahl. An der langen Atlantikküste gibt es ebenfalls noch viele leere Stellen. Mit französischem und ausländischem Kapital entstanden in jüngster Zeit zahlreiche neue Hotelketten. Weitere werden folgen.

Niedrige Energiekosten – Steigerung der Arbeitsproduktivität

Das industrielle Gewebe ist kräftiger und zukunftsträchtiger, als es viele französische Beobachter glauben lassen. Das Land hat nach einer sorgen- und gedankenlosen Euphorie zwischen den beiden Weltkriegen während der letzten Jahrzehnte unter einem entmutigenden industriellen Pessimismus gelitten. Als Wertmaßstab dient vor allem der jeweilige Saldo der Außenhandelsbilanz, während die für die Zukunft maßgebenden positiven Elemente vernachlässigt werden. Man nimmt nur sehr selten zur Kenntnis, daß zwischen 1967 und 1987 die französische Arbeitsproduktivität um 114% gewachsen ist und unter den großen Industriestaaten lediglich Japan mit +150% ein besseres Ergebnis aufweist. Die Bundesrepublik steht an dritter Stelle, gefolgt von Italien, Großbritannien und mit erheblichem Abstand von den USA. Die *Modernisierung der französischen Fabriken* hat erhebliche Fortschritte gemacht. Es erfolgte außerdem eine weitgehende *Multinationalisierung der Großbetriebe,* verbunden mit steigenden ausländischen Investitionen. Aktiv zeigt sich in jüngster Zeit besonders Japan, das in Frankreich infolge seiner Standortvorteile die beste Ausgangsbasis für den europäischen Markt sieht.

Die *niedrigen Energiekosten* fallen immer stärker in die Waagschale. Frankreich ging zweifellos ein nicht unbedenkliches Wagnis ein, indem es Kohle und Erdöl so gut wie restlos durch die Kernenergie ersetzte. Sie deckt fast 80% des Bedarfs. Den Rest stellt die Wasserkraft. Frankreich verfügt aber über die niedrigsten Stromtarife, während sich die Bundesrepublik in der Spitzengruppe befindet. Zu Beginn der neunziger Jahre dürfte es sein jetziges Exportziel von 50 Mrd. kWh jährlich erreichen und anschließend – wie einst mit der Kohle Großbritannien und Deutschland – zu einem großen Energieversorgungszentrum der Europäischen Gemeinschaft werden, sofern ihm schwerwiegende Pannen im Kernenergiesektor erspart bleiben.

Zahlreiche ausländische Firmen begründen ihre industriellen Investitionen in Frankreich nicht zuletzt mit dem *günstigen Sozialklima.* Äußerst selten haben ausländische Niederlassungen unter ernsten sozialen Spannungen zu leiden. Die sehr spektakulären Streiks im öffentlichen Sektor vermitteln ein völlig falsches Bild. Die Betriebsgemeinschaft besitzt ein weit stärkeres Gewicht als die Gewerkschaften, die in zahlreichen Unternehmen überhaupt nicht vertreten sind. Die Japaner verstehen es besonders gut, sie undramatisch zu neutralisieren. Für die um ihre wirtschaftliche Entwicklung besorgten Gemeinden oder Regionen besitzt die Schaffung von Arbeitsplätzen absolute Priorität. Sie sind daher unmittelbar an einem ruhigen Sozialklima interessiert. Die augenblickliche Tendenz, Produktionseinheiten in ländlichen Zonen zu errichten oder sie dorthin zu verlagern, erleichtert fühlbar die sozialen Beziehungen. Begünstigt wird sie in Frankreich durch das überall reichlich verfügbare Gelände auf neuen Industriezonen. Die Arbeitskräfte sind vorhanden und in erster Linie an einer befriedigenden Existenzgrundlage interessiert. Diese kleineren Fabriken ermöglichen zudem eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen sowie die Entwicklung eines Gemeinschaftsgeistes.

Andererseits sind die *Arbeitsmarktregeln* in den letzten Jahren sehr geschmeidig geworden. Die Gesetze und Verordnungen sind nicht allein maßgebend. Häufig ist der Spruch berechtigt: „Ohne Kläger gibt es keine Richter." Abweichungen werden geduldet, wenn die Arbeitnehmer damit einverstanden sind. Die staatlichen Kontrollinstanzen zeigen sich zurückhaltend, sobald sie einer Einheitsfront des Personals und des Unternehmers gegenüberstehen. Ein Beweis für diese Elastizität sind die Öffnungszeiten der Verbrauchermärkte, die gelegentlich auch gegen die Sonntagsruhe verstoßen. Ähnlich liegen die Dinge bei Überstunden, deren Zahl grundsätzlich streng begrenzt ist. Das soziale Fundament bildet daneben eine unverändert solide Gesellschaftsstruktur mit einer breiten Kleinbürgerschicht, die sich sehr bewußt der Proletarisierung und der Vermassung widersetzt hatte, um in irgendeiner Form mit dem Land, mit dem Boden innerlich verwurzelt zu bleiben. Trotz aller Stürme und aller zentrifugalen Kräfte ist nach zahlreichen Meinungsbefragungen selbst für die Jugend die Familie ein erwünschter, notwendiger oder anerkannter Kern geblieben.

Ein weiterer Pluspunkt ist, zumindest im europäischen Vergleich, das *Bildungswesen.* Frankreich ist es zwar keineswegs gelungen, eine befriedigende Lösung für die in Oberschulen und Universitäten eindringenden Massen von Jugendlichen zu finden. Der Hälfte der Studenten gelingt es nicht einmal, ein erstes Universitätsdiplom zu erhalten. Es bereitet auch ernste Sorge, daß ein Viertel der Kinder beim Eintritt in die Mittelschule nicht richtig lesen können und die Rechtschreibung sogar noch beim Abitur Schwächen zeigt. Für Frankreich ist es aber ein wertvoller Vorteil, daß die *Ausbildung der Elite* unter der Krise des Erziehungssystems bisher nicht zu leiden hatte. Ihr Kreis konnte sogar ausgeweitet werden. Neben den technisch, wissenschaftlich oder literarisch orientierten Eliteschulen mit Universitätsrang gibt es jetzt ein recht breites Netz von Handelshochschulen, die ihre Studenten einem strengen Ausleseverfahren unterwerfen. Über das Verwaltungssystem dringen Angehörige dieser Elite in die Politik ein und tragen zur Hebung des Niveaus ihres menschlichen Potentials bei. Der Fähigkeit seiner Elite innerhalb und außerhalb der Politik verdankt Frankreich einen nicht kleinen Teil seines über sein eigentliches Gewicht hinausgehenden internationalen Prestiges.

Zentralismus und Dirigismus als Hemmschuh

Jede Bilanz hat natürlich auch eine Passivseite. Negativ wirken sich einige psychologische Faktoren aus. Allzuoft erhalten in Frankreich taktische innenpolitische Erwägungen mit mehr oder weniger demagogischen Aspekten den Vorrang gegenüber den wirtschaftlichen Erfordernissen. Die europäischen und internationalen Zwänge werden zwar von den Verantwortlichen zunehmend berücksichtigt, aber der innenpolitische Druck führt immer wieder zu bedauerlichen Fehlleistungen. Anstatt die Sonderbelastung durch die Mehrwertsteuer auf Automobile und einige andere Waren, die sich ab 1993 der nationalen Kontrolle entziehen werden, abzubauen, wurde aus angeblich sozialen Gründen für eine Reihe von Konsumgütern und Dienstleistungen die Mehrwertsteuer ab 1981 von 7% auf 5,5% verringert, obwohl dieser Schritt für die europäische Harmonisierung überhaupt nicht erforderlich gewesen war und lediglich eine sozialistische Orientierung beweisen sollte. In die gleiche Richtung läuft die Wiedereinführung der Vermögenssteuer, die eine übertrieben empfindlich reagierende Wirtschaft verunsichert, ohne der Staatskasse viel einzubringen. Erforderlich wäre eine größere Risikobereitschaft der Unternehmer, nicht zuletzt zur Beschleunigung der heute viel zu schleppenden Auswertung der Forschungsergebnisse. Frankreich ist mit Erfindern reichlich gesegnet, aber sein Patentwesen ist noch unterentwickelt, während nicht wenige Innovationen im Ausland schneller ein positives Echo finden als bei den französischen Unternehmen.

Ein Teil der französischen Firmen leidet ferner unter dem Widerspruch zwischen einer international an der Spitze

liegenden Arbeitsproduktivität und einer ungenügenden globalen Leistungsfähigkeit. Die Wurzel des Übels ist eine zu große *organisatorische Schwerfälligkeit.* Es ist nicht erstaunlich, daß ausländische Gruppen mit dem Ergebnis ihrer Niederlassungen in Frankreich äußerst zufrieden sind, weil sie dank ihrer rationellen Organisation aus der hohen Arbeitsproduktivität erheblichen Nutzen ziehen. In einem lange protektionistisch geschützten Markt war es normal, den Produktionskosten für die Rentabilität größere Bedeutung beizumessen als den Vertriebskosten, da die Preisempfindlichkeit der Abnehmer als gering galt. Außerdem betrachtete sich lange die Mehrheit der französischen Unternehmer in erster Linie als Produzenten und nur zusätzlich als Kaufleute. Hierzu kommt die überall fühlbare zentralistische Tradition, die sehr tiefe Wurzeln hat und mit einer modernen Betriebsorganisation schwer vereinbar ist. Der Wille zu einer weitreichenden Dezentralisierung der Verantwortung innerhalb der Unternehmen und auch innerhalb der Verwaltung ist zwar vorhanden, aber die gegebenen Widerstände, nicht selten bedingt durch persönliche Machtansprüche, lassen sich nicht kurzfristig überwinden.

Nicht weniger stark verwurzelt ist der *Dirigismus,* dessen unmittelbare Folge häufige und nicht selten willkürliche staatliche Eingriffe in das Wirtschaftsgefüge sind. Offiziell hat sich zwar selbst die sozialistische Regierung von ihm losgesagt, die Versuchung staatlicher Interventionen bleibt jedoch in allen Bereichen sehr groß. Selbst die betont liberale Regierung Chirac ist ihr in den Jahren 1986 bis 1988 wiederholt unterlegen. Zentralismus und Dirigismus sind sozusagen siamesische Zwillinge. Für die notwendige individuelle Verantwortungsbereitschaft ist der Machtanspruch der Verwaltungsinstanzen auf allen Etagen ein ständiges Hemmnis, gerade auf dem Weg zum Binnenmarkt. Um in Europa den ihm zustehenden Platz einnehmen zu können, muß sich Frankreich möglichst bald aus dieser doppelten Zwangsjacke befreien.

Alfred Frisch

Arbeitszeitgestaltung: Vorstellungen und Auswirkungen

Fragen an Fritz-Heinz Himmelreich

Bringt Teilzeitarbeit eine Lösung des Problems der Massenarbeitslosigkeit? Warum sperren sich Gewerkschaften und auch Arbeitgeber gegen Arbeitsplatzteilung? Wie wirkt sich die Flexibilisierung von Arbeitszeiten und Freizeit auf den Sonntag und die Lebensbedingungen der Familien aus? Und welche Wirkungen gehen von einer veränderten Arbeitszeitgestaltung auf die Einstellung zur Erwerbsarbeit aus. Mit diesen Fragen beschäftigen sich die folgenden Interviews mit dem stellv. Hauptgeschäftsführer der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände, Fritz-Heinz Himmelreich, *und dem Vorstandsmitglied des Deutschen Gewerkschaftsbundes,* Irmgard Blättel. *Irmgard Blättel ist zugleich Vorsitzende der Bundesvereinigung der deutschen Frauenverbände und Mitglied des ZdK. Fritz-Heinz Himmelreich ist Mitglied der Sozialkammer der EKD. Die Fragen stellte David Seeber.*

HK: Herr Dr. Himmelreich, wir haben gegenwärtig kein sehr hohes, aber stetiges Wachstum. Der Arbeitslosen werden aber trotz saisonaler und konjunktureller Besserungen kaum weniger. Dennoch wird Verringerung von Arbeitslosigkeit gerade seitens der Arbeitgeber, sofern beschäftigungspolitische Gesichtspunkte überhaupt angesprochen werden, immer noch vornehmlich von höheren Wachstumsraten erwartet. Gibt das überhaupt noch Sinn?

Himmelreich: Es gibt natürlich Sinn. Die Entwicklung seit 1983 bestätigt es. Wir haben seither etwa eine Million Arbeitsplätze zusätzlich gewonnen, viele davon im tertiären Sektor. Der Sachverständigenrat hat in seinem Herbstgutachten gerade diese Entwicklung nochmals nachgezeichnet. Wir haben auf der anderen Seite allerdings die seit Jahren anhaltende Scherenbewegung: Der Zugang aus dem Erwerbstätigenpotential ist immer noch größer als der Abgang in die Arbeit. Zwei Faktoren sind dabei vor allem schlecht kalkulierbar: die Zahl der Aussiedler und die Auflösung der stillen Reserve bei den Frauen. Hingegen ist der Trend bei den Jugendlichen positiv. Die Jugendarbeitslosigkeit hat sich weitgehend entschärft.

HK: Entschärft wohl, aber auch da ist das Problem trotz verlängerter Ausbildungszeiten – Beispiel: steigende Akademikerarbeitslosigkeit bei gleichzeitiger noch größerer Überfüllung der Universitäten – noch lange nicht gelöst ...

Himmelreich: Soweit es sich um ausgebildete Jugendliche handelt, insbesondere im gewerblichen, aber auch im kaufmännischen Sektor, können wir feststellen, daß junge Arbeitskräfte wieder gesucht und teilweise schon knapp werden. Die durchschnittliche Verweildauer in der Arbeitslosigkeit bei dieser Gruppe ist jedenfalls vergleichsweise kurz. Das ergibt sich aus allen einschlägigen Untersuchungen. Das Problem ist in der Tat anders bei den Hochschulabgängern. Dort zeigt sich jetzt erst der Gipfel der demographischen Wanderdüne; er erzeugt

Platzprobleme an den Universitäten, wie wir sie bei den anderen Jugendlichen – im Lehrstellenbereich – schon gehabt haben, und entsprechende Staus, unterschiedlich nach Fakultäten, bei den Abgängern auf den Arbeitsmarkt, besonders bei den Philologen und anderen Akademikerberufen. Auf der anderen Seite kennen wir aber auch die rasante Nachfrage nach EDV-Leuten, das gute Unterkommen von Betriebswirten und nach wie vor die Knappheit von Ingenieuren und Naturwissenschaftlern.

„Im Vergleich zu den westlichen Industrieländern ist die Teilzeitquote bei uns relativ niedrig"

HK: Das eigentliche Problem scheint aber in einem epochalen Umschichtungsprozeß zu liegen. Die Erwerbsquote bei den Frauen, die auf Grund verlängerter Ausbildungszeiten lange relativ konstant blieb, steigt in den letzten 15 Jahren stark an und noch stärker der Anteil jener Frauen, die einen Arbeitsplatz suchen ...

Himmelreich: Dies ist richtig und betrifft insbesondere Frauen, die Teilzeitarbeit suchen. Doch scheint mir dies bisher nicht unwesentlich auch ein Qualifizierungsproblem zu sein. Denn im Vergleich westlicher Industriestaaten ist die Teilzeitquote bei uns noch relativ niedrig, obwohl die Anzahl der Doppelverdienerhaushalte rasant zunimmt. Doch haben wir bereits 238 000 Teilzeitarbeit suchende Frauen, die noch keinen Arbeitsplatz finden. Daran wird deutlich, daß Angebots- und Nachfragestrukturen in der Qualifikation nicht stimmig sind. Das wird sich aber in dem Maße, in dem ausgebildete junge Frauen auf den Arbeitsmarkt kommen, abschleifen. Die Gesamtentwicklung wird freilich trotzdem so weitergehen, daß in absehbarer Zeit mit keinen gewaltigen Veränderungen in der Arbeitslosenquote zu rechnen ist.

HK: Bleibt also angesichts dieser Entwicklung der Angebots- und Nachfragestrukturen auf dem Arbeitsmarkt überhaupt etwas anderes übrig, als Arbeit neu zu verteilen, z. B. durch mehr Teilzeitarbeit, gegen die sich Gewerkschaften vielleicht zu Recht sperren. Aber auch Arbeitgeber scheinen vor allem bei der Arbeitsplatzteilung recht zögerlich zu sein. Warum eigentlich?

Himmelreich: Der Präsident der Bundesvereinigung der Arbeitgeberverbände, Klaus Murmann, propagiert Teilzeitarbeit, seitdem er im Amt ist. Und ich denke, er tut das zu Recht, weil man in den Betrieben erst allmählich anfängt, Teilzeitarbeit als eine wirtschaftlich vertretbare, auch betriebswirtschaftlich rentable Form der Arbeitszeitgestaltung anzuerkennen. Wir müssen aber auch sehen, daß damit ein sehr komplexer Prozeß angestoßen wird. U. a. müssen wir über bestimmte Rechtsfragen noch sprechen, z. B. darüber, wie die Sozialversicherungsausstattung der Teilzeitarbeit aussehen soll.

HK: Diesbezüglich gehen die Interessen von Arbeitgeber- und Arbeitnehmervertretern aber offensichtlich weit auseinander. Arbeitgeber, so hat man den Eindruck, sind schon sehr interessiert an Teilzeitarbeit, aber vornehmlich an geringer Tätigkeit unterhalb der Sozialversicherungsgrenze, an Leiharbeit und ähnlichem. Da haben wohl nicht nur die Gewerkschaften ein natürliches Interesse, darauf zu achten, daß nicht ein Prozeß in Gang kommt, der zu einem neuen Proletariat führt ...

Himmelreich: Da muß man sorgfältig unterscheiden. Das Schutzinteresse, das die Gewerkschaften gegenüber Teilzeitarbeitern haben, wird von den Arbeitgeberverbänden im Prinzip anerkannt. Auch wir wollen die Teilzeitarbeit nicht dazu benutzen, um Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer aus den vorhandenen sozialen Sicherungen zu entlassen. Aber bei den Gewerkschaften ergeben sich Sperren auch aus ganz anderen Gründen. Sie fürchten, wir Unternehmer würden Vollarbeitsplätze in Job-Sharing, in zwei Arbeitsplätze, aufteilen. Das wollen sie nicht. Ihnen ist ein Vollzeitarbeitsplatz halt mehr wert, als es zwei halbe sind. Aber so mechanisch ist die Zukunftsentwicklung der Arbeitswelt nicht zu sehen, vermutlich werden diesbezüglich auch die Gewerkschaften noch umdenken. Teilzeitarbeit ist ja keine Erfindung der Arbeitgeber, sondern allfälliger Wunsch vieler Frauen und Männer und eine Zeiterscheinung, die ganz augenscheinlich auch geeignet ist, Familienpflichten, Haushaltspflichten sinnvoll mit Erwerbsarbeit zu verbinden.

HK: Gerade beim Job-Sharing scheinen auch die Arbeitgeber mehr als zögerlich zu sein. Wenn aber erreichbares Wirtschaftswachstum und Arbeitszeitverkürzung nicht ausreichen, um Massenarbeitslosigkeit abzubauen, bietet sich da nicht von selbst die Arbeitsplatzteilung an vielen Stellen als wirksamste Beschäftigungsstrategie an, zumal angesichts der eingangs angedeuteten Umschichtungen in der Arbeitsplatznachfrage?

Himmelreich: Der Begriff des Job-Sharings fußt wie der der Vollzeitarbeit noch sehr stark auf einer Arbeitszeitorganisation, die von festen Blöcken ausgeht mit dem Unterschied, daß im Falle des Job-Sharings nach Arbeitskräften gesucht wird, die bereit sind, die halbe Arbeit zu leisten, um diese Arbeit an einem Arbeitsplatz mit einem anderen Arbeitnehmer zu teilen. Die Entwicklung ist insoweit bereits darüber hinweggegangen, als die Arbeitszeitsysteme insgesamt flexibler zu werden beginnen, sich stärker auflockern. Arbeitsplatzteilung und Teilzeitarbeit überhaupt werden so praktisch zu einer Komponente unter mehreren mit insgesamt unbestimmterer Zurechenbarkeit. Ich will das Instrument Arbeitsplatzteilung aber auch nicht ausschließen. Im tertiären Sektor, im Handel z. B., bietet sich das Job-Sharing geradezu an. Zwei Verkäuferinnen können sich gut einen Arbeitsplatz teilen, wenn es sich in die Lebensplanung der Betreffenden einfügt.

HK: Der Einzelhandel und die großen Kaufhäuser werden immer als Musterbeispiel genannt, obwohl es sich in den meisten Fällen dort vom Einkommen her vermutlich schlechter rechnet als bei wohlbestallten Studienräten in Doppelverdienerhaushalten. Aber die Anwendungsmöglichkeiten reichen wohl doch weit darüber hinaus ...

Himmelreich: Das mag so sein, aber im Prinzip kann ich mich da nur wiederholen: Im Rahmen flexibler Arbeitszeitorganisation ist die Arbeitsplatzteilung nur ein Instrument unter vielen. Ich will dafür keine quantifizierbare Prognose stellen.

HK: Aber kann angesichts der Umschichtungen in der Erwerbsarbeit z. B. durch die höhere Erwerbstätigkeit von Frauen Arbeitsplatzteilung nicht ein strategischer Ansatz zur Behebung von Arbeitslosigkeit werden, und wäre das nicht in vieler Beziehung ein recht praktischer Ansatz? Im Falle gleitender Arbeitszeiten z. B. wird häufig geklagt, die Kernzeiten würden zu kurz. Darunter leide die betriebliche und überbetriebliche Kommunikation. Ein ganzzeitlich durch zwei besetzter Arbeitsplatz wäre da wohl doch die bessere Lösung. Und je mehr die Arbeitsplatzteilung durch alle Schichten von Arbeitnehmern durchgeht, um so weniger spaltet sich die Arbeitnehmerschaft schichtenbezogen in Überbeschäftigte und Geringbeschäftigte auf ...

Himmelreich: Ich kann nur nochmals sagen: Man soll sich nicht auf den Begriff des Job-Sharings allein kaprizieren und vor allen Dingen nicht fixieren. Sonst wird man den immer stärker erforderlichen flexiblen Gesamtformen der Beschäftigung nicht gerecht. Daß es gegenüber flexiblen Gesamtsystemen bei manchen Berufsgruppen noch Sperren gibt, möchte ich aber nicht leugnen. Da sich Arbeitszeitblöcke nicht mit einem Mal, sondern nur stellen- und stückweise auflösen, kommen sich Teilzeitarbeiter häufig noch minderwertiger vor als Vollzeitarbeiter. Das hat auch damit zu tun, daß Teilzeitarbeit bewußtseinsmäßig immer noch primär verbunden ist mit Frauenbeschäftigung, mit Behindertenbeschäftigung, mit Jugendbeschäftigung. Ich denke aber, nachdem heute schon Schichtmodelle gefahren werden, bei denen das Arbeitszeitvolumen so verteilt wird, daß in summa Teilzeitarbeit herauskommt, werden sich die Denkmuster ändern und Hemmungen abgebaut werden. Da der Zug zur Doppelbeschäftigung in den Haushalten anhält, bietet sich, wo Kinder zu versorgen und Haushaltspflichten zu erledigen sind, Teilzeitarbeit – sicher da und dort auch in Form von Halbtagsarbeit – einfach an. Mit der Zeit wird es als etwas Normales akzeptiert werden.

HK: Kommt es auf diese Weise aber nicht dahin, daß Teilzeitarbeit vornehmlich Frauenarbeit bleibt und daß Frauen damit zum eigentlichen Opfer von Teilzeitbeschäftigung werden?

Himmelreich: Von Opfer kann kaum die Rede sein, denn die Betriebe kommen ja den Wünschen der Frauen nach Teilzeit entgegen; aber auch Männer sind daran interessiert. Ich bin im übrigen in dieser Frage etwas argumentelos aus folgenden Gründen: Wenn wir uns den zweiten Arbeitsmarkt, die Schattenwirtschaft, ansehen, dann finden wir dort eine Menge unterschiedlicher Beschäftigungsverhältnisse. Diese entziehen sich weitgehend der statistischen Erfassung. Die geringfügige Beschäftigung – ich meine die unter der 440-DM-Grenze – ist zwar ein legales Modell dieses zweiten Arbeitsmarktes. Aber wir wissen auch, daß mit diesem Modell eine ganze Menge illegaler Erscheinungsformen in Verbindung sind: mit zwei oder mehreren solcher Beschäftigungsverhältnisse. Nun ist das gewiß eine andere Frage, aber was den Anteil der Frauen betrifft, so glaube ich nicht, daß sie gegenüber den Männern hier in der Überzahl sind.

HK: Von der neu entstehenden, aus den Betrieben ausgelagerten Heimarbeit, oder denken Sie an die Putzkolonnen, sind sicher ganz überwiegend Frauen betroffen ...

Himmelreich: Das Phänomen der neuen Heimarbeit will ich nicht bestreiten, aber ich möchte es zahlenmäßig nicht überschätzen.

HK: Diese dürfte aber weiter zunehmen ...

Himmelreich: Die spezielle Heimarbeit hängt auch von der weiteren Entwicklung der Informationstechnologie ab, von der Art und Weise, wie die ausgelagerten Arbeitsplätze mit dem Kernarbeitsplatz oder mit dem Steuerungszentrum verbunden werden können, und vor allem davon, ob sich das jeweils betriebswirtschaftlich rechnet. Im übrigen bietet gerade diese Entwicklung die Möglichkeit qualifizierter Heimarbeit.

HK: Sie haben vorhin schon die Rentenproblematik bei der Teilzeitarbeit, vor allem im Falle geringfügiger Beschäftigung, angesprochen. Wird nicht gerade durch die Ausweitung von Teilzeitarbeit die Forderung nach einer über den Fiskus finanzierten Grundrente aktuell?

Himmelreich: Ja, sicher. Die Frage einer Grundrente wird bei jeder Rentenversicherungsreform mit einer anderen Überlegung gestellt. Es gibt die unterschiedlichsten Einstiege, um die Grundrente immer wieder neu ins Gespräch zu bringen. Ich kann mir gut vorstellen, daß die Vermehrung von Teilzeitarbeit auch zu einem solchen Anlaß wird. Mit der jetzt im Gesetzgebungsverfahren befindlichen Rentenreform, die für die nächsten Jahre gilt, sind die Vorstellungen von einer Grundrente erst einmal ad acta gelegt. Wenn der Verabschiedungsprozeß der jetzigen Rentenreform abgeschlossen ist, wird auch in der Modell-Diskussion vermutlich für einige Zeit Ruhe einkehren. Aber für den, der ausschließlich auf sein Teilzeiteinkommen angewiesen ist, weil er nicht Mitglied einer Familie bzw. eines geschlossenen Haushalts ist, stellt sich das Problem der Mindestrente auch unabhängig davon.

„Beim Blüm-Modell wehren wir uns gegen die 36 Stunden"

HK: Sie setzen stark auf Flexibilisierung – wo es möglich ist, in Verbindung mit Teilzeitarbeit. In jüngster Zeit ist nun durch Norbert Blüm das sog. 4 × 9-Modell ins Gespräch gebracht worden als ein Modell flexibel alternierender Arbeitszeit- und Freizeitblöcke, das die traditionelle Sonntagsruhe möglichst intakt lassen soll. Die Gewerkschaften finden es nur insoweit sympathisch, als

es sich der 35-Stunden-Woche annähert. Aber die Arbeitgeber lehnen es auch ab. Ist das in Ihrem Sinne?

Himmelreich: Wir haben dazu eine sehr differenzierte Stellungnahme abgegeben. Ich will sie noch einmal verdeutlichen. Wir glauben nicht, daß man den gegenwärtigen Kurs der Wochenarbeitszeitverkürzung weiter verschärfen sollte. Das Blümsche Modell setzt sich aber mit vier mal neun Stunden eine Wochenarbeitszeit von 36 Stunden zum Ziel. Wir wehren uns gegen die 36 Stunden ...

HK: Aber darauf läuft doch alles bereits automatisch zu. Wir sind inzwischen bei 37,5 Stunden, da ist selbst die 35-Stunden-Woche nur noch eine Frage der Fristen. Also kann das der eigentliche Ablehnungsgrund nicht sein ...

Himmelreich: Ich sehe keinen Anlaß, die Entwicklung in dieser Richtung zu forcieren. Wir sehen aber nicht alles negativ. Das zweite Element des Blüm-Vorschlags, die Einbindung eines flexiblen Polsters bei der Verteilung der Arbeit über die Woche einschließlich des Samstags halten wir für gut. Ich mache kein Hehl daraus, daß die Ausdehnung der Erwerbsarbeit ins Wochenende hinein mit Zugriff auf den Samstag und ausnahmsweise auch auf den Sonntag durch die Verkürzung der Arbeitszeiten, wie wir sie jetzt schon haben, erzwungen wird. Insofern folgt das Blüm-Modell einem richtigen Ansatz.

HK: Und was ist in Ihren Augen dennoch unrichtig daran?

Himmelreich: Es gibt ein drittes Element, das man sehen muß: Wir müssen damit rechnen, daß Mehrschichtarbeit nicht in jedem Unternehmen möglich ist, daß diese vornehmlich Großbetrieben vorbehalten bleibt. Der Mehrschichtbetrieb ist aber Voraussetzung dafür, daß das Blüm-Modell greifen kann. Es soll ja dazu dienen, die Maschinenkapazität durch Verlängerung der Betriebszeiten besser zu nutzen. Ein großer Teil der Klein- und Mittelbetriebe kann aber nur einschichtig arbeiten. Für sie kommt das Modell deshalb nicht in Frage. Man darf also nicht verallgemeinern. Das Modell kann begrenzt Bedeutung gewinnen, aber es kann nicht das alleinige Marschziel der Zukunft sein.

HK: Führt – jetzt unabhängig vom Einzelmodell – die Entkoppelung von Betriebszeit und Arbeitszeit nicht nur zu einer stärkeren Individualisierung von Arbeits- und Freizeit, sondern auch zu einer nachhaltigen Aufspaltung des Erwerbslebens und der Arbeitsbedingungen zwischen Groß- und Kleinbetrieben?

Himmelreich: Auf jeden Fall ist das Blüm-Modell eher für Großbetriebe mit Schichtarbeit geeignet. Dies ist Voraussetzung, und dies wird nicht überall gehen. Aber es ist unbestritten ein Weg, die Arbeitszeit von der Betriebszeit ganz abzukoppeln ...

HK: Wehren sich die Gewerkschaften nicht zu Recht weniger gegen das Blüm-Modell an sich als gegen die betriebs- und markwirtschaftlich sicher einsichtige Abkoppelung von Betriebs- und Arbeitszeit. Diese entspricht zwar Rentabilitätsinteressen und vermutlich auch einer verbreiteten Tendenz in der Arbeitnehmerschaft, geschlossene Freizeiten zugunsten größerer und individuell gestalteter Freizeitblöcke zu opfern. Aber die Familien werden dadurch in der Freizeit möglicherweise weiter auseinanderdividiert ...

Himmelreich: Dieses Problem sehen wir durchaus. Wir haben deshalb den Sonntag immer als zu schützenden Ausnahmetag angesehen. Dabei geben uns die faktischen Verhältnisse weitgehend recht. Es ist ja nicht so, als wenn die Sonntagsarbeit in allen Sektoren zugenommen hätte. Im produzierenden Gewerbe wird der Sonntag heute sogar seltener genutzt als noch vor zehn Jahren. Am Sonntag findet der geringste Teil der Produktion statt. Die Sonntagsarbeit hat aber beträchtlich zugenommen im Dienstleistungssektor, und zwar justament am meisten dort, wo Dienstleistungen für Freizeitgestaltung erbracht werden. Auch die Kirchen partizipieren daran reichlich ...

„Den Sonntag als freien Tag gilt es möglichst zu erhalten"

HK: Ich wollte nach den gewerkschaftlichen Reaktionen auf das Blüm-Modell fragen und danach, ob die Gewerkschaften sich nicht zu Recht gegen eine Flexibilisierung von Arbeits- und Freizeit wenden, die im Ergebnis auf Kosten der Familien geht?

Himmelreich: Wenn ich mir die Stellungnahmen der Gewerkschaften zum Blüm-Modell ansehe, insbesondere die von Franz Steinkühler, und sie richtig zu verstehen suche, dann wehren sich diese eigentlich gegen beides: Sie lehnen den Neun-Stunden-Tag ab, weil sie den Acht-Stunden-Tag als Trophäe des sozialen Fortschritts ansehen. Und sie wenden sich gegen die Samstagsarbeit, weil sie die Fünf-Tage-Woche noch mehr zu den Trophäen des sozialen Fortschritts zählen. Die Folge einer solchen Sicht der Dinge wäre, daß weitere Arbeitszeitverkürzung nur weitere Wochenarbeitszeitverkürzung heißen kann: Gemeint ist der Freitag. – Das aber würde heißen, daß zugleich die Maschinenlaufzeiten verkürzt werden und die Kapitalnutzungskosten unverhältnismäßig steigen. Dies können wir uns wegen der hohen Investitionskosten und der internationalen Konkurrenz nicht leisten.

HK: Darüber werden vermutlich auch Gewerkschaften mit sich reden lassen ...

Himmelreich: Sie wollen nicht einsehen, daß ein Teil des Arbeitszeitflexibilisierungszwanges, auch der Einbeziehung der Wochenendarbeit, zumindest der Samstagsarbeit, eine Folge der Arbeitszeitverkürzung ist, die sie selbst vorangetrieben haben und vorantreiben wollen. Ich finde es bemerkenswert, daß mit solchen Flexibilitätsfeststellungen selbst Oskar Lafontaine bei den Gewerkschaften auf erbitterten Widerstand stößt.

HK: Mir scheint die Frage nach den Auswirkungen auf die Familienfreizeit unabhängig von den Interessen der Arbeitgeber und der Gewerkschaften Gewicht zu haben ...

Himmelreich: Ich stimme Ihnen insofern zu, als wir der Meinung sind, daß es den Sonntag als freien Tag nach wie vor möglichst zu erhalten gilt. Aber man soll auch das nicht mit der Rigidität tun, die wir uns teilweise angewöhnt haben. Ich denke, durch größere Freizeitblöcke, bei den langen Urlaubszeiten, die wir bereits haben, und bei den relativ häufigen Brückentagen, die wir hierzulande nach wie vor pflegen, wird auch die Familie zu ihrem Recht auf ausreichend gemeinsame Freizeit kommen, selbst wenn sogar der Sonntag ausnahmsweise zur Disposition gestellt wird. Im übrigen sind die Autoschlangen, die an den Wochenenden jeweils in die Freizeit fahren, nicht gerade die denkbar beste Form von Freizeitorganisation.

HK: Sie sagen, der Sonntag könne, müsse in Grenzen wenigstens vorübergehend zur Disposition gestellt werden. Wenigstens theoretisch sind technologische Entwicklungen denkbar mit Arbeitszeiten, bei denen die Überlappung des Wochenendes durch Produktionszeiten keine entscheidende Rolle mehr spielen müssen.

Himmelreich: Dies ist denkbar. Ich greife Ihren Einwand aber auch deswegen gerne auf, weil es schon jetzt nicht so ist, daß man die vierte oder fünfte Schicht rund um die Uhr arbeiten lassen muß. Am Sonntag sind vielfach nur Vorrichtungsarbeiten, Reparaturen und Überwachungsarbeiten auszuführen, während die Normalproduktion in den automatisierten Prozessen von selbst weiterläuft. Die Hauptrolle spielt der Sonntag im Dienstleistungsbereich. Aber das ist nur das eine. Das andere ist die Auswirkung des Ganzen auf die Bewertung der Arbeit. Darüber ist noch nicht gesprochen worden. Ich kann mir nicht vorstellen, daß auf Dauer das Ausmaß an Freizeit, das wir jetzt schon haben, mit der 37,5-Stunden-Woche, den langen Urlauben und den vielen Feiertagen, sich nicht grundlegend auf das Arbeitsverhalten und die wertmäßige Einschätzung der Arbeit für die persönliche Lebensgestaltung auswirkt. Der Wert der Arbeit wird künftig für das menschliche Leben kaum noch die Rolle spielen, die er bisher gespielt hat.

HK: Wie sehen Sie persönlich die Sonntagsfrage? Könnte es auch umgekehrt sein, daß nämlich die jetzige Diskussion über die Flexibilisierung von Arbeitszeiten zu einer neuen Aufwertung des Sonntags als Familienfreizeit und öffentlich sanktioniertem Ruhetag führt?

Himmelreich: Das ist die Frage nach dem, was man wünscht, und nach dem, was als Entwicklung sich abzeichnet. Daß meine persönlichen Wünsche eher in die von Ihnen angedeutete Richtung gehen, dürfen Sie voraussetzen. Bei der Frage nach der tatsächlichen Entwicklung muß man wohl andere Feststellungen machen, was die Familienfreizeit am Wochenende betrifft. Ich will bei meiner Prognose bleiben: Der Sonntag wird seinen Ausnahmecharakter im Rahmen der Arbeitszeit behalten, aber wir müssen damit rechnen, daß Sonntagsarbeit als Ausnahme häufiger wird und daß die Neigung der Arbeitnehmer, größere Arbeitszeit- und Freizeitblöcke während der Woche und im Zusammenhang mit dem Urlaub dafür einzutauschen, wächst.

„Der Zwang zur vollen Erwerbstätigkeit ist heute nicht mehr immer gegeben"

HK: Herr Dr. Himmelreich, nimmt man alles zusammen: den Wunsch nach mehr freier Zeit, das Drängen der Arbeitgeber zu mehr Flexibilisierung, die Diskussion um die Sonntagsarbeit, dann haben wir wohl keine paradoxe, aber eine recht widersprüchliche Situation, widersprüchlich auch in der Beziehung, daß hoher Wohlstand und hohe Arbeitslosigkeit zusammen kommen und dabei, weil der einzelne mit weniger Arbeit auskommt, sich das Verhältnis zur Erwerbsarbeit insgesamt lockert. Man will, Sie haben es schon angedeutet, weniger arbeiten im Sinne von mehr Selbstgestaltung. Übersieht dabei vor allem die jüngere Generation noch die Folgeprobleme?

Himmelreich: Es gibt die bekannte Diskussion um die sogenannten neuen Werte. Damit ist auch eine neue Bewertung der Arbeit gemeint. Selbst wenn man die unterschiedlichen Flexibilisierungsformen und auch die verschiedenen Teilzeitvolumina beiseite läßt, bleibt als entscheidender Faktor die Frage, ob und inwieweit in Zukunft sich Menschen zur Arbeit einstellen. Bei dieser Einschätzung spielt natürlich die Wohlstandsentwicklung der Väter- und Müttergeneration eine beträchtliche Rolle. Wenn heute vor dem Hintergrund einer Einzel- oder Zwei-Kind-Familie die Kinder ein verhältnismäßig auskömmliches Leben führen können, ist der Zwang zur vollen Erwerbstätigkeit natürlich nicht mehr so gegeben, wie dies noch nach dem Krieg für alle gleichermaßen der Fall war. Wir müssen dies zur Kenntnis nehmen und davon ausgehen, daß in Zukunft Berufsentscheidungen häufiger auch von dem beeinflußt werden, was die Elterngeneration zusammengetragen hat.

HK: Wird damit vom bloßen Erwerbsstreben und vom Sozialprestige garantierenden Bildungsehrgeiz abgesehen das Sozialprestige von Erwerbseliten, möglicherweise auch Sozialeliten bis hin zur Politik, geringer, wenn der allgemeine Wohlstand weiter wächst? Und was bedeutet dies u. U. für die Heranbildung solcher Eliten?

Himmelreich: Dafür muß man zum Vergleich Staaten nehmen, die diesen Entwicklungszustand bereits hinter sich haben bzw. diesen schon länger durchmachen. Wenn Sie sich z. B. die Schweiz ansehen, so können Sie nicht sagen, die Elitebildung habe dort Schaden genommen ...

HK: Dann wäre Schweden vermutlich das prägnantere Beispiel ...

Himmelreich: Schweden ist gewiß ein Beispiel dafür, daß Eliten auswandern. Aber das führt natürlich ein Stück über den bisherigen Diskussionszustand zu Flexibilisierung und Teilzeitarbeit hinaus. Im Grunde geht es dabei um die Einstellung der Gesellschaft zur Arbeit, um die Frage nach dem Selbstverständnis des einzelnen und sein Selbstwertgefühl, das sich mit der Arbeit verbindet und um die Ausgestaltung der Steuerlast. Davon bleibt natürlich auch der Leistungsbegriff nicht unberührt.

„Das Arbeitszeitverhalten wird sich auf den Leistungsbegriff auswirken"

HK: D.h. der Leistungsbegriff verliert an Bedeutung oder wird nach anderen Kriterien neu bestimmt? ...

Himmelreich: Das kann gar nicht anders sein. Wenn die Freizeitgesellschaft ihren Fortgang nimmt, muß sich das auf das Arbeitswertverhalten und damit auch auf den Leistungsbegriff auswirken. Ich vermag aber nicht den Limes oder den Rubikon anzugeben, von dem aus das mit Sicherheit der Fall ist. Ich kann für heute nur feststellen: Wir haben auf der einen Seite nach wie vor eine hohe Identifikationsbereitschaft des Durchschnittsbürgers mit der Arbeit und ein hohes Maß an Befriedigung in der Arbeit, und soweit dies der Fall ist, auch noch ein echtes Leistungsstreben. Die Maßstäbe dafür mögen sich inzwischen geändert haben, aber Leistungsbewußtsein ist jedenfalls vorhanden. Umfragen weisen aber auch die Neigung aus, Freizeit höher zu bewerten und seine Befriedigung dort zu suchen. Es sind nicht immer dieselben Personengruppen, die da befragt werden, aber es sind auf jeden Fall Zeitzeichen, die man sehen muß.

HK: Und welche Folgerungen ziehen Sie daraus für das Arbeitsethos? Es gibt dazu ja recht unterschiedliche Positionen, wenn man etwa auf der einen Seite an Elisabeth Noelle-Neumann und auf der anderen Seite an Burkhard Strümpel oder an Gerhard Schmidtchen denkt. Die einen konstatieren ein generelles Absinken der Arbeitsmoral; die anderen preisen die neuen – kommunikativen – Arbeitstugenden, die sie mit der Gewöhnung an die Hochtechnologie entstehen sehen.

Himmelreich: Wir brauchen nicht nur „neue" Tugenden im Verbund mit alten, mehr Innovationsfähigkeit, mehr soziale Sensibilität, aber auch Widerstandskraft. Auch der Inhalt dessen, was wir heute als Arbeit definieren, ist mit dem, wie wir es vor 70 Jahren definiert haben, nicht mehr vergleichbar. Der überwiegende Teil der Arbeit auch in der Produktion, von den Dienstleistungen einmal abgesehen, wird ja nicht mehr im Schweiße des Angesichts getan. Aber das Qualifikationsniveau steigt, die Anforderungen an die selbstverantwortliche Gestaltung des Arbeitsplatzes steigen. Damit bilden sich auch neue Bewußtseinsinhalte zur Bestimmung der Arbeit als Lebenswert. Aber ich scheue mich auch da, eine Prognose zu stellen: Wird der Arbeitswert und damit das Arbeitsethos sinken? Oder wird es steigen? Das ist für mich ein offener Prozeß. Die Sozialgeschichte zeigt zur Genüge, wie oft die gesellschaftliche Bewertung der Arbeit im Verlaufe der Geschichte neue Akzentuierungen erfahren hat und wie rasch diese wechseln können.

Ist Flexibilisierung arbeitnehmer- und familienfeindlich?

Fragen an Irmgard Blättel

Hält der Ruf nach mehr Flexibilisierung von Arbeits- und Freizeit das, was er verspricht? Inwieweit werden Arbeitnehmer und speziell Familien dadurch neuen Belastungen ausgesetzt? Werden Frauen die vornehmlichen Opfer von Teilzeitarbeit? Und was hat der arbeitsfreie Samstag mit dem Schutz des Sonntags zu tun? Aus der Sicht der Gewerkschaften antwortete DGB-Vorstandsmitglied Irmgard Blättel.

HK: Frau Blättel, die Arbeitslosenzahl ist in den letzten Monaten zwar konjunktur- und nicht nur saisonbedingt, um einiges zurückgegangen. Aber bei einer Arbeitslosenquote um 8 Prozent – zum günstigsten Jahrestermin – haben wir es weiterhin mit Massenarbeitslosigkeit zu tun. Ist das ein Strukturproblem, gegen das auf absehbare Zeit wenig unternommen werden kann? Oder fehlt es schlicht an der notwendigen Flexibilität bei der Arbeitsteilung und Arbeitszeitgestaltung?

Blättel: Es ist überwiegend ein Strukturproblem. Wenn Sie sagen, die Arbeitslosenzahlen seien etwas zurückgegangen, dann stimmt das. Aber die Hoffnungen auf Rückgang waren viel höher angesetzt, auch von der Bundesregierung. Wahr ist allerdings auch, daß wir in den letzten Jahren mehr Beschäftigte haben. Aber man muß genau hinsehen, welche Art von Beschäftigten das sind. Wir haben eine steigende Zahl von Teilzeitbeschäftigten und unter diesen ein Heer von nicht versicherungspflichtig Beschäftigten ...

HK: Teilzeitarbeit ist für Sie also kein Weg zur Verringerung von Arbeitslosigkeit, sondern eher einer zur Ka-

schierung von Unterbeschäftigten, auf dem keine Probleme gelöst werden?

Blättel: Die Sache ist etwas komplizierter, als daß ich dazu glatt ja oder nein sagen könnte. Wir haben heute schon ca. 3 Millionen Teilzeitbeschäftigte, davon sind ca. 90% Frauen. Viele dieser Menschen können nur erwerbstätig werden, wenn oder weil sie eine Teilzeitarbeit erhalten bzw. erhalten haben, weil sie z. B. noch andere Aufgaben – z. B. Familienaufgaben – zu erfüllen haben. Für diese Menschen brauchen wir Teilzeitarbeitsplätze. Der DGB fordert das auch in seinen Programmen. Etwas anderes ist es, ob wir als Gewerkschaften zusehen können, daß Vollzeitarbeitsplätze aus Gründen höherer Kapitalrendite in Teilzeitarbeitsplätze aufgeteilt werden, um das Personal noch stärker kapazitätsorientiert einsetzen zu können. Und drittens gibt es natürlich auch Bemühungen der Bundesregierung, die Teilzeitarbeit zur Senkung der Arbeitslosenzahlen zu fördern. Das ist dann das Kaschieren der in der Tat vorhandenen Unterbeschäftigung. Die Diskussion über Teilzeitarbeit ist außerdem belastet durch den Mißbrauch der unteren Grenzen für die Versicherungspflicht. Das heißt, wir haben in steigendem Umfang in den letzten Jahren Arbeitsverhältnisse mit einem Monatsentgelt von unter 440,– DM bekommen. Diese Arbeitnehmer – vor allem sind das Frauen – fallen aus jeglicher Sozialversicherung heraus. Nicht wenige werden in betrügerischer Absicht gezwungen, unter verschiedenen Namen mehrere solcher geringfügiger versicherungsfreier Arbeitsverhältnisse einzugehen. Unter dem Oberbegriff „Flexibilisierung" läuft noch manches andere, was Gewerkschaften mit großer Sorge sehen, beispielsweise der stärkere Druck auf bisher ganztags beschäftigte Arbeitnehmer, sich selbständig zu machen und künftig die gleiche Arbeit als Subunternehmer zu erbringen. Das passiert derzeit z. B., weil große Unternehmen ihre eigenen Transportabteilungen auflösen. Sie bieten dem Lastwagenfahrer den Kauf des Wagens und Werksverträge an ...

HK: Aber dieser Zwang, sich „selbständig" zu machen in bestimmten Sparten, hat wenig mit dem „Kurzzeitarbeiter" unterhalb der Sozialversicherungsgrenze zu tun.

Blättel: Er ist Teil einer problematischen Entwicklung wie z. B. die Verlagerung von Satzherstellung oder von Schreibarbeiten in Gelegenheitsarbeit auch ...

HK: Ist es, um an das Beispiel anzuknüpfen, aber nicht vielfach so, daß gerade die neuen Formen von Heimarbeit vor allem von Leuten, ganz überwiegend von verheirateten Frauen, nachgefragt werden, die einfach ein Zubrot verdienen und gar nicht voll in den Arbeitsprozeß einsteigen wollen? Da spielt z. B. der eigenständige Rentenanspruch oft keine entscheidende Rolle, weil die Absicherung durch den Ehepartner ausreicht.

Blättel: Das muß ich ganz grundsätzlich und nachdrücklich zurückweisen. Es gibt überhaupt keine Garantie für Ehen, daß sie halten. Zweitens kann ich auch nicht hinnehmen, daß eine große Gruppe Menschen, die wie Arbeitnehmer, also gewerbsmäßig arbeitet, keine Beiträge zu den Sozialversicherungen zahlt oder zahlen kann, obwohl sie von dieser Solidargemeinschaft letztendlich auch ihre Sicherung erhält, wie z. B. die von Ihnen genannten Ehefrauen. Hier wird die Solidarität berührt und verletzt. Drittens sind zum anderen die Witwenrenten zum Teil sehr niedrig. Ein ganz hoher Teil von Arbeiterwitwen hat nach wie vor nicht mehr als 600 DM. Schon deswegen müssen die heute erwerbstätigen Frauen für einen eigenständigen Rentenanspruch sorgen.

„Wir haben 700 000–800 000 Frauen, die Vollzeitarbeitsplätze suchen"

HK: Auch noch nach der Neuordnung der Rentenansprüche Verwitweter?

Blättel: Auch jetzt noch. Aber ich lehne Ihr Argument auch grundsätzlich ab: Wegen meines Partnerschaftsverständnisses von Mann und Frau und der gleichberechtigten Beteiligung von Mann und Frau in allen Lebensbereichen. Es gibt zu viele Kreise in unserer Gesellschaft, die das Arbeitslosenproblem gerne dadurch lösen würden, daß sie Frauen mehr oder weniger nachdrücklich zurück an den häuslichen Herd schicken möchten. Wir kennen hinlänglich die historischen Beispiele von Frauenreservearmeen, die man rigoros ohne die geringste Rücksicht auf deren soziale Situation wieder nach Hause schickte, z. B. aufgrund der Demobilmachung nach dem Ersten und aufgrund der Bedingungen nach dem Zweiten Weltkrieg. Da wurden sogar Witwen mit Kindern nach Hause geschickt. Aber auch heute gibt es noch den frauendiskriminierenden Vorwurf, als verheiratete Frau Doppelverdienerin zu sein.

HK: Diesen Trend dürfte es auch bei der Schaffung flexiblerer Arbeitsformen und -zeiten nach wie vor geben. Aber wird er von den Betroffenen auch als so akut empfunden, wie er sich für die Gewerkschaften darstellt?

Blättel: Wer sich ernsthaft mit den grundlegenden Problemen der Frauen befaßt, der kommt meistens zu meiner Meinung. Ganz eindeutig wird die Lage von Frauen spätestens dann begriffen, wenn ihre Ehe und damit ihre Versorgung in Gefahr geraten. Deshalb müssen wir mit dafür sorgen, daß es auch ausreichende Vollzeitarbeitsverhältnisse gibt.

HK: Es bleibt aber dabei, daß ein großer Teil verheirateter und arbeitslos gemeldeter Frauen Teilzeitarbeit suchen?

Blättel: Wir haben über eine Million arbeitslos gemeldete Frauen; wir haben mindestens 1–1,5 Millionen Frauen in der stillen Reserve, die sofort auf den Arbeitsmarkt gingen, wenn sie Aussicht hätten, Arbeit zu bekommen. Darunter ist sicher auch eine beträchtliche Zahl solcher Frauen, die Teilzeitarbeit suchen. Wir haben unter den gemeldeten Arbeitslosen um 290 000 Teilzeitarbeitssuchende (davon allerdings bis zu 90% Frauen). Aber wir

haben bei den Frauen 700 000–800 000 Arbeitslose, die Vollzeitarbeitsplätze suchen. Wir müssen beiden gerecht werden, denjenigen, die Vollzeitarbeit und denjenigen, die Teilzeitarbeiten suchen. Unter den letzteren sind vielleicht auch einige, die nicht vollzeitig arbeiten wollen, weil ihnen das Geld aus Halbtagsarbeit reicht.

HK: Was arbeitsmarktpolitisch sicher wünschenswert und vom einzelnen her gut vertretbar ist, wenn es sich z. B. um Paare oder Familien mit hohem Haushaltseinkommen handelt ...

Blättel: Sicher gibt es solche Fälle. Aber das ist nicht die Mehrheit. Es gibt natürlich das Bemühen von Politikern, eine Teilzeitoffensive in Gang zu setzen, um über diesen Weg Arbeitslosigkeit zu bekämpfen. Sie wollen damit also auch Arbeitszeitverkürzung, diese aber ohne Lohnausgleich. Das unterstützen sie mit gewissen Leistungsgesetzen. Über sie wird Druck ausgeübt, daß Teilzeitarbeit aufgenommen wird anstelle Vollzeitarbeit. Das Erziehungsgeld während des Erziehungsurlaubs bekommen nur jene, die ihre Erwerbsarbeit unterbrechen oder sie auf unter 19 Wochenstunden reduzieren. Die anderen, die über 19 Stunden erwerbstätig bleiben, bekommen nichts, obwohl sie vielleicht wichtige Gründe für volle Erwerbstätigkeit haben, zumal es für den Erziehungsurlaub keinen absoluten Kündigungsschutz mehr gibt. Oder nehmen Sie die Erziehungszeiten in der Rentenversicherung. Auch sie sind an die Tatsache geknüpft, daß in dieser Zeit kein oder nur ein eingeschränkter eigener Beitrag geleistet wird. Vollerwerbstätige werden hier wieder von keinem Leistungsgesetz ausgeschlossen, obwohl auch sie Kinder erziehen.

„Frauen und Männer sollen an allen Lebensbereichen teilhaben"

HK: Das läßt sich auch anders sehen. Wer ins Erwerbsleben mit allen damit verbundenen Leistungsansprüchen voll eingegliedert ist, braucht keine zusätzlichen Leistungen. Erziehungsgeld und Anrechnung von Erziehungszeiten in den Rentenberechnungen sind doch Ausfall-Leistungen mit vernünftiger familienpolitischer Zielsetzung ...

Blättel: Ich sage zum Erziehungsgeld, Erziehungsurlaub, Erziehungszeiten in der Rentenversicherung nicht grundsätzlich ja. Ich begrüße das alles, denn ich habe lange genug dafür gekämpft. Was mich aber sehr stört ist, daß von diesen Leistungen für Kindererziehung diejenigen ganz oder teilweise ausgeschlossen sind, die ihre Erwerbsarbeit nicht unterbrechen, die sie vielleicht gar nicht unterbrechen können. So werden aus diesen Regelungen wieder Instrumente, um Erwerbsarbeit zu bestrafen.

HK: Sie haben eingangs festgestellt, daß die Zahl der Arbeitsplätze zunimmt, die Zahl der Arbeitslosen aber mehr oder weniger konstant bleibt. Ein Grund dafür ist unumstritten: daß die Erwerbsquote bei den Frauen, die aufgrund der verlängerten Bildungszeiten lange relativ konstant blieb, in den letzten 20 Jahren fast explodiert ...

Blättel: Sie explodiert bei den verheirateten Frauen ...

HK: Bei den Frauen von 25 bis 50 ...

Blättel: Richtig.

HK: Das ergibt für die Erzieherrolle – wenn Kinder nicht von vorneherein ausgeschlossen werden – natürlich eine höchst delikate Phase. Das geht nicht ab ohne familiäre Folgelasten und ohne Auswirkungen auf Kinderwünsche und Familiengröße. Ist es in einer Zeit, in der die Bedeutung von Erwerbsarbeit für die gesamte Lebensgestaltung eher rückläufig ist, nicht äußerst sinnvoll, wie es speziell von katholischer Seite geschieht, der Stützung der Familie den Vorrang vor dem individuellen Recht auf Arbeit zu geben?

Blättel: Nun, ich war in den letzten fünf Jahren auch Vorsitzende des Deutschen Frauenrates. Dazu gehörte z. B. auch die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Frauenorganisationen. Wir hatten einen großen Konsens darüber, daß der Weg der Frauen und Männer in Erwerbsarbeit und Familienarbeit chancengleich sein soll. Natürlich glaubt niemand von uns, daß dadurch Kinder ausgeschlossen oder vernachlässigt werden sollen. Wir müssen eben unsere Arbeit und unsere Gesellschaft so organisieren, daß Frauen und Männer an allen Lebensbereichen teilhaben und Familie haben können. So verstehe ich auch die Bibel mit dem „macht Euch die Erde untertan".

HK: Ich weiß nicht bzw. erkenne nicht, daß Gen 1, 28 das schon so symmetrisch gemeint hat ...

Blättel: Da haben Frauen eine andere Sichtweise. Frauen und Männer sollen an allen Bereichen teilhaben. Das entspricht doch christlichem Verständnis vom Menschen. Frauen haben viel einzubringen in die Arbeitswelt, in die Politik. Und wir wollen auch, daß Frauen und Männer ihre Familien bestens versorgen. Und deswegen sind wir Gewerkschaftsfrauen schon seit vielen, vielen Jahren so hartnäckig bei der Durchsetzung kürzerer täglicher Arbeitszeiten. Das trifft sich mit dem Kampf gegen die Arbeitslosigkeit, denn Wachstum allein schafft es nicht, alle Arbeitsuchende in Arbeit zu bringen.

HK: Wenn die Erwerbsquote bzw. die Quote der aktuell Erwerbstätigen steigt, die Arbeitslosenzahl aber nicht wesentlich zurückgeht, und dies vor allem auch mit dem höheren Erwerbstätigenpotential bei den Frauen zu tun hat, dann bleibt in einer Gesellschaft von Gleichberechtigten, wenn diese konsequent gewollt ist, nur Arbeitsteilung, vor allem auch in Form von Halbtagsarbeit für Frauen und Männer. Über die weitere Kürzung der Wochen-, Jahres- und Lebensarbeitszeit geht das offenbar nicht ...

Blättel: Arbeitsteilung ja. Dabei setzen wir zum einen auf die kollektive Lösung einer Arbeitszeitverkürzung für alle mit Lohnausgleich, weil sie für alle Erleichterung bringt, das Einkommen stimmt und damit auch die Arbeitnehmer

an den Früchten der Steigerung der Arbeitsproduktivität teilhaben.

HK: Arbeitszeitverkürzung bringt beschäftigungspolitisch nicht viel. Die paar 100 000 Arbeitsplätze mehr reichen nicht.

Blättel: Sie reichen nicht, aber sie sind notwendige Schritte. Im übrigen hätten die Gewerkschaften gern den großen Schritt bei der Arbeitszeitverkürzung gemacht = 35-Stunden-Woche. Das hätte viel mehr gebracht. Wir konnten das aber nicht durchsetzen. Deshalb kann man uns daraus keinen Vorwurf machen. Im übrigen fordert der DGB nach wie vor ein öffentliches Investitionsprogramm, denn wir haben doch eine Vielzahl von Bedürfnissen nicht erfüllt. Ich nenne Stichworte: in der Betreuung älterer Menschen, im Wohnungsbau, Stadtsanierung, in den Abwassersystemen der Städte, im Umweltschutz und vieles andere mehr.

HK: Nochmals zur Arbeitszeitverkürzung: Wenn sie nicht reicht, warum setzen sich die Gewerkschaften dann nicht konsequent z. B. für das Job-Sharing, für die Arbeitsplatzteilung und überhaupt für eine freiere Gestaltung, sei es des Arbeitszeitvolumens, sei es Arbeitszeitgestaltung, ein? Fürchten Sie Ihren Einfluß auf eine so in der eigenen Lebensgestaltung eigenständiger werdenden Arbeitnehmerschaft, auch auf die im produzierenden Gewerbe zu verlieren?

Blättel: Diese Sorge habe ich nicht.

„Die Kapitalrendite ist die Antriebsfeder der Flexibilisierung"

HK: Aber die Gewerkschaften insgesamt haben sie wohl ...

Blättel: Nein, aus dem von Ihnen genannten Grund „Einflußverlust auf Mitglieder" sehe ich solche Sorgen bei meinen Kollegen und Kolleginnen nicht. Unser Ansatz ist: Was brauchen die Menschen? Was wünschen sie? Die allermeisten Arbeitsuchenden wünschen und brauchen eine Vollzeitarbeit. Das belegt doch auch die Einkommensstatistik! Die Masse unserer Bevölkerung braucht den Vollzeitarbeitsplatz aus Existenzgründen. Deshalb muß er auch der Regelarbeitsplatz bleiben. Daneben muß es dem Bedarf der Arbeitnehmer entsprechend genügend Teilzeitarbeitsplätze geben.

HK: Aber diese einheitlich lineare Arbeitszeitverkürzung auf die 35-Stunden-Woche hin mutet ein wenig fantasielos an. Muß nicht selbst da mehr differenziert werden? Es gibt technisch anspruchsvolle und zugleich monotone Arbeitsplätze an Computern und Schaltpulten mit hoher Anspannung und zugleich hoher Produktivität, wo schon sechs Stunden für das Gesamtbefinden aber zuviel sind, und es gibt andere Tätigkeiten und andere Lebensorientierungen, wo ein weiteres Schrumpfen der Arbeitszeit weder notwendig noch erwünscht ist.

Blättel: Aber das haben wir doch heute auch schon.

HK: Könnte es nicht wesentlich mehr sein ...

Blättel: Ich bitte Sie, daran zu denken, wie differenziert unser Tarifvertragssystem ist. Die deutschen Gewerkschaften haben seit 1945 225 000 Tarifverträge abgeschlossen. Zur Zeit sind 44 000 gültig. In jedem Jahr werden rund 6000 neue Tarifverträge abgeschlossen. Wir haben bereits ein sehr hohes Maß an Differenziertheit in den Tarifverträgen, auch was die Pausenregelung angeht oder den Ausgleich an zusätzlicher Freizeit bei besonders belastenden Arbeitsanforderungen. Leider wird diese Differenziertheit in der Öffentlichkeit kaum zur Kenntnis genommen.

HK: Dennoch besteht der Eindruck, Sie fürchteten jede weitergehende Flexibilisierung nicht gerade wie der Teufel das Weihwasser, aber doch mindestens so sehr wie die Arbeitgeber die 30-Stunden-Woche.

Blättel: Flexibilität fürchten wir überhaupt nicht. Nur stellen wir fest, daß mit demselben Begriff von Arbeitgeberseite und zum Teil auch von der Bundesregierung etwas ganz anderes gemeint ist. Wir meinen Flexibilität als Mittel, die Arbeitszeitbedürfnisse der einzelnen Arbeitnehmer mit den Anforderungen des Betriebes in Einklang zu bringen. Die Arbeitgeberseite versteht darunter aber, daß aus Gründen besserer Rendite das Personal flexibler eingesetzt werden sollte. Die bessere Kapitalrendite ist also hier die Antriebsfeder, die Bedürfnisse der arbeitenden Menschen sind unsere Leitlinie ...

HK: Warum soll Teilzeitarbeit und vor allem Halbtagsarbeit den Bedürfnissen von Arbeitnehmern weniger entgegenkommen als den am effizientesten Kapitaleinsatz interessierten Unternehmen, wenn sich Halbtagsarbeit z. B. vom Haushalts- oder Familieneinkommen her rechnet?

Blättel: Das hört sich vordergründig ganz vernünftig an, führt aber zu oft schlimmen Folgen. Musterbeispiele dafür sind Kaufhäuser mit der Folge, daß in Großkaufhäusern heute schon nur noch etwa ein Drittel der Arbeitsplätze Vollzeitarbeitsplätze und alle weiteren Teilzeitarbeitsplätze mit mehr oder weniger individuell gestalteten Arbeitsstunden sind. Wer soll da eigentlich noch Verkäufer/in lernen in der klaren Erkenntnis, daß er/sie nur noch einen Teilzeitarbeitsplatz erhält? Und wenn sie dann wegen des geringen Verdienstes davon nicht leben können, müssen sie sich zwei oder drei Jobs suchen. Bei der Konkurrenz dürfen sie nicht zugleich tätig sein, also müssen sie zum Teil berufsfremd arbeiten. Das kann doch nicht gesellschaftspolitische Linie werden!

HK: Wir leben in einer spätindustriellen, andere sagen großspuriger postindustriellen Übergangsphase, wo mehr aus der Freizeit als im Arbeitsprozeß gelebt wird, wo es darum geht, Zeitsouveränität zurückzugewinnen. Flexibilisierung und Arbeitsplatzteilung mögen keine problemlosen Erfindungen sein. Sie scheinen von einem größeren

Bevölkerungsteil aber durchaus gewünscht zu werden und Bedürfnissen nach mehr Selbstgestaltung entgegenzukommen. Aber je souveräner der einzelne auch mit seiner Arbeitszeit umgehen kann, um so schwerer ist er gewerkschaftlich zu organisieren. Die Vorboten dieser Entwicklung sind doch wohl jetzt schon spürbar ...

Blättel: Ich bestreite das entschieden. Wenn jemand u. U. zwei Jobs haben muß, um existieren zu können, dann hat das weiß Gott nichts mit mehr Freiheit zu tun. Es kann sein, daß manche das möchten. Aber jobben ist etwas für Studenten, nicht für Familienväter und Familienmütter.

„Ich verteidige den Samstag und den Sonntag mit Klauen und Zähnen"

HK: Wenn z. B. beide Partner arbeiten, ist es sehr gut denkbar (warum nicht erstrebenswert?), daß sie sich auf zwei Halbzeitplätze oder auf 1½-Plätze beschränken ...

Blättel: Ich warne vor allzu romantischen Vorstellungen. Damit es nochmals ganz klar wird: Die Masse unserer Bevölkerung kann nur leben von einem Einkommen, das in der Regel durch Ganztagsarbeit erzielt ist. Hochverdiener ja, die können sich das leisten, aber dort geht es meistens von der Funktion her nicht. Wir haben als Sozialstaat die Pflicht, für Vollerwerbsplätze für alle zu sorgen, weil nur so die Lebensgrundlagen gesichert werden können. Ich habe Zeitsouveränität, wenn mir ein ausführliches Einkommen sicher und wenn die Zeit, die ich dafür aufwenden muß, nicht zu lang ist.

HK: Sie sagten vorhin, Sie hätten nichts gegen Flexibilisierung. Aber Sie sind gegen das Blüm-Modell der „schwingenden 4-Tage-Woche", das übrigens ursprünglich von den katholischen Sozialethikern Schneider (Regensburg) und Herr (Paderborn) stammt ...

Blättel: Also, wenn das auch noch katholische Sozialethiker ausgebrütet haben, dann sind sie mit daran schuld, daß der Sonntag flötengeht. Wer den Sonntag retten will, der muß mit den Gewerkschaften für den freien Samstag kämpfen. Wenn nämlich die Produktion künftig auch samstags läuft, werden alle Reparaturen sonntags gemacht. Und der Reparaturanteil wird immer größer, weil die Maschinen komplizierter sind. Das ist das eine. Das andere ist, daß dieser Arbeitszeitvorschlag den Arbeitstag von heute 8 auf 9 Stunden verlängern will. Das erschwert es noch mehr, Familienaufgaben und Erwerbsarbeit jeden Tag unter einen Hut zu bringen. Das Modell haben Männer ausgedacht, die offenbar nie selbst Familienaufgaben erfüllt haben. Sie mögen diese Feststellung für böse halten. Ich bleibe dabei.

HK: Unsereiner hat eher den Eindruck, gegen die Ausweitung der Sonntagsarbeit gibt es zwar eine große Koalition zwischen den Kirchen und den Gewerkschaften. Aber die Kirchen verteidigen den Sonntag, die Gewerkschaften das freie Wochenende.

Blättel: Wenn die Kirchen nicht kapieren, wie in den Betrieben die Arbeit organisiert wird, kann ich den Kirchen nicht helfen. Die Folge von mehr Samstagsarbeit wird automatisch mehr Sonntagsarbeit sein.

HK: Wieso sollte das zwangsläufig sein? Wartungs- und Reparaturarbeiten am Sonntag z. B. dürften sich in viel engeren Grenzen halten als die sonntäglichen Freizeitdienstleistungen.

Blättel: Mit mir ist ein Geschäft dieser Art nicht zu machen. Ich verteidige den Samstag und den Sonntag mit Klauen und Zähnen. Weil alle anderen Ansätze nicht von den Bedürfnissen der Menschen, sondern vor allem von noch mehr Rentabilität des Kapitaleinsatzes ausgehen.

HK: Sie haben die Bedürfnisse der Familien angesprochen. Gibt es für Sie so etwas wie eine ideale Arbeits- und Freizeitgestaltung für die Familie? Und verträgt sich die schwingende Arbeitswoche mit dem in der Regel freien Sonntag nicht gut mit Familienbedürfnissen?

Blättel: Bei der schwingenden Arbeitswoche schwingt die ganze Familie, die Freundschaften schwingen, alles schwingt mehr auseinander als zusammen. Ich kann daran nichts Familienfreundliches feststellen. Für Singles, die sich weder um Kinder noch um alte Menschen und ihre täglichen Bedürfnisse kümmern müssen – oder wollen –, ist sie vielleicht ideal. Aber auch nur für sie.

HK: Wenn der Sonntag zum normalen Arbeitstag würde, ja.

Blättel: Ich glaube, wir drehen uns im Kreis. Sie haben eine feste Position, und ich habe eine andere, die ich Ihnen verständlich machen möchte.

„Ich glaube nicht, daß die sinnstiftende Bedeutung der Arbeit abnimmt"

HK: Frau Blättel, wir befinden, was die Einschätzung der Arbeit betrifft, uns offenbar in einem etwas zwiespältigen Übergang. Auf dem Weg in die Freizeitgesellschaft nimmt die sinnstiftende Bedeutung der Arbeit ab. Durch die Individualisierung der Lebensverhältnisse wird Arbeit für den einzelnen zugleich unentbehrlich. Und viele Frauen aus bürgerlichen Schichten arbeiten nicht des Lebensunterhalts und in erster Linie auch nicht der Wohlstandsmehrung wegen, sondern um sich von der Haushaltsrolle zu emanzipieren und zur Steigerung des Selbstwertgefühls. Wie löst sich diese Spannung auf?

Blättel: Das Wort Emanzipation paßt nicht hierher. Es geht um Selbstentfaltung. Ich sage als Katholikin: Es geht um den biblischen Auftrag, daß wir uns die Erde untertan machen und daß wir unsere Talente nützen sollen. Dazu gehört nun mal die Arbeit. In der Tat nennen die meisten Frauen als Motive für ihre Erwerbsarbeit an erster Stelle auch gar nicht den Lohn, sondern Selbstentfaltung, Teil-

habe an der Arbeitswelt, die Möglichkeit aus sich etwas zu machen, was immer das auch sei. Ich glaube auch nicht, daß die sinnstiftende Bedeutung der Arbeit abnimmt. Die große Zahl der Studierenden an den Universitäten ist doch z. B. kein Beleg für Rückzug aus der Arbeit. Natürlich ist Arbeit nicht alles im Leben, deshalb freue ich mich über unsere Chance, einen Teil der hohen Arbeitsproduktivität in kürzere Arbeitszeit umzumünzen.

HK: Verlagert sich das Bestreben nach Selbstverwirklichung in Wirklichkeit nicht bereits mehr und mehr in die Freizeit und in Beschäftigungen – soziale, bildungsmäßige – selbstbestimmter Art? Und in solche Lebensart ordnet sich dann eine möglichst flexible Arbeitszeitgestaltung mit vielfältigen Tätigkeiten besser ein.

Blättel: Ich denke, wir müssen immer erst hinhören, was da besprochen wird. Reden wir über die anderen, was sie als Selbstverwirklichung anstreben sollten, oder reden wir über die Fakten? Ich bin überzeugt, daß kein Mensch nur in einem Bereich sich verwirklichen kann. Zum vollen Menschsein gehört es, daß er/sie in allen wesentlichen Bereichen teilhaben kann: an der Familie, auch indem Väter in die Kindererziehung und in die ganz praktische Familienarbeit einbezogen werden; an der Erwerbsarbeit; an der Gemeinwesenarbeit, zu der Frauen chancengleichen Zugang haben sollen. Alle sollen möglichst an allem teilhaben ...

HK: Was aber dann erst recht zu vielfältigeren, differenzierteren Beteiligungsformen am Erwerbsleben führen dürfte ...

Blättel: Ja, die haben wir auch schon. Eine Hilfe zur weiteren Förderung ist die Verkürzung der Arbeitszeiten. Ich bin dafür, daß alle weniger arbeiten müssen, damit möglichst alle an allem arbeiten oder teilhaben können. Insbesondere glaube ich, daß die Verkürzung der Arbeitszeit auf 35 Stunden ein unverzichtbarer Schritt zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit ist.

Zeugnis geben, aber wie?

Evangelische und katholische Überlegungen zur Glaubensweitergabe

Die Weichen sind in beiden Kirchen gestellt: Am 10. November verabschiedete die Synode der EKD ein Dokument zum Thema „Glauben heute", das die Grundlage für das Gespräch und die Weiterarbeit in den Gemeinden bilden soll. 1990 wird sich die Synode erneut mit dem Thema „Glauben heute" beschäftigen. In welcher Weise die Gemeinsame Studientagung von Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken über die Weitergabe des Glaubens von Mitte November (vgl. HK, Dezember 1988, 558–560) eine Fortsetzung finden wird, ist derzeit noch nicht absehbar. Die Impulse der Studientagung dürften aber im deutschen Katholizismus nicht ganz ohne Wirkung bleiben. Was hat das bisherige Gespräch in den beiden Kirchen über den Glauben und seine Weitergabe heute erbracht, und welche Perspektiven ergeben sich daraus?

Nach der Verabschiedung des „Glaubenspapiers" der Synode sprach Bischof *Martin Kruse,* seit 1985 Ratsvorsitzender, von einer „wichtigen Stunde in der Geschichte der EKD". Damit meinte der Berliner Bischof wohl weniger die einzelnen Aussagen des Dokuments als die Tatsache, daß sich die Synode überhaupt zu diesem zentralen Punkt christlicher Existenz und kirchlichen Lebens geäußert hatte. Schon vor einiger Zeit stand die Frage nach der Zukunft der Volkskirche auf der Tagesordnung der Synode; erst in den letzten Jahren hat sich aber die Einsicht Bahn gebrochen, daß es der evangelischen Kirche angesichts erheblicher Austrittszahlen und Schrumpfung der Gottesdienstgemeinden nicht nur darum gehen kann, weiteres Abbröckeln möglichst zu verhindern, sondern daß es einer Krise des Glaubens und seiner Weitergabe unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen zu begegnen gilt. Die vielbeachtete, teilweise aber auch deutlich kritisierte Studie „Christsein gestalten" von 1986 (vgl. HK, August 1986, 380–383) hatte zwar sehr klar die Spannung zwischen traditioneller Kirchlichkeit und moderner Lebenswelt herausgearbeitet, den Glauben der Kirche selber aber nicht thematisiert.

In der Analyse ist man sich weitgehend einig

Die Studientagung von Bischofskonferenz und Zentralkomitee war eine Frucht der Bemühungen um eine Weiterführung der Würzburger Synode der deutschen Bistümer. Damals hatten sich Bischöfe, Priester und Laien intensiv mit Fragen beschäftigt, um die es jetzt auch bei der Gemeinsamen Studientagung ging: Religionsunterricht, Gottesdienst, Dienste und Ämter, Gemeinde usw. In Würzburg hatte man sich auch auf ein Grundlagendokument zur gegenwärtigen Glaubenssituation verständigt. Aber seinerzeit wurde die Lage des Glaubens noch längst nicht so prekär empfunden wie jetzt bei den Beratungen in Bonn-Bad Godesberg. Damals stand die Frage im Vordergrund, wie die Anstöße des Konzils unter den besonderen Bedingungen der Bundesrepublik umzusetzen seien. Inzwischen ist weithin deutlich geworden, daß

die institutionelle Stabilität und finanzielle Wohlversorgtheit der deutschen Kirche die Beschäftigung mit der Tradierungskrise des Glaubens nicht nur nicht überflüssig machen, sondern erst recht herausfordern.
Bei aller *Parallelität in der Themenstellung* zwischen katholischer Studientagung und evangelischer Synode dürfen doch die Unterschiede sowohl in der Art der Veranstaltung wie der Ergebnisse nicht unberücksichtigt bleiben. Das Schwergewicht bei der Gemeinsamen Studientagung lag auf dem Gespräch, zunächst in Arbeitsgruppen und anschließend im Plenum. Demgegenüber bildete das Schwerpunktthema „Glauben heute" für die EKD-Synode bei ihrem Treffen in Bad Wildungen nur einen von zahlreichen Tagesordnungspunkten, der deshalb nicht in gleicher Breite diskutiert wurde wie auf der Studientagung. Das Gespräch zwischen den Bischöfen und den Mitgliedern des Zentralkomitees über die Lage des Glaubens war von vornherein nicht auf die Erarbeitung eines Ergebnispapiers angelegt; demgegenüber lag den Mitgliedern der EKD-Synode ein in zweijähriger Vorarbeit erstellter Textentwurf zum Schwerpunktthema vor, der nur wenig geändert verabschiedet werden konnte. Federführend für die Vorlage war der neue Hannoversche Landesbischof *Horst Hirschler.* Den Einführungsvortrag zum Schwerpunktthema hielt in Bad Wildungen bezeichnenderweise ein Exeget, der Züricher Neutestamentler *Hans Weder;* in Bad Godesberg führten – der Anlage der Studientagung entsprechend – der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und der Präsident des Zentralkomitees mit breit angelegten Grundsatzreferaten in das Thema ein.

Vergleicht man die Aussagen von Studientagung und Synode, fallen zunächst *erhebliche Übereinstimmungen* ins Auge. Sie betreffen sowohl die Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlichen und religiösen Situation wie den Blick auf die Aufgaben der Christen und der Kirche angesichts der damit verbundenen Herausforderungen. Es nimmt nicht wunder, daß sowohl im Referat von *Hans Maier* auf der Studientagung wie im Papier der EKD von den *neuen religiösen Bedürfnissen und Bewegungen außerhalb der christlichen Kirchen* die Rede ist. Maier: „Man will religiös sein ohne Kirche, man strebt nach einer anderen, sanfteren Religion, die nicht nur auf Weltbemächtigung aus ist, sondern auf fromme Verehrung des Universums." Bischof Kruse sprach in seinem Bericht vor der Synode von einer „vagabundierenden Religiosität auf der Suche nach neuen Erfahrungen und neuen Gemeinschaftsformen". Die Sehnsucht, hinter das Geheimnis des Lebens und der Zukunft zu kommen, sei eher im Wachsen als im Sinken.

Auch zu den Ausführungen Hans Maiers über die Wirkungen neuzeitlicher Wissenschaft und der umfassenden Daseinsvorsorge durch den modernen Staat als Ursachen für die gegenwärtige Glaubenskrise finden sich Parallelen im Dokument der EKD-Synode: „Je weiter es uns gelingt, unser Leben und unsere Welt wissenschaftlich-technisch in den Griff zu bekommen, desto mehr rückt der Mensch als Verursacher von Heil und Unheil in den Mittelpunkt. Je deutlicher wir die Zusammenhänge von menschlichen Ordnungen (staatlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Ordnungen) und dem Leiden von Menschen erkennen, desto schwerer fällt es uns, von Gott zu reden." Auch darüber, daß die Kirche selbst durch ihr Handeln in der Vergangenheit wie durch ihr gegenwärtiges Erscheinungsbild dem Glauben an ihre Botschaft vielfach erschwert, ist man sich auf evangelischer und katholischer Seite offenbar einig.

Bischof Lehmann hatte in Bad Godesberg ausgeführt, in der Tradierungskrise sei zuerst der *Glaube* herausgefordert. Wenn man die Krise ernst nehmen wolle, müsse man den Mut haben, bis zu dieser Tiefe vorzustoßen. Das Papier der EKD bemüht sich um eine solche Tiefenbohrung, in dem es in knappen Sätzen den christlichen Glauben an Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt, an Jesus Christus, „Gottes Liebe und Gnade in Person" und an den Heiligen Geist als „Gottes Leben schaffende Kraft" darlegt. Um die *Elementarisierung des Glaubens,* von der Bischof Lehmann in seinem Referat sprach und die zu einem Grundanliegen der Gemeinsamen Studientagung wurde, ist auch der Text der EKD-Synode bemüht: „Der Inhalt unseres Glaubens liegt also nicht zuerst in allgemeinen Gedankengängen über den Sinn des Lebens, über die Schöpfung, darin, was der Mensch tun und lassen soll. Inhalt unseres Glaubens ist vielmehr Jesus aus Nazareth, der der Christus Gottes ist. Glauben heißt, auf Christus vertrauen; Glauben ist eine Beziehung zur Person Jesu Christi, wie sie uns in der Botschaft des Neuen Testamentes begegnet."

Die Sprachlosigkeit im Glauben überwinden

Zum Stichwort von den verschiedenen „Lernorten", das der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz bei der Studientagung in seinem Referat aufgriff und das auch sonst in der katholischen Diskussion der letzten Jahre über die Glaubensweitergabe eine herausragende Rolle spielt, gibt es auf evangelischer Seite keine direkte Entsprechung. Aber die Feststellung des Mainzer Bischofs, grundsätzlich könne in jedem Lernort eine fruchtbare Arbeit für die Weitergabe des Glaubens geleistet werden, entspricht einem Grundanliegen des EKD-Papiers. Dort werden unter der Überschrift „Zum Glauben helfen" die verschiedenen Anlässe und Institutionen aufgezählt, die Menschen mit dem Glauben in Berührung bringen können (Konfirmandenunterricht, Religionsunterricht, kirchliche Jugendarbeit, kirchliche Erwachsenenbildung, Besuchsdienste, seelsorgerliche Beratung in Glaubens- und Lebensproblemen, kirchliche Öffentlichkeitsarbeit), wobei das Schwergewicht auf der Aufforderung liegt, jede Begegnungsmöglichkeit mit ihren jeweiligen Chancen zu nutzen. Weder die Studientagung von Bischofskonferenz und Zentralkomitee noch die EKD-Synode plädierten – war das von der Zusammensetzung der jeweiligen Gremien her auch nicht zu erwarten gewesen – für

umgehende und tiefgreifende Veränderungen der kirchlichen Arbeit in der Bundesrepublik oder für das Aufgeben bisheriger Wirkungsmöglichkeiten zugunsten völlig neuer Grundoptionen.

Hans Maier forderte bei der Studientagung, es müsse das Gespräch mit allen aufgenommen werden, „gerade auch mit denen, die vielleicht innerlich bereits daran denken, aus der Kirche auszutreten oder die bereits die Kirche verlassen haben". Diese Forderung fand in den Arbeitskreisen viel Widerhall: So hieß es im Arbeitskreis 3, alle, die sich noch nicht mit Christus und seiner Kirche identifizieren könnten, müßten die Gemeindemitglieder gesprächsfähig und dialogbereit finden. Und im Bericht des Arbeitskreises 5 war zu hören, eine Teilnehmerin habe mit ihrer Erfahrung ermutigt, auch in „entkirchlichten" Räumen echtes Menschsein und Spuren des Glaubens zu entdecken und durch das eigene Zeugnis zu bestärken. Auch in dieser Beziehung ist die Gemeinsamkeit zum Text der EKD-Synode nicht zu übersehen: „Trotz aller Unterschiede zwischen denen, die bewußt und mit Ernst Christ sein wollen, und denen, die nur ganz am Rand des kirchlichen Lebens stehen und oft selbst nicht genau wissen, ob sie sich als Christen bezeichnen sollen oder nicht, gilt allen gemeinsam: solange sie sich von Gottes Wort ansprechen lassen, haben wir Menschen kein Recht, die einen als Christen gelten zu lassen und die anderen nicht."

Von der Notwendigkeit, die Sprachlosigkeit vieler Christen in bezug auf ihren Glauben zu überwinden und sich um ein glaubwürdiges Zeugnis zu bemühen, war auf der Studientagung viel die Rede: „Wir trauen uns nicht, unseren Alltag im Licht des Evangeliums zu deuten. Darin liegt unsere Not als Zeugen des Glaubens: Wir können nicht transparent machen, was wir tun." (Arbeitskreis 5) Solchen Aussagen korrespondiert die Feststellung im EKD-Papier, es falle vielen Gliedern der Kirche schwer, ihren Glauben weiterzusagen. Jeder solle seinen eigenen Glauben klären und lernen, ihn auszusprechen: „So ergeben sich für alle Phasen des Lebens der Glieder der Kirche Aufgaben einer theologischen Laienbildung in Gemeinden als Sprachschulen des Glaubens, verbunden mit seelsorgerlicher Begleitung." An anderer Stelle wird betont, daß gelebtes Glaubenszeugnis unersetzbar sei. Daß die Christen aufs Ganze gesehen keine solche Ausstrahlung hätten, sei für viele ein Hemmnis, sich auf den Glauben einzulassen.

Die unterschiedlichen Akzente, die Gemeinsame Studientagung und Synode bei aller Gemeinsamkeit in Analyse und Therapievorschlägen setzen, haben nicht nur mit der Anlage und Arbeitweise der beiden Veranstaltungen zu tun, sondern mehr noch mit dem jeweiligen *kirchlichen und theologischen Hintergrund.* So entspricht es reformatorischer Tradition, daß das EKD-Papier sehr nachdrücklich auf die Bedeutung der *Bibel* als Quelle und Leitschnur des Glaubens und des kirchlichen Lebens abhebt. Unter den Aufgaben, die der Text in seinem Schlußabschnitt nennt, rangiert das Stichwort Bibel an erster Stelle: „Weil Gott selbst in der Bibel zu uns spricht, wollen wir zum Gespräch mit ihr so einladen, daß jeder Mensch Vertrauen fassen kann. So wird er auch schrittweise die Sprache der Bibel verstehen, sich der Wahrheit ihrer Botschaft öffnen und zum Glauben finden." An anderer Stelle wird betont, daß biblische Texte uns immer wieder dazu helfen könnten, die Welt in anderem Licht zu sehen und anders mit ihr umzugehen. Über die Gefahr, biblische Texte beim Bemühen um ihre Aktualisierung entweder vorschnell zur Legitimation eigener Standpunkte zu gebrauchen oder ihre Wirkungskraft zu überschätzen, wird in dem Text nicht nachgedacht.

Auf dem Hintergrund der in den evangelischen Kirchen besonders stark zusammengeschrumpften *Gottesdienstgemeinden* ist auch der Nachdruck zu verstehen, den das Papier der EKD-Synode auf den *Gottesdienst* als Mitte der christlichen Gemeinde legt. Es wird eingeräumt, daß Gottesdienste oft langweilig und wenig festlich seien, daß Predigten belanglos blieben und kaum Gemeinschaft untereinander erfahren werde: „Auch für viele bewußte Christen ist der Gottesdienst oft mehr eine enttäuschende Pflicht als eine unentbehrliche, inspirierende und aufbauende Hilfe zum Glauben." Demgegenüber empfiehlt das Papier, die Gemeinden müßten den Gottesdienst als ihre eigene Sache begreifen lernen, aus Besuchern sollten Teilnehmer werden auf protestantischem Hintergrund. Mehr Wunsch als Wirklichkeit verrät die Aussage, der öffentliche Gottesdienst sei die zentrale Veranstaltung für die ganze Gemeinde, er solle der Integration der Gemeinde dienen und die Vielheit zur Einheit zusammenführen.

Unterschiedliche Sichtweisen beim Thema Kirche

Die Unterschiede zwischen der katholischen und der evangelischen Diskussionslage im Blick auf die Weitergabe des Glaubens wird dort am deutlichsten, wo die *Frage nach der Kirche* ins Spiel kommt. Das Papier der EKD-Synode bemüht sich dabei um eine Antwort auf die Frage, die den deutschen Protestantismus seit Jahr und Tag besonders umtreibt: Soll die evangelische Kirche weiterhin eine möglichst offene „Volkskirche" sein, die den unterschiedlichsten Strömungen Raum gewährt und die das Nebeneinander verschiedener Frömmigkeitsformen, Erwartungen und Bindungsintensitäten letztlich positiv bewertet oder muß sie stärker auf die Sammlung der entschiedenen, überzeugten Christen setzen und sich in diesem Sinn intensiv um missionarischen Gemeindeaufbau bemühen? Der Text stellt die Spannung zwischen der gegenwärtigen volkskirchlichen Realität und dem anspruchsvollen Kirchenbegriff des Neuen Testaments und der reformatorischen Bekenntnisse unmißverständlich heraus („Was bedeutet es, wenn die Kirche allenfalls als moralische und soziale Anstalt begriffen wird, das Wesentliche jedoch, die Verkündigung des Evangeliums von der freimachenden Gnade Gottes, vielen verschlossen bleibt?").

Das Synodenpapier möchte aber erkennbar beiden Polen dieser Spannung gerecht werden und damit zu einer kon-

struktiven Auseinandersetzung zwischen den sich teilweise heftig befehdenden kirchlichen Flügeln beitragen. So wird betont, daß die Volkskirche eine Fülle von Chancen und Möglichkeiten kirchlicher Gestaltung biete. Gleichzeitig wird festgehalten: „Die Kirche ist darauf angewiesen, daß in ihr Erfahrungen gemeinsamen, verbindlichen Lebens, Redens, Betens und Handelns gemacht werden können." Deshalb müsse eine Volkskirche Gruppen mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung bewußt ermutigen (genannt werden die Landeskirchliche Gemeinschaft, Bibelgruppen, Initiativ-Gruppen, die aus gemeinsamen Aktionen und Konflikterfahrungen entstehen, Kommunitäten und Nachfolgegruppen). Kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter werden dazu aufgerufen, sich über die Ziele ihrer Gemeindearbeit zu verständigen und die ihrer Gemeinde gemäßen Schwerpunkte des Gemeindeaufbaus zu finden, ohne daß auf bestimmte Modelle oder Programme Bezug genommen würde. Gruppen und Dienste mit unterschiedlichen Zielsetzungen, Frömmigkeitsformen und Auffassungen vom Glauben sollten sich „gegenseitig kritisch und streitbar auch ihre Zugehörigkeit zur ganzen christlichen Gemeinde ansprechen." In dieselbe Richtung weist die Mahnung, in der Kirche um der Freiheit des Evangeliums willen auch *gegensätzliche, ethische und politische Gewissensentscheidungen* zu ertragen.

Auch in den Referaten und Beratungen der Gemeinsamen Studientagung spielte das Thema Kirche eine wichtige Rolle, allerdings in einer ausgeprägt katholischen Perspektive. Die zeigt sich in Stichworten wie „Amtskirche", Mitarbeit von Laien im Binnenbereich der Kirche bzw. Weltauftrag der Laien, Spannung zwischen amtlicher Struktur der Kirche und christlichem Zeugnis. Gemeinsamkeit, von der auf der Studientagung soviel die Rede war, meint auf katholischer Seite zunächst einmal die zwischen kirchlichen Amtsträgern und Laien. In diesem Sinn sprach Hans Maier davon, daß jetzt die gemeinsame Verantwortung für die Kirche herausgefordert sei: „Gemeinsam wollen wir uns treffen lassen von der Glaubensnot, aber auch vom Glaubensverlangen vieler Menschen."

Es war vielfach das Bemühen erkennbar, nicht bei letztlich unfruchtbaren, wenn auch teilweise unvermeidlichen Kompetenzkonflikten stehen zu bleiben, sondern ohne unnötige Umwege die eigentlich drängenden Fragen angesichts der Glaubenskrise anzugehen (Maier: „Nehmen wir doch als selbstbewußte katholische Laien die Leitungsstrukturen unserer Kirche nicht so ungeheuer wichtig!"). Bischof Lehmann erinnerte in seinem Referat eindrücklich an die Weltaufgabe des Laien, der in den profanen Formen seines Berufs den gelebten Glauben zur Darstellung bringen solle, wofür es weder Beauftragung noch Weihe brauche. Im Arbeitskreis 6, der sich mit Glaube und Religion im öffentlichen Leben beschäftigte, hieß es zusammenfassend, es sei für die Glaubwürdigkeit der Christen entscheidend, wie sie ihr Kirche-Sein und ihr in der Welt-Sein zusammenbringen könnten. Der Wille, aus dem Evangelium heraus zu leben und die Entschlossenheit zum Erwerb und zum Einsatz qualifizierter Fachkompetenz in Politik und öffentlichem Leben stünden einander in keiner Weise im Weg.

Auch bei den „Weggemeinschaften des Glaubens", mit denen sich auf der Studientagung ein eigener Arbeitskreis befaßte, waren die katholischen Spezifika nicht zu übersehen: Es ging dabei ja nicht zuletzt, aber bei weitem nicht nur um die Verbände und die geistlichen Bewegungen. Zum katholischen Verbandswesen, das die deutsche Kirche seit der Mitte des letzten Jahrhunderts maßgeblich mitgeprägt hat, gab und gibt es im evangelischen Bereich keine Entsprechung; die neuen geistlichen Bewegungen nehmen zwar Anliegen auf, die im Protestantismus schon seit dem Pietismus bzw. seit der Erweckungsbewegung heimisch sind, haben aber im katholischen kirchlichen Gefüge einen anderen Stellenwert. Bei den Wünschen und Erwartungen an die „Weggemeinschaften" bestehen allerdings weitgehende Parallelen zwischen Studientagung und EKD-Papier: Diese sollten, so der Arbeitskreis 2, Geborgenheit und Nähe vermitteln und einen Raum schaffen, in dem Glaubenserfahrungen thematisiert werden könnten; sie dürften nicht mit zu hohen Erwartungen überfrachtet werden.

Was wird aus den Anstößen?

In einem „Brief an alle, denen der Glaube und die Kirche am Herzen liegen" gab die EKD-Synode ihrer Erklärung zum Thema „Glauben heute" die Empfehlung mit, der Text solle als Anstoß und Grundlage für die weitere Arbeit an den Grundfragen und der Weitergabe der Glaubensbotschaft in unserer Zeit dienen. Diese Aufgabe könnte der Text sicher besser erfüllen, wenn er sich noch stärker auf die eigentlichen Grundprobleme der gegenwärtigen Glaubenssituation und der kirchlichen Antwort darauf konzentriert hätte. Aussagen etwa über die Friedenssicherung, den Umstrukturierungsprozeß der Wirtschaft, über Ausländer und Aussiedler hätte es in einer solchen Erklärung nicht gebraucht. Auch hier war wohl das Bemühen um Vollständigkeit wie so oft stärker als die Sorge um thematische Konzentration. Aber trotz ihrer Mängel, auf die auch in der Diskussion von verschiedenen Seiten hingewiesen wurde, setzte die Synode mit dieser Erklärung ein wichtiges Zeichen. Immerhin handelt es sich um eine einmütig verabschiedete Positionsbestimmung, in der sich die Evangelische Kirche in der Bundesrepublik zu ihrer eigentlichen Sache ruft.

Zweifellos ist die Erklärung in vieler Hinsicht ein typischer *Kompromißtext,* der die Brücken nach keiner Seite abbrechen möchte: weder zu den Evangelikalen noch zu den gesellschaftspolitisch engagierten Initiativgruppen. Sie geht von der eher diffusen Kirchlichkeit und dem Pluralismus aus, die den deutschen Protestantismus de facto bestimmen, bleibt aber dabei nicht stehen, sondern ruft die Gemeinden und die einzelnen Christen dazu auf, „sich neu auf die den Glauben entbindende Botschaft der Bibel einzulassen und die Sprache des Glaubens für unsere Zeit einzuüben". Ob diese Positionsbestimmung der Synode wirklich dazu beitragen kann, das weitere Auseinander-

fallen des deutschen Protestantismus in verschiedene Milieus, Gruppen und Bewegungen aufzuhalten und die gemeinsame Sorge um den Glauben und die Kirche deutlicher in den Vordergrund zu rücken, wird sich zeigen müssen. Die Synode wird bei ihrer übernächsten Tagung im Herbst 1990 eine Bilanz der Beschäftigung mit dem Schwerpunktthema „Glauben heute" ziehen.

Gemeinsam einen neuen Anfang wagen

Die Studientagung von Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee der Deutschen Katholiken sei „voll geglückt". Diese Aussage von Bischof Karl Lehmann in der abschließenden Pressekonferenz wurde am Ende der Tagung von den Teilnehmern weithin geteilt. Zweifellos hat die gemeinsame Tagung in ihren Referaten und Diskussionen dazu beigetragen, drängende Fragen und Probleme ins Bewußtsein zu heben, die zwar keineswegs neu oder überraschend sind, im kirchlichen Alltagsbetrieb vielfach aber überspielt, verdrängt oder aus Unsicherheit beiseite gelassen werden. Der Satz aus dem Bericht des Arbeitskreises 4, es sei wenig hilfreich, „die Entchristlichung der Gesellschaft oder auch einen mangelnden Einfluß der Kirche im Hinblick auf gesellschaftliche Institutionen nur zu beklagen", ist im deutschen Katholizismus noch längst nicht selbstverständliches Allgemeingut. Für die weitere Arbeit dürfte einiges davon abhängen, daß man nicht wieder hinter die ehrliche Problemanalyse und selbstkritische Offenheit, wie sie für die Studientagung prägend waren, zurückfällt.

Daß sich die beiden großen christlichen Kirchen in der Bundesrepublik zur gleichen Zeit auf höchster Ebene mit der heutigen Glaubenssituation beschäftigt haben, ist zweifellos auch ein wichtiges ökumenisches Datum. Es hat sich dabei zwar gezeigt, wie stark sowohl die jeweilige konfessionelle Tradition wie die unterschiedliche kirchliche Situation sich auf die Analyse und die Vorschläge für das künftige Handeln der Kirche auswirken. Die Bereitschaft zur Zusammenarbeit wurde aber auf beiden Seiten hervorgehoben. Das gilt für das Referat von Hans Maier auf der gemeinsamen Studientagung ebenso wie für die Erklärung der EKD-Synode. Vor der Tagung der Synode war der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Ratsvorsitzenden der EKD zu einem mehrstündigen Gespräch zusammengetroffen, das vor allem dem gemeinsamen Thema von Synode und Studientagung galt. Bei beiden Gelegenheiten sind die Christen in der Bundesrepublik vor allem zu einem glaubwürdigen Zeugnis aufgerufen worden, ohne daß dabei die Schwierigkeiten eines solchen Glaubenszeugnisses verschwiegen worden wären. Dem Streit und der Auseinandersetzung, die mit einer öffentlichen Verantwortung der christlichen Hoffnung unvermeidlich verbunden sind, nicht auszuweichen, aber trotzdem gemeinsam einen neuen Anfang zu wagen, das könnte der entscheidende Anstoß der gegenwärtigen Beschäftigung mit dem Thema Glaubensweitergabe sein.

Ulrich Ruh

„Auf diffuse Weise gegenwärtig"

Ein Statement Hans Maiers über Kirche, moderne Literatur und Kunst

Die Knechtgestalt der modernen Literatur und Kunst, wie sie im ungefilterten Schrei nach Erfahrung, Erlebnis und Gemeinschaft, im oft auch Häßlichen und Peinlichen zum Ausdruck kommt, könne christliche Kunst und könne Kirche im Umgang mit Kunst auch mit ästhetischer Lizenz nicht ausweichen. Diese Grundthese dokumentierte in geschichtlicher Sicht mit scharfem Blick auf das unmittelbar Aktuelle Prof. Hans Maier in einem Statement über „Christen – Kirche – Kultur in Deutschland" auf einer Europatagung der Katholischen Akademie in Bayern Mitte Oktober in Paris, über die wir im letzten Heft (vgl. HK, Dezember 1988, S. 589) kurz berichtet haben. Hier der Wortlaut des Statements.

Kirche und Kultur – das ist ein schwieriges Verhältnis, nicht nur in Deutschland, sondern in vielen Ländern. Der Graben zwischen Kirche und Künstlern ist stellenweise tief. Doch auch die andere Feststellung gilt: Religion und christliche Tradition sind in moderner Kunst und Dichtung auf diffuse Weise gegegenwärtig; gegenwärtig sind vor allem Gottesbilder, Christusfiguren, religiöse Motive vielfältiger Art. Es gibt heute keinen renouveau catholique als geschlossene Bewegung mehr – aber doch die bald schmerzliche, bald verklärte Erinnerung vieler Künstler an „katholische Kindheiten". Es gibt nur wenig poetische Verkündigung im Dienst der Kirche – aber doch viel freischwebende Gläubigkeit und Glaubensbereitschaft. So bietet unser Thema zahlreiche gegensätzliche Aspekte; auf eine glatte Formel ist es nicht zu bringen ...

Die übersichtlichen Frontlinien des 19. Jahrhunderts

Die Entfremdung zwischen Kirche und Kultur ist jungen Datums. Jahrhundertelang war die Kirche als „Mutter der Bilder" *(Erich Wachter)* eine unerschöpfliche Quelle der Inspiration für bildende Kunst, Musik und Dichtung. Verkündigung ereignete sich nicht nur im Wort: Hymnen, Gebete, Kirchenlieder, erzählende Bildprogramme stell-

ten dem Gläubigen eine gottgelenkte Welt vor Augen. In einem Zusammenspiel aller Handwerke und Kunstfertigkeiten versuchten die Künstler jeden Menschen zu erreichen: es gab noch keine abgeschlossene Kunstwelt, kein abgesondertes Kunstpublikum. Von den Programmen mittelalterlicher Kathedralen bis zum Welttheater barokker Deckenfresken und noch weit hinein ins 19. Jahrhundert, zu den erzählenden Altarbildern und Kreuzwegstationen der Nazarener und Historienmaler reicht jene „narrative" Tradition einer *an alle* adressierten Kunst – so wie in dieser Zeit Musik und Dichtung alle Register des Triumphs, der frommen Innigkeit, der predigthaften Ansprache und des evangelisierenden Nachdrucks *(J. S. Bach!)* ziehen.

Das ändert sich im 19. Jahrhundert (nach langen Vorspielen, die ich hier nicht referieren kann). Jetzt treten Künste, Literatur, Theater, Musik aus der Gemengelage mit Handwerk, Praxis, Spiel und Brauchtum heraus, sie folgen nicht mehr überlieferten Programmen, nehmen keine Aufträge mehr entgegen – sie suchen ihr Gesetz in sich selbst. Eine ästhetische Kunstwelt entsteht, in der das Christliche nicht mehr vorgegeben ist, in der es sich erst vernehmlich machen muß in der Sprache des Subjektiven, Gemüthaften, Emotionalen. Das ikonographisch Gemeinverbindliche löst sich auf. Die Hierarchie der Gegenstände verschwindet. Kunst wendet sich nicht mehr an alle, sie wird eine Kunst für Kenner – ohne öffentliche Funktion, ohne definiertes Verhältnis zum Religiösen und Politischen, ohne öffentliche Aufträge. Die „liberale Kunst" *(K. Bauch)* wendet sich nicht mehr an die Öffentlichkeit, sie zielt auf den bürgerlichen Innenraum. Sie kehrt sich ab von allem, „was den Bildrand übersteigt" – von liturgischer und religiöser wie von staatlicher, politischer Monumentalität. So wird im 19. Jahrhundert nicht nur die Kirchenkunst, sondern auch die Staatskunst heimatlos: Kirchenbauer und Kirchenkünstler leben zunehmend von Rückgriffen auf die Vergangenheit, und selbst ein *Rodin* gerät in Schwierigkeiten vor dem Problem des monumentalen Denkmals. Kunst und Literatur im Raum der Kirche lösen sich ab von Kunst und Literatur der Zeit. Jetzt entsteht, mit forderndem Anspruch, eine *christliche Kunst,* die entweder alte Formaufträge (des Monumentalbaus, des Andachtsbildes usw.) gegen die Zeit durchzuhalten versucht oder die bewußt zum „altchristlichen" Zitat greift, der es aber immer weniger gelingt, eine Verbindung mit der Kunst ihrer Zeit einzugehen.

Was hier als allgemeiner Vorgang sichtbar wird, gewinnt in Deutschland aus der konfessionellen und geschichtlichen Sonderlage spezifische Farben. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts befindet sich der deutsche Katholizismus vor der neuen, vornehmlich im Norden und Osten zentrierten protestantischen und aufklärerischen Kultur auf dem Rückzug. Das katholische Deutschland wird im 19. Jahrhundert nicht nur politisch geschwächt – man denke an die Säkularisation, den Verlust des Bildungswesens, den Ausschluß Österreichs aus dem Kleindeutschen Reich, den Kulturkampf. Es verliert, zumindest in Teilen, auch seine kulturelle Ausdruckskraft. Dies gilt weniger im Bereich von Musik, Predigt, Volkskunst – alten Domänen „katholischen" Ausdrucks – als im Bereich von Literatur, Theater, Wissenschaft und Bildung. *Eichendorff* ist der letzte katholische Dichter, der von beiden Deutschland, dem katholischen und dem protestantischen, rezipiert wird (nicht mehr die *Droste,* nicht mehr *Stifter!*). Das Kölner Domfest, 1842 gefeiert, vereinigt ein letztes Mal katholische, dynastische, historische und nationale Interessen. Dann gehen die Linien auseinander: für die spätere nationalprotestantische Kultur gehört der Katholizismus zu den Besiegten, auf dem Rückzug Befindlichen. „Catholica non leguntur", so heißt es in der Kulturkampfzeit. Allgemein tritt jetzt bei den Gebildeten die Religion hinter Wissenschaft und Kunst zurück – im Sinn jenes für die geistige Lage in Deutschland so aufschlußreichen Goethewortes, das die Anhänger der Religion zur intellektuellen Nachhut stempelt: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion."

Wohl gelingt es dem deutschen Katholizismus im späten 19. Jahrhundert in einer gewaltigen Kraftanstrengung, die Lage politisch zu stabilisieren. In der Vorbereitung der politischen Demokratie übernehmen die katholischen Organisationen sogar eine Schlüsselrolle. Aber die organisatorische Anspannung der Kräfte bringt auch Nachteile mit sich: sie trübt den Blick für das Nichtorganisierbare, sie führt gelegentlich in eine Getto- und Kampfmentalität, in defensive oder gereizte Abschließung von der modernen Kultur – jener Kultur, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts allmählich von ihren aufklärerischen, kulturprotestantischen Ursprüngen löst. Die Brückenschläge kommen spät: innerkatholische Reformbewegungen seit 1875; die Gründung der Zeitschrift „Hochland" 1903; dann, nach 1918, die liturgische Erneuerung, die Bünde der Jugendbewegung, der literarische und künstlerische Expressionismus, christliche Philosophie, Dichtung, Kunst ...

In mancher Beziehung haben sich die Fronten inzwischen vertauscht

Springen wir nach diesen flüchtigen Vorbemerkungen mitten in die Gegenwart hinein! Sie ist, gemessen an den übersichtlichen Frontlinien des 19. Jahrhunderts, durch überraschende Veränderungen gekennzeichnet. So haben sich alte Problemlagen aufgelöst, manche Fronten erscheinen geradezu vertauscht. Dies gilt besonders für die geschilderte Konfrontation von Katholizismus und Protestantismus im Zeichen von Kultur und Fortschritt. Seitdem die dialektische Theologie die „Krise der Diesseitigkeit" *(Karl Barth)* entdeckt hat, ist der Kulturprotestantismus auf dem Rückzug (trotz vorsichtiger Rückgriffe in jüngster Zeit) – und mit ihm auch antirömische, neudeutsche Parteinahmen. Ein Buch wie *Felix Dahns* „Ein Kampf um Rom" (1876) wäre kein Titel für heute – und ebensowenig wohl *Jochen Kleppers* Soldatenkönigs-Porträt „Der

Vater" (1937). Für die lange Zeit gepflegte Identifikation des deutschen Protestantismus mit der preußisch-deutschen Geschichte seit dem 17. Jahrhundert sind die geistig-politischen Voraussetzungen entfallen.
Nicht daß nun auf katholischer Seite zum Ausgleich das Andenken des Doppeladlers, das Gedächtnis Maria Theresias und des Prinzen Eugen leidenschaftlich gepflegt würden! So wie das kleindeutsche ist auch das großdeutsche Geschichtsbild im Verblassen. Barocke Überlieferungen sind in der deutschen Gegenwartsliteratur (vor allem bei den Österreichern) eher als Formelemente gegenwärtig, so bei *Artmann, Mayröcker, Handke, Jandl,* während Geschichtsdichtung im Stil *Grillparzers* und *Stifters* mit *Heimito von Doderer* abzureißen scheint. In der Lust am Untergang vergeht besonders österreichischen Autoren selten die Lust an der Sprache – so lebt in *Thomas Bernhards* nie zu Ende kommender Weltklage barockes Pathos wieder auf. Es trägt gänzlich andere Züge als jene tonlose Verbindung von Nihilismus und Innerlichkeit, die einen Teil heutiger deutscher Literatur kennzeichnet.

Sind so die politisch-historischen Geländer katholischer und protestantischer Kultur weggefallen, so wirken doch ältere Überlieferungen weiter. Die deutsche Gegenwartsliteratur ist *reich an Regionalfarben.* Sie bestätigt in ihrer Sprach-Vielfalt den politischen Zentralitätsverlust. Der Formdruck, der von Weimar, von der klassischen Hochsprache ausging, ist schwächer geworden. Das kommt vor allem dem Süden zugute, der im 19. Jahrhundert mit seinen volkstümlichen Traditionen fast ins Volkssprachliche, Subliterarische abgedrängt wurde. Der Welterfolg eines Autors wie *Bert Brecht,* der Durchbruch von Autoren wie *Marieluise Fleißer, Graf, Horvath* zu gesamtdeutscher Wirkung, das heutige Echo der Bayern, der Österreicher, der alemannischen Schweizer – sie wären im 19. Jahrhundert noch kaum vorstellbar gewesen. Hier bahnt sich, wie im Politischen, Sozialen, Wirtschaftlichen, ein Ausgleich zwischen Nord und Süd an. Ein landschaftsbezogener Realismus hat sich entwickelt – fast ein Neuaufgang von Heimatliteratur. Auch die Renaissance eines Theaters, das naturalistisch Sprechweisen, Stammeln, Verstocktheit, Verstummen einfacher Menschen nachzeichnet, bei *Sperr, Faßbinder, Kroetz,* deutet in diese Richtung – ganz abgesehen von jüngsten Mobilisierungen der Dialektdichtung zugunsten realistischer literarischer Ziele.

Fragt man nach *religiösen Zügen* in dieser Literatur, so wird man nicht bei einzelnen Autoren, sondern bei Motiven und Themen einsetzen müssen. Das ist ein deutlicher Unterschied zur Zeit nach 1945. Damals traten – in ökumenischer Gemeinsamkeit – katholische und protestantische Autoren auf, die für eine *christliche Literatur* standen: *Elisabeth Langgässer, Gertrud von le Fort, Rudolf Alexander Schröder, Edzard Schaper, Kurt Ihlenfeld, Reinhold Schneider, Werner Bergengruen.* Heute sind solche Autoren, die das Christliche als einen literarischen Zusammenhang repräsentieren, selten geworden. Doch ist damit das Religiöse nicht aus der Literatur verschwunden. Es kommt sowohl bei sozialkritisch gestimmten Autoren der älteren Generation vor – ich erinnere an Heinrich Böll, *Carl Amery, Josef Reding, Kurt Marti* – wie auch bei jüngeren, deren Schlüsselerlebnis das Jahr 1968 war. „Mit der ‚Neuen Sensibilität' ist allenthalben das Interesse auf Religion gewachsen. Besonders mit Motiven wie der Aufarbeitung von Lebensgeschichten und der neuen Vergewisserung von Heimat wachsen vorsichtige Annäherungen an das religiöse Erbe. Die Neubewertung des Poetischen kann sich mit der Suche nach spirituellen Horizonten berühren" *(Hans-Rüdiger Schwab).*

Das Christliche wird hineingenommen in das Medium des Persönlichen

Gott erscheint in der jüngsten deutschen Literatur eher als Aussparung. Er lebt in der „erinnerungslosen Hoffnung der Menschen" *(Wolfdieter Schnurre).* Manchmal ist er eine „Sekundenerfahrung" *(Christa Wolf).* Konkreter, fast allgegenwärtig, ist Jesus in Literatur, Theater, Film, in orthodoxen, frommen, grimmigen und blasphemischen Beschwörungen. Biblische Themen, oft verfremdet, haben seit den 70er Jahren Konjunktur – so die Weihnachtsgeschichte als Hintergrund der Sozial- und Zeitkritik bei Kroetz und Turrini, so die Apokalypse bei *Christa Wolf, Stefan Heym, Günter Grass, Inge Merkel.* Demgegenüber verblaßt die lange im Vordergrund stehende Kirchenkritik, Desinteresse tritt an ihre Stelle. „Dieser Hahn ist gerupft", bemerkte Heinrich Böll 1979 bei einer Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit Künstlern in Bonn.

Bemerkenswert ist gleichwohl, daß die Darstellung von Geistlichen, Ordensmännern, Ordensfrauen, ja selbst von Bischöfen und Päpsten in Literatur, Theater, Film neu eingesetzt hat. Sie war in der christlichen Literatur der vierziger und fünfziger Jahre ein fester Bestandteil, glitt aber dann ins Triviale ab. 1981 schildert *Manuel Thomas* in „Die Nabelschnur" die Krise eines katholischen, 1982 *Hartmut Lange* in „Die Selbstverbrennung" (inspiriert durch den Fall Brüsewitz) die Nöte eines evangelischen Pfarrers. Auch in *Marianne Fritz'* „Dessen Sprache du nicht verstehst" (1984) und *Markus Werners* „Froschnacht" (1986) sind die Geistlichen angefochtene Figuren. Katholizität in positiver Bedeutung erscheint in *Angelika Webers* Maria Ward-Film, der freilich Alain Cavaliers „Therèse" künstlerisch nicht erreicht, und in *Percy Adlons* Film „Fünf letzte Tage". In der zentralen Handlung von *Wim Wenders'* Film „Paris, Texas" (1984) spiegelt sich, in säkularisierter Form, die Beichtsituation.

Den neuen Geschmack am Subjektiven, Biographischen, Bekennerhaften bekunden die Erinnerungen an *christliche Kindheiten.* Sie sind in den letzten Jahren sehr zahlreich geworden – die Zeugnisse gehen in die Hunderte. Dieses Genre ist ein Spiegel von Ambivalenzen und Sehnsüchten. Verzückte Rückschau und erschreckte Erinnerung halten sich die Waage. Vor allem die katholische Kindheit erscheint oft in traumatischem Licht: die Kirchenlehren und

-gebote, an denen junge Menschen sich wundscheuern, denen sie zu entgehen suchen, ohne doch glücklicher zu sein, wenn sie sie abgeschüttelt haben; die Fluchten, Absagen, Widerrufe – aber auch die Retraktationen, die überprüfende Rückschau, die „langsame Heimkehr".

Ist hier das Christliche hineingenommen in das Medium des Persönlichen, Biographischen, so bilden neue Spiritualität und neue Symbolik einen weiteren „Hof" um das Zentrum des Glaubens. Hierher gehört die Sehnsucht nach neuen Tugenden, Demut, Ehrfurcht, Aufrichtigkeit, nach einer „postmateriellen" Ethik – hierher gehören aber auch die vor allem im modernen Film (Tarkowskij) sich ausbreitenden Überstiege, Verweise, Symbolisierungen. Der Himmel, die Engel sind erst durch den heutigen Film wieder zu „greifbaren" Erfahrungen geworden. Hier kommt die Kunst ganz spielerisch dem Katechismus nahe. Aber auch Märchen, Sagen, Mythen steigen heute wieder zu literarischen Ehren empor – vom Kinderbuch bis zum Musikdrama. So spiegelt sich die Sinnsuche in der literarisch wie filmisch aufgegriffenen Artus-Sage *(Tancred Dorst, Erich Rohmer, Robert Bresson),* in Syberbergs Parsifal-Adaption, in *Gertrud Leuteneggers* Auseinandersetzung mit dem Gilgamesch-Epos („Lebewohl, gute Reise").
Die stärksten Berührungen mit dem christlichen Glauben liegen freilich in der Darstellung menschlicher Grenzsituationen in heutigen Texten, Filmen, Theaterstücken. Hier herrscht auch – von den existentialistischen Textmustern der 40er und 50er Jahre bis zur Gegenwart – die dichteste literarische Kontinuität. Die christlich identifizierbaren Abgründe von Bosheit, Schuld, Leid, Angst, Verzweiflung, Gottverlassenheit in der modernen Literatur – sollten sie nicht auch dem säkularisierten Menschen verschüttete Zugänge zu alten biblischen Erfahrungen öffnen? Mag sich in diesen Texten vielfach ein fragmentarisches, ja ruinöses Christentum artikulieren – die Theologie sollte an ihnen nicht vorübergehen. Und die Kirche sollte ihnen mit jener Unvoreingenommenheit, Geduld und Offenheit lauschen, mit der sie in ihren besten Zeiten den „Kindern der Welt" zugehört hat.

Man ärgert sich über eine Kunst, die mit christlichen Elementen spielt

Damit bin ich schon beim dritten und abschließenden Teil dieser Überlegungen. Wo stehen wir, welche Schlüsse sind zu ziehen, was ist zu tun?

Kirchliche Amtsträger, aber auch schlichte Gläubige stehen der Wildnis moderner Kunst und Dichtung oft verwirrt und hilflos gegenüber. Sie suchen in den fast unüberschaubar gewordenen Produktionen nach dem Bekannten, Identifizierbaren, Begreiflichen – und eben dies gelingt nur selten. Finden sie aber endlich das Bekannte – Christus, die Heiligen, biblische Geschichten –, dann erscheinen diese häufig in absonderlichen Verformungen. So scheint die Moderne einerseits an christlichen Sujets interessiert, sogar in wachsendem Maße – aber anderseits scheint sie dort, wo sie sie aufgreift, mit ihnen Schabernack zu treiben. Kein Wunder, daß viele sich von dieser Kunst, die mit christlichen Elementen spielt, beleidigt fühlen und abwenden, daß sie ihre Zuflucht zu einer Gebrauchskunst nehmen, die vielleicht bescheidener ist, der aber jedenfalls der Respekt nicht fehlt. So ist die Trennung von Kirche und Zeitkultur, von der ich eingangs sprach, auch heute noch nicht gänzlich überwunden. Die Kunst des verlorenen und die des daheimgebliebenen Sohnes – sie passen nicht leicht unter dasselbe Dach.

Die Situation ist freilich unterschiedlich von Ort zu Ort – verschieden auch in den einzelnen Künsten. So gibt es weite Bereiche eines verhältnismäßig problemfreien Zusammenspiels. Hier kommt es auch immer wieder zu Begegnungen der Kirche mit der Avantgarde. So tut sich der Architekt mit der Kirche im allgemeinen nicht so schwer: er hat klare Erwartungen zu erfüllen, er steht nicht einer „diffusen" Kirche, sondern einer konkreten Gemeinde gegenüber; er muß sich nach dem Realisierbaren richten und hat ikonologische und liturgische Vorgaben zu beachten. Schwieriger ist die Lage des bildenden Künstlers. Andachtsbilder, Kirchenfenster, Plastiken, Gebrauchsgegenstände – das alles bildet heute eine Problemzone; oft prallen Erwartungen der Gemeinde und Autonomievorstellungen des Künstlers aufeinander. Es gibt keine gesicherte Tradition. Ähnlich ist bei der Kirchenmusik „der Rhythmus gestört": sie ist oft in Gefahr, in esoterische Modernität einerseits, Trivialformen anderseits auseinanderzubrechen. Am schwierigsten scheint nach allgemeiner Meinung das Verhältnis von Kirche und Wort, Kirche und Literatur zu sein. Neue Bibelübersetzungen, die in den Gemeinden nicht rezipiert werden, das Verschwinden der Belletristik aus christlichen Verlagen, mangelnde Publikationsmöglichkeiten für junge Autoren, Fremdheit und Distanz der Arrivierten gegenüber kirchlichem Amt und kirchlichen Ausdrucksformen – das sind nur ein paar Punkte aus einem langen Problemkatalog.

Dennoch: das Feld Kirche und Kunst ist in Bewegung gekommen. Gegenüber den starren Frontlinien des 19. Jahrhunderts wirkt die Lage spannungs-, aber auch aussichtsreicher. Jedenfalls ist Kunst und Dichtung im Raum der Kirche heute nicht in Gefahr, in folgenlosem Akademismus zu erstarren. Entfremdungs- und Isolationsgefühle, wie sie ein Künstler, der Christ war, im 19. Jahrhundert fast zwangsläufig empfand, sind heute nicht mehr angezeigt – nicht weil es besser, sondern weil es anders geworden ist.
So können christliche Bildinhalte heute unbefangener, direkter objektiviert werden – sie bedürfen nicht mehr der subjektiven Umsetzung in andächtiges Gefühl oder soziales Mitleid wie bei den Nazarenern, bei Uhde, ja noch bei Rouault. Der unsichtbare Rahmen als ästhetisches Gesetz auch monumentaler Malerei und Plastik, die Interiorisierung und Subjektivierung – sie haben an Gewicht verloren. Das müßte der freien malerischen und plastischen Durchgestaltung von Wänden und Räumen in

Kirchen den Weg öffnen – wie dies beim Kirchenbau schon lange der Fall ist. Und wenn die über den Bildrand getretene nichtästhetische, ja antiästhetische Kunst längst den Prozeß und die Aktion, die Geste und die Szene wiederentdeckt hat, entgegen aller bildlichen Statik – müßte dies nicht für rationalistisch ausgetrocknete Liturgien ein Anstoß zu größerer Beweglichkeit sein?

Die Erscheinung Gottes ist Ausleerung in das Schema Mensch

Wer sich daran erinnert, daß das Kyrie einmal wirklicher Ruf, das Alleluja wirklicher Jubel, die Totenklage wirklicher Schrei war und daß dies alles bezogen war auf eine Gemeinschaft, eine Ordnung des Zusammenlebens – der wird auch der oft kruden und ungefilterten Expression und Emotion, dem Schrei nach Erfahrung und Erlebnis, nach Gemeinschaft, der in der modernen Kunst oft so wunderlich mit dem subjektiven Hermetismus des Künstlers kontrastiert, Beachtung schenken. Gewiß äußert sich vieles in provozierenden, geschmacklosen, manchmal beleidigenden Formen. Doch wer zu unterscheiden weiß, wird auch neue Ausdrucksmuster entdecken. Guardinis resigniertes Diktum, der moderne Mensch sei nicht mehr liturgiefähig, wird man gerade angesichts jüngster Entwicklungen überprüfen müssen.

Es ist keine „schöne" Bilderwelt, die hier sichtbar wird – so wenig wie die Welt moderner Dichtung und Musik „schön" ist. Von der *bellezza* der Renaissance, vom theaterhaften Gestus des Barock, vom volkstümlichen Andachtsbild des 19. Jahrhunderts sind wir hier weit entfernt. Aber spiegeln die Abgründe, die Häßlichkeiten, die „Seelenauswürfe" *(Gottfried Benn)* dieser Kunst nicht etwa wider von dem, was christliche Kunst von Anfang an trägt, dem sie auch mit ästhetischer Lizenz nicht ausweichen kann: daß nämlich das Erscheinen Gottes auf Erden Ausleerung ist ins Schema Mensch, bis hin zur Kreuzigung *(Hans Urs von Balthasar)?*

Jedenfalls: die Knechtsgestalt, in der sich die gegenwärtige Kunst präsentiert mit ihren Zerstörungen und Übermalungen, ihren Filz- und Fettecken, ihren Schleimspuren und Trivialitäten, ihrem Minoritenpathos des Unvollkommenen, Häßlichen und Peinlichen – dies alles scheint mir nicht weiter vom Religiösen entfernt zu sein als die ästhetische Glorie einer im naiv oder sentimental Schönen befangenen „sakralen Kunst".
Ich meine, die Christen und die Kirche – und das heißt wir alle – sollten davon lernen. *Hans Maier*

Erleichterungen für die Kirche auf Kuba?

Eindrücke von einer Reise deutscher Bischöfe

Vom 29. November bis 5. Dezember weilte unter Führung des Vorsitzenden der DBK, Bischof Karl Lehmann, eine Bischofsdelegation in Kuba. Die Delegation besuchte dort mehrere Diözesen, aber auch staatliche Einrichtungen, und sprach vor allem mit den kubanischen Bischöfen. Jürgen Hoeren vom SWF, der die Bischofsdelegation als Journalist begleitete, schrieb darüber den folgenden Bericht, in dem er die Eindrücke der Reise mit einem Hintergrundbericht über das Land und die dort immer noch prekäre Lage der Kirche verbindet, aber auch Auflockerungstendenzen zwischen Staat und Kirche feststellt.

„Die Kirche in Kuba ist dabei, wieder Tritt zu fassen", auf diesen Nenner brachte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, *Karl Lehmann,* seine Eindrücke von dem sechstägigen Besuch der kubanischen Kirche. Daß die erste außereuropäische Reise des Vorsitzenden der Bischofskonferenz mit einer vierköpfigen Delegation (Erzbischof *Oskar Saier,* Weihbischof *Leo Schwarz* und Bischof *Emil Stehle*) nach Kuba führte, lag daran, daß Joseph Kardinal Höffner bereits im Dezember 1986 bei einem Zwischenstop in Havanna eine Einladung der kubanischen Bischofskonferenz durch Erzbischof Jaime Ortega Alamino angenommen hatte.
Der Besuch fand auch politisch Beachtung. Bei der Ankunft in Havanna wurde die Delegation vom Sekretär für Religions- und Kirchenfragen beim kubanischen Zentralkomitee, dem 74jährigen Rechtsanwalt *José Carneado,* empfangen. Carneado gab sich sehr gesprächsbereit, sprach von einer Verbesserung des Verhältnisses Staat/Kirche, wozu dieser Besuch beitragen könne, er würdigte das Engagement der katholischen Hilfswerke Misereor und Adveniat, vor allem in der Altenpflege und in der Behindertenarbeit. Was die Bischöfe in Havanna und in den sieben Diözesen erlebten, was sie in den Gesprächen mit Bischöfen, Priestern und Gläubigen vor Ort erfuhren, zeigt trotz aller kleinlichen Einschränkungen ein eher zuversichtliches Bild von der Situation Kubas und der Lage der Kirche. Auch die deutschen Bischöfe mußten anerkennen, daß es in Kuba, anders als in anderen katholisch geprägten Ländern Lateinamerikas, keine Slums gibt. „Es ist in den Städten und auf dem Lande kein unmittelbares Elend zu sehen", meinte Bischof Karl Lehmann. Kinderkriminalität und Kinderprostitution, die in Mexiko oder

Kolumbien mit den Händen zu greifen sind, bekommt man auf Kuba nicht zu Gesicht. Das Regime *Fidel Castro* hat es geschafft, im Land ein sehr passables Gesundheitssystem aufzubauen, auf 900 Menschen kommt ein Arzt. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz besuchte in Havanna eine Klinik, ausgestattet mit den modernsten Geräten, fähig, komplizierteste Organtransplantationen durchzuführen. Bei diesem Klinikbesuch wurde auch die Frage der Abtreibungen angesprochen. Auf Kuba kommen, so ist zu hören, auf drei Geburten zwei Abtreibungen. Genaue Zahlen liegen nicht vor. Fidel Castro, so ein Gesprächspartner, habe auf einer Parteitagsrede das Thema Abtreibung und seine ethischen Implikationen kurz angerissen. Eine breite Auseinandersetzung aber über dieses Faktum gibt es weder in der kubanischen Kirche noch in Politik und Gesellschaft.

Der katholischen Kirche fehlt es bisher an *Kommunikationsstrukturen,* die ihrer Stimme stärkeres gesellschaftliches Gewicht verleihen würden. Sie verfügt nicht über eigene Sendezeiten im kubanischen Radio oder Fernsehen, eine eigene Kirchenpresse fehlt, sie hat kaum Bildungshäuser und Bildungseinrichtungen. Doch es scheinen sich Veränderungen anzudeuten, die zum Teil während des Besuches der deutschen Delegation konkrete Formen annahmen. Misereor und Adveniat werden eine Druckereiausrüstung nach Kuba liefern. Die Kirche wird damit befähigt, *eigene Druckerzeugnisse* zu produzieren – von den begehrten Gebetszetteln mit der Madonna von El Cobre bis hin zu einer einfachen Kirchenzeitung. Bischof *Emil Stehle,* seit 1970 diskreter Verhandlungspartner der kubanischen Parteifunktionäre, erreichte die Zusage, 10000 Gebetbücher von Peru aus einführen zu dürfen. Er erhielt von José Carneado ferner die Zusage für die Einreise von drei ausländischen Priestern, darunter erstmals ein deutscher.

Von der personellen Ausblutung noch nicht erholt

Überrascht wurden die kubanischen und deutschen Bischöfe von der Mitteilung des Staates, ab Dezember 1988 sei *Seelsorge in Gefängnissen* möglich. Das eröffnet ein neues schwieriges pastorales Feld, auf dem es auch schnell zu Konflikten mit dem Staat kommen könnte. Jede neue Aufgabe verlangt auch neues Personal. Die Kirche hat sich von der personellen Ausblutung, die vor allem 1962 einsetzte, als die meisten spanischen Missionare die Insel verließen bzw. verlassen mußten, noch nicht erholt. Unter den 11 Millionen Kubanern wirken heute nur 245 Priester, 300 Ordensschwestern und 30 Ordensbrüder. Etwa 20 ausländische Priester durften 1988 einreisen, meist Spanier, Kanadier und Franzosen. Immerhin arbeiten bereits seit fünf Jahren in Holguin, dem jüngsten Bistum Kubas, zwei französische Arbeiterpriester in staatlichen Betrieben, in Havanna und Holguin haben die Brüder des Charles de Foucauld kleine Niederlassungen, auch Schwestern der Mutter Teresa sind präsent. Gerade die Ordensfrauen genießen hohes Ansehen, da sie von Fidel Castro mehrmals öffentlich wegen ihres selbstlosen Einsatzes für das Volk gelobt wurden. Sie engagieren sich in staatlichen Alterspflegeheimen, in der Betreuung Kranker durch Hausbesuche, in der Behindertenarbeit – in diese Bereiche floß bisher auch ein Großteil der Spendengelder von Adveniat und Misereor, die von 1980 bis 1988 bei einer Größenordnung von rund 10 Millionen Mark liegen.

Bedrückend wirkte auf die deutschen Bischöfe die *Beschränkung der kubanischen Kirche in der Pastoral.* Je weiter man sich von Havanna entfernt und zum Beispiel in die Diözesen Holguin, Camagüey oder Santa Clara kommt, desto häufiger wird man mit Aussagen über Repression und Benachteiligung des Glaubens wegen konfrontiert. Der Druck auf bekennende Christen scheint vor allem im studentischen Milieu sehr stark zu sein. Die meisten katholischen Akademiker üben technische Berufe aus – der *Lehrerberuf* ist für bekennende Katholiken kaum erreichbar. Desolat ist der Zustand vieler kirchlicher Räume. In allen Diözesen begegnete man Kirchen und Kathedralen, die vom Verfall bedroht sind. So ist die Kathedrale von Camagüey bereits seit zwei Jahren eingerüstet, da das Dach einzubrechen droht. Doch mit Restaurierungsarbeiten hat der Staat noch nicht begonnen.

Es fehlt offenbar an Geld und Material und wohl auch am staatlichen Willen. Die Kirche selbst darf die Restauration nicht in Angriff nehmen, selbst wenn ihr das Geld zur Verfügung stünde. Die Delegation sah Kirchen, von denen nur noch die Grundmauern standen. Bauanträge sind gestellt, aber seit Jahren nicht gebilligt. Seit 1959 wurde in Kuba keine einzige neue Kirche gebaut. In den großen neuen *Ballungszentren* rund um Havanna sucht man vergeblich nach einer Kirche. Es gibt Überlegungen, ob es nicht klüger wäre, manch verfallende Kirche samt Grundstück an den Staat abzutreten, um durch Verhandlungen dann den Neubau einer Kirche in den Neubauzonen der Großstädte zu erreichen. Was der Kirche fehlt, sind *Versammlungsräume.* Alle Veranstaltungen finden in der Kirche statt. Allein der eine oder andere Bischofssitz verfügt über mehrere Zimmer, so daß Zusammenkünfte von Priestern und Laien über Wochenenden möglich sind. Es gibt Kirchen, die so umgebaut worden sind, daß ein Teil den Priestern und Ordensfrauen als Wohnraum dient. Allerdings gibt es auch positive Zeichen. So hat sich der Staat bei den Restaurierungsarbeiten der Kathedrale von Havanna mit mehreren Millionen Pesos beteiligt. Wahrscheinlich ist es der kubanischen Regierung zunächst wichtig, daß das fotografische, das touristische Bild der Hauptstadt stimmt.

Priesterseminaristen und Laien klagten über die geistliche, spirituelle Isolation. Ausländische Bücher sind in Kuba kaum zu kaufen. Theologische Fachzeitschriften fehlen. Doch, so die Beobachtungen des Trierer Weihbischofs *Leo Schwarz:* „Die kubanische Kirche hat eine neue Fähigkeit des Aushaltens entwickelt. Die Solidarität der einfachen Leute mit den Priestern ist gewachsen. Das Leid hat einen neuen Reichtum des Vertrauens gebracht."

Etwas von dieser neuen Spiritualität war bei den Gottesdiensten, die die einheimischen Bischöfe mit den deutschen Bischöfen feierten, zu spüren.
Auf einhellige Ablehnung stößt in Kuba die *Theologie der Befreiung,* wenigstens nach innen. Dies dürfte kirchliche, aber vor allem gesellschaftliche Gründe haben. Die Kluft zwischen Arm und Reich stellt sich in Kuba nicht so dar wie sonst in Lateinamerika. Die gesellschaftspolitische Neuordnung, die die Theologie der Befreiung fordert, sehen Priester und Bischöfe in Kuba weitgehend realisiert. Die materielle Armut gibt es, natürlich, aber sie ist kein Thema. Auf Kuba muß niemand hungern. Die Grundnahrungsmittel werden auf sogenannten Librettas, Bezugsscheinen, den Personen zugeteilt. Allerdings sieht man immer wieder Schlangen vor den Geschäften vor allem dort, wo es Obst, Gemüse oder Fleisch zu kaufen gibt. Derzeit erhält die Bevölkerung nur alle neun Tage eine Fleischration.

Jugendliche finden wieder den Weg zur Kirche

Theologisch läßt sich die Kirche Kubas von den französischen und spanischen Schulen inspirieren. Im *einzigen Priesterseminar Kubas,* in Havanna, lehren französische und spanische Ordensleute. Das Seminar leitet ein einheimischer Priester, der sieben Jahre als Priester in einem staatlichen Betrieb arbeitete. Die Ausbildung der Priesteramtskandidaten trägt einen sehr starken spirituellen Akzent – Exerzitien, Einkehrtage, Meditationen prägen die Ausbildungszeit. Auffallend hoch ist unter den Seminaristen der Anteil von Männern, die bereits im Beruf standen: Ärzte, Ingenieure, Geographen. Fragt man sie nach ihrem Selbstverständnis von Kirche, so erfährt man, daß sie näher bei den Menschen leben möchten. Sie sehen sich und ihre Bischöfe, ihre Kirche im Verhältnis zu den kargen Ressourcen der Bevölkerung noch mit manchen Privilegien ausgestattet – vom Wohnraum über das Auto bis hin zu dem Vorteil, keinen Militärdienst leisten zu müssen. Bischof *Emil Stehle* faßte sein Urteil über die kubanische Kirche so zusammen: „Die Ergebnisse der Beratungen von Puebla und Medellin sind in der kubanischen Kirche noch nicht inkarniert."
Immer wieder wird der Wunsch laut, auch *im Ausland Theologie studieren* zu dürfen. Die Bischöfe konnten auch auf diesem Gebiet manches staatliche Zugeständnis erreichen, doch es gab bittere Enttäuschungen. Allein aus der Diözese Santiago de Kuba kehrten in den vergangenen zwei Jahren fünf Priester von theologischen Auslandskursen nicht in die Heimat zurück, sie setzten sich nach Amerika ab. Amerika ist für viele Kubaner, auch für viele Katholiken, noch immer das ersehnte Paradies. „Die Ausländer idealisieren Kuba, und die Kubaner minimalisieren Kuba", so die Meinung eines Priesters.

Die kubanischen Bischöfe, möchten auf eine Kirche hinarbeiten, die offen ist und missionarisch. Sie wissen, daß sie *zu lange introvertiert gelebt* haben. Sie spüren, daß nun der Zeitpunkt gekommen ist, um von einer Pastoral der Konservierung hinzuführen zu einem neuen Prozeß der Bewußtseinsbildung, zu einer Kirche mit Außenwirkung. Ein Priester in Camagüey, seit 18 Jahren als Pfarrer tätig, beschrieb die Situation so: „Die kubanische Kirche ist in einer Mauer eingeschlossen. Wir leben in einem Ghetto. Da müssen wir nun hinaus."
Viele Priester sind überrascht, daß gerade *Jugendliche* wieder den Weg zur Kirche finden. 18jährige lassen sich taufen. „Wir haben nichts dazu getan, daß es zu diesem Trend kommen konnte", meinte ein Priester. „Es muß das Versagen des Staates und der Partei sein, das die Jugendlichen bei uns nach neuen Werten suchen läßt." Was erwarten die Jugendlichen von der Kirche? Die Antwort eines Pfarrers: „Die Kirche muß eine Alternative sein und keine Ergänzung zum politischen System, sie darf nicht Komplize der Partei sein." Offenbar suchen Jugendliche nach Werten wie Treue, Liebe, Wahrhaftigkeit, Brüderlichkeit, Solidarität und Gemeinschaft. Vielleicht produziert die Ungläubigkeit von heute die Gläubigkeit von morgen. Auffallend war, daß der Optimismus der ausländischen Priester stärker, überzeugender wirkte als jener der inländischen Mitbrüder. Die Kubaner, auch die kubanische Kirche, so war zu hören, erwarten zu viel von draußen – vom Papst, von Amerika, von der UdSSR.

Papstbesuch 1992?

Derzeit wird sowohl in politischen wie in kirchlichen Kreisen viel von einem Papstbesuch gesprochen. Kirchensekretär *José Felipe Carneado:* „Ich glaube, ein Papstbesuch auf Kuba wäre für Staat und Kirche nützlich. Der Papst hat ein gutes soziales Konzept. Kuba hat seit über 50 Jahren mit dem Vatikan gute und normale Beziehungen. Es ist möglich, daß der Papst 1992 kommt." Auch in kirchlichen Kreisen, bei den einheimischen Bischöfen und in der Nuntiatur, hält man dieses Datum für wahrscheinlich – fügt allerdings sofort hinzu: „Bis dahin muß sich noch einiges ändern."

Tatsache, ist, daß sich die vatikanisch-kubanischen Kontakte Ende 1988 auffallend intensiviert haben. Im November besuchte der Pro-Präsident der päpstlichen Kommission für das Krankenapostolat, Erzbischof *Fiorenzo Angelini,* Havanna und traf zu Gesprächen mit Fidel Castro zusammen. Im Gegenzug wurde *Julio Teja,* kubanischer Gesundheitsminister, von Papst Johannes Paul II. in Privataudienz empfangen. „Der Vatikan und Kuba haben eine Zusammenarbeit im Bereich des Gesundheitswesens vereinbart", lautete die offizielle vatikanische Mitteilung. Wie diese Kooperation konkret aussehen soll, darüber war in Havanna nichts zu erfahren. Die Bischöfe würden es allerdings begrüßen, wenn in den staatlichen Krankenhäusern katholische Ordensfrauen mitarbeiten könnten.

Ein weiteres wichtiges Datum war der Besuch von Kardinal *Roger Etchegaray,* Präsident der päpstlichen Kommission Justitia et Pax, vom 23. Dezember 1988 bis zum 2. Januar 1989. Anlaß für diesen Besuch war ein Sympo-

sium mit kubanischen Intellektuellen und Politikern über die *katholische Soziallehre.* Darüber hinaus wollte Etchegaray die Gelegenheit nutzen, die sieben Diözesen des Landes zu besuchen, um sich vor Ort ein Bild von Schwierigkeiten, aber auch von den Erleichterungen zu machen.
Im Januar 1989 trat auch der neue Nuntius *Faustino Sainz Munoz* (51) in Havanna sein Amt an. Munoz, seit 1970 im diplomatischen Dienst des Heiligen Stuhls, war bisher im vatikanischen „Außenministerium" tätig. Es gibt kirchliche Stimmen, die es nicht für optimal halten, daß ein Spanier den Vatikan auf Kuba vertritt, ist doch die einheimische Kirche gerade erst auf dem Wege, sich von dem Image zu befreien, ein Appendix der spanischen Kirche zu sein. Immerhin waren vor der Revolution 1959 über 75 Prozent der Priester und Ordensleute auf Kuba Spanier. Seitens der Regierung waren hingegen keine Einwände gegen den neuen Nuntius zu verzeichnen. Der Apostolischen Nuntiatur kommt im politischen Kräftespiel offenbar eine entscheidende Rolle zu. Es hat den Anschein, als sei der neue Dialog, die neue kirchenpolitische Bewegung vor allem auf dieser diplomatischen Ebene angestoßen worden.
Die einheimischen Bischöfe nutzen die ausländischen Besuche, um auf hoher politischer Ebene immer wieder neue Gespräche und Verhandlungen zu führen. Der kubanischen Regierung liegt daran, gerade gegenüber den katholischen Ländern Lateinamerikas deutlich zu machen, daß auf der Karibik-Insel die Menschenrechte garantiert werden, vor allem auch das Recht auf Religionsfreiheit. Ein Papstbesuch 1992 wäre für Fidel Castro eine Aussöhnung mit der Kirche, er wäre aber auch eine kirchliche Anerkennung der Revolution Fidel Castros, einer Revolution, die unbestritten viel Unrecht beseitigt, wenn auch manches Unrecht speziell auch gegenüber der Kirche neu geschaffen hat und die für manche Länder Lateinamerikas immer noch Vorbildcharakter besitzt. *Jürgen Hoeren*

Kurzinformationen

Kritik an Papst-Äußerungen über „Humanae vitae"

Auf einer von der Katholischen Akademie in Bayern zusammen mit dem Katholischen Österreichischen Akademikerverband veranstalteten Tagung in Salzburg (2.–4. 12. 88) über „Wahrheit und Geschichtlichkeit" wurde der Art, wie in jüngster Zeit von römischen Stellen und vom Papst selbst die Lehre von „Humanae vitae" über das Verbot künstlicher Empfängnisverhütung forciert wird, deutlich widersprochen. Bekanntlich hatte der Papst in einer Ansprache vor Teilnehmern eines vom „Johannes-Paul II.-Instituts für Studien über Ehe und Familie" an der Lateranuniversität zusammen mit der Opus-Dei-Universität von Navarra veranstalteten Moraltheologenkongreß (vgl. HK, Dezember 1988, 549) u. a. erklärt, die Lehre von „Humanae vitae" sei „von der Schöpferhand Gottes in die Natur des Menschen eingeschrieben" worden, sie zur Debatte stellen bedeute, „Gott selbst den Gehorsam unseres Erkenntnisvermögens zu verweigern". Und den Rang der Lehre innerhalb der von der Kirche verkündeten Wahrheiten andeutend, hatte der Papst in der gleichen Ansprache geltend gemacht, der „Gesamtbestand der Wahrheit, die dem Amt und der Verkündigung der Kirche anvertraut sind", stelle ein einheitliches Ganzes dar, „eine Symphonie, in der jede Wahrheit sich harmonisch mit der anderen zusammenfügt." Und Zweifel an der von „Humanae vitae" gelehrten moralischen Norm habe auch andere grundlegende Wahrheiten von Vernunft und Glaube mitbetroffen. Der Papst hatte sich dabei in besonderer Weise auf die Lehre vom Gewissen bezogen und in dem Zusammenhang erklärt: ein Gewissen, dessen Gewissensbildung die Lehramtsautorität unbeachtet lasse oder dieser einer „beliebigen" anderen Erkenntnisquelle gleichsetze, verkörpere nicht die Würde des Gewissens, wie sie das II. Vatikanum und die gesamte Tradition der Kirche lehrten (vgl. Wortlaut ital. im „Osservatore Romano", 13. 11. 88; dt. in Kathpress Sonderpublikation 88/8). Mit seinen Äußerungen hatte der Papst den Eindruck erweckt, die Lehre von „Humanae vitae" gehöre zu den als unfehlbar verkündeten Wahrheiten der Kirche, denen Katholiken Glaubensgehorsam schuldeten, und er ordne das kirchliche Lehramt normativ dem Gewissenspruch vor. Dazu erklärte der Münchner Moraltheologe *Johannes Gründel,* in Salzburg einer der Hauptreferenten, u. a., wer schon Enzykliken Unfehlbarkeit zuspreche, der müsse sich mit dem Problem auseinandersetzen, daß sich das kirchliche Lehramt im Verlauf der Geschichte „auch in nicht unwichtigen Aussagen" geirrt habe. Und zur Verhältnisbestimmung von Lehramt und Gewissensurteil: „Wollte der Papst wirklich die letztgültige Verbindlichkeit eines Gewissens – selbst wenn es als irrig bezeichnet werden müßte – in Frage stellen, so stünde diese seine Aussage im Widerspruch zu der auf dem II. Vatikanum proklamierten Gewissenslehre."

Die traditionalistische Priesterbruderschaft „St. Petrus" wurde offiziell errichtet

Am 18. Juli 1988 war diese Priesterbruderschaft ehemaliger Lefebvre-Priester in der Schweiz gegründet worden (vgl. HK, September 1988, 445). Am 18. Oktober wurde sie mit einem Dekret der Kurienkommission „Ecclesia Dei" kirchlich anerkannt. Das erste Priesterseminar der Priesterbruderschaft besteht seit dem 22. Oktober in Wi-

gratzbad bei Wangen im Allgäu (Diözese Augsburg). Generaloberer der Priesterbruderschaft und Leiter des Seminars ist der Schweizer Priester *Josef Bisig*. Von 1979 bis 1986 war Bisig Leiter des Priesterseminars der Priesterbruderschaft St. Pius X. Errichtet wurde die neue Priesterbruderschaft als eine „Gesellschaft des apostolischen Lebens päpstlichen Rechts". Den ersten Neupriester der Priesterbruderschaft weihte am 10. Dezember in der deutschen Nationalkirche Santa Maria dell'Anima in Rom Kurienkardinal *Mayer* im tridentinischen Ritus. Die aus der Priesterbruderschaft hervorgehenden Neupriester können frei wählen, ob sie Priester der Priesterbruderschaft sein und damit keinem Ortsbischof unterstehen oder ob sie Diözesanpriester werden wollen. Von den gegenwärtig in Wigratzbad studierenden 31 Priesteramtskandidaten entstammen 25 der Priesterbruderschaft St. Pius X. Die Diözese Augsburg hat den Pfarrer an der Gebetsstätte Wigratzbad, *Rupert Gläser*, zum Beauftragten der Diözese für das Priesterseminar mit Aufsichts- und Koordinationsfunktion ernannt. Als ein Institut des geweihten Lebens päpstlichen Rechts wurde außerdem am 28. Oktober die *Gemeinschaft St. Vincent Ferrier* errichtet. Ihren Sitz hat sie in Chémeré-le-Roi (Département Mayenne). Die dortige der dominikanischen Spiritualität verpflichtete Gemeinschaft wurde 1979 von *Louis-Marie de Blignières* gegründet. Bereits im Sommer letzten Jahres war es zur „Aussöhnung" mit einem der für die Lefebvre-Bewegung wichtigsten Ordenshäusern in Frankreich gekommen, der Benediktinergemeinschaft *Sainte Madeleine du Barroux*.

Papstbotschaft an den Ökumenischen Patriarchen zum Andreasfest

Auch dieses Jahr reiste zum Andreasfest am 30. November eine Delegation des Einheitssekretariats unter Leitung seines Präsidenten, Kardinal *Johannes Willebrands*, nach Istanbul und überbrachte dem Ökumenischen Patriarchen *Dimitrios I.* eine Botschaft *Johannes Pauls II.* Darin erinnerte der Papst an den Besuch des Patriarchen in Rom Ende 1987 (vgl. HK, Januar 1988, 47) und an die Arbeit der katholisch-orthodoxen Dialogkommission, die bei ihrer letzten Vollversammlung in Valamo (Finnland) ein Dokument über das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche verabschiedete (vgl. HK, August 1988, 397). Johannes Paul II. bewertete das Dokument als einen neuen Schritt, „welcher der Kommission erlauben wird, ihre Arbeiten fortzusetzen und an die Fragen heranzutreten, die unsere Kirchen trennen". Der Papst wies darauf hin, daß sowohl auf örtlicher wie auf internationaler Ebene auf dem Weg zur angestrebten Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen noch viel zu tun sei. Noch heute scheine in manchen Gebieten, wo Katholiken und Orthodoxe zusammenlebten, eine genaue und tiefe Kenntnis zu fehlen. Diese Feststellung müsse dazu Anlaß sein, „noch intensiver im christlichen Volk durch Predigt, Katechese und theologische Ausbildung ein Bild des anderen zu verbreiten, das den Geboten der Wahrheit und der Liebe gerecht wird und von der Polemik der Vergangenheit frei ist". Aus der gegenseitigen Anerkennung als Schwesterkirchen müßten die praktischen Konsequenzen gezogen werden; sie sollten in konkrete Handlungen übertragen werden, „die in all unseren Beziehungen sichtbar werden". – Das in Valamo verabschiedete Dokument über das Weihesakrament beschäftigt sich ausführlich mit dem Dienstamt des Bischofs, des Priesters und des Diakons und mit der apostolischen Sukzession. Die letzten Abschnitte gelten der Verantwortung des Bischofskollegiums für die Gesamtkirche und dem Verhältnis von Ortskirche und Gesamtkirche. Dabei wird die Bedeutung des synodalen und konziliaren Lebens hervorgehoben. Unter dieser Blickrichtung könne das Thema des Primats im Gesamt der Kirche angegangen werden.

Das kirchliche Leben im Spiegel der EKD-Statistik für das Jahr 1986

Nach der Statistik über das kirchliche Leben in den Gliedkirchen der EKD im Jahre 1986 (Statistische Beilage Nr. 83 zum Amtsblatt der EKD) betrug die Zahl der evangelischen Kirchenmitglieder Ende 1986 24,9 Mio. 1986 traten 138 981 Personen aus den 17 Gliedkirchen der EKD aus, 1,1 Prozent weniger als im Vorjahr. 38 709 Personen wurden 1986 auf- bzw. wiederaufgenommen. Getauft wurden im Berichtsjahr insgesamt 231 535 Kinder im Alter bis unter vierzehn Jahren; davon entfielen 12 Prozent auf Taufen von Kindern von 1 bis unter 14 Jahren (in Berlin betrug dieser Anteil 32 Prozent, in Bremen 24 Prozent). 14 279 Personen wurden 1986 in den Gliedkirchen der EKD im Alter von 14 und mehr Jahren getauft; dabei handelt es sich zum großen Teil um Taufen von Konfirmanden. Auf 100 Geburten von Kindern mit einem oder zwei evangelischen Elternteilen kamen im Jahre 1986 75 evangelische Taufen. Von 100 Kindern mit jeweils einem evangelischen und einem katholischen Elternteil wurden im Berichtsjahr 53 evangelisch getauft. 93 800 Paare wurden 1986 von einem evangelischen Pfarrer getraut. Von jeweils 100 evangelischen Paaren, die standesamtlich heirateten, ließen sich 68 von einem evangelischen Pfarrer trauen; von den evangelisch-katholischen Paaren wurden im Berichtsjahr 32 Prozent von einem evangelischen Pfarrer getraut. Der Gottesdienstbesuch an den drei Zähl-Sonntagen lag 1986 im Durchschnitt der 17 Gliedkirchen der EKD bei 5,3 Prozent der Kirchenmitglieder. Die höchsten Prozentzahlen ergaben sich für die Gliedkirchen Württemberg (8,7 Prozent), Nordwestdeutschland (8,1 Prozent) und Bayern (7,7 Prozent). Am unteren Ende rangierten Berlin mit 2,1 Prozent und Bremen mit 2,6 Prozent. An den Christvespern und Metten am Heiligen Abend nahmen im EKD-Durchschnitt 28,8 Prozent der Kirchenmitglieder teil; an den Gottesdiensten am Karfreitag etwa 7 Prozent der Kirchenmitglieder. Die Zahl der ständigen Gemeindekreise in den 10 700 evangelischen Kirchengemeinden betrug 1986 rund 133 000 mit zusammen 2,3 Mio.

Erklärung der US-Bischöfe zur Religionsfreiheit in Osteuropa und der Sowjetunion

Auf ihrer jüngsten Vollversammlung (vgl. auch ds. Heft, S. 12) verabschiedeten die US-Bischöfe eine „Stellungnahme zur Religionsfreiheit in Osteuropa und der Sowjetunion" (Wortlaut in: Origins, 8. 12. 88, 413–427). Bei diesem Dokument handelt es sich um die Fortschreibung einer Erklärung aus dem Jahre 1977 (vgl. HK, Juli 1977, 339). Zur Situation in der Sowjetunion weisen die US-Bischöfe darauf hin, daß sich unter Generalsekretär *Michail Gorbatschow* „ein neues politisches Klima" und ein „Reformprozeß" andeute, der im Fall des Erfolges bedeutende und notwendige Änderungen für das wirtschaftliche, politische und kulturelle Leben der Sowjetunion bringen würde. Hoffnungen seien geweckt worden, daß der gegenwärtige Reformprozeß auch mehr Toleranz gegenüber der Religion einschließen werde, vor allem die Versprechen, Gefangene aus Gewissensgründen aus der Haft zu entlassen, mehr Kirchen zu öffnen, nicht zuletzt die aus dem Jahre 1929 stammende Religionsgesetzgebung zu revidieren. Als weitere notwendige Zeichen der Umorientierung fordern die US-Bischöfe: die Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche, die gesetzliche Anerkennung kirchlicher Einrichtungen, ein Ende der antireligiösen Kampagnen in den offiziellen Medien, der Diskriminierung von Gläubigen und von Eingriffen in die Wahl von Bischöfen sowie die Ausbildung und Ernennung von Priestern, die Aufhebung von Verboten gegenüber erzieherischer, sozialer und kultureller kirchlicher Aktivitäten, Achtung des Rechts, zu reisen und auszuwandern, Veröffentlichung von und öffentliche Auseinandersetzung über alle religiöse Einrichtungen betreffenden staatlichen Bestimmungen. In einer weiteren Erklärung sprachen sich die Bischöfe für Änderungen in der US-Einwanderungsgesetzgebung aus (Wortlaut: Origins, 1. 12. 1988, 405 f.). Dabei wenden sie sich vor allem gegen Sanktionen gegenüber Arbeitgebern, die illegal in den USA lebende Ausländer einstellen. Selbst Ausländer, die ausdrücklich durch die Einwanderergesetzgebung von 1986 geschützt worden seien, hätten unter dieser Sanktionsmöglichkeit gelitten. Die Bischöfe befürworten Bestimmungen, durch die auch Ausländer, die nach dem 1. Januar 1982 in die USA kamen, ihren Aufenthaltsstatus legalisieren könnten. Darüber hinaus verabschiedeten die Bischöfe Richtlinien für die Laienpredigt (Wortlaut: a. a. O., 402 ff.).

Pläne zur Schließung von Innenstadtpfarreien in der US-Erzdiözese Detroit haben erheblichen Widerspruch ausgelöst

Der Erzbischof von Detroit, Kardinal *Edmund C. Szoka,* gab am 28. September 1988 bekannt, daß eine über den Zeitraum von vier Jahren erarbeitete Studie zum Ergebnis gekommen sei, daß 46 von insgesamt 112 Pfarreien in der Innenstadt von Detroit geschlossen werden sollten. Die Erzdiözese Detroit verfügt über insgesamt 331 Pfarreien bei knapp 1,5 Millionen Katholiken. Sie ist damit die fünftgrößte Diözese der USA. Würden die Empfehlungen aus dieser Studie einer diözesanen Arbeitsgruppe in die Tat umgesetzt, würden fast 40 Prozent der Pfarreien der City von Detroit aufgelöst oder mit anderen Pfarreien zusammengelegt werden. Bis zur endgültigen Entscheidung des Diözesanbischofs darüber, die für Anfang des Jahres 1989 erwartet wird, sollen Hearings stattfinden, in denen auch die Betroffenen gehört werden. Hauptgrund für die zu erwartende Verringerung der Zahl von Innenstadtpfarreien ist die deutlich geringere Zahl von Gemeindemitgliedern. Nach einer Mitteilung von Erzbischof Szoka ist die katholische Bevölkerung in der Innenstadt Detroits von 104 000 auf 48 000 gesunken. Gegen den Plan der Auflösung resp. Zusammenschließung der Innenstadtgemeinden hat sich indes massiver Protest gemeldet. Kritisiert werden zum einen die mangelnde Einbeziehung der betroffenen Gemeinden während der Untersuchung selbst sowie die Kriterien, nach denen die Untersuchung die Lebensfähigkeit einer Gemeinde bemißt. Außerdem wird befürchtet, der Plan könnte sich nicht zuletzt zu Lasten derjenigen auswirken, die den in die Vorstädte ausgezogenen Katholiken in die Innenstädte nachgefolgt seien, der Minderheiten, vor allem der Schwarzen.

Bücher

OTTO HERMANN PESCH, **Thomas von Aquin.** Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988. 452 S. 48,– DM.

Seiner „Hinführung zu Luther" aus dem Jahr 1982 hat Pesch jetzt eine Einführung in die Theologie des Thomas von Aquin folgen lassen. Das aus Vorlesungen entstandene Buch über den Aquinaten weist die Vorzüge auf, durch die sich die Arbeiten des an der Evangelisch-theologischen Fakultät in Hamburg lehrenden katholischen Systematikers durchweg auszeichnen: Pesch verbindet auch diesmal Fachkompetenz mit einer klaren und verständlichen Sprache und einer durchsichtigen und im guten Sinn lockeren Darstellung der Sachverhalte. Man läßt sich bei der Lektüre gern in die theologische Gedankenwelt des Thomas einführen. Am Anfang stehen informative Kapitel über die Wirkungsgeschichte des Thomas, sein Leben, seine Welt und sein Werk. Die thomanische Theologie entfaltet Pesch in instruktiven „Fallstudien": zum Glau-

bensverständnis, zur Prädestinations- und Rechtfertigungslehre, zur Eschatologie, zum Tugendbegriff, zur Theologie der Sünde, zur Geschichtstheologie, zu Christologie und Soteriologie, zum Sakramenten- und Kirchenverständnis und schließlich zum Bauplan der „Summa Theologiae". Pesch geht es nicht um vorschnelle Aktualisierung; ebensowenig geht er mit Scheuklappen an seinen Gegenstand heran. Er arbeitet bei jedem Lehrstück deutlich heraus, daß Thomas ein Kind seiner Zeit war, daß er aufgrund der ihm vorgegebenen Überlieferung und der neuen Herausforderung durch den Aristotelismus theologische Fragen stellen mußte, die nicht mehr die unsrigen sind. Gleichzeitig bemüht er sich, Mißverständnisse abzubauen, verbreitete Klischees über die mittelalterliche Scholastik kritisch zu durchleuchten, nicht zuletzt solche aus dem Bereich der evangelischen Theologie. Thomas ist für Pesch vor allem – dem gilt das abschließende Kapitel – ein Theologe der Schöpfung: „Die Schöpfung ist daher für Thomas das erste und umfassende Offenbarungswort Gottes" (S. 398). Gerade im Blick auf die ganz anders akzentuierte Theologie Luthers, auf die Pesch immer wieder verweist, werden in seinem Buch Größe und Grenzen der Theologie des Thomas mit ihrem Zutrauen zur Vernunft deutlich. *U. R.*

ROLF RENDTORFF, HANS HERMANN HENRIX (Hg.), **Die Kirchen und das Judentum.** Dokumente von 1945 bis 1985. Verlag Bonifatius-Druckerei/Christian Kaiser Verlag, Paderborn/München 1988, 746 S. 98,– DM.

Als eine gemeinsame Veröffentlichung der Studienkommission Kirche und Judentum der EKD und der Arbeitsgruppe Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz bietet dieser Band erstmals eine breite Dokumentation kirchlicher Verlautbarungen zum Verhältnis von Kirche und Judentum von 1945 bis 1985. Dabei haben sich die Herausgeber und die beteiligten Gremien zum einen auf offizielle und offiziöse Verlautbarungen *kirchlicher Gremien* und *kirchenleitender Amtsträger* beschränkt. Zum anderen wurden nur solche Dokumente in die Sammlung aufgenommen, in denen *theologische* Aussagen zu diesem Thema gemacht werden. Stellungnahmen zum Antisemitismus, zum Nahostkonflikt und zu anderen das Judentum bzw. Israel betreffenden politischen und gesellschaftlichen Themen ohne erkennbaren direkten theologischen Bezug im engeren Sinn blieben unberücksichtigt. Der Grad der Vollständigkeit variiert je nach dem Zeitpunkt: Während man für die ersten Jahre nach 1945 – *so* die Herausgeber in der Einleitung – alles verfügbare Material aufgenommen habe, habe man in den späteren Zeitabschnitten Dokumente weggelassen, deren inhaltliche Aussagen in anderen Texten bereits hinlänglich enthalten seien, also sich mit einer Vollständigkeit der *Sache* nach begnügt. Die Dokumentation unterscheidet in ihrer Gliederung *katholische, evangelische, jüdische* sowie gemeinsame *christlich-jüdische* Verlautbarungen, innerhalb des katholischen und evangelischen Teils noch einmal Verlautbarungen *übernationaler, nichtdeutscher* und *deutscher* Gremien. In zwei Fällen wurde die Datierung 1985 überschritten: mit der Berücksichtigung einer Erklärung des Jüdischen Weltkongresses zu den christlich-jüdischen Beziehungen vom Januar 1986 sowie mit den Ansprachen beim Besuch der Großen Synagoge in Rom durch Johannes Paul II. im April 1986. Ganz abgesehen von seinem großen praktischen Nutzen als Quelle von bislang nur schwer aufzufindenden Texten, könnte die Sammlung auch als Ausdruck dafür gewertet werden, was zwischen christlichen Kirchen und Judentum trotz mancher Irritationen an Verständnis und Verständigung erreicht worden ist. *K. N.*

HERVÉ LEGRAND / JULIO MANZANARES / ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA (Hrsg.), **Les Conférences Épiscopales.** Théologie, statut canonique, avenir. Les Editions du Cerf, Paris 1988. 530 S. 175 FF.

Der Band enthält die Referate und Diskussionsergebnisse des in Zusammenarbeit verschiedener katholischer Universitäten veranstalteten Kolloquiums über die Bischofskonferenzen, das im Januar dieses Jahres in Salamanca stattfand (vgl. den Tagungsbericht, HK, April 1988, 170f.). Es ist zu begrüßen, daß die Texte dieses Kolloquiums jetzt gesammelt vorliegen, vor allem im Blick auf die Diskussion über den ekklesiologischen Ort und die Lehrautorität der Bischofskonferenzen, die derzeit im Zusammenhang mit dem einschlägigen römischen „Instrumentum laboris" (vgl. HK, Mai 1988, 245ff.) geführt wird. Die verschiedenen Beiträge sind nicht nur wertvolle Materialsammlungen, sondern beziehen auch deutlich Position, und zwar zugunsten einer nicht nur pragmatischen, sondern theologisch-ekklesialen Bedeutung der Bischofskonferenzen und ihrer Lehrautorität. Im einzelnen geht es um historische Fragen zur Entwicklung der Bischofskonferenzen und des kirchlichen Synodalwesens, um die gegenwärtige Stellung der Bischofskonferenzen in der Kirche, um das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche und um die Bischofskonferenzen aus der Sicht der lutherischen, anglikanischen und orthodoxen Ekklesiologie. Die Referate und Diskussionsergebnisse von Salamanca machen deutlich, daß sich die Frage nach der Stellung der Bischofskonferenzen im kirchlichen Gefüge nicht isoliert betrachten läßt, sondern daß dabei Grundprobleme der theologischen und kanonistischen Ekklesiologie und auch Grundlagenfragen des Kirchenrechts im Spiel sind. Letztlich geht es vor allem um das Verständnis der Ostkirche auf den verschiedenen Ebenen von der Diözese bis zur Großregion und zum Kontinent und ihr Verhältnis zur Universalkirche. Um die Bischofskonferenzen angemessen zu würdigen, so heißt es in einem Diskussionsbericht, müsse man sie im Dienst der Gemeinschaft der Teilkirchen betrachten. Als offene Frage wird an anderer Stelle die nach dem Verhältnis von Bischofskonferenzen und Synoden genannt. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HOFIUS, OTFRIED. **Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis.** Erwägungen zu 1 Kor 11, 23b–25. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 85 Heft 4 (Dezember 1988) S. 371–408.

Der Tübinger evangelische Neutestamentler untersucht die von Paulus in 1 Kor mitgeteilte Herrenmahlsüberlieferung und fragt nach ihrer Funktion in der Argumentation des Apostels. Für Hofius steht fest, daß sich Paulus auf eine Gestalt der Herrenmahlsfeier bezieht, in der zwischen dem Brotritus und dem Kelchritus ein Sättigungsmahl seinen Platz hatte. Diese ganze Feier wird als Herrenmahl bezeichnet; sie wird als solches konstituiert „durch die beiden sakramentalen Akte, die das gemeinsame Essen umschließen, es damit zugleich aber auch in seinem Wesen qualifizieren". Deshalb könne Paulus im Blick auf die in Korinth zu beklagenden Mißstände von der Herrenmahlsüberlieferung her argumentieren: „Niemand, der das eucharistische Brot gegessen hat und aus dem eucharistischen Kelch trinken wird, kann so tun, als sei das von diesen Akten umschlossene Sättigungsmahl eine Privatangelegenheit des Einzelnen und also eine Sache, mit der ein jeder so verfahren kann, wie es ihm beliebt." Hofius zeigt, daß die von Paulus vorausgesetzten konsekratorischen Eucharistiegebete Gedächtnis Jesu Christi „in der Gestalt der lobpreisenden Proklamation seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung" sind.

RAYAN, SAMUEL. **Die Dritte-Welt-Theologie: Wohin gehen wir von hier aus?** In: Concilium Jhg. 24 Heft 5 (Oktober 1988) S. 423–432.

Der indische Theologe nennt eine ganze Reihe von Errungenschaften der neuen theologischen Strömungen in der Dritten Welt: die Entdeckung des Armen als des Subjekts der Theologie, die Neubewertung der großen Weltreligionen, die Wiederentdeckung der alten Einheit von Theologie und Spiritualität, die Aufhebung des westlichen Monopols auf Theologie. Solange das Volk in der Dritten Welt sich weigere, sein Verlangen auf Leben aufzugeben oder seine Befreiungskämpfe einzustellen, werde sich die Theologie der Dritten Welt weiterentwickeln. Es brauche dabei eine „gründliche theologische Kritik des Kapitalismus und von dessen Ideologien und kulturellen Komponenten". Einer klaren, soziologisch und theologisch begründeten Ablehnung des Kapitalismus solle ein Einsatz für eine „gangbare, menschliche Version des Sozialismus" entsprechen. Es müsse darüber nachgedacht werden, welche Beziehungen zwischen den Befreiungskämpfen des Volkes und dem Kirchewerden bestehen. Sehr viel theologische Arbeit bleibe in den Beziehungen zu den Weltreligionen zu leisten. Bisher fehle eine Methode des Sprechens mit den Weltreligionen. Ansatzpunkt für eine Christologie der Dritten Welt sei die Geschichte: „Jesus lebte auf dieser Erde als Mensch unter Menschen, uns gleich in allem, nur war er nie gegenüber der Wirklichkeit verschlossen, sondern für die Natur, das Volk und Gott ganz offen."

Kultur und Gesellschaft

DREIER, HORST. **40 Jahre Israel – Staat ohne Verfassung?** In: Universitas Jhg. 43 Heft 12 (Dezember 1988). S. 1288–1301.

Der Staat Israel ist nur zu verstehen aus den konkreten Bedingungen seiner Entstehung. Auch die Tatsache, daß dieser Staat bis heute keine Verfassung besitzt, erklärt sich vor diesem Hintergrund. Der Autor nennt drei Gründe hierfür: Das israelische Parlament bleibe auf diese Weise staatsrechtlich allmächtig. Die Mehrheitsfraktionen der Knesset schreckten vor einer Selbstbeschneidung ihrer Befugnisse zurück. Neben einem solchen machtpolitischen Grund habe diese Tatsache vor allem mit den politisch-geographischen Besonderheiten Israels zu tun: Die großen Verfassungen der Neuzeit setzten eine entwickelte Staatlichkeit sowie eine gewisse nationale Geschlossenheit, Staatsvolk, Staatsgebiet und Staatsgewalt voraus – Israel sprenge aber bis heute alle überkommenen Muster neuzeitlicher Territorialstaatlichkeit. Die Frage nach der Identität des Landes ziele im Kern auf das Religionsproblem, auf das Verhältnis von Staat und Religion bzw. auf den fehlenden Konsens über dieses Verhältnis. Der Autor stellt dar, wie Israel mit dieser staatsrechtlichen Situation zu leben gelernt hat, und skizziert einen Verfassungsentwurf für Israel. Für Israel wie für jeden anderen Staat gelte jedoch: Keine Verfassung könne allein zentrale Bestands- und Realisierungsvoraussetzungen freiheitlicher Gesellschaften gleichsam aus sich selbst heraus schaffen.

REITER, JOHANNES. **Technik verantworten.** Technikfolgen und Risiken aus philosophischer und ethischer Sicht. In: Stimmen der Zeit Jhg. 113 Heft 12 (Dezember 1988) S. 805–817.

Der Konsens in bezug auf den technischen Fortschritt und seine Entwicklungsrichtung und -geschwindigkeit ist weithin in Frage gestellt. Der Beitrag diskutiert die dadurch stärker ins Blickfeld gerückten Technikfolgen und unternimmt einen Versuch, Regeln für den ethisch verantwortbaren Einsatz von Technologien aufzustellen. Dieser Einsatz verlange erstens die Abschätzung ihrer Folgen und Folgekosten aufgrund des je neuesten Wissensstandes. Für die ethische Bewertung seien dabei ihre Humanverträglichkeit, ihre Sozialverträglichkeit, ihre internationale Verträglichkeit und ihre Umweltverträglichkeit entscheidend. Ethisch sei es zweitens nicht unerlaubt, Risiken für den Menschen und die Natur einzugehen, deren Ausmaß im Eintrittsfall begrenzt und beherrschbar seien. Technische Risiken ereigneten sich nicht unabhängig von den Risiken, denen man sowieso schon ausgesetzt sei. Risiken seien kein Charakteristikum einer technischen Gesellschaft, sondern ein Urphänomen menschlichen Handelns. Drittens seien Phasen der Technikgeschichte denkbar, in denen die Erkenntnis von problematischen Risiken eine Konzentrierung der Suche nach Alternativen besonders dringlich mache. Dementsprechend müßten bei der Technologiefolgenabschätzung auch funktional-äquivalente Alternativen bedacht werden.

Kirche und Ökumene

FRIELING, REINHARD. **Ökumenische Dialoge – und was dann?** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim Jhg. 39 Heft 5 (September/Oktober 1988) S. 83–87.

Der Leiter des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim sieht das Grundproblem der gegenwärtigen ökumenischen Situation darin, daß die Vorstellung über Einheit im Glauben und Einheit der Kirche zwischen Protestanten, Katholiken und Orthodoxen zu unterschiedlich sind, als daß sie sich auf dem Weg der Konsensfindung überwinden ließen. So stellt er fest, im evangelisch-katholischen Dialog sei bezüglich der Einheitsvorstellung und des Papstamtes keine versöhnte Verschiedenheit in Sicht. Trotz der Gegensätze könne Ökumene weitergehen, wenn man die Gemeinschaft im Fundamentalen des Glaubens deutlicher herauszuarbeiten versuche. Die Aufgabe der evangelischen Kirchen in den ökumenischen Dialogen bestehe zunächst darin, von den anderen Glaubensweisen zu lernen, außerdem im Nachweis, daß auch sie in der apostolischen und altkirchlichen Tradition stünden. Ökumenische Erklärungen zu den Aussagen der reformatorischen Bekenntnisschriften und des Trienter Konzils könnten manchen Ballast der Geschichte wegräumen. Zum ökumenischen Dialog in der konfessionell gegliederten Christenheit gehörten nicht nur Lehrgespräche, sondern auch der sogenannte „Dialog der Liebe", der theologisch und praktisch mehr beinhalte als ein friedliches Neben- und Miteinander.

Notizen

In einem KNA-Beitrag aus Anlaß des Gedenkens an den 175. Geburtstag von *Adolf Kolping* hat Bundeskanzler *Helmut Kohl* die persönliche und geschichtliche Leistung des 1865 in Köln verstorbenen „Gesellenvaters" gewürdigt. Sein Lebenswerk – die von Kolping gegründeten Gesellenvereine, die heute im Internationalen Kolpingswerk zusammengeschlossenen Kolpingsfamilien – sei, so Kohl, vor allem „ein Ort praktizierter Hilfe und gelebter Solidarität". Wie kaum ein anderer habe Kolping erkannt, daß die Kirche sich der sozialen Frage stellen müsse. Sozialer Wandel sei für ihn aber nur über eine Veränderung der geistigen Einstellung von Menschen denkbar gewesen. Für Kolping sei klar gewesen, daß sich Lebenswirklichkeit nicht allein durch Strukturveränderungen gestalten lasse. – Das Internationale Kolpingwerk umfaßt gegenwärtig in 3300 Ortsgruppen (in 28 Ländern) ca. 350 000 Mitglieder.

In einer Stellungnahme hat sich der *Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen* zu „bedenklichen Entwicklungen in der katholischen Kirche" geäußert. Man beobachte mit Betroffenheit und Sorge, daß Laien nicht mehr in der Eucharistiefeier predigen dürften und daß bei der Besetzung theologischer Lehrstühle das Einspruchsrecht der Kirchenleitung zur Einschüchterung der Theologen und zur Uniformierung der Theologie mißbraucht werde. Bei der Besetzung der Bischofsstühle würden die Ortskirchen in ihrer Eigenständigkeit mißachtet und zu Filialen der römischen Zentrale degradiert. Man gehe hinter jene biblischen und kirchlichen Traditionen zurück, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil wieder ins Bewußtsein der Kirche gerückt worden seien.

Die *römische Glaubenskongregation* hat zum Dokument „Heil und Kirche" der *Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission* Stellung genommen, das Ende 1986 vorgelegt wurde (vgl. den Wortlaut des Dokuments in: HK Mai 1987, 225 ff.). In ihrer Stellungnahme beurteilt die Kongregation das Dokument als „substantiell positiv", sieht aber noch nicht überwundene Unterschiede besonders in „bestimmten Aspekten der Ekklesiologie und der Lehre von den Sakramenten". Die Darstellung des Textes sei in manchen Bereichen zu ungenau und undeutlich und erlaube deshalb nicht das Urteil, daß die Kommission eine substantielle Übereinstimmung erreicht habe. Trotz einiger nicht eindeutiger Formulierungen könne das Dokument in einer Weise interpretiert werden, die mit dem katholischen Glauben übereinkomme. Es enthalte eine Reihe zufriedenstellender Aussagen, besonders zu Punkten, die in der Tradition zwischen Anglikanern und Katholiken kontrovers gewesen seien.

Nach der Proklamation eines palästinensischen Staates durch den Palästinensischen Nationalrat in Algier äußerte sich *Johannes Paul II.* zu der Lage in den von Israel besetzten Gebieten. Vor Gläubigen auf dem Petersplatz in Rom meinte der Papst, er bete dafür, daß das israelische und das palästinensische Volk eine Lösung in ihrer Auseinandersetzung fänden, die es beiden erlaubt, jeweils im eigenen Vaterland zu leben. Beide Seiten müßten innerhalb der eigenen Grenzen in Freiheit, Würde und Sicherheit leben können.

Der Pariser Erzbischof, Kardinal *Jean-Marie Lustiger,* hat die Verwendung von Präservativen beim Schutz gegen die Immunschwächekrankheit AIDS nicht grundsätzlich ausgeschlossen. In einer Stellungnahme aus Anlaß des am 1. Dezember begangenen Welt-AIDS-Tages meinte Lustiger, wer an AIDS erkrankt sei und nicht auf Sexualverkehr verzichten könne, solle diese Mittel verwenden, um die tödliche Krankheit nicht weiterzugeben. Was ihn momentan am meisten entsetze, so Lustiger, sei nicht nur die Schwere der Krankheit, sondern die Absonderung der erkrankten Personen. Dies sei unerträglich.

Während eines Besuchs in Großbritannien, wo er auch mit Kirchenvertretern und Menschenrechtsgruppen zusammentraf, wandte sich der Vorsitzende des Rates für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR („Religionsminister"), *Konstantin Chartschew,* gegen die Bezeichnung der Sowjetunion als „atheistischen Staat". Eine solche Bezeichnung sei ein den Marxismus verfälschendes Klischee. In der Sowjetunion gelte vielmehr das Prinzip der strikten Trennung von Kirche und Staat. Die Position seiner Regierung sei die, daß „sie nichts mit der Kirche zu tun hat". Daß allein schon die bloße Existenz seines Amtes im Widerspruch zu seiner Aussage stand, blieb unaufgeklärt.

Nach Informationen der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte in Frankfurt (IGfM) wurde in *Albanien* ein 73jähriger Bischof aus dem Gefängnis entlassen. Es handelt sich um den Apostolischen Administrator der Erzdiözese Durres und des Bistums Lezke, *Mikoll Troshani.* Bischof Troshani war seit 20 Jahren inhaftiert. Es ist das erste Mal, daß die Entlassung eines hohen kirchlichen Würdenträgers aus einem albanischen Gefängnis bekanntgeworden ist. In Albanien ist trotz einer erkennbaren politischen Öffnung durch das gegenwärtige Regime nach wie vor jegliche Religionsausübung unter Strafe verboten.

Die tschechoslowakische Regierung hat *Vertreter der christlichen Kirchen in die Kommission zur Ausarbeitung einer neuen Verfassung* berufen, darunter zwei Vertreter aus der katholischen Kirche. Es sind der Diözesanadministrator von Olmütz, *František Vymětal,* und der Kapitelsvikar von Košice (Kaschau), Slowakei, *Stefan Onderka.* Beide sind aktive Mitglieder der von Rom verbotenen Priestervereinigung „Pacem in terris". Bei der Berufung der beiden ist nicht klar geworden, ob damit eine direkte Brüskierung der katholischen Kirche in der ČSSR, in der die „Pacem in terris"-Priester ebenfalls durchwegs abgelehnt werden, beabsichtigt war oder ob die Kirchenvertreter in der Kommission insgesamt nur als Feigenblatt dienen, mit dem vor der Öffentlichkeit gezeigt werden soll, daß es eine Diskriminierung von Gläubigen in der ČSSR nicht gebe.

Ein uneinheitliches Bild ergibt sich nach bisher vorliegenden Umfragen bei der Frage nach dem *Wahlverhalten der US-Katholiken* bei den jüngsten Präsidentschaftswahlen. Während Umfragen von ABC News sowie von NBC News und dem Wall Street Journal eine Stimmenmehrheit unter Katholiken für den unterlegenen Kandidaten der Demokratischen Partei, *Michael Dukakis,* ermittelten (53 zu 46 bzw. 52 zu 48 Prozent), schnitt nach einer Umfrage der New York Times und CBS News der republikanische Wahlsieger, Vizepräsident *George Bush,* bei den Katholiken besser ab (52 zu 47 Prozent). Bei den beiden letzten Präsidentschaftswahlen hatten die traditionell dem demokratischen Lager zuneigenden Katholiken im größeren Umfang republikanisch bzw. den Kandidaten der Republikaner, *Ronald Reagan,* gewählt.

Chiles Militärjunta unter Führung des Diktators *Augusto Pinochet* hat eine mögliche, von den Oppositionsparteien gewünschte Vermittlerrolle der katholischen Kirche in Chile bei Gesprächen zwischen Regierung und Oppositionsparteien abgelehnt. Die Gespräche, in denen man sich um Annäherung in einzelnen Positionen bemühen wolle, seien ausschließlich Sache der Regierung und der verschiedenen Vertretungen demokratischer Gruppierungen, erklärte Innenminister *Carlos Caceres.* Die 16 im nationalen Zusammenschluß für die Demokratisierung des Landes vertretenen Parteien fordern seit dem von Pinochet verlorenen Referendum vom 5. Oktober (vgl. HK, November 1988, 511 ff.) eine Verfassungsreform und die möglichst rasche Wiederherstellung demokratischer Verhältnisse. Der katholische Episkopat und einzelne Kirchenvertreter haben seither wiederholt ihre Vermittlerdienste für das Gespräch zwischen Regierung und Opposition angeboten.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 2 · 43. Jahrgang · Februar 1989

Ohne klaren Blick für den Zustand der Welt kann Frieden nicht gesichert werden.

Gustav Heinemann

Entspannung statt Abschreckung?

Den Befürwortern und Verteidigern der militärischen Komponente bundesdeutscher Sicherheitspolitik bläst derzeit der Wind unübersehbar ins Gesicht. Die an Heftigkeit kaum zu überbietende Debatte über Sinn und Notwendigkeit militärischer Tiefflüge ist dafür nur ein wenn auch besonders signifikanter Beleg. Umfragen zeigen, daß in der Bevölkerung der Bundesrepublik die Akzeptanz des militärischen Verteidigungsauftrags und der dafür erforderlichen personellen und finanziellen Aufwendungen schwächer geworden ist. Die Zahl der Kriegsdienstverweigerer hat 1988 mit 77 000 Anträgen eine Rekordhöhe erreicht; gleichzeitig ist vielfach von einer ernsten *Motivationskrise der Bundeswehr* die Rede. Die *Ursachen* für das verbreitete Mißtrauen gegenüber der offiziellen Verteidigungspolitik sind nicht identisch mit denen zur Zeit der Nachrüstungsdebatte und der Friedensbewegung. Seinerzeit ging Kriegsangst um, fürchtete man, hilflos einer sich immer schneller und bedrohlicher drehenden Rüstungsspirale ausgeliefert zu sein, sah man die Chancen auf Abrüstung unwiderruflich schwinden. Heute dagegen speisen sich die kritischen Einwände gegen den finanziell aufwendigen und vielfach lästigen militärischen Apparat vor allem aus den Hoffnungen auf weitere Abrüstungsschritte und eine dauerhafte Entspannung im Ost-West-Verhältnis, die durch die Politik des sowjetischen Partei- und Staatschefs *Michail Gorbatschow* geweckt wurden. Der bundesdeutsche Wehrdienstleistende, der in seiner Freizeit demonstrativ ein T-Shirt mit dem kyrillischen Aufdruck „CCCP" trägt, ist dafür ein zwar kleines, aber anschauliches Beispiel.

Das „neue Denken" erscheint als Rettungsanker

Daß das „neue Denken" in der sowjetischen Außen- und Sicherheitspolitik gerade hierzulande Legitimations- und Motivationsprobleme für den militärischen Verteidigungsauftrag schafft, hat zunächst mit der besonderen Situation der Bundesrepublik und ihrer Armee zu tun. Die Bundeswehr entstand nach der massiven Zäsur von Kapitulation und Besatzungszeit als ein Kind des sich damals zuspitzenden Ost-West-Konflikts. Sie war von vornherein Teil des westlichen Verteidigungsbündnisses, das zum Schutz der westlichen Demokratien gegen ein weiteres kommunistisches Vordringen und als Gegengewicht zur sowjetischen Militärmacht ins Leben gerufen wurde. Während deshalb für andere NATO-Staaten (von einem Land wie der Schweiz ganz zu schweigen) die Streitkräfte mit ihrer Tradition ein in vieler Hinsicht selbstverständliches Element der nationalen Identität sind, auch unabhängig von der jeweiligen Konstellation im Ost-West-Verhältnis, war und ist für die Bundeswehr der Systemgegensatz in Europa und die damit gegebene militärische Bedrohung hauptsächliche raison d'être. Deshalb müssen sich Veränderungen im Verhältnis der beiden Blöcke in der Bundesrepublik und für die Bundeswehr schneller und massiver niederschlagen als in anderen westlichen Ländern mit einer ungebrocheneren Militärtradition. Das hat sich in den Jahren der Nachrüstungsdebatte deutlich gezeigt. Schließlich gab es in keinem der großen europäischen NATO-Länder eine der deutschen vergleichbare Friedensbewegung. Jetzt ist unter dem neuen Vorzeichen von „Perestroika" ähnliches zu beobachten: Nachdem das Gefühl der Bedrohung durch das östliche Militärpotential nachgelassen hat, sind in der Bundesrepublik besonders deutliche Zweifel laut geworden, ob die eigenen Verteidigungsaufwendungen in der bisherigen Art und im Umfang noch gerechtfertigt sind.

Dazu kommt, daß die deutschen Streitkräfte auch mit erheblichen *hausgemachten Problemen* zu kämpfen haben, die man seit Jahren mehr oder weniger vor sich herschiebt. Der bisherige Friedensumfang der Bundeswehr von 495 000 Mann wird wegen der ungünstigen demographischen Entwicklung trotz der Wehrdienstverlängerung kaum aufrechtzuerhalten sein. Schon von daher sind in den nächsten Jahren grundsätzliche Überlegungen über

die künftige Struktur der Streitkräfte unumgänglich. Für eine Steigerung der Verteidigungsausgaben, wie sie von der NATO immer wieder angemahnt wird, besteht im Bundeshaushalt kein Spielraum. Eine deutliche Erhöhung wäre nur durch erhebliche Umschichtungen möglich, für die es weder im Parlament noch in der Bevölkerung eine Mehrheit gibt. Angesichts der Kosten der modernen Waffensysteme ist auch absehbar, daß die Beschaffungswünsche der Teilstreitkräfte nicht in vollem Umfang finanzierbar sein werden. In dieser ohnehin unbequemen Situation muß der neue sowjetische Kurs in der Öffentlichkeit gleichsam als *Rettungsanker* erscheinen, nach dem man nur zu gern greift.

Schließlich ist als Folge der Friedensdiskussion vielfach die *Sensibilität für Schwachstellen der gültigen NATO-Strategie* und ihre möglichen Konsequenzen für die Bundesrepublik gestiegen. Die Strategie der „flexible response", die im Verteidigungsfall den Ersteinsatz von Atomwaffen ausdrücklich als Option einschließt (um so die Abschreckungswirkung zu erhöhen), ist nicht zuletzt deswegen mit einem hohen *Eskalationsrisiko* behaftet. Es ist umstritten, ob sie im Kriegsfall das angestrebte Ziel, einen Angriff möglichst bald und mit möglichster Schadensbegrenzung zu stoppen, wirklich erreichen könnte. Damit ist auch fraglich, ob die Bundesrepublik überhaupt wirksam verteidigt werden könnte, ohne dabei das zu Verteidigende in erheblichem Umfang zu zerstören. Die Bedenken gegenüber dem Abschreckungssystem und der NATO-Strategie für den Verteidigungsfall bilden eine zusätzliche, angesichts der exponierten Lage der Bundesrepublik an der Grenzlinie der beiden Militärblöcke auch sehr verständliche Motivation dafür, jede Chance zur nuklearen wie konventionellen Abrüstung zu nutzen, und schaffen so in der Bundesrepublik einen besonders günstigen Resonanzboden für die einschlägigen Initiativen und Vorschläge von sowjetischer Seite.

Zwischen alten Feindbildern und neuer Euphorie

Der durch die genannten Faktoren entstandene neue Legitimationsbedarf für die Aufgabe der Streitkräfte und darüber hinaus für die Grundlinien der Sicherheitspolitik stellt für die militärisch und politisch Verantwortlichen in der Bundesrepublik eine erhebliche Herausforderung dar. Das Bemühen um einen *sicherheitspolitischen Grundkonsens* im Blick auf die schon eingetretenen oder noch zu erwartenden Veränderungen im Ost-West-Verhältnis wird zu den wichtigsten politischen Aufgaben der nächsten Jahre gehören. Dabei wird es zunächst darauf ankommen, einen Weg zu finden, der zwischen übertriebenen Hoffnungen angesichts des „neuen Denkens" und seinen verteidigungspolitischen Auswirkungen und überzogenem Mißtrauen hindurchführt.

Wer auf die neuen Signale aus der Sowjetunion vor allem mit der Beschwörung des unverändert vorhandenen militärischen Drohpotentials der östlichen Seite oder der nach wie vor bestehenden Dominanz der marxistisch-leninistischen Ideologie reagiert, dabei aber die in den letzten Jahren erfolgten *Veränderungen in der sowjetischen Innen- und Außenpolitik* außer acht läßt, wird unglaubwürdig. Das Verteidigungsweißbuch der Bundesregierung von 1985 ging noch davon aus, daß die Sowjetunion mit ihrer militärischen Macht die politische Kontrolle über das freie Europa gewinnen wolle, daß sie Anwendung von Gewalt als Mittel der Politik grundsätzlich bejahe und daß sie versuche, Konflikte in der Dritten Welt zu nutzen, um ihren Einfluß und ihre Macht im globalen Rahmen zu vergrößern. Heute müßte das Urteil über die Absichten und Leitlinien sowjetischer Außenpolitik in einem solchen Weißbuch nuancierter ausfallen. Sowohl im Blick auf das sowjetische Verhalten gegenüber der Dritten Welt wie gegenüber dem freien Europa wären die damaligen Einschätzungen kritisch zu überprüfen. Im übrigen ist auch die sowjetische Militärdoktrin von der „Perestroika" nicht unberührt geblieben. Es gibt in der Sowjetunion inzwischen eine Diskussion über eine stärker defensive Ausrichtung der Streitkräfte, der von westlichen Experten eine neue Qualität bescheinigt wird.

Allerdings besteht trotz alledem kein Grund zur Euphorie. Zwar werden die Mittelstreckenraketen entsprechend dem Abkommen vom Dezember 1987 planmäßig abgebaut. Aber die entscheidenden Schritte auf dem Weg der Rüstungskontrolle und Abrüstung stehen erst noch bevor. Das gilt für die Verhandlungen über eine massive Reduzierung der interkontinentalen Atomwaffen ebenso wie für die aus europäischer Sicht besonders wichtigen Verhandlungen über konventionelle Rüstungskontrolle. Auch wenn die Einschätzungen des militärischen Kräfteverhältnisses zwischen Ost und West in Europa teilweise erheblich divergieren, ist man sich auf westlicher Seite doch weitgehend darüber einig, daß die Sowjetunion auch nach den jetzt angekündigten Reduzierungen in Europa über eine deutliche konventionelle Überlegenheit verfügt und daß sich der sowjetische Abrüstungswille deshalb vor allem an der Bereitschaft zu *weiteren Einschnitten beim konventionellen Offensivpotential* erweisen muß.

Größter und wichtigster Unsicherheitsfaktor bleibt nach wie vor das *weitere Schicksal von Gorbatschows Reformkurs.* Die bisher im Zeichen des „neuen Denkens" erreichten Veränderungen in der Sowjetunion haben noch nicht so tief Wurzeln geschlagen und das Gesicht des Systems noch nicht so sehr verändert, daß sie unter entsprechenden Umständen nicht auch wieder zurückgenommen oder in ihrer weiteren Dynamik gestoppt werden könnten. Es ist – ohne daß man dabei übertriebene Schwarzmalerei betreiben müßte – nicht auszuschließen, daß angesichts der sich bisher eher noch verschärfenden wirtschaftlichen Misere, der ungelösten Nationalitätenkonflikte und der auch ideologische Grundprinzipien nicht mehr aussparenden kulturell-geistigen Öffnung in der Sowjetunion die Gegenkräfte zum Reformkurs stärker werden könnten. Jeder Gegenschlag hätte vermutlich auch Auswirkungen auf die sowjetische Außen- und Sicherheitspolitik.

Verteidigungsbereitschaft läßt sich legitimieren

Ungeachtet aller Unwägbarkeiten der Entwicklung in der Sowjetunion und bei ihren Verbündeten (man braucht nur an das polnische und ungarische Experiment zu denken) gibt es für westliche Sicherheitspolitik keinen anderen sinnvollen und legitimen Weg, als die gegenwärtig gebotenen Chancen für Rüstungskontrolle, Abrüstung und Entspannung im Ost-West-Verhältnis zu nutzen. Dazu gehört eine genaue und unvoreingenommene Prüfung östlicher Vorstöße und Vorstellungen ebenso wie die Bereitschaft, die eigenen militärischen Potentiale und strategischen Planungen unter den gewandelten Verhältnissen offen und kritisch unter die Lupe zu nehmen. Das *Gesamtkonzept der NATO für die Rüstungskontrollverhandlungen,* an dem derzeit noch gearbeitet wird, muß sich an diesen Kriterien messen lassen. Wer im Westen und in der Bundesrepublik im besonderen für die Aufrechterhaltung militärischer Verteidigungsbereitschaft eintritt, kann das nur glaubhaft und überzeugend tun, wenn er gleichzeitig den ernsten Willen erkennen läßt, die Gunst der Stunde für Abrüstungs- und Entspannungsbemühungen wahrzunehmen.

Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich in der Bevölkerung Verständnis etwa dafür gewinnen, daß Rüstungskontrolle und Abrüstung auch bei gutem Willen und Verständigungsbereitschaft auf beiden Seiten ein kompliziertes und deshalb u. U. auch langwieriges Geschäft ist. Das gilt auch für die Einsicht, daß es gerade in einer in vieler Hinsicht hoffnungsvollen, gleichzeitig aber unübersichtlichen und risikobehafteten Übergangssituation notwendig und legitim ist, an der – auch nuklearen – Abschreckung und an der militärischen Verteidigungsbereitschaft festzuhalten: nicht als Selbstzweck oder aus sturer Phantasielosigkeit, sondern um damit den Prozeß der Rüstungskontrolle und die Bemühungen um eine intensivere Zusammenarbeit zwischen den Blöcken abzusichern, als ein auf absehbare Zeit noch unverzichtbares Teilelement einer glaubwürdig auf Abrüstung und Entspannung ausgerichteten Außen- und Sicherheitspolitik.

Es fehlt also nicht an Argumenten, um angesichts der hierzulande verbreiteten Zweifel am Sinn militärischer Verteidigungsbereitschaft den Auftrag der Bundeswehr unter den gegenwärtigen Umständen zu legitimieren. Sie können allerdings nur dann greifen, wenn von der Bundeswehr selber und von den politisch Verantwortlichen Fragen und Probleme nicht verdrängt, sondern ehrlich beim Namen genannt werden. Dagegen führt etwa *übertriebene Larmoyanz* nicht weiter: Es ist nicht besonders hilfreich, wenn in den Streitkräften darüber Klage geführt wird, daß die Öffentlichkeit ihren Anliegen zu wenig Verständnis entgegenbringe und daß in der Bevölkerung die Verteidigungsbereitschaft abnehme. Ebenso kann auch noch so flotte Werbung für den Dienst in der Bundeswehr nichts an dem Grundproblem ändern, vor dem eine Abschreckungsarmee gerade heute steht: Es wird immer schwerer, jungen Leuten plausibel zu machen, warum sie für einen Ernstfall bereit sein sollten, den zu verhindern das Ziel der Streitkräfte ist und der überdies als konkrete Bedrohung aufgrund der politischen Entwicklung in Europa unwahrscheinlicher wird.

Den Motivationsproblemen der Bundeswehr ist keinesfalls durch stärkere *Abkapselung* zu begegnen. Die Bundesrepublik braucht gerade in der gegenwärtigen Situation keine Streitkräfte, die sich aus Unsicherheit oder Trotz einigeln und ihren Auftrag gegen die allgemeine Stimmung hochzuhalten versuchen. Ohne einen sicherheitspolitischen Minimalkonsens hängen die Streitkräfte letztlich in der Luft. Um eines solchen Konsenses willen kann und darf sich die Bundeswehr aus der öffentlichen Auseinandersetzung um die Sicherheitspolitik, um Alternativen zur geltenden Strategie und um die Legitimation des Verteidigungsauftrags nicht heraushalten. Sie braucht dabei aber auch die notwendige politische Rückendekkung: An der Aufgabe, der Bevölkerung verständlich zu machen, daß – unbeschadet möglicher und wünschenswerter Veränderungen in Struktur und Bewaffnung als Ergebnis von Rüstungskontrollverhandlungen – der Auftrag der Bundeswehr als solcher auf absehbare Zeit sinnvoll und notwendig ist, führt kein Weg vorbei.

Die Kirchen müssen prophetisch und realistisch sein

In den Jahren der Friedensbewegung ist in den beiden großen *christlichen Kirchen* in der Bundesrepublik intensiv und kontrovers um friedensethische Standortbestimmungen gerungen worden. Dabei hat sich ungeachtet der Differenzen in der Bewertung der nuklearen Abschreckung doch ein *Grundkonsens* ergeben, der sich jetzt auch in der Stuttgarter Erklärung des ACK-Forums über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vom Oktober 1988 widerspiegelt (vgl. HK, Dezember 1988, 552–553): Militärische Friedenssicherung ist nur zu legitimieren, wenn sie sich in ihren Mitteln auf das unbedingt Erforderliche beschränkt, in ein Gesamtkonzept der Friedensförderung eingebunden ist und wenn alles getan wird, um Konflikte abzubauen und eine politische Friedensordnung zu erreichen. Auf diesem Hintergrund können und müssen die Kirchen die gegenwärtige Entwicklung im Ost-West-Verhältnis und die sich daraus ergebenden Perspektiven für Rüstungskontrolle und Abrüstung uneingeschränkt begrüßen und darauf drängen, daß die Chancen ausgelotet und genutzt werden. Darin dürften sich die verschiedenen Gruppen des kirchlichen Spektrums in der Friedensfrage einig sein. So könnten auch Polarisierungen der vergangenen Jahre weiter abgebaut werden. Gefordert ist von den Kirchen in den nächsten Jahren vor allem die spannungsreiche *Verbindung von prophetischem Drängen und sicherheitspolitischem Realismus,* die sich schon bisher als hilfreich für die öffentliche Auseinandersetzung und Bewußtseinsbildung erwiesen hat.

Ulrich Ruh

Strategien

Nachgedanken zu drei Bischofsernennungen

Für Köln ist der neue Erzbischof ernannt. Kardinal Meisner wird am ersten Fastensonntag – knapp sechzehn Monate nach dem Tod Kardinal Höffners – in die Domstadt einziehen. In Salzburg steht fest, wer Nachfolger von Erzbischof Karl Berg wird. Der 60jährige Pfarrer und Dekan aus dem Pongauer Dorf Altenmarkt, *Georg Eder,* wird demnächst von der Salzburger Erzdiözese „Besitz ergreifen". Und auch Bischof *Bruno Wechner* von Feldkirch hat in der Person des Provikars des Opus Dei in Österreich, *Klaus Küng,* einen Nachfolger erhalten, wie ihn der Nuntius in Wien und der Papst in Rom, aber nicht die eigene Diözese wollte. Die Ernennung Küngs erfolgte am 21. Januar.

Damit geht einstweilen der Vorhang nieder über ein Geschehen, dessen Turbulenzen man sich bis zum Frühsommer vorigen Jahres, jedenfalls in Köln und Salzburg, noch nicht vorstellen konnte. Ginge es nur um lokale Ereignisse in unterschiedlich bedeutsamen Diözesen, würden sie allerdings trotz der Turbulenzen bald vergessen sein. Da aber alle drei Fälle Ausdruck einer hartnäckig durchgesetzten gesamtkirchlichen Entwicklung sind, wird mit Sicherheit noch lange darüber zu reden und auch zu streiten sein.

Woher kamen die Turbulenzen? Warum taten sich die beiden Domkapitel so schwer, sich für einen neuen Bischof zu entscheiden? Warum wurde hinhaltender Widerstand geleistet? Nicht weil im jeweils konkreten Fall von Rom gegen Konkordatsbestimmungen verstoßen worden wäre. „Formalrechtlich" war in der Tat alles in Ordnung. Das Problem sind das römische Verhalten und die damit verbundenen Strategien.

Als erstes tut sich in allen drei Vorgängen – man kann es nicht anders bezeichnen – ein Abgrund von Gesprächsunwilligkeit auf: nicht in den Ortskirchen, sondern bei den Nuntien, in den römischen Dikasterien und beim Papst persönlich. Domkapitel und zuständige Bischöfe erstellen nach ebenso sorgfältiger wie unauffälliger Erkundung ihre Kandidatenvorschläge, diese gehen über die Nuntiaturen nach Rom, aber keiner der Vorschläge kommt auf der zur Wahl gestellten päpstlichen Liste zum Zuge. Kann ja sein, daß die Gesichtspunkte darüber, wer im konkreten Falle eine Diözese am besten leitet, zwischen Rom und Ortskirche weit auseinanderliegen. Es geht letztlich auch nicht um Personen, jedenfalls nicht in erster Linie.

Es geht – nicht allein, aber zuallererst – um das Gesprächsverhalten derer, die die Vollmachten haben, gegenüber denen, die von den Vollmachten betroffen sind oder in einem konkreten Fall mitzuentscheiden haben. Gesprächsersuchen finden beim Nuntius kein Gehör, „privaten" Sondierungen in Rom – so im Fall Salzburg, folgt eine „Bittschrift" mit dem Ersuchen um ein offizielles Gespräch. Aber daraus wird nichts. Hochgestellte Vermittler in letzter Sekunde erhalten in Rom keinen Termin. Im Falle von Feldkirch hat der Papst bei seinem Besuch in Innsbruck keine Zeit, mit dem mitveranstaltenden Nachbarbischof zu sprechen. Ein darauf nach Rom gesandter Brief des Bischofs mit eigenen Vorschlägen bleibt ohne Echo. Nur der Einspruch der beiden Ministerpräsidenten im Fall Köln – also die Demonstration von Gegenmacht – hat „Rom" vorübergehend in Bewegung gebracht. Daß man im Falle von Meinungsverschiedenheiten nochmals miteinander spricht, scheint im päpstlichen Rom gegenwärtig völlig außer Betracht zu bleiben.

Das Zweite – Hintergründigere – ist eine ebenso schroffe wie uneinfühlbare Mißachtung der Orts- und Teilkirchen in ihrem Verhältnis zur Gesamtkirche, obwohl es in „Lumen Gentium" (Nr. 23) heißt, sie seien „nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet" und: „in ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche". Weder die jeweils orts- und zeitbedingten Bedürfnisse noch der in den Teilkirchen versammelte Glaubenssinn und seelsorgliche Sachverstand scheinen im Falle zentralkirchlicher Personalentscheidungen gegenwärtig etwas zu bedeuten. Was zählt, ist allein der päpstliche Wille und was sich in den diversen kurialen Erkundungsverfahren als solcher herauskristallisiert.

Natürlich gibt es auch die Kirchturmstrategen und die diözesanen Eigenbröteleien, in denen der Blick für weltkirchliche Zusammenhänge fehlt. Und es muß kein Unglück sein, wenn eine große Diözese mit einem Bischof einer weiter entfernten Diözese des gleichen Landes besetzt wird. Aber ob den „Lokalismen" und „Parochialismen" durch Bischöfe abgeholfen werden kann, die erst einmal Mentalität und Leute kennenlernen müssen, ist doch zweifelhaft. Ein Bischof aus der DDR kann die Kirche in der Bundesrepublik sicher durch Erfahrungen bereichern, die diese allein für sich so nicht macht. Oft reden Bischöfe, Pfarrer und Laien unter den staatsatheistischen Verhältnissen der DDR elementarer von Gott und der christlichen Botschaft, als freiheitsverwöhnte Westler es vermögen. Aber eine gezielte Versetzung von Ost-Berlin nach Köln „europäisch" und aus ost-westlicher Verantwortung für die Weltkirche zu begründen, wirkt nicht gerade überzeugend.

Was unterm Strich dabei herauskommt, ist leider der Eindruck, die Weltkirche werde gegenwärtig so einheitlich geführt und verwaltet, wie es nicht einmal einem internationalen Konzern guttut, geschweige denn einer Kirche, die nichts dringender braucht als Einfühlungsvermögen in die unterschiedlichen Mentalitäten und Lebensverhältnisse in einer für das Christentum insgesamt in vieler Hinsicht schwierigen Entwicklungsphase.

Ein Drittes erweist sich immer offenkundiger als das eigentliche Problem. Rom – der Papst und die kurialen Instanzen geben gegenwärtig weltweit einem bestimmten Typus von Bischof *allein* den Vorzug. Was den Vorzug

erhält oder abgewiesen wird, ist mit den Schlagworten „konservativ" und „progressiv" in keiner Weise zu umschreiben. Was man will, sind „sichere" Kandidaten: Kandidaten, die nicht nur den christlichen Glauben vernehmbar verkünden, sondern in allen innerkirchlichen Streitfragen – vom Verständnis des päpstlichen Primats bis zu „Humanae vitae" –, so denken und sich verhalten wie der Papst; Kandidaten, die durch keine theologischen oder seelsorglichen Eigenwilligkeiten aufgefallen sind, die nicht in dieses Bild passen. Das Ergebnis wird so zunehmend weltweites Mittelmaß. Das gilt von den Philippinen bis Brasilien und von Holland bis Zaire. Zugleich ist diese Auswahl eine sehr wirksame Ermunterung für all jene Kreise und Kräfte, die Kirche schlicht mit Papsttum und die einheitskirchliche Prägung der Kirche nach dem I. Vatikanum schlicht mit der normativen Tradition der Gesamtkirche gleichsetzen und allen, die nicht so denken, „nationalkirchliche" Tendenzen oder säkularistische Unterwanderung unterstellen. Die Penetranz, mit der sich solche im Grunde kleinen Kreise mit ihrem bischöflichem Wortführer *Kurt Krenn* in Österreich in letzter Zeit zu Wort melden, ist eindrucksvoll.

Schon deswegen werden Ortskirchen und die gesprächs- und integrationsfähigen Kräfte in ihnen sich deutlicher artikulieren müssen, als sie es bisher getan haben. Es fiel auf, daß außer einem bedächtigen Hinweis auf entstandene „Schäden" und auf den Wunsch der Ortskirchen nach „ortsnahen Bischöfen" in einem Fernsehinterview des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz weder von bundesdeutschen Bischöfen noch vom Kölner Domkapitel etwas an öffentlicher Kritik am Vorgehen des Apostolischen Stuhles zu hören war, um so mehr hinter vorgehaltener Hand. Die Salzburger Kanoniker mit der öffentlichen Erklärung ihres „Gewissenskonfliktes" und auch einige österreichische Bischöfe (vgl. ds. Heft, S. 57) waren diesbezüglich mutiger, ebenso die Vorarlberger diözesanen Instanzen. Hoffentlich bleiben sie mit ihrem Mut nicht allein. *se*

Weichenstellungen

Der Papst kündigt Sondersynode für Afrika an

Für die von Johannes Paul II. am Dreikönigstag in seiner Angelusansprache angekündigte Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika unter dem Thema „Die Kirche Afrikas auf dem Weg ins dritte Jahrtausend" gibt es *keinen Präzedenzfall.* Zwar hat seit der Errichtung der Bischofssynode durch Paul VI. im Jahr 1965 bisher einmal eine Sonderversammlung („coetus specialis") der Synode stattgefunden. Anfang 1980 tagte im Vatikan einen Monat lang eine Sondersynode der niederländischen Bischöfe und einigte sich auf Leitlinien für die von Rom gewünschte innere Stabilisierung der Verhältnisse in der niederländischen Kirchenprovinz. Damals betraf die Sonderversammlung aber nur die Bischöfe eines Landes, während es diesmal um einem ganzen *Erdteil* geht. Gesamtafrikanisch ist denn auch die *Vorbereitungskommission* besetzt, deren Einsetzung der Papst bei der Synodenankündigung bekanntgab und die gleich anschließend vom 7. bis 9. Januar zu ihrer ersten Sitzung zusammentraf. Ihr gehören die Vorsitzenden des Symposiums der afrikanischen Bischofskonferenz (SECAM) und der regionalen Bischofskonferenzen bzw. Konferenzzusammenschlüsse Afrikas an.

Johannes Paul II. sprach in seiner Ankündigung davon, er habe den oft von afrikanischen Bischöfen, Priestern, Theologen und Laien geäußerten Wunsch nach der Förderung einer „organischen pastoralen Solidarität" für den ganzen Kontinent aufgenommen. Er erwähnte dabei nicht, daß man in Afrika seit etwa zehn Jahren den Plan eines *„afrikanischen Konzils"* verfolgt (vgl. HK, Januar 1986 12–14). Die Konzilsidee hat ihre Wurzeln vor allem im frankophonen Westafrika; der Episkopat von Zaire machte sich den Plan als erster ausdrücklich zu eigen. Das theologische Komitee von SECAM, das sich über Jahre hinweg mit dem Plan befaßte, votierte für ein Konzil, also eine afrikanische Bischofsversammlung mit beschließender Vollmacht. 1984 sprach sich SECAM insgesamt für den Konzilsplan aus.

Daß sich der Papst jetzt für eine Versammlung im Rahmen der Bischofssynode entschied, nimmt angesichts der bisherigen römischen Haltung gegenüber dem afrikanischen Projekt nicht wunder. In Rom reagierte man auf das Projekt zurückhaltend-ablehnend. Johannes Paul II. erklärte sich bei dem Ad-limina-Besuch der zairischen Bischöfe 1983 mit einer gemeinsamen Beratung der afrikanischen Bischöfe „in der einen oder anderen Form" zwar einverstanden. Mit einem „afrikanischen Konzil" hätte man aber eine im Kirchenrecht nicht vorgesehene Institution schaffen müssen: Der CIC kennt regionale Konzilien nur auf der Ebene einer Kirchenprovinz oder einer Bischofskonferenz.

Über Ort und Zeitpunkt der afrikanischen Sonderversammlung der Bischofssynode ist noch nichts bekannt. Der SECAM-Vorsitzende, Bischof *Gabriel Gonsum Ganaka* von Jos (Nigeria), äußerte in einem Gespräch mit „La Croix" (13. 1. 89), es sei der größte Wunsch der meisten afrikanischen Bischöfe, daß die Synode in Afrika tage. Zweifellos wäre ein Tagungsort auf dem Kontinent, dessen pastorale Probleme verhandelt werden sollen, von erheblichem Symbolwert für das Selbstbewußtsein der afrikanischen Kirche und ein Zeichen für die römische Respektierung des Eigenwertes der Orts- bzw. Kontinentalkirchen. Umgekehrt könnte eine Einberufung der Versammlung nach Rom andeuten, daß man dort ein wachsameres Auge auf die afrikanischen Bischöfe haben möchte. Wenn die *Vorbereitung* wirklich so breit angelegt sein wird, wie es das Kommuniqué über die erste Sitzung der Vorbereitungskommission (vgl. Osservatore Romano, 11. 1. 89) ankündigt, könnte die Synode frühestens in zwei bis drei Jahren abgehalten werden. Nach Aussage der Vorbereitungskommission sollen alle Diözesen, katholischen Organisatio-

nen und Bewegungen, theologischen und pastoralen Ausbildungsstätten und Seminare in Afrika in die Vorbereitung einbezogen werden.
Nach Can 346 § 3 des CIC gehören einer Sonderversammlung der Bischofssynode besonders („praecipue") Mitglieder aus den Gebieten an, um deren Angelegenheiten es geht. Man kann also davon ausgehen, daß an der Sonderversammlung gewählte Vertreter der einzelnen nationalen und regionalen Bischofskonferenzen teilnehmen werden – neben den Vertretern der verschiedenen kurialen Dikasterien. Dazu dürften Vertreter der Orden und direkt vom Papst ernannte afrikanische Bischöfe, möglicherweise auch nicht stimmberechtigte Laienauditoren kommen. Über die Thematik der afrikanischen Sondersynode läßt sich noch nichts sagen. Die Vorbereitungskommission zählt eine Reihe von *Herausforderungen der Kirche in Afrika* auf, die die Versammlung zweifellos beschäftigen werden: Evangelisierung, Inkulturation, Dialog mit dem Islam und den traditionellen Religionen, Gerechtigkeit und Frieden, Entwicklung, moderne Kommunikationsmittel. Zweifellos sind die Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern und Regionen Afrikas erheblich. Dennoch könnten von der afrikanischen Sondersynode Anstöße für eine Erneuerung der Kirche unter den besonderen Bedingungen Afrikas ausgehen, die mit denen der lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellin und Puebla zu vergleichen wären. *ru*

Meinungsbilder

Was besagen Umfragedaten zum Schwangerschaftsabbruch?

Es gebe ein wachsendes Unbehagen gegenüber der verbreiteten Abtreibungspraxis. Schwangerschaftsabbrüche würden heute in der Gesamtbevölkerung für problematischer gehalten als noch in den späten siebziger und in den frühen achtziger Jahren. Das Problembewußtsein bezüglich Abtreibung sei (wieder) gewachsen. Dies sind die Kernaussagen der Allensbacher Auswerter der Antworten auf einige Fragen zur Abtreibung, die im Rahmen von Mehrzweckumfragen im Januar 1988 gestellt wurden. Die Allensbacher Auswerter stützen ihr Urteil vor allem auf drei Sachverhalte:

1. Der Anteil der Menschen, die einen Schwangerschaftsabbruch *in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft für problemlos* halten, ist nach dem demoskopischen Befund deutlich zurückgegangen. 1984 vertraten noch 30 Prozent der bundesdeutschen Bevölkerung über 16 Jahre diesen Standpunkt, 1988 wurde er nur noch von 22 Prozent geteilt. Ein besonders deutlicher Auffassungswandel zeichnet sich diesbezüglich bei den Frauen ab (1983 28, 1988 19 Prozent). Auch die Antworten auf die noch „allgemeiner" formulierte Frage, ob ein Schwangerschaftsabbruch ein medizinischer Eingriff wie jeder andere sei, fallen vorsichtiger aus. 1983 waren noch 21 Prozent dieser Meinung, 1988 nur noch 15 Prozent. Der Anteil derer, die dies ausdrücklich verneinen, stieg im gleichen Zeitraum von 68 auf 77 Prozent.

2. Von wieder mehr Menschen wird Abtreibung als *Tötung* angesehen. Auf die Frage, ob ein Mensch getötet werde, wenn die Schwangerschaft in den ersten Monaten abgebrochen wird, antworteten 50 Prozent mit Ja (die Frauen insgesamt zu 56 und die Frauen zwischen 21 und 44 zu 59 Prozent). Gerade der Wandel in diesem Punkt – so die Auswerter – falle auf, denn noch in Umfragen Ende der siebziger Jahre sei die gleiche Frage von einer Mehrheit mit Empörung quittiert worden. Allerdings werden beträchtliche Unterschiede nach Alter und Geschlecht markiert. Von den 16- bis 29jährigen sagen nur 42 Prozent, Schwangerschaftsabbruch sei Tötung, die Männer insgesamt sagen das ebenfalls nur zu 42 Prozent.

3. Auch bei der Bejahung der *sozialen Indikation* sind die Menschen nach der Allensbach-Umfrage vorsichtiger geworden. Bei allen 9 Gründen, die in einer Umfrage 1983 zur Diskussion gestellt und die 1988 wieder abgefragt wurden, ist die Zustimmung geringer geworden. Beispiele: eine 16jährige Schülerin, die wegen der Schwangerschaft von der Schule verwiesen würde (Rückgang von 60 auf 49 Prozent), ein Ehepaar, das schon drei Kinder hat und sich wegen der kleinen Wohnung kein weiteres leisten kann (Rückgang von 44 auf 34 Prozent), eine Frau, die arbeitslos wurde (Rückgang von 28 auf 21 Prozent). Neben Arbeitslosigkeit werden auch instabile Partnerbeziehungen, Berufs- und Urlaubspläne oder der Fall, daß eine Frau von einem fremden Mann ein Kind erwartet, seltener als Abtreibungsgrund bejaht.

Die Eindeutigkeit der in den Antworten signalisierten Veränderungen im Meinungsbild sind um so beeindruckender, als sich solche Veränderungen gerade *unter den Jüngeren* abzuzeichnen scheinen. 1983 vertraten noch 53 Prozent der unter 30jährigen den Standpunkt, jede Frau habe selbst über die Austragung einer Schwangerschaft zu bestimmen, 1988 sagten das nur noch 39 Prozent dieser Altersgruppe. Dennoch ist schwer zu sagen, wieweit in dieser Materie einige Antworten auf standardisierte Fragen das öffentliche Meinungsbild und die in ihm sich abzeichnenden Trendverschiebungen wirklich realistisch wiedergeben.

Vergleiche mit Umfragedaten anderer Institute sind wegen un- oder nur teilgleicher Fragestellung und wegen des weitgehenden Fehlens von Verlaufsanalysen schwierig. Von Allensbach wurde die Frage nach der grundsätzlichen Ablehnung der Abtreibung zum Beispiel gar nicht gestellt. Emnid-Daten aus früheren Jahren besagen, daß der Anteil der prinzipiellen Abtreibungsgegner bereits zwischen 1976 und 1982 von 16 auf 21 Prozent angestiegen ist. Nach der gleichen Umfrage von Emnid erklärten 1982 aber 41 Prozent – ein seit Beginn der siebziger Jahre praktisch unveränderter Anteil –, Abtreibung solle grundsätzlich freigestellt werden, während nach Allensbach – in der Gegenüberstellung zur Indikationenregelung – 1983 nur 27 Prozent erklärten, ein Schwangerschaftsabbruch sollte während der ersten drei Schwangerschaftsmonate grundsätzlich erlaubt sein.

Besonders schwer fällt es, plausible Schlüsse aus der Einschätzung der sozialen (nach dem Gesetz Notlagen-) Indikation zu ziehen. Allensbach stellt die Frage nicht generell, sondern testet selektiv Gründe für sie. Daß der Schluß, man sei in der Zustimmung zu dieser Indikation vorsichtiger geworden, aber nicht falsch ist, bestätigt auch eine Infas-Umfrage vom November 1988. Danach wurde die Indikation nach „finanzieller oder sozialer Notlage" nur von einer relativen Mehrheit (46 Prozent der Befragten) gutgeheißen (allerdings bei einem ungewöhnlich hohen Anteil von meinungslosen „Enthaltungen"). Die gleiche Umfrage signalisiert überdies eine hohe Akzeptanz der „zwingend vorgeschriebenen" *Beratung:* 71 Prozent halten sie für richtig.

Falsch wäre es jedoch, aus den Daten zu schließen, in der Bevölkerung wachse auch die Bereitschaft zu einer Gesetzesverschärfung. Den alten § 218 will nur eine verschwindende Minderheit wiederherstellen – nach Allensbach 12 Prozent. Diesbezüglich gibt es in den achtziger Jahren auch kaum Verschiebungen. Und trotz zunehmenden Zögerns bei der sozialen Indikation wie bei der Forderung nach grundsätzlicher Straffreiheit der Abtreibung ist die Zustimmung zum geltenden Indikationenmodell – ohne daß direkt nach diesem gefragt wurde – noch gewachsen. Auf die Frage, sollte der Schwangerschaftsabbruch in ganz bestimmten Fällen erlaubt werden, „z. B., wenn die Ärzte es empfehlen oder wenn schlechte soziale Verhältnisse vorliegen, oder sonst aus zwingenden Gründen", antworteten 1984 50 Prozent mit Ja, 1988 61 Prozent – bei nur geringfügigen Unterschieden zwischen Männern und Frauen.

Ein Schluß drängt sich freilich in jedem Fall auf: Die Mehrheit der Bevölkerung hält sich zwar im weitesten Sinne „Notausgänge" offen, aber sie denkt über den Schwangerschaftsabbruch und dessen Strafbarkeit sehr viel differenzierter, als es bestimmte militante Vorhuten in manchen politischen Parteien und in den Gewerkschaften tun, die den § 218 weghaben wollen. Nichts deutet darauf hin, daß deren Bataillone größer werden. Dies muß Christen ermuntern, in den einschlägigen Parteien und Gewerkschaften ihre Position deutlicher zu artikulieren, als es gemeinhin geschieht. Die Kirche würde sich zwar gefährlichen Illusionen hingeben, wollte sie sie mit solchen Umfrageergebnissen in der Hand unbedingt auf eine Gesetzesänderung setzen. Aber sie kann und die Christen in der Bundesrepublik (besonders die Katholiken) können für sich in Anspruch nehmen, durch ihr öffentliches Insistieren *mehr Nachdenklichkeit geweckt zu haben.* Und die hohe Akzeptanz für die gesetzlich vorgeschriebene *Beratung* liefert auch den Befürwortern eines um Verhinderung von Mißbrauch bemühten Beratungsgesetzes (vgl. ds. Heft, S. 92) gute Argumente. *se*

Erkundungen

Ein schwächlicher Versuch, das Wirtschaftsbild von Pfarrern und Religionslehrern auszumachen

Es kommt nicht häufig vor, daß das Meinungsbild kirchlichen Personals zu Wirtschaftsfragen erkundet wird. Doch aufgeschreckt durch wirtschaftskritische Grundhaltungen vorwiegend im evangelischen Bereich, aber nicht nur dort, und den wachsenden Protest von Pastoren und anderen kirchlichen Persönlichkeiten gegen den Einsatz bestimmter Großtechniken wie der Kernenergie bemüht sich insbesondere die Bundesvereinigung deutscher Arbeitgeberverbände seit einiger Zeit um intensiveren Kontakt zum kirchlichen Bereich. Dieses Bemühen ist auch der Grund für die Durchführung eines von den Arbeitgeberverbänden angeregten demoskopischen Unternehmens, durch das ein deutliches Meinungsbild kirchlich Verantwortlicher im zweiten und dritten Glied vermittelt werden sollte.
Durchgeführt wurde die Befragung – in schriftlicher Form – von der Sozialforschungsstelle des Psychologischen Instituts der Universität Zürich unter Leitung von *Gerhard Schmidtchen* und unter Mitarbeit von *Anton Rauscher.* Die Auswertung erfolgte ebenfalls durch Gerhard Schmidtchen. Gefragt wurde nicht nur nach wirtschaftlichen Sachverhalten mit Teil-Testung des Wirtschaftswissens der befragten Pfarrer und Religionslehrer, sondern auch nach dem persönlichen Urteil über die gesamtgesellschaftliche Entwicklung und über die großtechnischen Modernisierungsprozesse.

Sieht man sich die veröffentlichte Auswertung (Deutscher Institutsverlag, 63 Seiten) und dazu den vom Züricher Institut erstellten Tabellenband durch, dann wird man nicht gerade von grundstürzenden Neuigkeiten überrascht. Eine ausgesprochene Wirtschaftsfeindlichkeit des kirchlichen Personals läßt sich nicht feststellen. Der Auswerter konstatiert „beträchtliche Aufgeschlossenheit gegenüber Wirtschaftsfragen", was aber keineswegs heiße, man sei kritiklos aufgeschlossen. Im Gegenteil: mit der Aufgeschlossenheit wachse auch die Kritikbereitschaft. In zwei grundlegenden Punkten gibt es einen weitgehenden Konsens: zur sozialen Marktwirtschaft und zum Schutz des Privateigentums, der bei letzterem Punkt noch beträchtlich ausgeprägter ist als bei ersterem. Daß Pfarrer und Religionslehrer die sozialen Komponenten der Marktwirtschaft stärker betonen als vergleichbare „Eliten", liegt auf der Hand; daß sie ganz überwiegend (zu 82 Prozent) der Meinung sind, die Kirche müsse ihren – moralischen – Einfluß auf die Wirtschaft stärker geltend machen und sich mehr, als sie es in der Regel schon tut, für den Ausgleich zwischen Leistungsstarken und Leistungsschwachen (zu 71 Prozent) einsetzen, kann niemanden überraschen, und daß Pfarrer und Religionslehrer – letztere noch ein bißchen mehr als erstere – mehrheitlich moralische Vorkämpfer der Rechte der Dritten Welt sind und die Kirche und ihre Möglichkeiten dort übermäßig idealisieren, auch nicht.

Selbst die etwas größere Nähe zu den Gewerkschaften als die undeutlichere zu den Unternehmern muß trotz Unterschieden zwischen evangelisch und

katholisch in diesem Punkt – die katholischen Befragten hielten den politischen Einfluß der Gewerkschaften viel zahlreicher für zu hoch (zu 64 Prozent gegenüber nur 30 Prozent der evangelischen) – mutet bei Personen, die gegenüber der Wirtschaft speziell einen moralischen Auftrag haben, eher selbstverständlich an. Und daß beim Testen des wirtschaftlichen Wissens zwischen Schlagwortwissen und Wissen um die Ursachen bestimmter wirtschaftlicher Phänomene (z. B. der Geldentwertung) sich wie bei anderen wirtschaftswissenschaftlich wenig vorgebildeten Bevölkerungsschichten auch eine beachtliche Kluft auftut, kann fast jeder ahnen. Schmidtchen attestiert der „religiösen Elite" generell eine Tendenz, „wirtschaftliche Fragen zu moralisieren", muß aber auch feststellen: „Wir stehen offenbar nicht dem Wirtschaftsbild speziell der Pfarrer, Religionslehrer und Religionslehrerinnen gegenüber, sondern ganz allgemein den Wirtschaftsvorstellungen der gebildeten Schichten." So sind letztlich die Antworten zur gesellschaftlichen Entwicklung insgesamt und zum Einfluß des technischen Wandels auf Wirtschaft und Gesellschaft interessanter als die Antworten auf Wirtschaftsfragen im engeren Sinne. Daß bei der Kernenergie neben den positiven Seiten (saubere Energie!) zu viel höheren Prozentsätzen die akuten Risiken hervorgehoben werden, spricht eher für die Ausgeglichenheit des Urteils, daß sie bei der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit überwiegend auf Schaffung von Teilzeitarbeitsplätzen und damit in erster Linie auf soziale statt auf wirtschaftliche Lösungen setzen, auch. Daß 64 Prozent der Befragten meinten, der stärkere Einsatz von Elektronik wirke sich negativ auf die persönliche Freiheit des einzelnen aus, überrascht indessen. Und bei der Beurteilung der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung kehren vorwiegend bekannte Klischees wieder. Dabei werden die gesellschaftskritischen Akzente von Evangelischen und Katholischen zum Teil unterschiedlich gesetzt. Evangelische kritisieren häufiger und nachdrücklicher politische Zustände: „Staatsverdrossenheit", „Niedergang der politischen Moral", „Verdummung [Ver-Kohlung]", „Rechtsruck" etc.), während die Kritik von katholischer Seite stärker die moralische Entwicklung in der Gesellschaft im Blick hat („Konsumdenken", „Zunahme der Kriminalität", „Scheidungsfreudigkeit", „Abtreibungszahlen").
Aber auch da darf die Aussagekraft der Umfrage nicht überbewertet werden. Ihre Repräsentativität ist höchst fragwürdig. Je 100 evangelische resp. katholische Pfarrer und Religionslehrer wurden angeschrieben. Die Zusammensetzung der Befragten scheint recht zufällig über Ordinariate und Kirchenleitungen zustande gekommen zu sein. Der Rücklauf von evangelischen (31) und katholischen Adressaten (69) war höchst unterschiedlich. Die effektiv ausgewerteten Antworten lagen beträchtlich unter 100. Das Bemerkenswerteste an der ganzen Umfrage war so eigentlich die sehr unterschiedliche Antwortbereitschaft auf evangelischer und auf katholischer Seite. Vielleicht sollte gerade deswegen eine unabhängigere Instanz, als es in dem Fall die Arbeitgeberverbände sein können, mehr Geld locker lassen, als es diesmal geschah, um eine seriösere Felduntersuchung durchführen zu können, als es die vorliegende sein konnte. *se*

Glücksfall?

Der Erfolg von „Oh Gott, Herr Pfarrer"

Wer hätte das gedacht? Bisher war man eher Klagen gewöhnt darüber, eine wie geringe Rolle Religion und Kirche im Fernsehen spielen, wie hoch der Prozentsatz der aus der Kirche ausgetretenen Mitarbeiter der Rundfunkanstalten sei usw. Nun kommt plötzlich eine Spielserie zur besten Sendezeit ins Programm, die im kirchlichsten Milieu spielt, das die Kirchen hierzulande zu bieten haben: zwischen Pfarrhaus, Gemeindesaal und Kirche in einer schwäbisch-protestantischen Kleinstadt. Kein kirchlicher Rundfunkbeauftragter war für die Sendung verantwortlich, kein Kirchenfunk zuständig, der Autor der Serie bezeichnet sich selbst obendrein noch als linker Sozialdemokrat und ist aus der Kirche ausgetreten – und was wird daraus: ein Publikumserfolg, wie ihn auch die Rundfunkanstalten nicht alle Tage erleben.

Worin gründet der Erfolg der Unterhaltungsserie „Oh Gott, Herr Pfarrer" des Süddeutschen Rundfunks und seines Autors *Felix Huby* alias Eberhard Hungerbühler? Ist es das allgemein hohe Ansehen des Pfarrerberufs, wie man es von Zeit zu Zeit wieder in Umfrageergebnissen bestätigt findet? Nach dem Rechtsanwalt in „Liebling, Kreuzberg" und dem Arzt in der Schwarzwaldklinik nun also der Pfarrer von Talberg?

Gerade beim Pfarrer könnte tatsächlich Nachholbedürfnis bestehen. Lange Zeit war das Thema wohl schlicht zu sehr tabu gewesen, als daß man sich getraut hätte, es mit den Mitteln einer Unterhaltungsserie für das breite Publikum aufzubereiten. Die Serie lebt im wesentlichen von Geschichten, die nur deshalb Geschichten sind, weil ein Pfarrer in sie verwikkelt ist. Ein Mann, zu dem man aufschaut, eine Familie, die – nicht selten zum eigenen Verdruß – als Vorbild dazustehen hat, sind gar nicht anders als wir alle: Der Pfarrer verliebt sich über beide Ohren, spielt „fetzig" Schlagzeug und steigt zu einem Zuhälter ins Auto, liegt unter dem eigenen Wagen und macht sich die Hände schmutzig. Die Frau des Pfarrers möchte einen eigenen Beruf ausüben, und die Tochter bringt über Nacht einen Freund ins Pfarrhaus. In dieser Hinsicht hat der Film – wie viele andere – etwas Subalternes an sich, da man sich für die Alltäglichkeiten derjenigen interessiert, zu denen man aufschaut. Zugleich ist der Film eben ein Stück praktizierter Entmythologisierung der Pfarrhausfamilie, ein Reiz, der sich jedoch irgendwann von selbst verbraucht.

Aber dem Autor gelingt es, über diese zum Pflichtprogramm einer Unterhaltungsserie gehörenden Elemente hinaus ein Bild vom Leben der Pfarrerfa-

milie zu zeichnen, das in seiner Vielschichtigkeit und Gebrochenheit die Sendereihe letztlich doch über das sonst gängige Niveau von Serien dieser Art hinaushebt. Vor allem die Spannung zwischen nonkonformistischem Berufsethos einerseits und den Bedürfnissen eines volkskirchlich geprägten Gemeindemilieus wird plausibel. Daß diese Welt um das Pfarrhaus von Talberg ihrerseits mit mancherlei Klischees möbliert ist, bis hin zu jener unsichtbaren Regie, die halt doch immer alles zum Guten wendet (wie sonst sollte die Serie auch weitergehen), scheint demgegenüber unerheblich. Möglicherweise nehmen Kritiker, die ihren Spott darüber ausschütten, die erzählte Wirklichkeit ernster als jene, die sie mit ihren vermeintlich unaufgeklärten Bedürfnissen nach Idylle und Biedermeier vor den Fernsehgeräten vermuten.

Sosehr der Film also aus kirchlicher Sicht durchaus als Glücksfall gelten darf, so offenbarte die Sendereihe doch zugleich auch – ungewollt – einen bedenklichen und bedenkenswerten Umgang der Kirchen – vor allem der protestantischen – mit dieser Erfahrung. Das ganze wirkte so, wie wenn eine notorisch vernachlässigte Minderheit im Land aufatmet und verwundert feststellt, daß man sich „in der Welt draußen" nun doch für sie interessiert. Man denkt bereits darüber nach, inwieweit eine solche Serie das Bild von Kirche verändern bzw. dazu beitragen kann, eine kirchenfreundlichere Stimmung hierzulande zu schaffen, anstatt in dieser Hinsicht auf die eigenen Kräfte zu vertrauen. Was sagt es eigentlich über das Selbstbewußtsein eines Kirchenvolkes aus, wenn der Autor der Sendereihe in einem Interview mit dem Evangelischen Pressedienst geradezu wie in einem Hilferuf anmerkt: „Ich wollte doch nur eine Unterhaltungsserie schreiben", und darauf hinweist, wie viele kirchliche Gruppen ihn schon eingeladen hätten, vor ihnen zu sprechen? Weiß man nicht, wie es in den eigenen Pfarrhäusern zugeht, wenn man sich nach einer solchen Serie von Fachleuten und Insidern erst erklären lassen muß, daß so tatsächlich die Wirklichkeit aussieht? *nt*

Österreich: Die innerkirchliche Situation wird noch schwieriger

Die Hoffnungen und Erwartungen der Kirche in Österreich, durch den harmonisch verlaufenen zweiten Pastoralbesuch von Papst Johannes Paul II. im Juni des Vorjahres seien die durch die Bischofsernennungen in Wien entstandenen Spannungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und maßgeblichen kirchlichen Kreisen in Österreich aus der Welt geschafft worden, haben sich als Illusion erwiesen. Die Vorgangsweise bei der Bestellung des neuen Erzbischofs von Salzburg und des Nachfolgers für Bischof *Bruno Wechner* in Feldkirch zeigt vielmehr, daß sich in Rom bei der Bestellung von Bischöfen ein Kurs durchgesetzt hat, der auf die Wünsche und Sorgen der Ortskirchen keine Rücksicht mehr nimmt und Kandidaten von ganz bestimmten ideologischem Zuschnitt bevorzugt. Die Vorstellung, man könnte dieser Strategie durch eine intensivere Information im Vatikan begegnen oder sie durch betont loyale Zurückhaltung unterlaufen, erwies sich als irreal.

Eine durchgehend spürbare Enttäuschung

Die Folge ist eine durchgehend spürbare Enttäuschung, ja Erbitterung in katholischen Kernschichten Österreichs, und die Art und Weise der Bestellung des Dechants von Altenmarkt im Pongau, *Georg Eder*, zum Salzburger Erzbischof stößt allenthalben auf herbe Kritik. Es wird befürchtet, daß diese Kritik zur offenen Empörung eskalieren wird, nachdem in Vorarlberg tatsächlich der Regionalvikar des Opus Dei in Österreich, *Klaus Küng*, zum neuen Diözesanbischof in diesem eigenwilligen österreichischen Bundesland ernannt worden ist. Schon formieren sich Kräfte in katholischen Kernschichten, die – auch von den Bischöfen – eine deutlichere Sprache gegenüber dieser, wie sie meinen, Mißachtung der Ortskirchen in Rom verlangen.

Der Papst nahm am 5. September 1988 das Rücktrittsgesuch des 80jährigen Salzburger Erzbischofs *Karl Berg* an, das dieser schon fünf Jahre zuvor in Rom eingereicht hatte. Karl Berg trat 1973 sein Amt an und steuerte seine Erzdiözese in den folgenden Jahren sehr behutsam durch die Klippen der damaligen innerkirchlichen Auseinandersetzungen. Im Dezember 1985 wurde er zum Vorsitzenden der österreichischen Bischofskonferenz gewählt. In dieser Funktion gewann er immer mehr Profil, als er ohne jede Aggressivität, bescheiden und doch mannhaft die Position der Kirche Österreichs in den Turbulenzen um die jüngsten Bischofsernennungen in Wien vertrat.

Bereits wenige Tage nach Annahme des Rücktritts von Erzbischof Berg langte beim Domkapitel von Salzburg der Dreiervorschlag aus Rom mit den Namen der Kandidaten für das Amt des neuen Erzbischofs ein, der bekanntlich den Ehrentitel eines „Primas Germaniae" trägt. Es heißt, daß in diesem Dreiervorschlag der Regionalvikar des Opus Dei, der jetzt für Vorarlberg ernannte *Klaus Küng*, der Moraltheologe *P. Andreas Laun* und der Dechant von Altenmarkt, Georg Eder, genannt worden sind. Angesichts dieses Vorschlages, in dem kein einziger Name der von den österreichischen Bischöfen oder vom Salzburger Domkapitel genannten Kandidaten enthalten war, entschloß sich das Domkapitel, zunächst nicht zu wählen. In einer öffentlichen Erklärung des Domkapitels, die anläßlich des Festes der Diözesanpatrone Rupert und Virgil am 24. September an die Presse weitergegeben wurde, ist die Einheit in der Erzdiözese, die Einheit des Klerus mit den Laien und die Einheit der Ortskir-

che Salzburg mit der Weltkirche und mit dem Papst beschworen worden. Bei der Wahl des Bischofs sollten alle Einflußnahmen extremer Gruppierungen ferngehalten werden. Es gehe nicht an, daß „einzelne Rechtgläubigkeit, Frömmigkeit und Papsttreue für sich beanspruchen".

In weiterer Folge entschloß sich das Kapitel, durch direkte persönliche Kontakte die Situation der Erzdiözese Salzburg in Rom darzustellen. Ende September hatten Domdechant *Leonhard Luftenegger* und der Salzburger Kanoniker *Hans Walter Vavrovski* auf privater, informeller Ebene Gelegenheit, Gespräche im Staatssekretariat in Rom und mit Kardinal Ratzinger zu führen. Nach diesen Gesprächen wandte sich das Domkapitel mit einer Bittschrift auf Grund des Kirchenrechtes can. 212, par. 2,3 um Anhörung einer offiziellen Delegation direkt an Johannes Paul II. Ziel der Bittschrift war es nicht, mit dem Papst Verhandlungen über den Dreiervorschlag zu führen, sondern die örtliche Lage im Erzbistum Salzburg auf offizieller Ebene darzustellen. Die Bitte aus Salzburg wurde aber von der Nuntiatur in Wien nicht einmal beantwortet. Auch Bemühungen, den aus der Schule von Hans Urs von Balthasar stammenden Dominikanerpater *Christoph Schönborn* (Fribourg) als Kompromißkandidaten zu lancieren, mißlangen.

Rom blieb unnachgiebig

In einem Schreiben vom 14. Dezember teilte schließlich der Hl. Stuhl dem Salzburger Domkapitel mit, daß er auf der Durchführung der Wahl aus dem vorliegenden Dreiervorschlag beharrt. Begründet wurde dieses Verlangen mit dem Wortlaut des österreichischen Konkordates („Bei Erledigung des erzbischöflichen Stuhles von Salzburg benennt der Heilige Stuhl dem Metropolitankapitel in Salzburg drei Kandidaten, aus denen es in freier, geheimer Abstimmung den Erzbischof zu wählen hat") und mit dem ausdrücklichen Wunsch des Papstes.
Unter dem Eindruck dieser Mitteilung aus Rom wählten die zwölf Kanoniker am 21. Dezember Dechant Georg Eder zum 88. Nachfolger des hl. Rupert. Auf ihn sollen allerdings nur drei oder vier Stimmen entfallen sein, der Rest hat sich, wie es heißt, der Wahl enthalten. Als Dechant Eder am 30. Dezember nach einer Bedenkfrist die Wahl annahm, veröffentlichte das Domkapitel eine ungewöhnliche Erklärung, in der es hieß, die Auswahl der Kandidaten für den Dreiervorschlag aus Rom sei nicht in so ausgewogener Weise vorgenommen worden, wie man dies aus den Namenslisten, die von der Diözese offiziell eingegeben wurden, und aus der Praxis früherer Bischofswahlen erwarten durfte. Aus diesem Grund habe man sich in einer Bittschrift an den Hl. Stuhl gewandt, um die Lage und Bedürfnisse der Diözese direkt darzustellen und auf diese Weise die Entscheidungsfindung erleichtern zu können. Als dieser Bitte von Rom nicht stattgegeben wurde, hätten die Kanoniker, auf denen „ein schwerer Gewissenskonflikt lastete", die Wahl durchgeführt.

In einem gesonderten Abschnitt der Erklärung bekundete das Kapitel seine Bereitschaft, dem „als Pfarrer und Dechant von Altenmarkt bekannten Diözesanpriester Georg Eder mit einem Vorschuß des Vertrauens entgegenzukommen". Die Gläubigen wurden aufgefordert, Erzbischof Georg als neuen Oberhirten anzunehmen, sobald seine Ernennung durch den Papst erfolgt. Gleichzeitig bedauerte das Domkapitel, daß entgegen allen Rechtsgepflogenheiten und unter Mißachtung des Freiraumes einer persönlichen Gewissensentscheidung schon vor Zustimmung des Gewählten seine Person und sein Leben in die Öffentlichkeit gezerrt worden seien.

Besorgte Reaktionen nach einer seltsamen Wahl

Tatsächlich waren schon vor Annahme der Wahl durch Georg Eder zahlreiche Reportagen über den gewählten neuen Erzbischof in mehreren Zeitungen und auch im Fernsehen veröffentlicht worden, in denen vor allem dessen *betont konservative Grundhaltung* herausgestellt worden ist. So wurde mitgeteilt, Georg Eder zelebriere in seiner Pfarre die Messe mit dem Rücken zum Volk, in anderen Berichten ist Eder, der heute im 61. Lebensjahr ist und seinerzeit Sekretär bei Erzbischof Rohracher war, als eifriger Pfarrer geschildert worden. Für mediale Aufregung sorgte jedoch die Neujahrspredigt des Dechants in Altenmarkt, in der der neugewählte Erzbischof einerseits sagte, er habe den Vorsatz gefaßt, allen zu verzeihen, andererseits sprach er vom „Urfeind des Friedens, dem atheistischen Bolschewismus" und davon, daß jeder, der den Rosenkranz betet, mehr Frieden bringt als die Friedensdemonstrierer. Die Boulevardpresse stürzte sich mit sichtlicher Freude auf diese Äußerungen, um sie zu zerpflücken und hochzuspielen, bis schließlich die Äußerung Eders gegenüber einer Zeitung, die Demokratie habe einen „fürchterlichen Freiheitsdrang" verursacht, zu einer öffentlichen Stellungnahme von Bundeskanzler *Franz Vranitzky* führte, der seinerseits wieder durch den Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* korrigiert wurde.
In dieser heiklen Situation wandte sich Kardinal *Franz König*, der Alt-Erzbischof von Wien, der nach wie vor hohes Prestige in allen Schichten der Bevölkerung genießt, mit dem Appell an alle österreichischen Katholiken, sich durch aufgebrochene Gegensätze nicht in ihrem festen Vertrauen auf Gottes Führung beirren zu lassen und der Kirche die Treue zu halten. Auch der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber* warnte vor Frontenbildung und Schützengrabenmentalität sowie vor unqualifizierten, verzerrten Darstellungen der kirchlichen Situation. Von Spaltung der Kirche in Österreich könne keine Rede sein, denn immer habe es verschiedene Denk- und Aktionsrichtungen gegeben. Andererseits meinte Weber, in Rom möge man die „sehr, sehr ernste Erklärung" des Salzburger Domkapitels nicht zu den Akten legen, sondern man müsse ernsthaft darüber nachdenken. Es wäre keine gute Art, über die schmerzlichen Auseinandersetzungen in Salzburg einfach hinwegzugehen. Nach Ansicht

des Wiener Weihbischofs *Florian Kuntner* wäre manche bedenkliche Entwicklung vermeidbar gewesen, wenn man in Rom die Kirche Österreichs mehr gehört hätte, als dies der Fall war. Das II. Vatikanische Konzil habe die Bedeutung eigenständiger Lokalkirchen erkannt. Wie die Kirchengeschichte zeige, könne es zu katastrophalen Fehlentwicklungen führen, wenn etwa einseitig nur auf die von der Kirchenleitung ausgehenden Impulse gesetzt werde.

Wer wird Vorsitzender der Bischofskonferenz?

Der Kärntner Diözesanbischof *Egon Kapellari* warnte davor, die gegenwärtigen Turbulenzen nur in den Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Ernennung neuer Bischöfe begründet zu sehen. Ursachen dafür seien vielmehr unterschiedliche, ja gegensätzliche Einschätzungen der Stärke wie der Gefährdung des Glaubens sowie des kirchlichen Lebens in Österreich und in anderen Ländern: „So glauben manche, daß die Kirche hierzulande unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen gar nicht viel lebendiger sein könnte, als sie es ist. Andere wiederum zählen besorgt die Mängel der Kirche auf und bedenken manchmal zu wenig, daß die Kirche immer zugleich Heilige und Sünder in sich vereinigt hat."

Ungeachtet dieser Lage gab die österreichische Bundesregierung am 10. Januar für Georg Eder und am 17. Januar für Klaus Küng die im Konkordat geforderte Erklärung ab, daß gegen deren Bestellung keine politischen Einwände bestehen. Die „technischen Prozeduren" der Bestellung waren damit abgeschlossen. Die Diskussionen um diese Vorgangsweise gehen aber in unverminderter Heftigkeit weiter, die Emotionen sind hochgeschaukelt, der Schaden für die Kirche ist enorm. Die wichtigste kirchenpolitische Frage ist nun: Wer wird nach dem Rücktritt von Erzbischof Karl Berg als Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz, der nach der Bestellung der beiden neuen Bischöfe zu erwarten ist, zu seinem Nachfolger gewählt werden? Dieser Zeitplan war schon im Sommer des Vorjahres, anläßlich der Annahme des Rücktrittsgesuches von Erzbischof Berg, von Rom vorgegeben worden. Jetzt ist abzusehen, daß mit der Bestellung des neuen Erzbischofs von Salzburg und mit der darauf folgenden Ernennung des neuen Bischofs von Vorarlberg eine folgenschwere Änderung der internen Kräfteverhältnisse in der Bischofskonferenz herbeigeführt wird. Damit dürfte die Situation der Kirche in Österreich noch schwieriger werden. *F. C.*

Kolumbien: Sorgen der Bischöfe angesichts eskalierender Gewalt

Die offenbar immer unkontrollierbarer sich ausbreitende Gewalt in Kolumbien hat die Bischöfe des südamerikanischen Landes auf den Plan gerufen: Der Episkopat unter dem neuen Vorsitzenden Kardinal *Alfonso López Trujillo,* hat sich angeboten, zwischen Regierung und Aufständischen zu vermitteln. Bisher hat der seit zwei Jahren amtierende Präsident *Virgilio Barco* anders als sein Vorgänger *Belisario Betancur* allerdings keine Bereitschaft zu Gesprächen mit den Guerilla-Organisationen gezeigt. Er stellte ihnen im August lediglich eine Amnestie für den Fall in Aussicht, daß sie die Waffen niederlegen. Die Aufständischen ihrerseits taktieren unterschiedlich: Die gesprächsbereite „M-19", aber auch die FARC („Bewaffnete Revolutionsarmee Kolumbiens") bemühen sich darum, als politische Gesprächspartner anerkannt zu werden, während z. B. die ELN („Nationale Befreiungsarmee") Verhandlungen ablehnt.

Das Phänomen der Gewalt in Kolumbien ist jedoch keineswegs auf die militärischen Auseinandersetzungen zwischen Armee und Guerilla beschränkt. Wie derzeit kein anderes Land Lateinamerikas ist Kolumbien von einem Netz organisierter und individueller Gewalt überzogen, ohne daß Regierung und Justiz ihr Einhalt gebieten könnten. Nach vorsichtigen Schätzungen werden seit 1986 jährlich 10 000 Kolumbianer Opfer allgemeiner Kriminalität oder politischer Gewalt; von Amnesty International zitierte Polizeiberichte geben allein für 1986 14 000 registrierte Mordopfer an – bei 29 Millionen Einwohnern kommt ein Gewaltopfer auf 2000 Kolumbianer.

Armut als strukturelle Form von Gewalt

Mit der Zunahme der Gewalttätigkeiten vermischen sich zusehends die gesellschaftlichen und politischen Faktoren, die ausschlaggebend waren für ihr Entstehen. Eine vor zwei Jahren erstellte soziologische Studie über das Phänomen der Gewalt in Kolumbien zeigte die Komplexität der Ursachen und Wirkungen von Gewalt auf; heute sind die Urheber und Täter der alltäglich gewordenen Gewalttaten oft nur noch zu vermuten: paramilitärische Kommandos, Linksextremisten und immer bestimmender das *Geschäft mit dem Rauschgift* auf allen sozialen Ebenen. Die Opfer sind linke Oppositionelle und Gewerkschafter, aber immer häufiger auch nur mutmaßliche Regimegegner, Menschenrechtler, Richter, Journalisten, Bauern und Polizisten. In immer zahlreicheren Fällen werden in Polizeiberichten persönliche Auseinandersetzungen als Motiv angegeben, hinter denen in Wirklichkeit eher eine wie immer geartete Verwicklung in den Drogenhandel vermutet werden kann.

Neben gezielten Mordanschlägen – im Februar 1988 wurde der Generalstaatsanwalt *Carlos Mauro Hoyos* entführt und ermordet, im Dezember 1987 der Führer der linksgerichteten „Patriotischen Union (UP)", *Jaime Pardo Leál* – wurden in jüngster Zeit regelrechte Massaker begangen: Mitte November 1988 kamen bei einem Überfall Bewaffneter in der nordkolumbianischen Stadt Segovia mindestens 42 Zivilisten ums Leben. Das

Militär beschuldigte die Guerilla, die in der Region einflußreiche UP machte rechtsextreme Todesschwadrone für das Blutbad verantwortlich. Anfang April und Ende August wurden bei ähnlichen Überfällen 60 Bauern erschossen.

Die expandierende politische Gewalt hat in Kolumbien eine schlimme Tradition: In der Epoche der „Violencia" zwischen 1947 und 1953 kamen bei bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen 200 000 und 300 000 Menschen um. Seit den 60er Jahren bekämpfen linksrevolutionäre Guerilla-Gruppen die bürgerlichen Regierungen; sie operieren nach einer Phase des Rückzugs nun in fast allen Teilen des Landes und halten einzelne Regionen besetzt, wo sie sogenannte Revolutionssteuern eintreiben.
In diesem Sommer veröffentlichte die bischöfliche Kommission für Sozialpastoral eine *Studie über die eskalierende Gewalt in Kolumbien,* die auf einer Umfrage in allen Diözesen des Landes basiert. Wie die von Soziologen der Universidad Nacional de Colombia im Auftrag der Regierung erstellte Untersuchung „Gewalt und Demokratie in Kolumbien" (Bogotá, Centro Editorial, 1987) geht auch die kirchliche Veröffentlichung von dem Phänomen „in der gesamten kolumbianischen Gesellschaft gemein gewordener Gewalt" aus: „Unser Land erlebt die Gewalt in ihren verschiedensten Formen; nicht als punktuelles, sporadisches Ereignis, sondern wie einen atmosphärischen Druck, der schwer auf allen Bereichen und Aktivitäten des nationalen Lebens lastet."

Als eine Ursache und gleichzeitig Folge der Gewalt nennt die kirchliche Untersuchung *Armut und Verelendung der Bevölkerung* (obwohl das Land derzeit einen Wirtschaftsboom erlebt). Armut sei letztlich eine „strukturelle Form von Gewalt, für die wir unempfindlich geworden sind". In dem Teil der Studie, der die Formen von Gewalt nach ihren Urhebern und Tätern beschreibt, wird die Guerilla als erste genannt. Ausdrücklich wird dort auf die Kooperation der Aufständischen mit den Rauschgiftsyndikaten verwiesen: „Der Drogenhandel finanziert die Guerilla, die ihrerseits die Anbaugebiete und ihre Besitzer schützt." Das Drogengeschäft korrumpiere das Land längst bis in die öffentlichen Ämter.

Schwache Justiz-Übergriffe der Staatsorgane

Eindringlich verweist das kirchliche Dokument auf die Notwendigkeit, dem Recht und den Gerichten in Kolumbien wieder Geltung zu verschaffen. „Da die Richter in Kolumbien nicht funktionieren ..., werden sie durch zwei finstere Methoden ersetzt: den gedungenen Mörder und die Bestechung." Im Gerichtssaal, bei Behörden, im Finanzamt, im Geschäftsleben und an den Zollschranken des Landes „zahlt, wer nicht im Recht ist, und auch der, der im Recht ist, aus Angst, man werde es ihm verweigern". Zur sogenannten Selbstverteidigung seien in den letzten Jahren nach Angaben der Regierung 130 paramilitärische Mordkommandos entstanden, „die mit Duldung der Behörden Waffen tragen". Nach Angaben von Amnesty International sind seit 1985 450 Mitglieder der Patriotischen Union von den Todesschwadronen ermordet worden. Die Gewerkschaftsorganisation CUT spricht von 120 Opfern aus ihren Reihen innerhalb weniger Monate. Die Bereitschaft, für Geld zu töten, wie die Häufigkeit solcher Aufträge, heißt es in der kirchlichen Untersuchung, zeigten auf erschreckende Weise, welch geringen Wert das Leben im Bewußtsein vieler Kolumbianer habe.

Die Studie befaßt sich auch mit der „institutionalisierten Gewalt", die durch Übergriffe „oder Untätigkeit" der Staatsorgane verübt werde – ein Thema, zu dem die äußerst konservative Bischofskonferenz lange Zeit geschwiegen hat. „Die Nachlässigkeit der Justiz, die Verbrechen ungestraft läßt, ist eine der schwerwiegendsten Ursachen der Gewalt." Staat und Regierung wirft die Kirche vor, ihre Haltung gegenüber den Todesschwadronen, die offenbar von der Armee mit Waffen versorgt würden, sei nicht eindeutig. „Nicht das Normale, aber auch nicht eben selten" seien auch Übergriffe von Soldaten auf wehrlose Campesinos und Indios. Die Passivität der staatlichen Organe habe „womöglich noch zur Ausbreitung der Gewalt beigetragen".
„Vor einer Situation wie der jetzigen, in der sich die Gewalt über das ganze Land ausbreitet, kann die Kirche weder die Augen noch ihr Herz verschließen; sie muß dem einzelnen wie der Gesellschaft zu Hilfe kommen", heißt es einleitend zu den pastoralen Empfehlungen der Studie, die das kirchliche Personal und die Gläubigen zu christlichem Zeugnis, Engagement, „anuncio y denuncia" (Verkündigung und Anklage) ermutigen soll. Die Nation könne nur vor der Anarchie bewahrt werden, „wenn das Denken entwaffnet, die Justiz wiederhergestellt und die Armut bekämpft werden".
Die kolumbianische Kirche hat sich mit ihrem Vermittlungsangebot auf einen schwierigen Weg begeben. Das Betreten der politischen Bühne, der Versuch, ihr gesellschaftliches Ansehen in den Dienst des Volkes und der Nation zu stellen, kann nur Erfolg haben, wenn sie gehört und ernst genommen wird. Daß die Bischöfe ihr politisches Gewicht nicht überschätzen, zeigt die erste pastorale Empfehlung der „Gewalt"-Studie: „Es ist notwendig, das Vertrauen des Landes in die kirchliche Hierarchie wiederzugewinnen."
Noch im vergangenen Jahr neigte die Mehrheit der Vollversammlung der Tendenz zu, sich auf die Beobachtung der politischen Entwicklung zu beschränken. Doch der neue Präsident der Bischofskonferenz, Kardinal López Trujillo, ehemaliger Generalsekretär und Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, erklärte gleich nach seiner Wahl, die Kirche werde das Gespräch mit allen gesellschaftlichen Gruppen das Landes suchen. In der Zwischenzeit haben Begegnungen mit Präsident Barcos, mit Vertretern der traditionellen Parteien und der linksgerichteten UP stattgefunden.
Im April des Jahres 1988 berief die Bischofskonferenz ein Beratergremium für die 1986 gegründete bischöfliche Justitia-et-Pax-Kommission, die ihre

Arbeit mit der Unterstützung dieser Experten erst richtig aufgenommen hat. Auch die katholische Kirche Kolumbiens hat ihre Gewaltopfer: Allein im Lauf eines Jahres wurden drei Priester ermordet – fast unbeachtet von der Öffentlichkeit. Auch die Hierarchie äußerte sich soweit bekannt nicht zu den Vorfällen.

Das Geschäft mit dem Rauschgift

Der mächtigste Gewalt-Faktor in der kolumbianischen Gesellschaft, das Geschäft mit dem Rauschgift, entzieht sich (zumindest noch) der soziologischen Analyse. Auch die kirchliche Untersuchung vermochte wenig mehr als den Verdacht zu äußern, daß die kolumbianischen Drogenkartelle imstande seien, den Staat zu erschüttern. Daß die am Rauschgift Reichgewordenen in entlegenen Landesteilen bereits ein Drittel des im Zuge der Landreform in den letzten 25 Jahren verteilten Grund und Bodens aufgekauft haben und so ihr Geld „waschen", ist ein Beispiel für die verheerenden sozialen Auswirkungen dieses gewinnträchtigen Erwerbszweigs. Zu ihm gehören auch die meisten der zahllosen „gamines", der Straßenjungen von Bogotá, die die Droge ernährt und ruiniert. Stärkste Abnehmer der in Kolumbien angebauten und produzierten Rauschgifte sind die USA und die Länder Westeuropas. Mit 720 Milliarden DM Umsatz pro Jahr nimmt der Drogenhandel laut Angaben der amerikanischen Regierung nach Erdöl und Waffen die dritte Stelle ein. *G. B.*

Traditionalismus: Entsteht eine Art Parallelkirche?

Auch ein halbes Jahr nach der Weihe von vier Bischöfen durch den inzwischen exkommunizierten Traditionalistenführer *Marcel Lefebvre* ist erst in Umrissen erkennbar, welche Entwicklung die Gruppe derjenigen nehmen wird, die den Schritt Lefebvres nicht mittragen wollen bzw. die der Ansicht sind, daß sie ihren Zielen besser dienen, wenn sie innerhalb der katholischen Kirche verbleiben, zumal die vom Papst in seinem Motuproprio „Ecclesia Dei" vom 2. Juli 1988 (vgl. HK, August 1988, 365 f.) dafür festgelegten Bedingungen für sie so günstig sind, wie sie es seit Bestehen der Traditionalistenbewegung nie waren.

Der Apostolische Stuhl hat es eilig

In seiner traditionellen Weihnachtsansprache vor den Kardinälen und den Mitarbeitern der römischen Kurie rechtfertigte Johannes Paul II. ausdrücklich dieses Vorgehen: Er habe nicht gewollt, daß der unvermeidliche Rückgriff auf die Exkommunikation „das letzte Wort bleibt". Deshalb habe er die Errichtung einer eigenen Kommission für angebracht gehalten, „die den entsprechend eingestellten Gläubigen den Ausdruck der positiven Werte ihrer eigenen kulturellen und geistlichen Formung innerhalb der Kirche gestatten durfte" (vgl. L'Osservatore Romano, 23. 12. 88).

Mit einem Zitat aus „Ecclesia Dei" versuchte auch der Sekretär der römischen Traditionalistenkommission gleichen Namens, *Camille Perl,* in einer Stellungnahme die römische Vorgehensweise zu erläutern: Man müsse sich erneut der „Vielfalt der Charismen wie auch der Traditionen von Spiritualität und Apostolat" in der Kirche bewußt werden. Den Umgang der katholischen Kirche mit den Traditionalisten bezeichnete er als einen „Testfall dafür, wie einmal die orthodoxen Christen von uns aufgenommen werden, sollte die Einheit mit ihnen dereinst wiederhergestellt werden" (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 13. 1. 89). Abgesehen von dem problematischen Ökumene-Modell, das in dieser Aussage sichtbar wird, überrascht allein schon der Hinweis auf die Ökumene als Rechtfertigungsgrund für die Nachsicht Roms mit den Traditionalisten: Und zwar deshalb, weil ja nicht die Vielfalt an Riten in der katholischen Kirche strittig ist, sondern die *Anwendung dieses Modells auf die Lefebvre-Anhänger;* durch das Konzil und die Liturgiereform wurde immerhin eine Gestalt der Liturgie in der Gesamtkirche durch eine andere ersetzt.

Über die Zahl derer, die Lefebvres Schritt in das Schisma nicht mitzugehen gewillt sind, lassen sich bislang Aussagen am ehesten in bezug auf die Priester, Seminaristen und Ordensleute machen. Der Vorsitzende der ad-hoc-Kommission „Ecclesia Dei", der deutsche Kurienkardinal *Augustin Mayer,* bezifferte Mitte Dezember in einem Interview mit dem italienischen Fernsehen die Zahl der Priester, Seminaristen und Ordensleute, die sich nach den Bischofsweihen von Lefebvre losgesagt haben, auf rund 100. Die *Priesterbruderschaft St. Pius X.* sah sich daraufhin genötigt, darauf hinzuweisen, daß es sich dabei keineswegs allesamt um ehemalige Mitglieder der Priesterbruderschaft St. Pius X. handele, sondern um Mitglieder verschiedenster Gemeinschaften. Nach Angaben des Generaloberen *Franz Schmidberger* haben 15 Priester (von insgesamt 218) und 19 Seminaristen (von 260) die Priesterbruderschaft St. Pius X. nach und wegen der Weihe der vier Bischöfe durch Lefebvre verlassen.

Die Entwicklung bei den rückkehrwilligen ehemaligen Lefebvre-Anhängern ist bisher weithin in den von „Ecclesia Dei" vorgezeichneten Bahnen verlaufen. Verwundert hat jedoch die Eile, mit der der Apostolische Stuhl die Bemühungen um die Wiedereingliederung dieser Personengruppe vorantreibt. Verschiedentlich waren Bischöfe in Interviewäußerungen bemüht, den Stellenwert der Traditionalistenproblematik angesichts viel weitergehenderer Herausforderungen in Pastoral und Verkündigung zurechtzurücken (so z. B. der Erzbischof von Avignon, *Raymond Bouchex,* in: La Croix, 1. 12. 88, oder auch der Main-

zer Bischof *Karl Lehmann,* vgl. ds. Heft, S. 70). Verärgerung hat mancherorts die Tatsache ausgelöst, daß die Kontakte der römischen Kommission mit den betroffenen Personen, Gruppen und Gemeinschaften weithin *an den zuständigen Ortsordinarien vorbeilaufen.* So klagte der damalige Vorsitzende der Schweizer Bischofskonferenz, der Bischof von Sitten, *Henri Schwéry,* bereits Anfang September über mangelnde Information von seiten der römischen Kommission (vgl. HK, Oktober 1988, 492) und kritisierte, daß der Bischof von Lausanne, Genf, Freiburg, *Pierre Mamie,* nicht über die Kontakte der Kommission zur neu gegründeten *Priesterbruderschaft St. Peter* in Kenntnis gesetzt wurde, obwohl die Gründung mit römischer Unterstützung in dessen Bistum stattfand (vgl. HK, September 1988, 445).

Keine Absage an den „Antimodernismus"

Der Bereinigung dieser Unstimmigkeiten sollte u. a. auch die Teilnahme von Kardinal Mayer an einer Sitzung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz im August letzten Jahres sowie eine Aussprache Mayers mit den französischen Bischöfen auf deren Vollversammlung in Lourdes dienen (vgl. HK, Dezember 1988, 590). In einem Interview mit „La Croix" stellte Kardinal Mayer indes einen „Mangel an Vertrauen in die Verantwortlichen der Kirche" fest und mahnte mehr „Vertrauen den Personen gegenüber (an), die die Anwendung des Motuproprio vom 2. Juli 1988 verlangen". Die Direktiven des Papstes müßten auf korrekte Weise ausgeführt werden – „ohne mehr oder weniger stillschweigende Zurückhaltung" (La Croix, 25.10.88). Noch deutlicher wurde Camille Perl gegenüber der US-amerikanischen katholischen Nachrichtenagentur NC News Service: Für einige Bischöfe sei es nicht leicht, den Vorstellungen des Papstes zu folgen, aber es sei eine Aufgabe der Kommission, den „Bischöfen zu helfen, damit sie verstehen" (NC News Service, 15.12.88).

Im *deutschen Sprachraum* konzentriert sich gegenwärtig das Interesse vor allem auf die Gründung der Priesterbruderschaft St. Peter. Bereits eine Woche nach der Bischofsweihe durch Marcel Lefebvre kam es zu einer ersten Kontaktaufnahme von acht Lefebvre-Priestern mit römischen Stellen. Am 18. Juli erfolgte bereits die Gründung der Bruderschaft (vgl. das Kommuniqué aus diesem Anlaß, in: Documentation Catholique, 2.10.88), drei Monate später die Errichtung durch die Kommission „Ecclesia Dei" (vgl. HK, Januar 1989, 43f). Vorrangiges Ziel der Bruderschaft war von Anfang an die *Schaffung eines eigenen internationalen Priesterseminars.* Dieses wurde unterdessen in Wigratzbad (Allgäu/Bistum Augsburg) errichtet. In ihm wirken zehn Priester und studieren 30 Seminaristen. In einer Verlautbarung des Bistums Augsburg (Informationen aus dem Bistum Augsburg 35/1988) hieß es dazu, daß es sich bei der Priesterbruderschaft St. Peter und dem Seminar um „exemte" Einrichtungen handele. Die Bruderschaft habe grundsätzlich das Recht, die Liturgie nach der vor dem Zweiten Vatikanum geltenden Ordnung zu feiern. Eine neben dem Seminar befindliche Kapelle sei ihr für ihre Gottesdienste zugewiesen worden. Weitere Kirchen stünden ihr nicht zur Verfügung. Die Bruderschaft beschränke ihr Apostolat auf das von ihr genutzte Haus in Wigratzbad. Ein am Ort ansässiger Diözesanpriester wurde zum Beauftragten der Diözese für das Seminar ernannt. Einem ersten Priesteramtskandidaten erteilte Kardinal Mayer am 10. Dezember in Rom in der deutschen Nationalkirche Santa Maria dell'Anima im tridentinischen Ritus die Priesterweihe. Zwei Tage darauf wurde Kardinal Mayer zusammen mit einer Gruppe von Priestern und Seminaristen der Bruderschaft vom Papst empfangen.

Sehr viel unübersichtlicher, weil an traditionalistischen Gruppierungen und Strömungen reicher, ist die Lage in *Frankreich.* Aufsehen erregte dort vor allem die „Verständigung" zwischen dem Apostolischen Stuhl und der traditionalistischen Benediktinerabtei *Sainte-Madeleine du Barroux* unter ihrem Abt *Dom Gérard Calvet* im südfranzösischen Département Vaucluse (Erzbistum Avignon). Der rund 60 Mitglieder umfassenden Gemeinschaft werden seit langem enge Verbindungen zu namhaften rechtsradikalen Persönlichkeiten und Gruppen nachgesagt. Bereits wenige Tage vor den Bischofsweihen durch Lefebvre hatte Kardinal Mayer sich zu Gesprächen in Le Barroux aufgehalten. Einen Monat später, in einem Brief vom 25. Juli 1988, bestätigten die Kardinäle Ratzinger und Mayer die Aufhebung aller Sanktionen gegenüber der Klostergemeinschaft durch den Papst (vgl. den Wortlaut des Briefes, in: Documentation Catholique, 2.10.88).

Gérard Calvet betonte unterdessen, daß er die Vereinbarung mit Rom nur unter zwei Bedingungen eingegangen sei: Erstens daß dieser Schritt nicht eine Diskreditierung Marcel Lefebvres einschließe – denn immerhin verdanke man ihm die Bedingungen der Lösung. Zweitens daß von ihnen weder verlangt werde, in Lehr- oder liturgischen Fragen ihre Meinung zu ändern, noch auch eine Beschränkung ihrer antimodernistischen Verkündigung auferlegt werde (vgl. La Croix, 20.8.88). Auch nach dem Zusammentreffen Kardinal Mayers mit den französischen Bischöfen betonte der zuständige Ortsordinarius, Erzbischof Bouchex von Avignon, daß noch längst nicht alle Fragen im Zusammenhang mit der Abtei geklärt seien. Auch trat er dem Eindruck entgegen, als stimme die Erzdiözese Avignon mit der Klostergemeinschaft von Le Barroux überein. Zum Erzbistum Avignon gehört auch eine traditionalistisch ausgerichtete Benediktinerinnenabtei, die gleichfalls ihre Beziehungen zur Kirche bereinigte.

Zu Meinungsverschiedenheiten mit dem Dominikanerorden führte die Bereinigung der Beziehungen zwischen Rom und der traditionalistischen, der dominikanischen Spiritualität verpflichteten Gemeinschaft in Chémére-le-Roi (Westfrankreich) unter ihrem Oberen *Louis-Marie de Blignières.* Am 18. November teilte Kardinal Mayer den Oberen der drei französischen Dominikanerprovinzen mit, daß er per Dekret vom 28. Oktober eine tra-

ditionalistische Ordensgemeinschaft päpstlichen Rechts unter dem Namen „Saint Vincent Ferrier" errichtet habe. Die 1979 gegründete Gemeinschaft von Chéméré-le-Roi verwendet die Konstitutionen und die Liturgie der Dominikaner aus der Zeit vor dem Konzil. Gegen diese Regelung wenden die Dominikaner vor allem ein, eine Gemeinschaft könne nicht Teile einer Ordenstradition übernehmen, „ohne daß dies aus einer rechtlichen wie tatsächlichen Zugehörigkeit zum Dominikanerorden gelebt wird" (Provinzoberer *Francis Marneffe*, in: Actualité Religieuse dans le Monde, 15.1.89).

Eine wirkliche Verständigung findet nicht statt

Der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz und Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray*, nahm die Wiedereingliederung des Lefebvre-Priesters und früheren Verantwortlichen des Lyoneser Priorates der Priesterbruderschaft St. Pius X., *Christian Laffargue*, in den Diözesanklerus von Lyon zum Anlaß für eine breitere Erläuterung des kirchlichen Vorgehens gegenüber den Traditionalisten vor dem Priesterrat und dem Diözesanpastoralrat seines Bistums (vgl. den Wortlaut, in: Documentation Catholique, 2.10.88). Laffargue hatte er mit der Verantwortung für eine Kapelle betraut, in der Messen im tridentinischen Ritus stattfinden. Außerdem hatte er ihn mit der Spendung des Bußsakraments beauftragt (während ihm die Spendung anderer Sakramente, vor allem des Ehesakraments, vorläufig untersagt bleibt).

Decourtray wies in dem Zusammenhang darauf hin, daß das unbedingte Festhalten an der vorkonziliaren Liturgie vielfach nur eine tiefer liegende Haltung verdecke, nämlich die Ablehnung der Autorität des Konzils sowie der Päpste Johannes' XXIIII., Pauls VI. und Johannes Pauls II. Solange es sich lediglich um die „Liebe zum Latein" oder um Reaktionen gegenüber einigen Mißbräuchen der Nachkonzilszeit handele, sei die entgegenkommende Haltung der Kirche verständlich. Unakzeptabel aber sei eine latente Ablehnung des Konzils. Auch der Hinweis auf die katholischen Riten der Ostkirchen mache keinen Sinn: In keiner dieser Kirchen wende man sich gegen das Konzil. Decourtray räumte jedoch ein, daß sich in der Praxis beide Haltungen oftmals vermischten.

Gespräche mit weiteren Priestern, Gruppen und Gemeinschaften finden in verschiedenen Teilen Frankreichs statt, etwa auch mit dem Bruder des Priors von Chéméré-le-Roi, *Bruno de Blignières*, der zusammen mit Lefebvre-Traditionalisten seit Jahren die Pfarrkirche Port-Marly besetzt hält (vgl. HK, August 1987, 396), während die Besetzer der Pariser Pfarrkirche Saint Nicolas du Chardonnet und ihr „Pfarrer" *Philippe Laguérie* Marcel Lefebvre weiterhin die Treue halten. Für Frankreich aber gilt noch mehr als für andere, vor allem die deutschsprachigen Länder: Viele Fragen im Zusammenhang mit der Wiedereingliederung der Traditionalisten sind noch ungelöst, z.B. was deren Haltung zum Zweiten Vatikanum angeht. Alles sieht derweil danach aus, als entstehe mit voller römischer Billigung eine Art *Parallelkirche* innerhalb der katholischen Kirche, nicht nur mit eigener Liturgie, sondern auch mit eigener Lehre. Eine wirkliche Verständigung über das Traditions- und Kirchenverständnis scheint nicht stattzufinden und auch nicht abverlangt zu werden. *K. N.*

DDR contra Sowjetunion?

Warum die SED die Perestroika nicht mitmacht

Daß in der DDR-Bevölkerung derzeit massive Unzufriedenheit und Resignation grassieren, hat nicht zuletzt mit der Abgrenzung der Staats- und Parteiführung gegenüber dem Reformkurs in der Sowjetunion zu tun. Wo liegen die Gründe dafür, daß die DDR anders als Ungarn und Polen von wirtschaftlich-politischer Umgestaltung und Freiraum für öffentliche Auseinandersetzung nichts wissen will?

Wer sich die Frage stellt, warum die DDR die gegenwärtige von Michael Gorbatschow initiierte Reformpolitik der Sowjetunion nicht mitmacht, muß sich zunächst einmal die Zielsetzung von Perestroika und Glasnost vergegenwärtigen. Es geht dabei vor allem darum, den Kommunismus effizienter zu machen. Durch Reformen im wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Bereich soll dessen Lebensfähigkeit in der Welt von heute gesichert werden. Die allmählich existenzgefährdende Kluft – einerseits Supermacht im militärischen Bereich und andererseits ein Nahezu-Entwicklungsland mit katastrophalen Mängeln auf anderen Feldern (Infrastruktur, Versorgungs- und Dienstleistungswesen) – soll beseitigt werden. Die Reformen zur Modernisierung des Systems erfordern gewaltige Mittel, so daß die Sowjetunion gegenwärtig ein vitales Interesse an einer Friedenspolitik und an Abrüstungsmaßnahmen hat. Ziel von Perestroika und Glasnost ist aber nicht und kann nicht sein eine Destabilisierung des Kommunismus oder gar eine Preisgabe von Teilen des Sowjetimperiums bzw. des kommunistischen Machtbereichs. Auch Gorbatschow würde vermutlich nicht zögern, als letztes Mittel Truppen einzusetzen, um gravierende Interessen der kommunistischen Herrschaft zu sichern.

Perestroika und Glasnost sind für die Sowjetunion mit ihren verkrusteten Strukturen in Wirtschaft und Gesellschaft, in der das Erbe der Stalinzeit noch nicht überwunden ist, unzweifelhaft ein *großer, historisch be-*

deutsamer Aufbruch. Erstmals gibt es wirkliche Versuche zu einer Demokratisierung in verschiedenen Bereichen und zu einem Umdenken, doch bewundert und engagiert unterstützt wird dieser Aufbruch gegenwärtig mehr im Ausland und von sowjetischen Intellektuellen als vom sowjetischen Volk. Den einfachen Sowjetbürgern brachten Perestroika und Glasnost bislang nicht viel, manche Versorgungsmängel sind sogar noch schlimmer geworden. Das Sowjetvolk in seiner Breite verhält sich daher eher skeptisch abwartend als begeistert. Es sind mehr Reformen von oben, von Gorbatschow und seinen Anhängern ins Werk gesetzt und vorangetrieben, als eine Reformbewegung der Massen. Wenn nicht in absehbarer Zeit die Perestroika positive Auswirkungen auch auf den Lebensstandard der Sowjetbürger hat, werden Rückschläge unvermeidlich werden.

Die DDR fühlt sich weiterhin als Frontstaat

Aber die Gründe, deretwegen sich die DDR gegen die sowjetische Reformpolitik sträubt, liegen nicht hauptsächlich darin, sie sind viel komplexer.

1. Verbunden mit Elementen preußisch-deutscher Überheblichkeit geht die SED-Führung davon aus, daß angesichts unterschiedlicher Entwicklungsbedingungen in der DDR keine Perestroika im aktuell sowjetischen Sinne nötig ist, weil es derartige gesellschaftliche Verkrustungen und Mängel in der Wirtschafts- und Staatsführung in der DDR entweder nie gegeben hat oder diese schon früher überwunden wurden. Manches, was jetzt in der Sowjetunion korrigiert wird, gab es in der DDR tatsächlich nicht: Der Stalinismus konnte sich z. B. hier nur relativ kurz und nur in begrenztem Umfang entfalten. Es gab einst zwar auch in der DDR Parteisäuberungen, aber ohne blutige Abrechnung wie in der Sowjetunion. Die DDR mußte sich stets in unmittelbarer Konkurrenz zur Bundesrepublik Deutschland entwickeln, viele Jahre war die Abstimmung mit den Füßen für unzufriedene DDR-Bürger relativ gefahrlos möglich, die Kirchen wurden in der DDR zwar bedrängt, aber nie verfolgt.

2. Der gravierendste Punkt ist aber, daß die DDR infolge der Existenz der Bundesrepublik als ein besonders verletzlicher Staat eingeschätzt wird, denn die meisten DDR-Bürger sehen in der DDR nicht ihr Vaterland, sondern fühlen sich als Deutsche. Es gelingt der SED-Führung nicht, der Bevölkerung ein DDR eigenes nationales Identitätsgefühl zu vermitteln. Daher rührt die große Furcht der SED-Führung vor grundlegenden Reformen, weil diese destabilisierend wirken könnten. Prof. *Otto Reinhold* (Rektor der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der SED) begründete Anfang Dezember 1988 vor dem ZK das Festhalten der DDR an ihrem Kurs mit dem Hinweis auf die „besondere geopolitische Lage". An der „sensibelsten Grenze der Welt" sei „politische Stabilität wesentliches Element der Friedenssicherung". Diese Stabilität unter allen Bedingungen zu sichern, müsse daher stets eine Kernfrage „der weiteren Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft in unserem Lande sein". – Die DDR fühlt sich also weiterhin als „Frontstaat" an der Nahtstelle zum kapitalistischen System, in dem Reformen nur mit größter Vorsicht und Behutsamkeit möglich sind.

Die SED-Führung verfolgt den Kurs von Gorbatschow *mit großer Skepsis,* weil sie noch keineswegs davon überzeugt ist, daß dieser Prozeß der Umgestaltung schon wirklich unumkehrbar ist. Ein Scheitern von Gorbatschow mit einer nachfolgenden Korrektur seines Reformkurses wird für durchaus möglich gehalten. Im übrigen entspricht es auch fester SED-Tradition, bei Auseinandersetzungen in Moskau oder in anderen kommunistischen Hauptstädten stets auf der Seite der Reformgegner zu stehen. Nach der bisherigen Erfahrung der SED-Führung sind all jene, die früher den Kommunismus zu reformieren versuchten (Malenkow und Chruschtschow, Dubček, Gomulka und Nagy, aber auch aus den eigenen Reihen Wilhelm Zaisser, Rudolf Herrnstadt, Karl Schirdewan, Ernst Wollweber), gescheitert.
Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, daß die SED-Führung gegen den Gorbatschow-Kurs mehr oder weniger vorsichtig Vorbehalte und Skepsis artikuliert und diesen recht eindeutig für die DDR als unaktuell bzw. unzweckmäßig einschätzt und auf Zeitgewinn setzt. Dies schließt kleine Konzessionen in Teilbereichen wie dem kulturellen und wissenschaftlichen nicht aus. Diese werden jedoch verbal nicht mit der Perestroika in Verbindung gebracht.

Diskussion über Fehler wird nicht zugelassen

In dieses Bild paßt, daß *Erich Honecker* in seiner Rede vor den 1. Sekretären der SED-Kreisleitungen am 12. Februar 1988 die Politik seiner Amtszeit selbst als „Reformpolitik" charakterisierte. Die SED sei „die Partei der Neuerer", die „rechtzeitig und flexibel" auf neue Fragen reagiere. Noch eindeutiger äußerte sich Honecker auf der Sitzung des SED-Zentralkomitees am 1. und 2. Dezember 1988. Nach dem verbalen Bekenntnis, daß die DDR „den Prozeß der Umgestaltung in der Sowjetunion" unterstütze, weil dieser von „großer Bedeutung für die Stärkung des Weltsozialismus und die Sicherung des Friedens" sei, betonte er – wie ein Nationalkommunist – das Recht auf einen eigenen Weg und erklärte, daß „es kein für alle sozialistischen Länder geltendes Modell gibt" und daß sich die SED von ihrem Kurs nicht abbringen lassen und nicht „in die Anarchie marschieren" will. Die Reformdiskussion in der Sowjetunion wird dementsprechend als innere Angelegenheit der UdSSR hingestellt. Über eigene Fehler in der Vergangenheit soll nicht diskutiert werden. Grundsätze dabei sind: Die Führungsrolle und das Selbstverständnis der SED sollen nicht angetastet werden; eine Revision der Geschichtsschreibung der SED wird nicht geduldet; der Spielraum für gesellschaftliche

Aktivitäten und Bewegungen darf nicht erweitert werden, alles muß unter Kontrolle der Partei bleiben.
Bei dieser Linie hat die SED-Führung kein schlechtes Gewissen. Schließlich hat Gorbatschow selbst bisher geltende kommunistische Glaubenssätze aufgehoben: Die Sowjetunion steht nun nicht mehr auf einer höheren sozialen Entwicklungsstufe als die „Volksdemokratie" und deshalb steht ihr auch nicht der Führungsanspruch in der kommunistischen Weltbewegung zu. Außerdem bekräftigte er nachdrücklicher und auch glaubwürdiger als je ein sowjetischer Parteichef vor ihm, daß alle anderen kommunistischen Staaten das Recht haben, eigene Wege beim Aufbau des Sozialismus zu beschreiten. Dennoch ist für die SED-Führung die Situation jetzt schwierig. Jahrzehntelang wurde propagiert, von der Sowjetunion lernen, heiße siegen lernen. Die Orientierung am Kurs der KPdSU galt als Indiz vorbildlicher kommunistischer Gesinnung. Auch anderes änderte sich: Während früher Machthaber der Sowjetunion, so z. B. Stalin und Breschnew, bei der Bevölkerung der DDR verhaßt bzw. zumindest unbeliebt waren, so ist heute Gorbatschow vor allem bei der Jugend bzw. bei Intellektuellen bis hinein in die Kader der SED ein Hoffnungsträger und beliebter als die Mitglieder der eigenen überalterten Führung. Während früher Westmedien und Westpublikationen als große Gefahr für die innere Stabilität angesehen wurden, wird heute Westfernsehen geduldet – jetzt hat die Abschottung vor Reformideen aus der Sowjetunion und den anderen reformfreudigen kommunistischen Staaten Priorität. Die SED-Führung ist gegenwärtig eifrig bemüht, sämtliche Ritzen gegen Reformwinde aus dem Osten zu verstopfen.

Die in sowjetischen Publikationen freimütig geführten *Diskussionen über die Fehler und Verbrechen in der Stalinära* beunruhigen die SED-Führung in hohem Maße. Jede öffentliche Diskussion sowohl über Perestroika und Glasnost als auch über die Stalinzeit wird in der DDR unterdrückt. Eine Stalin-Kritik könnte immerhin auch eine Diskussion über bisher verdrängte Fragen der Geschichte der KPD und der SED herausfordern. Insofern ist z. B. das Verbot der Verbreitung der stark beachteten sowjetischen Zeitschrift „Sputnik" sowie einiger sowjetischer Filme mit kritischen Ausführungen über die Stalinära verständlich.

Dennoch kann sich die SED dem Reformdruck nicht gänzlich entziehen

Die SED-Führung fürchtet weniger die Auswirkungen von Gorbatschows Reformideen im Innern (Wirtschaft, Verfassung, Rechtswesen) als die Anschläge auf das ideologische Lehrgebäude bzw. des Kratzen an antifaschistischen Legenden. Schließlich leitet die DDR, im Unterschied zu anderen kommunistischen Staaten ihre Existenzberechtigung von einer *speziellen ideologischen Konstruktion* ab: Der kommunistische Widerstand gegen die Nazis ist Hauptbestandteil ihrer Legitimität bzw. wird gegenüber der Bevölkerung als solcher ausgegeben. Eine freie, selbst gutwillige Diskussion wird gefürchtet, weil sie letztlich Zweifel an der Autorität und Sachkompetenz der SED-Führung nähren könnte. Während in der Sowjetunion eine gründliche Revision der Parteigeschichte vorgenommen wird, geschieht in der DDR diesbezüglich nichts. Die sowjetische Regierungszeitung „Iswestija" schrieb am 10. Juni 1988: „Es ist unmöglich, heute Geschichte und Gesellschaftskunde nach Lehrbüchern und Unterlagen zu lernen und zu unterrichten, die heute vorhanden sind." Der Geschichtsunterricht wurde als „Vergiftung des Geistes und der Seele durch Lügen" charakterisiert.

Anläßlich des 70. Gründungstages der KPD (30. Dezember 1918) verabschiedete das Zentralkomitee der SED Anfang Juli 1988 Thesen, in denen ein Bekenntnis zur stalinistischen Tradition der KPD abgelegt wird und keinerlei Korrekturen an der jüngsten Parteigeschichte zugelassen werden. Die SED lehnt – im Unterschied zur KPdSU – auch eine Kritik am Hitler-Stalin-Pakt von 1939 ab. Sie ist nicht gewillt, die sowjetische Korrektur an der Entstehungsgeschichte des sozialistischen Lagers mitzumachen, nach der Stalin den in Osteuropa entstandenen politischen Pluralismus damals erstickt und den Ländern das sowjetische Gesellschaftssystem aufoktroyiert habe. Auch die von sowjetischen Historikern vorgenommene Korrektur an der Entstehungsgeschichte des Kalten Krieges und die Charakterisierung der Berliner Mauer als „Relikt" dieses Krieges wird nicht mitgemacht. Auch hier glaubt die SED-Führung, daß eine Übernahme derartiger Korrekturen am Geschichtsbild destabilisierend wirkt.

Hoffnungen, auf die sich die Bevölkerung stützt

So befinden sich die Machthaber der DDR ideologisch in einer für sie *nicht ungefährlichen Defensive.* Überall wittern sie feindliche Einflüsse und sehen sich umstellt. Neu ist dabei, daß die SED-Führung nun einen Zwei-Fronten-Kampf führen muß: Einerseits gegen die immer noch dämonisierte Bundesrepublik und andererseits – was jetzt als noch wichtiger gilt – gegen die Reformeinflüsse aus dem Osten. Im Rahmen des von ihr angenommenen Handlungsspielraums ist die SED-Führung mit fragwürdigem Erfolg bemüht zu lavieren. Trotz verbaler Distanz zu Perestroika kann sie sich dem Reformdruck nicht gänzlich entziehen. Sie ist zu Gratwanderungen gezwungen. Die *großzügigere Bewilligung von Westreisen* soll beruhigend wirken und ein Ventil für Überdruck öffnen, doch dies ist zweischneidig. Mehr DDR-Bürger als früher stellen nun aufgrund eigener Erfahrungen Vergleiche zwischen den beiden Staats- und Gesellschaftsordnungen in Deutschland an. Meist werden sie dadurch anspruchsvoller und – da die DDR gestiegene Ansprüche nicht befriedigen kann – noch unzufriedener. Die Erwartung der SED-Führer, daß mehr Freizügigkeit bei Westreisen den Flucht- und Übersiedlungsdrang abstoppen könne, erweist sich als trügerisch. Da bei den Menschen in der

DDR die Hoffnung auf grundlegende Änderungen in absehbarer Zeit durch die betonte Distanzierung der SED-Führung von der Perestroika abnimmt, steigt der Wunsch zur Übersiedlung oder die Resignation.

Dennoch ist die DDR-Bevölkerung nicht ohne jede Hoffnung. Angesichts der Überalterung des SED-Politbüros (Erich Honecker wird 77 Jahre, die Politbüromitglieder *Mielke, Neumann* und *Hager* sind noch älter, das Durchschnittsalter im SED-Politbüro beträgt 65 Jahre) wird auf einen *Generationswechsel* und danach auf einen modernen Kurs gehofft. Der alten Garde im SED-Politbüro wird weder der Wille noch die Kraft zugetraut, Ideen für eine neuartige Politik zu entwickeln. Sie kann nur weiterwursteln. Die meisten Mitglieder des SED-Politbüros wurden schließlich politisch vornehmlich geprägt durch die Erfahrungen in der Hitler/Stalin-Zeit bzw. im Spätstalinismus der Nachkriegsjahre. Diese Führungsgruppe ist auch kaum willens, sich an neue Gesichter zu gewöhnen und einen zielstrebigen Kurs zur Verjüngung der Parteiführung zu unternehmen. Auch in der Provinz sind die Leiter wichtiger Industriekombinate zum Teil seit 30 Jahren im Amt und eigentlich auch schon pensionsreif. Gegenwärtig hat die SED-Führung ein vitales Interesse daran, eine Personaldiskussion möglichst im Keim zu ersticken und die Bevölkerung bezüglich ihren Hoffnungen auf einen Wandel unter einer neuen Führung zu desillusionieren. Im Zusammenhang mit der Vorverlegung des nächsten SED-Parteitages vom März 1991 auf Mai 1990 wurde bereits dessen Tagesordnung bekanntgegeben. Daraus geht hervor, daß *Erich Honecker, Willi Stoph* (74, Ministerpräsident) und *Horst Sindermann* (73, Präsident der Volkskammer) die Hauptreferate halten. Damit wurde unverblümt signalisiert, daß keine Veränderungen im Kern der Parteiführung zu erhoffen sind. Honecker selbst fühlt sich körperlich und geistig seinen Aufgaben noch gewachsen. Doch ob dies im Mai 1990 noch so sein wird?
Nicht wenige Bürger der DDR erhoffen von Gorbatschow Unterstützung bei der Beeinflussung der SED-Führung. Diese Hoffnung dürfte allerdings trügerisch sein, denn die DDR ist ein potenter Partner und kein Satellit mehr. Im übrigen ist die SED-Führung recht selbstbewußt und Gorbatschow hat genug Schwierigkeiten im eigenen Land. Außerdem liegt es auch keineswegs in seinem Interesse, zur Destabilisierung der DDR beizutragen. Auch ihm ist die besondere geopolitische Lage der DDR und die daraus resultierende größere Gefährdung des dortigen Systems bekannt. Darüber hinaus dürfte auch für Gorbatschow die DDR eine wichtige und unverzichtbare Errungenschaft des Sieges im Großen Vaterländischen Krieg gegen Hitler sein.

In der tristen Gesellschaft der DDR sind die *Kirchen,* insbesondere die einem gesellschaftspolitischen Engagement offen gegenüberstehende evangelische Kirche, Hoffnungsträger. Nicht wenige Reformanhänger, auch wenn diese nicht oder kaum kirchlich gebunden sind, suchen das abschirmende Dach der Kirchen für ihr Wirken. Regionale Kirchentage und Synoden haben offenbart, daß die evangelische Kirche, entgegen ihrem Willen, immer stärker als politisch-moralische Gegenkraft angesehen wird. Dort – und nicht in der SED bzw. in der öffentlichen Diskussion – werden entstehende gesellschaftspolitische Fragen freimütig artikuliert. So sind kirchliche Gemeinden und Gruppen teilweise zu Treffpunkten für ausreisewillige DDR-Bürger geworden, wird in kirchlichen Stellungnahmen sehr deutlich auf Defizite im politischen System der DDR aufmerksam gemacht.
Die Kirchen können sich der Aufgabe, Hoffnungsträger zu sein, nicht entziehen, aber sie wissen auch, daß es nicht ihre Aufgabe ist, Kristallisationspunkte unzufriedener, kaum kirchenverbundener sozialreformerischer Kräfte zu sein. Wie schwierig die daraus resultierende Gratwanderung für die Kirchen werden kann, hat sich vor allem Anfang letzten Jahres nach den Festnahmen bei der Gedenkveranstaltung für Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht gezeigt (vgl. HK, März, 1988, 108 f.). Sie sind bemüht, bei den Repräsentanten der DDR besonders auf die Beachtung der Menschenrechte zu dringen, auf mehr Offenheit zu drängen und ein kritisches Engagement der Bürger hinzunehmen, gleichzeitig ermuntern sie aber zum Ausharren in der DDR. Wenngleich die gesellschaftliche Bedeutung insbesondere der evangelischen Kirche als eine Art „Schutzmacht" für vor allem junge Regimekritiker enorm gestiegen ist, so wird diese als Kirche nicht in gleicher Weise mächtiger: im Gegenteil, der Ausblutungsprozeß schreitet fort.

Stagnation kann zu Instabilität werden

Angesichts der tatsächlich vorhandenen unterschiedlichen Entwicklungssituation kann man von der SED-Führung keine schematische Übernahme des Reformkurses von Gorbatschow erwarten, doch statt des beinahe penetranten Eifers beim Sich-abschotten vor Entwicklungen in der Sowjetunion müßte die SED-Führung ihr vitales Interesse an der Entwicklung einer für sie maßgeschneiderten Umgestaltung erkennen und einsehen, daß sich die geschichtliche Wahrheit nicht auf Dauer unterdrücken läßt. Das jetzige rechthaberische Beharren auf alten Positionen kann letztlich systemschädlich wirken. Parolen wie „keine Experimente" und das penetrante Pochen auf Kontinuität können keine Aufbruchstimmung bzw. eine breitere Akzeptanz bei der Bevölkerung bewirken. Größere Leistungen, mehr Engagement und Eigeninitiative sowie größere Staatsverbundenheit sind von der Bevölkerung nur zu erwarten, wenn es reale Hoffnungen auf Verbesserungen gibt, wenn guter Wille der Regierenden und Elemente einer zukunftsorientierten neuartigen Politik erkennbar sind. Gegenwärtig durchläuft die DDR eine Phase der Stagnation, die den Verhältnissen der Sowjetunion während der Breschnew-Zeit (als Reaktion auf die Elemente der Entstalinisierung unter Chruschtschow) vergleichbar ist. Die jetzige relative Stabilität auf der Basis des Abschottens und des sterilen Beharrens auf althergebrachten Positionen kann zur Gefahr für die Stabilität von morgen werden.

Herbert Prauß

„Geistes-Gegenwart und Weggemeinschaft"

Ein Gespräch mit dem Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz über die Kirche in der Bundesrepublik

Wo gibt es in der deutschen Kirche derzeit Impulse zur Erneuerung? Steckt hinter der institutionellen Festigkeit auch geistig-geistliche Substanz? Hat die Kirche in der Bundesrepublik im Umgang mit den ihr eher fernen Zeitgenossen schon den richtigen Ton gefunden, ist sie in ihrem eigenen Verhalten glaubwürdig genug? Über das gegenwärtige Erscheinungsbild der deutschen Kirche und die Chancen des christlichen Glaubens in unserer geistig-gesellschaftlichen Situation sprachen wir mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, dem Mainzer Bischof Karl Lehmann. Die Fragen stellten Ulrich Ruh und David Seeber.

HK: Herr Bischof, in letzter Zeit war immer einmal auch aus prominentem Munde zu hören, die Kirche in der Bundesrepublik sei zwar sehr stabil und institutionell gefestigt, strahle aber wenig Glaubensfreude aus und lasse es an Lebendigkeit fehlen. Ist dem wirklich so?

Lehmann: Solche Urteile sind nicht aus der Luft gegriffen. Anläßlich des Papstbesuchs 1980 habe ich selber ähnliches geschrieben. Inzwischen bin ich mir jedoch nicht mehr so sicher. Der deutsche Katholizismus strahlt doch mehr aus, als es auf den ersten Blick erscheint. So spielt zum Beispiel unsere Theologie immer noch eine relativ große Rolle in der Weltkirche. Auch die Arbeit von Misereor, Adveniat und Caritas usw. kann man nicht einfach nur auf das finanzielle Almosen reduzieren. Wie ich jetzt in Kuba erfahren konnte, genießt die deutsche Kirche wegen ihres Engagements für die Kirchen der Dritten Welt dort hohes Ansehen. Wir müßten uns vielleicht fragen, ob wir manche guten Erfahrungen und geglückten Unternehmungen im deutschen Katholizismus „draußen" ausreichend bekanntmachen und zur Geltung bringen. Ich denke nicht zuletzt an viele Bereiche der Laienmitwirkung, wo in den 25 Jahren seit dem Konzil viel Gutes gewachsen ist, über das man vielleicht nicht genügend spricht.

HK: Sicher ist die Ausstrahlung nach außen durch die Theologie und vor allem die Hilfswerke auch unter geistlichen Gesichtspunkten zu sehen. Aber entstammt sie der Substanz des Glaubens, die in dieser Kirche und in diesem Katholizismus am Werk ist, oder handelt es sich nicht doch mehr um die natürlichen Ergebnisse der vorhandenen ökonomischen Potentiale? Uns drängt sich bei der Analyse des deutschen Katholizismus eher die Frage auf, wie viele Verbände im katholischen Bereich ihre Geschäftsstellen und ihre Grundtätigkeiten noch selbst finanzieren können. Zeigt sich dabei nicht doch ein Defizit an innerer, religiöser Leistungsfähigkeit?

Lehmann: Zweifellos gibt es Verbände, die große Mühe haben zu überleben. Genauso sicher ist aber, daß es stattliche große Verbände gibt, über deren Wirken man in der Öffentlichkeit der Kirche und in der außerkirchlichen Öffentlichkeit zu wenig weiß. Man muß selbst als Bischof langsam und mühsam lernen, wie viele solcher Verbände bestehen. Hoffentlich wird es nicht mißverstanden, wenn ich nun konkret werde. Ich nenne z. B. die Arbeit, die der Sozialdienst katholischer Frauen bzw. katholischer Männer in sehr heiklen und schwierigen Bereichen leistet, gerade wo es um Unterstützung von Frauen in Not geht. Ich denke aber auch an die Gemeinschaften, die in den Caritas-Konferenzen Deutschlands zusammengefaßt sind. Soweit ich mich erinnere, haben sie eine halbe Million Mitglieder, die in sehr vielen Diözesen eine unersetzliche diakonische Aufgabe leisten. Man sollte auch nicht vergessen, daß unser größter Verband, die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands, fast eine Million Mitglieder hat, übrigens bei einer breiten internen Streuung und Schichtung von Mitgliedern und auch Tendenzen. Es ist dort in den letzten Jahren in einer erstaunlichen Weise gelungen, gerade auch junge Frauen für die Arbeit des Verbandes zu interessieren. Es gibt in unserem Katholizismus, aus der Nähe betrachtet, sehr viel mehr Erfreuliches, als einem durchschnittlich bewußt ist. Ich möchte keine Mängel verdrängen, wehre mich aber auch gegen jeden Defaitismus und erst recht gegen Schwarzseherei.

„Wir dürfen keine Expertenkirche werden"

HK: Sie haben eben auch angedeutet, daß nach dem Konzil in der Bundesrepublik im Laienbereich einiges gewachsen sei, das man zu wenig sehe, das man aber durchaus als beispielhaft auch für andere Länder ansehen könnte. Aber ist wirklich so viel Neues und Nachahmenswertes entstanden?

Lehmann: Auf der einen Seite ist trotz eines Rückgangs der Weltverantwortung der Kirche die Stellung des Laien in den Gemeinden stärker geworden. Das gilt gar nicht zuerst für die hauptamtlich in der Kirche tätigen Laien. Vielmehr hat gerade das ehrenamtliche Element in von Gemeinde zu Gemeinde verschiedenen Formen im Binnenraum der Kirche eine ganz ungewöhnliche Kraft entfaltet. Denken Sie nur daran, wie viele Menschen, gerade auch Frauen, sich bereit erklären, im Pfarrgemeinderat konkrete, regelmäßige und auch verantwortliche Arbeit zu leisten. Ich bin als Bischof bis jetzt, bei allen Enttäuschungen, die man erfährt, bei keinem Gemeindebesuch am Abend mit überwiegend negativen Erfahrungen nach Hause gefahren. Gerade im Blick auf das immer wieder überraschende Engagement von Laien bin ich aus täglicher Erfahrung zuversichtlich.

HK: Die Kirche in der Bundesrepublik hat die Mittel, um Tausende von hauptamtlichen Mitarbeitern für alle Fel-

der ihres Wirkens zu beschäftigen. Stehen die vielen Hauptamtlichen dem ehrenamtlichen Engagement von Christen aus den verschiedenen Berufsfeldern und Lebensbereichen nicht ein Stück weit im Weg und tragen zur Ausbreitung einer kirchlichen Versorgungsmentalität bei?

Lehmann: Diese Gefahr besteht. Aber dies gilt nicht nur für die Laien. Sobald es in einer Stadt z. B. einen hauptamtlichen Krankenhausseelsorger gibt, fällt es Gemeinden offenbar sehr viel schwerer, die Krankenhausseelsorge weiterhin als wesentlichen Teil ihres eigenen Auftrags zu sehen und zu praktizieren. Die auf der einen Seite notwendige Professionalisierung darf auf Gemeindeebene nicht zu Ausgrenzungen bei wesentlichen Aufgaben in der Grundseelsorge führen. Dies gilt auch für die Ehrenamtlichen. Andererseits gibt es eindrucksvolle Beispiele für ein gutes, geglücktes Miteinander von Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen. Hier bestehen durchaus Entwicklungsmöglichkeiten. Dennoch müssen wir über den Rückgang der ehrenamtlichen Tätigkeit, der ja auch in nichtkirchlichen Verbänden und in den Kommunen stattfindet, in seinen Auswirkungen auf das kirchliche Leben nochmals neu nachdenken. Vielleicht kommen wir nochmals darauf zurück.

HK: Eine besonders ausgeprägte Gruppe unter den Hauptamtlichen sind die vielen Laientheologen im kirchlichen Dienst. Kommt nicht durch die Verfügbarkeit vieler theologisch gebildeter Laien als hauptamtliche Mitarbeiter der Nichttheologe leicht zu kurz, und führt das nicht zu einer die Kirche überfrachtenden Theologisierung?

Lehmann: Generell schadet der Kirche die Kopflastigkeit der Experten mehr als anderen Einrichtungen, weil sie von Hause aus elementar auf das Zeugnis des „normalen" Christen im Alltag der Welt angewiesen ist. Es ist z. B. zu beobachten, daß Laien in Gegenwart von theologisch ausgebildeten Hauptamtlichen nicht so leicht zum Sprechen über ihren Glauben bereit sind und daß so die Spontaneität im Gespräch leidet. Hier muß man gegensteuern, indem man dem Hauptamtlichen helfen muß, seine eigene Aufgabe besser zu verstehen, daß er nämlich besonders für die Befähigung und das Selbständigwerden der „normalen" Laien da ist und sich dabei auch immer wieder zurückzunehmen lernt. Auf diesem Feld ist in der Ausbildung noch eine ganze Menge zu tun. Hier ist eine fundamentale Aufgabe vor uns. Wir dürfen keine Experten-Kirche werden. Wenn der Profi alles besser weiß, drückt er den Laien an die Wand. Dieser schweigt dann, auch wenn er Entscheidendes zu sagen hätte. Unser Reichtum an Hauptamtlichen darf nicht an entscheidender Stelle zu einer Verarmung des einfachen Laien-Zeugnisses führen.

HK: Hat die Pastoral den „normalen" Laien, der weder hauptamtlich noch ehrenamtlich in der Gemeinde mitarbeitet, überhaupt genügend im Blick?

Lehmann: Wir müssen das Hauptaugenmerk in nächster Zeit sicher wieder verstärkt auf den Christen richten, der durch Beruf und Familie weitgehend ausgefüllt ist oder auch wenig Lust hat, irgendwelche festgeschriebenen Funktionen im Rätewerk zu übernehmen. Damit soll selbstverständlich nichts gegen die vielen gesagt sein, die in den Räten mitarbeiten. Wie käme ich dazu! Aber ich denke etwa an den Firmenleiter, der ein überzeugter Christ ist, das Leben der Kirche einigermaßen mitverfolgt und der an seiner Stelle etwas vom christlichen Geist verwirklicht; die Unterstützung seines Lebenszeugnisses ist ja eigentlich das Ziel seelsorglicher Tätigkeit. Oder nehmen Sie die Mutter, die ihren Kindern Wegweisung für das Leben gibt, aber sich nicht – jedenfalls für eine längere Zeit – in Räten oder Gruppen engagieren kann. Den ganz „normalen" Laien an der Basis haben wir vor lauter Geschäftigkeit der Dienste, Räte und Ämter oft nicht so im Blick, wie es vom Auftrag der Kirche her unbedingt nötig wäre. Hier muß sich einiges ändern. Ist manchmal nicht die Alltags-Welt des Glaubens auf den Kopf gestellt?

„Es gibt kein Zurück in die geschlossene katholische Burg"

HK: Dieses Anliegen ist ja auch insofern von besonderem Gewicht, als der normale Laie heute ganz anders als in der Generation unserer Väter und Vorväter bei der Weitergabe des Glaubens eine eigenverantwortlichere Rolle spielen muß. Früher wurde vieles durch Brauchtum und Lebensform weitergegeben. Jetzt braucht es das religiöse Gespräch, muß man den Laien religiös zum Sprechen bringen. Wird diese Hauptaufgabe eigentlich genügend gesehen?

Lehmann: Ganz einfach: Nein! Die Laien müssen mehr den Mut haben, aus ihrer alltäglichen Situation heraus sowohl die realen Nöte zu artikulieren als auch ihre positiven Erfahrungen zur Sprache zu bringen. Diese Forderung gilt für alle Bereiche. Das ist z. B. sehr wichtig für die Konzeption der künftigen Jugendarbeit. Auf die Dauer hat es keinen Sinn, daß ich darüber nur mit den Hauptamtlichen für Jugendarbeit spreche, auch wenn ich sie nie aus dem Blick lassen werde. Vielmehr möchte ich von ganz gewöhnlichen Eltern, die jetzt mit jungen Menschen zu tun haben, wissen, wo sie wirklich der Schuh drückt. Die Authentizität dieser Lebenswelt des Glaubens – ohne Mode und ohne Jargon – ist nicht genügend gegenwärtig.

HK: Sie haben verschiedentlich, zuletzt auf der Studientagung über die Weitergabe des Glaubens in Bad Godesberg, vor den Gefahren einer zu starken Binnenorientierung des Gemeindelebens gewarnt und die deutschen Katholiken auf ihren Weltauftrag hingewiesen. Warum ist eigentlich der Kontakt vieler Gemeinden und Christen mit den weltlichen Sachbereichen, mit dem sozialen Umfeld der Gemeinde und der Kirche überhaupt schwächer geworden?

Lehmann: Es gibt eine ganze Reihe von Gründen für diesen Rückzug. Vermutlich spielt der Druck der – schlagwortartig so genannten – „Säkularisierung" eine Rolle.

Angesichts der Schwierigkeiten, außerhalb des kirchlichen Binnenraums überhaupt Anknüpfungspunkte für die christliche Botschaft zu finden und Fuß zu fassen, liegt die Versuchung nahe, sich stärker dem plausibleren und akzeptableren Binnenraum der Gemeinde zuzuwenden. Man ist unter sich. Eine ungewollte Verstärkerrolle spielte wohl auch die Aufgabe nach dem Konzil, in der Liturgie wie in der Rätestruktur das Gemeindeleben mehr auszubauen. Man hat dabei gleichsam aus der Not eine Tugend gemacht, vermutlich über Jahre hinweg: Man hatte genug in der Kirche zu tun. Dazu kommt, daß der gesellschaftliche Pluralismus sich mehr und mehr von einer noch abstrakten Konzeption auf der Ebene der Verfassung und der Gesellschaft in die persönlichen Lebensstile, die alltäglichen Sinn-Angebote und die politischen Optionen umgesetzt hat, so daß dies alles den normalen Katholiken viel stärker bestimmt, als es früher der Fall war: Die Welt war unter der Hand ziemlich anders geworden.

HK: Dann wäre der Rückzug von der Weltverantwortung auch eine Folge der Auflösung des früheren katholischen Milieus mit seinem hohen Maß an Geschlossenheit?

Lehmann: Sicher ist dieses Milieu, mindestens was die Ausstrahlung der Kirche in den bürgerlichen Nahraum hinein betrifft, vielerorts zerbrochen oder hat Schaden gelitten. Ich bin Bischof einer Diözese, in der das katholische Milieu im klassischen Sinn nur sporadisch anzutreffen ist. Das Resultat ist tief zweideutig. Milieu kann Mief und Unbeweglichkeit bedeuten. Gute Pfarrer fühlen sich zunehmend wohl in der frischen Luft der Diaspora. Aber dies ist nicht alles. Schließlich ist es für die Gemeinde und für die Kirche gut, wenn sie in ihren Grundfunktionen eine Basis hat, von der man mit einer gewissen Selbstverständlichkeit ausgehen und die man rasch aktivieren kann. Wo dieses „Milieu" gar nicht existiert, wo immer erst ein Klima hergestellt werden und immer wieder neu angeknüpft werden muß, sind die Bemühungen um ein Gemeindeleben unsäglich schwierig und erfordern von den Pfarrern und den Hauptamtlichen einen sehr hohen kräfteverschleißenden Einsatz. Gemeinschaft stiften ist heute unerhört schwierig. Das „Milieu" muß also konstruktiv transformiert werden, was ja längst in Gang ist. In dieser Hinsicht bejahe ich Ihre Frage, es gibt jedoch kein Zurück in jene katholische, geschlossene Burg ...

„Ich setze mehr auf die Erneuerungsfähigkeit der klassischen Gebilde des kirchlichen Lebens"

HK: Daß man beim Rückzug ins Innerkirchliche aus der Not eine Tugend gemacht hat, hat wohl auch damit zu tun, daß man sich als Christ heute im profanen Leben schwer tut, unterscheidbar zu sein und aufzufallen, ohne nur negativ aufzufallen oder einfach Konformist zu sein. Bischof Wanke von Erfurt hat einmal dem Sinn nach gesagt, ein Christ, der nicht öffentlich auffalle, der müsse sich fragen, ob er Christ sei. Aber wie geht das, wo doch heute so viel Christliches im Wertgefüge der profanen Gesellschaft objektiviert und auch ein Stück weit verwirklicht ist und sich nicht einfach Christentum und Neuheidentum klar abgegrenzt gegenüberstehen?

Lehmann: Die Kirche darf in unserer Gesellschaft nicht zu einem partikulären Segment werden, zu einem Sektor neben anderen mit ganz bestimmten Zuständigkeiten, etwa für Grenzsituationen. Ebensowenig darf die Kirche aber auch eine alternative Subkultur mit religiösen Vorzeichen werden, die sich selber bloß als eine subversive Kontrastgesellschaft begreift. Ohne jetzt eine billige Formel zu entwickeln oder einen faulen Kompromiß anzusteuern, meine ich, daß zwei Dinge zusammenkommen müssen: Zum einen muß die Kirche daran festhalten, daß sie nicht ein Dienstleistungsbetrieb neben anderen ist, sondern mit ihrem Sinnanspruch stets auf das Ganze der Gesellschaft und der Wirklichkeit zielt. Insofern muß der Stachel bleiben, daß es eine Institution gibt, die am Ende vielleicht noch als einzige – und das ist ihre neue Chance – Fragen hat, die auf das Ganze gehen und damit verhindern, daß einzelne Teilbereiche (z. B. Sport, Wirtschaft, Politik usw.) sich jeweils absolut setzen und schottendicht gegeneinander abgrenzen. Sonst würden ja nicht bloß religiöse, sondern auch umfassendere gesellschaftliche und politische Sinnfragen unmöglich. Auf der anderen Seite ist völlig klar, daß Kirche immer von Antrieben geprägt sein muß, die zum gesellschaftlichen Bewußtsein querliegen. Wenn sie „Salz der Erde" sein will, wird sie immer Salz in Wunden streuen, ärgerlich sein und anecken. Von daher gehört zur Kirche unverzichtbar auch das je Neue, ein umstürzlerisches, geradezu parteiliches Moment. Nur von ihm kann letztlich Erneuerung ausgehen. Pionierarbeit kann nur von solchen Vortrupps geleistet werden ...

HK: Derzeit werden vor allem zwei Typen von solchen Vortrupps in der Kirche bemerkbar. Zum einen sind es die „Geistlichen Bewegungen", denen es vor allem um die persönliche Bekehrung und die Glaubensstärkung in der Gruppe Gleichgesinnter geht. Zum anderen sind es Gruppen, die sich aus dem Glauben heraus entschieden politische Optionen zu eigen machen, im Engagement für den Frieden, für die Umwelt oder für Gerechtigkeit auf nationaler wie auf internationaler Ebene. Wie soll dann kirchliche Erneuerung unter so divergierenden Vorzeichen aussehen?

Lehmann: Eigentlich gefragt wäre eine innere Synthese der Vorzüge von beiden Richtungen. Im Grunde ist das schon bei den großen religionssoziologischen Umfragen im Zusammenhang der Würzburger Synode erkennbar geworden (vgl. K. Forster, Befragte Katholiken, Freiburg i. Br. 1973, 55 ff. 220 ff.). Dort wurde nach den Chancen für eine Erneuerung von Kirche gefragt. Die Antwort lautete, Reformfähigkeit wäre dann am ehesten gegeben, wenn sich gesellschaftskritische Anliegen mit einem längerfristigen spirituellen Impuls in Gruppen und Bewegungen treffen würden. Das haben wir bislang nicht wirklich erreicht. Ich habe immer darauf hingewiesen, daß die geistlichen Bewegungen nicht zu sich abkapselnden Zel-

len werden dürfen, in denen man sich erst recht in seine Privatheit zurückzieht (vgl. Neue geistliche Bewegungen, Mainz 1987). Natürlich gibt es unter den geistlichen Bewegungen auch ausgesprochen gesellschaftlich aktive Gruppen, die aber bei uns in Deutschland, wenn ich recht sehe – jedenfalls in der Breite –, noch keine Chance haben. Was die von Ihnen genannte zweite Richtung betrifft: Viele alternative Gruppen, die am Rand der Kirche oder auch in der Kirche angesiedelt sind, haben oft nur sehr wenig Bodenberührung mit dem konkreten Leben der Kirche und den normalen Gemeindemitgliedern. Es bleibt oft bei einem unfruchtbaren Nebeneinander. Ich setze mehr auf die Erneuerungsfähigkeit der klassischen Gebilde des kirchlichen Lebens, d. h. der Gemeinde, sei es eine Territorialgemeinde oder eine Personalgemeinde, aber auch der Verbände (vgl. Näheres unter „Gemeinde" in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg i. Br. 1982, 45 ff. 49 ff.). Aber dafür bedarf es der erneuernden Anstöße von außen – woher sie immer kommen.

HK: Kann man dies guten Gewissens tun, ohne Gemeinden und Verbände in ihrem gegenwärtigen Zuschnitt massiv zu überfordern?

Lehmann: Mich hat die These des in Mainz lehrenden Soziologen Gerhard Schmied unruhig gemacht, der kürzlich eine kleine Studie veröffentlicht hat „Kirche oder Sekte" (Serie Piper, München 1988) und darin argumentiert, die nachkonziliare katholische Kirche würde sich in Europa, besonders aber in der Bundesrepublik Deutschland, in den Kategorien von Ernst Troeltsch gesprochen, immer mehr von der Kirche zum Typus „Sekte" hinbewegen. Ich glaube, daß die These in ihrer zugespitzten Form so nicht auf das Ganze zutrifft, daß sie aber Symptome erfaßt, die einen doch nachdenklich machen, gerade auch was das Verhalten der Kirche selbst gegenüber einzelnen Gruppen betrifft. So sollte man bei aller positiven Sorge für geistliche Bewegungen diesen keine problematischen Privilegien gewähren. Ich denke vor allem an Strukturvorteile. Auch beim Umgang mit traditionalistischen Gruppen, gerade jetzt auch mit den Rückkehrwilligen aus der Lefebvre-Bewegung, sehe ich eine gewisse Gefahr, daß die verständliche Aufmerksamkeit für diese und andere Gruppen zu dem paradoxen Ergebnis führen kann, daß das verantwortliche Amt, das für die Einheit sorgen muß, die ja stets aus der Vielfalt heraus gewonnen werden muß, sich unter Umständen zuviel mit einzelnen ausgewählten Gruppen befassen und die Not sowie die Last des bedrohten Ganzen aus dem Blick verlieren könnte. Gerade deshalb verdienen die unendlich vielen Menschen in den ganz durchschnittlichen Gemeinden, in den oft grauen Pfarreien und in den etwas müden Verbänden unsere volle Unterstützung. Unsere Gemeindestrukturen könnten auch in missionarischer Hinsicht mehr leisten, als sie im Durchschnitt zur Zeit hergeben – wenn sie sich von innen her erneuern lassen.

HK: Aber die Bemühungen um die Erneuerung der Gemeinden in den 60er und 70er Jahren haben zu recht ernüchternden Ergebnissen geführt, vor allem was das Verhältnis der Kerngemeinden zu den Katholiken vor Ort insgesamt und die Beziehungen zu ihnen angeht.

Lehmann: Die Zielvorstellung einer anspruchsvollen personalen Teilnahme möglichst vieler an allen Gemeindevollzügen bleibt ein Stück weit immer Utopie und stellt so eine Überforderung des einzelnen Christen dar, wenn man dies von jedem erwartet. Aber es bleibt programmatisch richtig, die Gemeinde heute und künftig entschiedener vom personalen Glauben her aufzubauen. Eine solche Dynamik kann allerdings die Gemeinden leicht vielen anderen Menschen gegenüber entfremden, die durchaus Christen, Katholiken sein wollen, aber zu den institutionellen Vollzügen in unterschiedlicher Distanz bleiben. Man kann das Verhalten dieser Menschen mit den etwas flachen Kategorien der Randchristen, der Fernstehenden, der Distanzierten nicht erfassen. Dieses Feld müßte neu bestellt werden. Dabei könnte vieles, was mein Lehrer Karl Rahner unter dem Begriff des „anonymen Christen" gefaßt hat, bei einer entsprechend differenzierten Betrachtung etwas mehr Farbe bekommen – vorausgesetzt man versteht diese Kategorie richtig und schützt sie gegen naheliegende Mißverständnisse (dazu N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt, Freiburg i. Br. 1982). Auf das Wort kommt es nicht an. Ganz andere Theologen haben dasselbe Phänomen anders umschrieben (z. B. Paul Tillich, Karl Barth, sogar Hans Urs von Balthasar). Daraus könnten sich bedeutsame pastorale Impulse ergeben.

„Wir sind nicht bloß Nachlaßverwalter früherer Wirkungen"

HK: Zur anonymen Christlichkeit gehört aber doch auch, daß das Wertgefüge der Gesellschaft in seinen Strukturen und auch in den Haltungen der einzelnen Personen nicht einfach unchristlich, sondern irgendwo auch christlich ist und daß gerade deshalb ein klares und eindeutiges christliches Zeugnis schwierig ist. Wie muß dann die Existenzweise von Christen in dieser konkreten Gesellschaft aussehen, wie muß Kirche eigentlich zu dem stehen, was wir als Wertgefüge Modernität nennen? Reden wir von kirchlicher Seite nicht vorschnell vom Neuheidentum oder vom Säkularismus, den es ja so gar nicht mehr gibt? Es gab eine lange Wertdebatte, an der Sie beteiligt waren. Müßte sie nicht in dieser Perspektive neu aufgenommen werden?

Lehmann: Ja, ich habe von Anfang an (1976) darauf hingearbeitet. Ich brauche hier nichts zu wiederholen (vgl. zuletzt: Staatslexikon II, Freiburg 1986⁶, 1131 ff.). Wir tun uns in der Verkündigung nicht zuletzt deshalb so schwer, die Botschaft des Evangeliums zündend zu vermitteln, weil sie in einer nachchristlichen Situation jeder zu kennen glaubt. Viele Impulse, die vom Evangelium ausgegangen sind – etwa eine gewisse Prägung von Humanität –, sind tatsächlich zu einem fast selbstverständlichen Bestand unseres offiziösen Weltbildes geworden:

Man tut bestimmte Dinge nicht, es gibt viel Hilfsbereitschaft unter den Menschen. Hier sind noch viele Anstöße wirksam. Aber davon allein kann keine Kirche leben. Wir sind nicht bloß Nachlaßverwalter früherer Wirkungen. Es gibt schon viele Verkündigungsinhalte, die durch ihren Widerspruch zur Moderne aufschlußreich sind: Kreatürlichkeit, Schonen der Erde, Verantwortung für die Zukunft und die künftigen Generationen, Treue in der Ehe, Gehorsam dem Gewissen gegenüber, absoluter Schutz des Lebens, Umgang mit der Sterblichkeit und mit dem Tod ... Es gibt ja Fragen, die der Mensch heute eher verdrängt, aber er wird dies auf die Dauer nicht tun können. Es gibt auch im Laufe der Zeit unerträgliche Widersprüche, die irgendwann gelöst werden müssen (z. B. Schutz des Lebens und der Umwelt – mangelnde Sensibilität im Blick auf das ungeborene Kind). Also: Aufnahme der allgemeinen „Werte"-Thematik, aber auch radikale Vertiefung des spezifisch christlichen Ethos.

HK: Wie aber kann man Zeitgenossen plausibel machen, daß sie nicht bei den gesellschaftlich verobjektivierten christlichen Werten stehenbleiben, sondern sich für die christliche Offenbarung und damit auch für die Gemeinschaft der Kirche öffnen?

Lehmann: Ich habe – außer dem eben Gesagten – keine Patentantwort. Es gibt jedoch einige elementare Rückfragen, die man nicht übergehen kann. Es stellt sich z. B. das Problem, wie lange sich ein solcher objektivierter Geist des Christentums halten kann, wenn er von der Lebensmitte eines christlich vollzogenen Glaubens abgekoppelt ist. Die verschiedenen Säkularisate sind ja weder freischwebend noch ewig, sondern verletzlich, wandelbar und in sich vielfältig bestimmbar. Sie lassen sich unter Umständen auch wieder mit ganz verschiedenen Ideologien aufladen. Es muß deshalb gezeigt werden, daß die Herkunft in unserer Gesellschaft allgemein gewordener Haltung vom Christlichen her nicht nur ein historisches Faktum ist, sondern der Sache nach konstitutiv bleibt für die wirkliche Verbindlichkeit dieser Haltungen. Dieser geronnene Geist des Christentums ist nicht ein beliebig lagerbarer und abrufbarer Vorrat, sondern lebt immer wieder von der Bewährung in der täglichen Praxis. Nehmen Sie als Beispiel die Fragen nach der Gültigkeit der Menschenwürde und der Menschenrechte. Ich finde es überwältigend, daß sich moderne Staaten in ihren Verfassungen so sehr auf das Fundament und die Mitte der Grundrechte, Menschenwürde genannt, einlassen und sie mit allem Ernst für verbindlich erklären. Ich frage mich aber zugleich, wie kann man auf die Dauer im Ernstfall, und das heißt in jedem einzelnen Fall und überall zeigen, daß diese Menschenwürde *unter allen Bedingungen* und *in jeder Situation* unantastbar und in diesem Sinne absolut ist, ohne den Glauben an Gott und an die Personenwürde, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, vorauszusetzen – auch in der Tat des Lebens. Wir Christen müßten hier uns nicht stets in die Verteidigungsstellung drängen lassen, sondern geistig – ethisch – spirituell viel offensiver werden.

HK: In der Öffentlichkeit werden die Bemühungen der Kirche, auf christliche Wertfundamente aufmerksam zu machen, vielfach aber eher als unzulässige Einrede oder Bevormundung aufgefaßt. Es entsteht z. B. leicht der Eindruck, die Kirche wolle einem eine Sondermoral aufdrängen bzw. eigene Interessen durchsetzen. Hat die Kirche in ihrer Verkündigung wie in ihren öffentlichen Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen schon den richtigen Ton gefunden?

Lehmann: Die Kirche ist hier zweifellos am Suchen. Es mag auch Rückschritte geben. Es geht dabei um eine Aufgabe, die der Kirche ständig aufgetragen ist, und nicht nur um ein gegenwärtig besonderes in die Augen fallendes Defizit. Ich deute an einem Beispiel die Richtung einer Antwort an. Bei der Lektüre des Alten Testaments mag man auf weite Strecken den Eindruck haben, das „Gesetz" bestehe nur aus Verboten. Aber es gibt z. B. auch die Theologie des Deuteronomiums, der Psalmen und der Propheten, wo mit einer großen theologischen Anstrengung aufgezeigt wird, daß das „Gesetz" nicht einfach nur negativ auszulegendes Gebot ist, sondern „Weisung" (Martin Buber), die wie ein hegender Zaun das Leben schützen will und es nicht einfach nur einengen möchte. Sie befreit, schafft Leben und ist nahe zum Geist. Hier haben Sie ein Beispiel dafür, wie im Offenbarungsereignis selber schon diese uns heute bedrängende Aufgabe in den Blick kommt. Wir sind dieser Aufgabe z. B. im ganzen Bereich der Ordnung von Sexualität, Ehe und Familie nicht ausreichend gerecht geworden. Die Kirche kann auch hier im Endeffekt nur etwas dem wahren Leben Förderliches im Sinn haben. Wir tun uns aber offensichtlich sehr schwer, es so zu formulieren, daß dies begriffen wird. – Allerdings muß man sehen, daß schon säkulare Grundtugenden, die gegenläufig sind zu verbreiteten Haltungen, letztlich aber auch Voraussetzungen für ein christliches Ethos sind, nicht leicht vermittelt werden können, z. B. die Notwendigkeit des Verzichts. Wer anthropologisch nicht mehr verstehen kann, daß der Verzicht zum Menschsein gehört, weil er von einem bestimmten Konsumhang besessen ist, dem kann ich kaum begreiflich machen, was die Kirche z. B. mit ihren Weisungen zur Sexualität überhaupt anzielt.

„Es kommt alles auf das Wecken verschütteter menschlicher Grunderfahrungen an"

HK: Das immer neue Einschärfen von Normen mit spezieller Fixierung auf die Sexualmoral, wie es gegenwärtig massiv geschieht, scheint ziemlich kontraproduktiv zu sein.

Lehmann: Deswegen müssen wir uns zuerst und zunächst um die Ausbildung und Wiederbelebung elementarer Grundhaltungen bemühen. Das betrifft nicht nur die Sexualmoral. Man darf das Einüben solcher Grundhaltungen nicht als ein „uneigentliches" Vorfeld betrachten. Vielmehr ist es zum Hauptfeld geworden. Gerade im

Blick auf die Alltagsethik leiden wir unter einem großen Defizit. Es fehlen auch nach meiner Kenntnis allgemein überzeugende Hilfen und Anregungen im unmittelbaren Bereich der Moraltheologie. Man muß mehr über die Zäune der Fakultäten und Disziplinen schauen: die Rehabilitierung der Tugendlehre in der philosophischen Ethik hat – von Ansätzen abgesehen – noch kein ausreichendes Echo gefunden.

HK: Besteht das noch grundlegende Problem im gegenwärtigen Christentum – da können wir über unsere Kirche hinausdenken – nicht eigentlich darin, daß wir uns selbst und die uns umgebenden Menschen mit dem, was wir Wirklichkeit Gottes nennen, nicht zu konfrontieren verstehen? Nehmen wir nicht den ziemlich radikalen Transzendenzverlust einfach hin und transportieren ihn zum Teil selbst, vielleicht sogar im kirchlichen Geschehen, indem wir Gott sozusagen als ungefragt voraussetzen? Da geht es doch an Herz und Nieren des Christentums und der Herkunft der Kirche selbst ...

Lehmann: Mir gibt eine Reihe von Ansätzen in der Schrift eine erste Hilfe, um darauf eine Antwort zu finden. Wenn man fragt, wie die Schrift religiöse Ansätze irgendwelcher Art aufnimmt und Sinnfragen des Menschen begegnet, stößt man auf ein außerordentlich spannungsreiches Gefüge. Denken wir auf der einen Seite an die Rede des Paulus in der Apostelgeschichte auf dem Areopag, wo der „unbekannte Gott" (vgl. Apg 17, 23) sehr eng in die Nähe des Gottes gerückt wird, den der christliche Glaube verkündet. Es wird – modern gesprochen – so etwas wie anonymes Christentum namhaft gemacht. Dagegen ist im Römerbrief von diesen Göttern und Götzen als „Nichtsen" die Rede (vgl. 1, 18 ff.). Dort findet sich eine Kritik der Idole und der Masken der Menschen, die tiefer ist als jede Ideologiekritik. Radikale Umkehr ist Voraussetzung des Glaubens. – Man kommt immer von beiden geistigen Grundbewegungen her, nämlich von Anknüpfung und Widerspruch. Auch heute müssen wir im Sinn eines recht verstandenen anthropologischen Ansatzes der Theologie nach solchen Anknüpfungspunkten suchen. Es liegt jedoch eine Schwierigkeit darin, daß es heute ein menschliches Lebensverständnis gibt, das oft gar nicht mehr das Bedürfnis zu haben scheint, die Sinnfrage zu stellen und nach Sinngestalten zu suchen. Mindestens ist dieses Suchen sehr tief verborgen, oft vielleicht entstellt oder auch verdrängt. Um so mehr kommt alles auf das Wecken verschütteter menschlicher Grunderfahrungen an. Dann rührt man auch an Gott.

„Es braucht geduldiges Mitgehen und Aushalten"

HK: Ist das nicht auch von Erziehungs- und Lebensphasen abhängig bzw. durch die verschiedenen Einflüsse bedingt, die heute auf einen einströmen? Anders gefragt: Kann man nicht das Zutrauen haben, daß sich im Verlauf eines Lebens die Frage nach dem Ganzen, nach dem Sinn doch zu Wort meldet? Und ist es nicht eine besondere Aufgabe der Kirche heute, dazu bereitzustehen, dazu zu verhelfen, ohne allzusehr auf das unmittelbare Ergebnis zu sehen?

Lehmann: Daran glaube ich auch. Sicher ist viel mehr am menschlichen Verhalten gesellschaftlich und geschichtlich bedingt, als wir einmal ahnten. Gleichzeitig sind bestimmte Fragen einfach auch nicht totzuschweigen, solange der Mensch Mensch bleibt. Diese Fragen können noch so lange überwintern, irgendwann ist der Winterschlaf zu Ende. Das spürt man ja auch im Umgang mit Menschen. Ich komme als Vorsitzender der Bischofskonferenz noch viel stärker als früher – ich hatte schon viele Kontakte – in säkulare Lebensbereiche, die ich bisher nicht genügend kannte, etwa Menschen aus der Arbeitswelt, der Politik, den Wissenschaften usw. Ich bin bei solchen Gelegenheiten immer wieder betroffen, wie viele Menschen offen ihr Suchen manifestieren und wieviel echte Sehnsucht nach geistiger Orientierung und Lebenshilfe da ist. Man spürt sehr gut, wie unter der offiziösen Decke der Profanität, an der nicht zuletzt auch eine allzu glatte Medien-Welt beteiligt ist, unerhört viele Fragen leben. Gleichzeitig verläuft bei vielen aber ein eigentümlicher Graben gegenüber der Kirche als der Instanz, die hier eigentlich hilfreich sein müßte und könnte. Ich denke z. B. an Menschen, die nach einem tödlichen Unfall in der Familie sich für die Leitung der Bestattung einen Bekannten suchen, weil sie sogar in dieser Situation nicht erwarten, daß die Kirche ihnen eine Antwort zu geben vermag. Im übrigen gebe ich Ihnen recht: Kein falscher Bekehrungseifer, vielmehr Geistes-Gegenwart und Weggemeinschaft mit den fragenden und leidenden Zeitgenossen. Geduldiges Mitgehen und Aushalten, ohne die eigene Überzeugung zu verraten. „Erfolg" ist kein Stichwort der Bibel in der Sorge um den Menschen, wohl Fruchtbarkeit.

HK: Um an das Bild vom Graben anzuknüpfen: Gerade beim Umgang mit Jugendlichen fällt auf, wie sehr Kirche fast im Wege ist, wenn man über Glauben sprechen will. Man beißt sich irgendwo an der Kirche fest, sei es an geschichtlichen Fakten oder an Eindrücken aus der Gegenwart. Offensichtlich sind auch Vorgänge wie die jüngsten Bischofsernennungen dazu angetan, den Graben zu vergrößern. Die Leute sehen dann nur noch Machtstrukturen und Interessengruppen. Die Grundfragen nach Glaube, Gott, Offenbarung kommen dadurch nur schwer in den Blick ...

Lehmann: Zweifellos schaden Glaubwürdigkeitskrisen den Kirchen noch tiefer als anderen Institutionen, bei denen man selbstverständlicher mit Unzulänglichkeiten rechnet und wo der eigene Anspruch meist nicht so hoch ist. Daß die Jugend dabei besonders sensibel ist, selbst wenn sie vielleicht in ihrem eigenen Leben mit den Anforderungen nicht immer so konsequent ist, steht ebenfalls außer Frage. Am Ende gibt es keine Antwort als das persönliche Zeugnis: die Glaubwürdigkeit der Eltern ihren Kindern gegenüber, aber auch die persönliche Vertrauenswürdigkeit eines Pfarrers und auch eines Bischofs. Wenn ich mit Jugendlichen unmittelbar zusammen bin,

begegnen mir nach einem ersten, vielleicht noch mißtrauischen Beschnuppern eigentlich nie die Schwierigkeiten, denen man sonst bei etwas repräsentativeren Formen öffentlichen Auftretens begegnet. Die Schablone „Amtskirche", die einem einfach übergestülpt wird, kann bitter sein, aber man kann sie auch durchstoßen. Nur wo sozusagen im Nahkampf von Person zu Person Glaubwürdigkeit bekräftigt oder wiederherzustellen versucht wird, gibt es eine Chance. Nur habe ich manchmal das Gefühl, es bleibt beim Nahkampf, es springt von denen, die neu überzeugt sind, kein Funke auf andere über. Außerdem gibt es immer wieder Bumerangs und Querschläger, die wir selber verursachen. Sie desavouieren im Grunde genommen genau das wieder ein Stück weit, was man eben erreicht zu haben geglaubt hat. In der Tat, zu viele Eigentore ...

„Man kann nicht am theologischen Reißbrett festlegen, wohin sich bestimmte Berufsbilder entwickeln"

HK: Herr Bischof, in Ihrem Referat auf der Godesberger Studientagung über die Weitergabe des Glaubens haben Sie u. a. von der mangelnden Vernetzung der verschiedenen Lernorte des Glaubens gesprochen. Steht dahinter nicht noch ein fundamentaleres Problem gerade der Kirche in der Bundesrepublik? Sie hat ja die Übergänge nach dem Konzil institutionell gut bewältigt, gerade aufgrund ihrer stabilen Strukturen. Aber es ist natürlich vieles anders geworden, schon allein durch den Priestermangel oder den Rückgang des Ordensnachwuchses. Haben wir genügend bedacht, daß man zwar die Personen, also den jungen Kaplan durch den Pastoralassistenten oder die Ordensschwestern durch eine Sozialstation mit einer Laienschwester ersetzen kann, daß es mit der organisatorischen Veränderung aber nicht getan ist? Anders gefragt: Wie steht es mit der Ausstrahlungskraft der personell veränderten Strukturen?

Lehmann: Sicher liegt hier ein gewaltiges Defizit, sowohl was die angesprochenen Sozialstationen wie auch z. B. den schulischen Religionsunterricht betrifft. Bei vielen Mitarbeitern im caritativen Sektor ist oft eine hohe Motivation vorhanden, die konkrete Rückbindung an Gemeinde und an gelebtes, kirchlich verfaßtes Christentum ist aber schwach ausgeprägt. Dies hängt aber auch damit zusammen, daß wir es oft an der notwendigen spirituellen Verantwortung für die neuen Strukturen haben fehlen lassen. Ich frage beim Besuch z. B. einer Sozialstation immer, wie oft kommen die Pfarrer des Gebietes mit den Schwestern dieser Sozialstation zusammen und ob ein gewisser regelmäßiger Kontakt besteht. Die Antworten sind recht unterschiedlich, aber im allgemeinen muß man sagen, daß wir bisher die geistige und geistliche Präsenz für die Menschen, die in diesen neuen Strukturen arbeiten, nicht ausreichend geleistet haben. Bei den Religionslehrern ist es wahrscheinlich ähnlich. So ist der Kontakt zwischen Gemeinde und Religionslehrern trotz einiger Bemühungen immer noch ziemlich schwach. Wenn ich Hunderte von kirchlichen Urkunden über die „Missio canonica" (= Lehrererlaubnis) unterschreibe, frage ich mich, ob es auch genügend Leute gibt, die die einzelnen, die diese bekommen, wirklich kennen und sie auch künftig auf ihrem Weg begleiten. Ich sehe also mehr in dieser mangelnden Befähigung und Begleitung den Grund für Probleme „mit der Ausstrahlungskraft der personell veränderten Strukturen" – weniger in den neuen Personengruppen.

HK: Woran liegt es letztlich, daß es so oft beim Nebeneinander der verschiedenen Felder der Glaubensweitergabe und der kirchlichen Präsenz bleibt?

Lehmann: Wir sind vermutlich deshalb relativ gleichgültig im Blick auf dieses Problem, weil wir so viele Kräfte haben. Wenn wir mehr zu würdigen wüßten, welche Chancen wir – verglichen mit anderen Ländern – haben, wäre die Vernetzung der Lernorte für uns ein dringlicheres Bedürfnis. Vermutlich kann es sich nur eine so gut ausgestattete Kirche leisten, daß sie die Leute in einem solchen manchmal gleichgültig anmutenden Nebeneinander beläßt. Vielleicht können wir durch Konzentration der Kräfte und eine Restrukturierung der Pastoral dazu kommen, daß wir das Gesamtpotential, über das wir verfügen, sinnvoller und wirkungsvoller nutzen. Im ganzen haben wir die Pluralisierung und Professionalisierung der vielen Dienste und Ämter in der Glaubensweitergabe noch nicht von innen her bewältigt. Hier können wir vielleicht von anderen Kirchen lernen.

HK: In der mangelnden Vernetzung kommt doch auch ein Übergangszustand zum Ausdruck, der dadurch gekennzeichnet ist, daß man nicht zuletzt aufgrund des Priestermangels aus einer Notlösung in die andere fällt. Allein schon das Spannungsverhältnis zwischen hauptamtlich in der Seelsorge tätigen Laien und Pfarrer in der Gemeinde ist nicht immer ermutigend. Müssen langfristig nicht doch Zugänge zu den Ämtern mit mehr Phantasie neu überlegt werden, damit sich – ganz profan gesagt – ein gewisses Laufbahnsystem herausbilden kann, das dann die in der Seelsorge hauptamtlich Tätigen auch stärker miteinander verkettet?

Lehmann: Nach meinem Dafürhalten nimmt sich hier die faktische Lage, sowohl bedingt durch den „Priestermangel" und auch durch die neuen hauptamtlichen Kräfte, sehr unterschiedlich aus. Ich glaube, daß hier und dort in der Stille viele gute Erfahrungen heranwachsen, die man einander mehr mitteilen und auch öffentlich dokumentieren sollte. Es gibt aber natürlich einige Dauerprobleme, denen man stets begegnet. Für mich ist im alltäglichen Leben und Arbeiten die Kommunikation und die Kooperation der Hauptamtlichen Thema Nr. 1, weil aus ihrem Mißglücken viel Konflikte resultieren. Daß diese Probleme nicht bloß durch das freundliche Verhalten einzelner zueinander geklärt werden können, liegt auf der Hand. Wichtige Stichworte: möglichst frühes Einüben in partnerschaftliche Zusammenarbeit, ohne die Eigenart

der jeweiligen Dienste und Ämter zu verwischen; Praxisberatung, ohne daraus eine neue Heilslehre zu machen; geistliche Zurüstung für ein fruchtbares Miteinander, ohne Konflikte mit einem fragwürdigen Spiritualismus zudecken zu wollen. Schließlich kann man nicht am theologischen Reißbrett allein festlegen, wohin sich bestimmte Berufsbilder entwickeln. Früher war ich hier auch optimistischer. Die Praxis geht hier nochmals eigene Wege. Aber gerade darum braucht es vorausleuchtende theologische Ideen und behutsame, von der Erfahrung gesättigte Auswertungen.

HK: Nun hat es ja seit dem II. Vatikanum aus verschiedenen Weltgegenden immer wieder Denkanstöße für neue Zugänge zum geistlichen Amt gegeben. Aber die gegenwärtigen gesamtkirchlichen Rahmenbedingungen scheinen solche Denkanstöße nicht gerade zu begünstigen ...

Lehmann: Es ist wohl in der Tat so, daß manche Diskussion zum Schaden denkbarer Entwicklungen wieder abgebrochen worden ist. So ist die Frage nach einer möglichen „Weihe von in Ehe, Familie und Beruf bewährten Männern" bereits 1970/1971 so einseitig unter den Druck der Zölibatsdiskussion geraten, daß man im Blick auf den unverheirateten Priester, den dieses Anliegen gar nicht tangieren sollte, schon auf der Bischofssynode 1971 verständlicherweise die Notbremse gezogen hat. Ich habe dies als Berater Kardinal Döpfners direkt erlebt. Aber man hat sich die ursprüngliche Frage nach den in Ehe, Familie und Beruf bewährten Männern, die eventuell geweiht werden könnten, dadurch notwendigerweise auch wieder verstellt. Insofern ist der unglückliche Diskussionsverlauf an der Situation mitschuldig. – Für mich ist es eine noch offene Frage, wie sich das Berufsbild des Pastoralreferenten entwickeln wird. Er hat ja vermutlich im Blick auf eine längerfristige Entwicklung die am meisten ungeklärte Stelle in unserem Ämtergefüge. Wie wird das sein, wenn z. B. jemand 20 Jahre Dienst als Pastoralassistent auf dem Buckel hat und sich sehr gut bewährte, sich dann aber strukturell eigentlich nicht mehr viel bewegt? Ich mache zwar gute einzelne Erfahrungen mit verschiedenen Einsatzmöglichkeiten und mit echten höherrangigen Aufgaben, die sich vielleicht doch auch einmal strukturell summieren könnten. Aber eine Gesamtlösung ist nicht in Sicht. Es ist auch zu früh. Nur wünschte ich mir, daß die vor etwa zehn Jahren geführte Diskussion über das Bild des Pastoralreferenten fruchtbarer weitergeführt wird. Ich bedauere auch, daß auf diesem Feld wirklich überzeugende und plausible Selbstzeugnisse von Betroffenen bisher nicht so zahlreich sind, daß sie nach vorne zündende Ideen abgeben würden.

„Es muß sichtbare gemeinsame Foren geben"

HK: Gerade im Interesse der Nutzung aller der Kirche in der Bundesrepublik verfügbaren Ressourcen einerseits und im Interesse der jetzt so eindringlich angesprochenen Konzentration auf die wirklich drängenden Probleme andererseits stellt sich die Frage, ob es nicht gerade auch im Blick auf die erfolgreich verlaufende Tagung zur Glaubensweitergabe in den nächsten Jahren neue Strukturen gemeinsamen Beratens auf der Ebene der Kirche in der Bundesrepublik bräuchte?

Lehmann: Darüber wird man nach der guten Erfahrung mit der Studientagung über die Glaubensweitergabe im November 1988 ernsthaft nachdenken müssen. Wir müssen zunächst die Strukturen, die wir bereits haben und die die Verantwortlichen viel Zeit kosten, noch sehr viel fruchtbarer gestalten als bisher. Ich denke z. B. an das sehr nützliche Informations- und Koordinationsinstrument der Gemeinsamen Konferenz. Diese steht z. B. einfach deswegen – im Vergleich zu anderen Gremien – mehr im Schatten, weil sie keine rechtsverbindlichen Beschlüsse faßt. Aber jeder, der in Gremien mitarbeitet, weiß, daß es Foren gibt, die vielleicht nicht so viele formelle Befugnisse haben, aber durch gezielte Information und durch Koordination von Initiativen viel fruchtbarer sein können. Ich denke weniger an neue Strukturen, weil die meisten Bischöfe durch das Gesamt der bestehenden Strukturen äußerst angespannt und faktisch schon überfordert sind. Weniger wäre manchmal mehr.

HK: Könnten Sie sich vorstellen, daß aus den Anstößen von Godesberg eine neue Etappe hin zu einer intensiveren gemeinsamen Beratung und Entscheidungsfindung wird? Dabei wäre dann vielleicht auch über Struktur und Zusammensetzung neu nachzudenken. Denn in Godesberg fehlten gerade die Vertreter der von Ihnen angesprochenen verschiedenen Lernorte weitgehend.

Lehmann: Es gibt bekanntlich ein Votum der Gemeinsamen Synode, den Papst um das Abhalten einer solchen Synode im Zehnjahres-Rhythmus zu bitten. Die zehn Jahre sind längst vorbei. Ob dies in der Form der Würzburger Synode sein muß, ist eine ganz andere Frage. Ich sehe z. B. in der Studientagung eine Etappe in der Verwirklichung des damals Gemeinten. Deswegen bin ich sehr glücklich, daß diese Tagung im ganzen einen guten Verlauf nahm. Dies ermutigt alle, in dieser Richtung weiterzudenken. Mehr läßt sich jetzt nicht sagen. – Es war gut, daß in den letzten Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und nach der Gemeinsamen Synode die Ebene der Diözesen und auch der einzelnen Verbände stärker in den Vordergrund getreten ist. Wir konnten dabei freilich auch bemerken, daß für eine optimale Repräsentanz unserer Kirche weder das Zentralkomitee der deutschen Katholiken noch die Deutsche Bischofskonferenz, aber auch nicht ein Katholikentag je für sich ausreicht, so wichtig letztere als Seismographen des jeweiligen Glaubensbewußtseins sind. Vielmehr muß es sichtbare gemeinsame Foren geben. Hinzu kommt noch, daß die einzelnen Institutionen für sich zwar eine momentane öffentliche Aufmerksamkeit beanspruchen können und auch erhalten. Aber das gemeinsame Zeugnis und das dazugehörige Tun der Wahrheit haben eine noch größere Chance.

Die Wetterecke gegenwärtiger Theologie

Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs

Das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen ist eine der wichtigsten theologischen und pastoralen Herausforderungen für das heutige Christentum. Für die katholische Kirche bedeutete das Zweite Vatikanum auch auf diesem Gebiet eine Wende hin zu einer positiven Würdigung der Weltreligionen. Die entscheidenden Fragen im interreligiösen Dialog und in seinen Auswirkungen auf das christliche Selbstverständnis sind aber noch nicht geklärt. Um die verschiedenen Klärungsversuche (besonders im Verhältnis zu den asiatischen Religionen) und die Art, wie kirchenamtlich solche Klärungsversuche gewertet werden, geht es in dem hier folgenden Bericht.

Wenn es in den letzten Jahren zu einer Auseinandersetzung europäischer und nordamerikanischer Theologen mit Entwürfen einer eigenständigen Theologie aus der Dritten Welt gekommen ist, dann betraf diese vornehmlich die Arbeiten der *lateinamerikanischen Theologien der Befreiung.* Durch die Interventionen des kirchlichen Lehramts – die beiden römischen Instruktionen zur Theologie der Befreiung von 1984 resp. 1986 – wurde dieser Trend eher noch verstärkt. Doch in jüngster Zeit mehren sich die Hinweise, daß die eigentlich theologisch brisante Diskussion der kommenden Jahre sich auf dem Feld des interreligiösen Dialogs und den damit angesprochenen Fragen in Hinblick auf die Christologie, Offenbarungstheologie, Ekklesiologie und andere zentrale theologische Probleme ereignen wird. Neben dem viel bemühten Bild eines Paradigmenwechsels, der auf diesem Feld angezeigt sei, spricht man von einem „theologischen Rubikon", den es für die christliche Theologie in der dialogischen Begegnung mit den anderen Religionen zu überschreiten gelte. In einer „kopernikanischen Wende" müsse das Christentum den „Mythos der Einzigartigkeit" entweder aufgeben oder doch wesentlich neu interpretieren, um aus der für einen echten Dialog so mißlichen Stellung herauszufinden, sich als das Zentrum (die Sonne) aller Religionen zu verstehen, um die sich die anderen religiösen Systeme mit mehr oder weniger Nähe gruppieren, wie dies z. B. von Paul VI. in seiner Enzyklika „Ecclesiam Suam" (1964) vertreten wurde.

Das Zweite Vatikanum brachte den Durchbruch

Blickt man in die Theologiegeschichte, dann wird schnell deutlich, daß die theologische Auseinandersetzung mit den anderen Religionen als „Theologie der Religionen" bzw. „Theologie des interreligiösen Dialogs" sehr jungen Datums ist. Bis zum II. Vatikanischen Konzil hatte sich die katholische Theologie im wesentlichen darauf beschränkt, eine Heilsmöglichkeit für den individuellen „guten Heiden" anzunehmen, der trotz seiner möglichen Zugehörigkeit zu einer nichtchristlichen Religion, die als Organisation und System schlechthin abgelehnt wurde, wegen seines Gehorsams zu seinem individuell guten Gewissen gerettet werden konnte. In den Jahren vor dem Zweiten Vatikanum waren es Theologen wie *Jean Daniélou* (Die heiligen Heiden des Alten Testaments, Stuttgart 1955), *Henri de Lubac* (Geheimnis, aus dem wir leben, Einsiedeln 1967) und *Yves Congar* (Außer der Kirche kein Heil, Essen 1961) in Frankreich und *Otto Karrer* (Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Freiburg 1936), *Thomas Ohm* (Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Münster 1927), *Karl Rahner* (Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, Schriften zur Theologie, Bd. V, S. 115–135), *Heinz Robert Schlette* (Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg 1963) und *Josef Ratzinger* (Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in Welt, Bd. II, S. 287–305, Freiburg 1964) in Deutschland, die erste Entwürfe einer Theologie der Religionen vorlegten. Die bahnbrechenden Ideen stammten von Karl Rahner, der von einer vorläufigen Legitimität der anderen Religionen spricht, die der gesellschaftlichen Verfassung des Menschen auch in seinem Heilswirken Rechnung trägt und den Religionen vorläufig zu ihrer existentiellen Begegnung mit dem Christentum eine Heilsbedeutung zubilligt und sie als „Heilswege" ansieht. Rahner hält an der Christozentrik der Heilsvermittlung – religiöses Heil ist immer „Heil in Jesus Christus" als der einzigen Selbstmitteilung Gottes an die Menschen – fest und versteht konsequent die Angehörigen der anderen Religionen, denen das „Heil" zuteil geworden ist, als „anonyme Christen". Neben der Kritik, daß hier Menschen gegen ihren Willen zu etwas gemacht werden, was sie in ihrem eigenen Verständnis und freien Willen nicht sein wollen, richtet sich die Kritik an diesem Entwurf auch gegen seine Inpraktikabilität für den interreligiösen Dialog. Die vorläufige Legitimität der anderen Religionen basiert ja auf dem Ausstehen einer existentiellen Begegnung mit dem Christentum, was die mißliche Konsequenz mit sich bringt, daß im interreligiösen Dialog die „bona fides" dieser Religionen durch das christliche Zeugnis im Dialog aufgehoben wird und ihre grundsätzliche Überholtheit durch das christliche Heilsereignis zum Tragen kommt.

Das II. Vatikanische Konzil brachte mit seinen Erklärungen zu den nichtchristlichen Religionen, seinen Aussagen zur Religionsfreiheit und der Pastoralkonstitution einen theologischen Durchbruch. Erstmals in der Geschichte der Konzilien finden sich hier positive Aussagen zu den anderen Religionen, wird das „Wahre" und „Heilige" in ihnen anerkannt und die Begegnung mit ihnen empfohlen. Auf dem Konzil ist es nicht mehr gelungen, das Dilemma – auf der einen Seite Anerkennung der nichtchristlichen Religionen in ihrer Bedeutung der Heilsvermittlung als „Heilswege" in einem eingeschränkten Sinn und

Beibehaltung der absoluten Missionsverpflichtung auf der anderen Seite – auszuräumen. Im Missionsdekret wurde nur kategorisch festgestellt: „Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen (Hebr 11,6), so liegt doch auf der Kirche die Notwendigkeit und zugleich das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung. Deshalb behält heute und immer die missionarische Tätigkeit ihre ungeschmälerte Bedeutung und Notwendigkeit" (Ad Gentes 7). Die neuen Einsichten der Theologie der Religionen führten nach dem Konzil vor allem in Kreisen der Missionare zu einer lebhaften Diskussion und *Verunsicherung,* wie das Bekenntnis zum interreligiösen Dialog mit der bleibenden Missionsverpflichtung zu vereinbaren sei. Das Apostolische Schreiben Pauls VI. „Evangelii Nuntiandi" (Evangelisierung in der Welt von heute) von 1975 versuchte die Diskussion durch ein eindeutiges Bekenntnis zur bleibenden Notwendigkeit der Verkündigung zu klären. Die Achtung und Wertschätzung der anderen Religionen können für die Kirche nicht bedeuten, von der Verkündigung der Frohen Botschaft in Jesus Christus abzusehen. Theologisch wird dies damit begründet, daß nur das Christentum eine lebendige Verbindung mit Gott herstelle, was den übrigen Religionen nicht gelinge, auch wenn sie sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstreckten (EN 53). In dieser harten Aussage sahen manche Theologen eine Rücknahme der positiven Aussagen der Konzilstexte zu den anderen Religionen.

Einen erneuten Versuch, die Problematik des Zueinanders bzw. Miteinanders von Bereitschaft zum interreligiösen Dialog und Missionsverpflichtung zu erhellen, stellt das Dokument des Sekretariats für die Nichtchristen (jetzt: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog) aus dem Jahr 1984 dar. Vom Dialog wird gesagt, daß er sich auf theologische Gründe (Wirken des Heiligen Geistes über die Kirche hinaus in den anderen Religionen) stütze und daher nicht aus „taktischem Opportunismus" unternommen werde. Ziel des Dialogs sei der Aufbau des Reiches Gottes, für das die Kirche die Zusammenarbeit mit allen Menschen und Völkern suche. Der Dialog beinhalte auch immer das Zeugnis der eigenen Glaubenserfahrung. Von daher sei es selbstverständlich, daß ein Christ seine Christuserfahrung mit dem „Bruder aus der anderen Religion" teilen möchte. In einer Haltung einer grundsätzlichen Gleichheit („par cum pari") wird eingeräumt, daß es natürlich sei, wenn der Andersgläubige ebenfalls seine Glaubensüberzeugung mitteilen möchte.

In Europa ein eher akademischer Dialog

Anstöße für eine Beschäftigung mit anderen Religionen finden sich z.B. in Deutschland in Gesprächskreisen „Christen und Juden" und in Gruppen, die sich mit Fragen der Präsenz einer immer größer werdenden Zahl von Muslimen in Europa auseinandersetzen. Im Rahmen der Universitätstheologie gibt es die Beschäftigung mit der mehr allgemeinen Problematik des Absolutheitsanspruchs des Christentums (auf der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung in Salzburg 1977; vgl. HK, Februar 1977, 82–86) der Begegnung des Christentums mit dem Islam (*Adel Khoury, Peter Antes* u.a.) und dem Buddhismus *(Hans Waldenfels),* die aber eher am Rand der allgemeinen Theologie bleiben. Einen größeren Hörerkreis – aber bezeichnenderweise wieder außerhalb der theologischen Fakultäten – erreichen die Bemühungen von *Hans Küng,* einen systematischen Dialog mit den „Weltreligionen" einzuleiten. Ein (in der deutschen Situation wohl unvermeidlicher) Schönheitsfehler dieser Bemühungen liegt darin, daß die „anderen Religionen" durch Religionswissenschaftler vertreten werden, die in ihrer fachlichen Kompetenz die religiösen Systeme unverkürzt und wahr darstellen mögen, aber nicht die persönliche Erfahrung und Betroffenheit des Angehörigen einer fremden Religion ersetzen können. Seit einigen Jahren bemühen sich die Steyler Patres in Mödling (Leitung: *Andreas Bsteh*) darum, Konferenzen mit Vertretern der anderen Religionen zu organisieren, um die Möglichkeiten eines interreligiösen Dialogs auszuloten und voranzubringen. In den bisher fünf Tagungen (als Bücher in der Reihe „Beiträge zur Religionstheologie" veröffentlicht) wurden der Islam, der Buddhismus und der Hinduismus behandelt und grundsätzliche Überlegungen zu einem interreligiösen Dialog aus der „Mitte der jeweiligen religiösen Überzeugung" vorangebracht. Der Erfolg dieser Bemühungen könnte größer sein, wenn die Dialogpartner sich länger kennen würden und die Gelegenheit zu einem auch die existentielle Ebene erreichenden Dialog hätten. In der gegenwärtig in Europa gegebenen Situation ereignet sich der Dialog daher eher auf der Ebene des akademischen Austausches von vor der Begegnung gefertigten Papieren.

Eine ähnliche Situation findet sich auch in *Nordamerika* vor, wo das Interesse verschiedener akademischer Institutionen an Fragen des interreligiösen Dialogs verglichen mit Europa wohl größer ist. Als Einwandererland ist die religiöse Situation in den USA sicher auch stärker pluralistisch geprägt, als dies in Europa der Fall ist. Der Verlag „Orbis Books" der Maryknoller Missionsgemeinschaft, der in den USA einen wesentlichen Anteil an der Verbreitung der lateinamerikanischen Theologien der Befreiung und anderer theologischer Ansätze aus der Dritten Welt hatte, hat vor ein paar Jahren begonnen, eine Buchreihe zu Fragen des interreligiösen Dialogs (Faith meets Faith Series, Orbis Books, New York) herauszubringen, in denen über Kongresse und Begegnungen auf dem Feld des interreligiösen Dialogs in den USA berichtet wird. Der Herausgeber dieser Reihe ist *Paul Knitter,* der mit seinem eigenen Buch „Ein Gott – viele Religionen" (München 1988, No other Name?, Orbis Books, New York 1985) einen wichtigen und kontroversen Beitrag zur Theologie der Religionen geliefert hat.

Knitter hatte die bisherigen Entwürfe zur Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs zusammenge-

tragen, systematisiert und eigene weiterführende Gedanken beigesteuert. In Konferenzen an der Temple Universität (1984) zur Frage einer „Universalen Theologie der Religionen" (Towards a Universal Theology of Religion, *Leonard Swidler* ed., Orbis Books, New York 1987) und Claremont (1986) zu einer „Pluralistischen Theologie der Religionen" (The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions, *John Hick / Paul Knitter*, ed., Orbis Books, New York 1987) sind eine Reihe weiterführender Anstöße gegeben worden. Die Diskussion in den USA hat sich zunächst auf eine Aufarbeitung der negativen Erfahrungen mit einem *christlichen Exklusivimus*, d. h. der Auffassung, daß nur im Christentum Heil zu finden sei, konzentriert. Diese grundsätzlich negative Einstellung zu den anderen Religionen habe die Zeit der Kreuzzüge und des Kolonialismus geprägt und das Christentum in der Begegnung mit anderen Religionen in eine Sackgasse manövriert. Der Ansatz des *Inklusivismus*, d. h. die liberale These, die anderen Religionen als Vorbereitung des Christentums mit ihrem „Wahren" und „Heiligen" als „anonyme Christlichkeit" oder wie auch immer in das Christentum zu integrieren, führe aber letztlich in eine ähnliche Sackgasse und werde dem Eigenwert und der Selbstüberzeugung der Religionen nicht gerecht. Von daher stellt sich die Frage, ob es eine „universale Theologie der Religionen" geben könne, die allen Religionen ihren Eigenwert und ihre Selbständigkeit beläßt und die Basis für einen Dialog auf der Ebene der Gleichheit geben könne.

Knitter sieht die theologiegeschichtliche Entwicklung wie folgt: Der lange Zeit uneingeschränkt gültige Ekklesiozentrismus (Stichwort: Extra Ecclesiam nulla Salus) wird durch einen Christozentrismus (Extra Christum nulla Salus) abgelöst, der wegen seiner Engpässe wiederum ersetzt werden muß durch einen Theozentrismus (Extra Deum nulla Salus). Dieser theozentrische Entwurf einer „universalen Theologie der Religionen" geriet aber schon bald unter Beschuß, weil zu Recht eingewandt wurde, daß eine theozentrische Engführung des interreligiösen Dialogs den Buddhisten und anderen nicht-monotheistischen Religionen nicht gerecht werde. Knitter hat seinen Entwurf daher weitergeführt und redet von einem „soteriozentrischen Ansatz" – jede Religion hat das „Heil" (soteria) zum Ausgangs- und Zielpunkt – als einer Basis, auf der sich alle Religionen treffen können. Zugleich verbindet er damit die Erwartung, die Ansätze der Theologien der Befreiung (Vorrangige Option für die Armen) für den interreligiösen Dialog fruchtbar machen zu können. Dies ist ihm wichtig, um ihn aus dem Geruch einer von den Problemen dieser Welt (Armut/Ausbeutung etc.) abgehobenen Beschäftigung herauszubringen.

Gegen die Versuche, eine „ universale Theologie der Religionen" zu schaffen, wenden sich Theologen wie *Raimundo Panikkar* und *Stanley Samartha*, die einem *bleibenden Pluralismus der Religionen* das Wort reden. Die Suche nach der einen alles übergreifenden und zusammenfassenden Theorie sei ein Ausdruck des abendländischen Denkens, in dem das Sein, die Wahrheit und das Eine (unum, verum, bonum) zusammengesehen werden. In Anlehnung an die Advaita-Philosophie eines Shankara plädieren sie für einen wirklichen religiösen Pluralismus, der die Verschiedenheit der religiösen Systeme, wie sie sich in der Geschichte und unter verschiedenen geographischen, kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gegebenheiten ergeben haben, aushält und miteinander ins Gespräch bringt. Das Wissen um den Geheimnischarakter der letzten Wirklichkeit aller Religionen sollte es den Theologen ermöglichen, sich mit der Einsicht zu bescheiden, daß es ihnen nicht vergönnt ist, eine allgemeine religiöse gemeinsame Basis für alle Religionen zu finden.

In Asien sind die Religionen lebendige Gegenwart

Dieser letzte Gedanke wurzelt vor allem in Asien. Will man die theologische Diskussion zu Fragen des interreligiösen Dialogs und einer Theologie der Religionen in Asien verstehen, muß man sich deren „Sitz im Leben" vergegenwärtigen. Was in Europa und Nordamerika auf weite Strecken eine akademische Diskussion ist, stellt für die Christen und die christlichen Theologen in Asien eine existentielle Lebenssituation dar. Nach zweitausend Jahren mehr oder weniger intensiver Missionstätigkeit sind die Christen dort eine verschwindend kleine Minorität geblieben, die mit Buddhisten, Hindus, Muslimen, Jains, Sikhs, Shintoisten, Konfuzianern, Taoisten und vielen anderen Religionen zusammenleben muß. Auf dem Weg, asiatische Ortskirchen zu werden, sich ihrer eigenen Identität und Sendung bewußt zu werden, müssen sich die Christen mit Fragen der Inkulturation, der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs auseinandersetzen. Sie tun dies nicht als „Außenseiter", sondern aus einer inneren Betroffen- und Behaftetheit heraus, weil sie in den asiatischen Religionen die *Quellen und Ursprünge ihrer eigenen Spiritualität* sehen. Bei der Gründungsversammlung der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 1974 wurde von den Bischöfen festgehalten: „Wir nehmen die asiatischen Religionen als bedeutende und positive Elemente im göttlichen Plan der Erlösung an. In ihnen erkennen und respektieren wir tiefe geistige und ethische Aussagen und Werte ... Sie haben geholfen, unserer Geschichte und den Kulturen unserer Nationen Gestalt zu verleihen. Wie könnten wir sie nicht verehren und achten? Und wie könnten wir Gottes Wirken nicht anerkennen, der unsere Völker durch sie zu sich gezogen hat?" (For all the peoples of Asia, Vol. I, Manila 1984, S. 30).

Diese grundlegend positive Einstellung zu den anderen Religionen und zur Notwendigkeit und theologischen Berechtigung des interreligiösen Dialogs ist von den asiatischen Bischöfen bei ihren Vollversammlungen und noch stärker bei den „Seminaren für Bischöfe in Fragen des interreligiösen Dialogs" (BIRA/SIRA), die seit 1979 für die

verschiedenen Regionen und Religionen Asiens für die Bischöfe veranstaltet werden, immer wieder bekräftigt worden. In der *Priesterausbildung* und der *katechetischen Unterweisung der Gläubigen* spielen die Fragen des Dialogs und der Theologie der Religionen eine immer größer werdende Rolle. Auch auf dem Sektor der ökumenischen Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen in Asien ist es in der Frage des interreligiösen Dialogs zu einer Zusammenarbeit gekommen, die vertieft werden soll. Die gemeinsame Konsultation der FABC mit der christlichen Konferenz von Asien (CCA) in Singapur 1987 (vgl. HK, September 1987, 418–422) zu Fragen des „Leben und Arbeiten mit den Schwestern und Brüdern aus den anderen Religionen" hat viele Anstöße gegeben.

Die enge Verknüpfung von theologischer Reflexion zu Fragen einer Theologie der Religionen mit der pastoralen Praxis in den asiatischen Ortskirchen zeigen auch die von der Theologischen Beratungskommission der FABC 1987 erarbeiteten Thesen zum interreligiösen Dialog (FABC Papers, No. 48, Hongkong 1988), die mit pastoralen Empfehlungen schließen. Diese Gruppe von asiatischen Theologen aus 12 Ländern geht von einer gegenüber dem II. Vatikanum geänderten Fragestellung aus, indem sie nicht länger vom Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen redet, sondern vielmehr den Platz und die Rolle der Kirche in einer religiös pluralistischen Welt zu bestimmen sucht. Ausgangspunkt ist weiter die gemeinsame Aufgabe aller religiösen Kräfte in Asien, eine prophetische Rolle im Kampf für Befreiung und Ganzheit zu spielen. Für die Kirche stellen der Dialog und die Verkündigung (Mission) integrale, aber dialektisch-komplementäre Dimensionen der einen Sendung dar. Theologische Begründung für die Verpflichtung der Kirche zum Dialog mit den anderen Religionen sind die universale Gegenwart und Wirken des Heiligen Geistes in ihnen, die es im Dialog aufzuspüren gilt. Die Kirche ist als Sakrament des Reiches Gottes nicht einfach identisch mit diesem, sondern ist aufgerufen, in Zusammenarbeit mit den anderen Religionen für sein Kommen zu wirken. Von daher gehören theologische Bemühungen, gemeinsame Gebetsveranstaltungen, gemeinsames Feiern von religiösen Festen, Hören auf die Heiligen Schriften der jeweils anderen ebenso zum Dialog wie gemeinsames Handeln.

Interreligiöser Dialog ist keine feste Gegebenheit, in die man „eintritt", sondern ist ein Prozeß, der über mehrere Stufen läuft. Theologen in Asien machen verstärkt darauf aufmerksam, daß der interreligiöse Dialog nur dann zur Reife gelangen kann, wenn er zu einer *Begegnung mit dem tiefsten und eigentlichen Kern* der jeweils anderen Religion (core to core dialogue) führt. Diese Begegnung im Kern wird auch mit dem aus der ökumenischen Theologie geläufigen Ausdruck der „communicatio in sacris" (Gemeinschaft im Heilig(st)en) bezeichnet. *Aloysius Pieris* hat wiederholt davon gesprochen, daß das Christentum im „Jordan der asiatischen Religiosität" getauft werden müsse, um in Asien Heimatrechte beanspruchen zu können (Aloysius Pieris, Theologie der Befreiung in Asien, Freiburg 1986, S. 131–160). In einem Beitrag für eine Dialogtagung in Mödling (1987) hat er am Beispiel des christlich-buddhistischen Dialogs gezeigt, wie eine „communicatio in sacris" zwischen diesen beiden Religionen aussehen könnte. Ihm geht es dabei vor allem um die Vermittlung der gnostischen Entsagung im Buddhismus (freiwillige Armut im Samgha) mit dem agapeischen Engagement im Christentum als Kampf gegen erzwungene Armut auf der Ebene von menschlichen Basisgemeinschaften (basic human communities) in Asien. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei *Francis D'Sa* (Gott der Dreieine und der All-Ganze, Theologie Interkulturell 2, Düsseldorf 1987), der von einer „communicatio in sacris mythis" spricht, die er als das eigentliche Ziel einer interkulturellen Theologie bezeichnet. In diesem Austausch der jeweils „heiligen Geschichte" liegt nach D'Sa auch die grundsätzliche Verwandtschaft und gegenseitige Bezogenheit von Dialog und Mission, da man sich gegenseitig Zeugnis gibt.

Brisantes Neuland kündet sich an

In einem wesentlich erweiterten Sinn wurde die Frage der „communicatio in sacris" von einem Seminar in Bangalore im Januar 1988 behandelt, das von der liturgischen Kommission innerhalb der indischen Bischofskonferenz veranstaltet wurde und an dem 40 Theologen aus Indien teilnahmen (*Josef Neuner*, ZMR 72, 1988, 3, 240–248). Die Konferenz nahm ihren Ausgangspunkt von der spezifisch indischen Situation eines religiösen Pluralismus, der zu vielfältigen Begegnungen mit den Mitgliedern anderer Religionen, zu religiös gemischten Ehen und anderen Begegnungen führt, bei denen die Teilnahme am Gebet und Kult des anderen Thema wird. Die Theologen versuchten auf dieser Konferenz herauszufinden, wieweit eine Gemeinschaft im Gebet und Gottesdienst unter Wahrung der eigenen religiösen Identität in der indischen Situation möglich sein könnte. Daß man gemeinsam betet und gemeinsam die Heiligen Schriften der anderen hört, ist in Indien an vielen Stellen weitverbreitete Praxis. Die Konferenzteilnehmer waren sich bewußt, daß sie mit der Frage nach eventueller *Teilnahme von Nichtchristen an der eucharistischen Gemeinschaft* theologisch brisantes Neuland betreten. Handelt es sich doch hier um eine Frage, auf die man in der innerchristlichen ökumenischen Diskussion noch keine zufriedenstellende Antwort gefunden hat. Die Frage wird von den indischen Theologen auf dem Hintergrund gesehen, daß in Indien die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft immer im gesellschaftlichen Kontext steht und ein Wechsel der Religionsgemeinschaft weitreichende gesellschaftliche Konsequenzen des Zivilstandes mit sich bringen. Es gibt Hindus, die an Jesus Christus glauben, ohne aber ihr Hindusein aufgeben zu wollen und sich durch die Taufe der Kirche anzuschließen. Von den indischen Theologen wurde auf der Konferenz grundsätzlich bejaht, daß ein Hindu, der sich existentiell als Christ betrachtet, unter bestimmten Bedingungen auch zur Eucharistie zugelassen werden sollte.

Andere Orte einer existentiellen Begegnung zwischen Christen und den Angehörigen anderer (vornehmlich hinduistischer) Religionen stellen die *christlichen Ashram* in Indien dar. Diese aus dem Bestreben nach einer Inkulturation des Ordens- bzw. des christlichen Gemeinschaftslebens in indischen Formen des geistigen Lebens entstandenen Gemeinschaften verstehen sich als Orte der Begegnung für jeden Suchenden, ganz gleich aus welcher religiösen Tradition er auch kommt. Durch diese grundsätzliche Offenheit stellen die Ashram bevorzugte Orte für eine interreligiöse Begegnung dar, die sich im Zusammenleben, im Schweigen und der Meditation, aber auch in der Mitfeier religiöser Zeremonien und im intellektuellen Austausch ereignen kann. Auf einer ähnlichen Ebene liegt auch der „Spirituelle Austausch zwischen Ost und West", bei der es um eine Begegnung zwischen buddhistischen Mönchen (aus Japan) und christlichen Mönchen (aus Klöstern in Europa) geht. Seit 1979 gab es drei Begegnungen, bei denen jeweils buddhistische Mönche in christlichen Klöstern und umgekehrt über einen längeren Zeitraum das religiöse Leben der jeweils anderen Gemeinschaft geteilt haben, soweit dies mit ihrer religiösen Eigenart vereinbar war.

Der Schwerpunkt des interreligiösen Dialogs und der theologischen Reflexion auf die Theologie der Religionen liegt sicher in Asien. In *Afrika*, hier vor allem in West- und Nordafrika, gibt es verschiedene Bestrebungen, zu einem Dialog mit dem Islam zu kommen. (Vgl. HK, August 1988, 382ff.) Der Dialog mit den Vertretern der traditionellen afrikanischen Religionen nimmt dagegen nicht den Platz ein, der ihm eigentlich gebührte, wenn die afrikanischen Ortskirchen ihre Bemühungen um Inkulturation der christlichen Botschaft in die kulturellen und religiösen Vorstellungen der afrikanischen Menschen weiterentwikkeln wollen. Die Schwierigkeiten für einen formalen Dialog liegen sicher auch darin, daß die traditionellen afrikanischen Religionen über keine Heiligen Schriften verfügen, wohl aber über mündlich tradierte „Heilige Geschichten" und daß sie in der Regel kein festes Lehrgebäude besitzen und über keine Tradition einer wissenschaftlichen Reflexion ihrer Glaubensvorstellungen analog der christlichen Theologie verfügen.

Immerhin gibt es eine Reihe von christlichen Theologen und auch Institutionen, wie z. B. das Zentrum für das Studium afrikanischer Religionen in Kinshasa, die sich verstärkt um einen Dialog bemühen. Im April 1988 hat das Sekretariat für die Nichtchristen sich mit einem Brief an die afrikanischen Bischöfe gewandt und für verstärkte Anstrengungen auf diesem Gebiet plädiert. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen hat im September 1988 in Sambia eine Konsultation zur Thematik des Dialogs mit den traditionellen afrikanischen Religionen gehalten, die ebenfalls mit einem Appell endete, dieses für die Inkulturation des Christentums so wichtige Thema verstärkt aufzugreifen. Vom anderen Ende der Erde her wird ebenfalls von Bemühungen um eine Aufnahme des Dialogs mit Angehörigen der traditionellen Religionen berichtet. Im Juni 1987 fand auf Hawai eine Konsultation zum Thema „Pazifische Theologie" statt, an der katholische, protestantische und Theologen verschiedener Freikirchen teilnahmen und ebenfalls eine verstärkte theologische Beschäftigung mit den traditionellen Religionen auf den vielen Inseln im pazifischen Raum empfahlen. (Vgl. Sedo Bulletin, 1988, 293–296). Im Vorfeld der 500-Jahr-Feier der „Entdeckung Amerikas", des „Beginns der Evangelisierung" oder „Beginn der Kolonialisierung" (nomen est omen) Lateinamerikas 1992 beginnt eine erneute Beschäftigung mit den Religionen der Indios in Lateinamerika, die der lateinamerikanischen Theologie – auch und gerade der Theologie der Befreiung – neue und kreative Züge geben könnte.

Römische Antworten

Insgesamt läßt sich sagen, daß das Anliegen des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen in vielfacher Weise von nationalen und regionalen Bischofskonferenzen vor allem in Asien aufgegriffen worden ist. Was die *zentrale Kirchenleitung* angeht, so wird man die vielen Begegnungen und Ansprachen Johannes Pauls II. auf seinen Pastoralreisen in die Länder Asiens und Afrikas mit Vertretern der anderen Religionen nennen müssen, in denen die Bereitschaft der Kirche zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit den Religionen für die Belange des Friedens, für mehr Menschlichkeit und Achtung der Menschenrechte beredten Ausdruck finden. Besonderes Gewicht hat das Gebetstreffen in Assisi 1986 (vgl. HK, Dezember 1986, 556) und das Folgetreffen 1987 am Berg Hiei in Japan, wo Angehörige verschiedenster Religionen sich im Gebet um den Frieden zusammenfanden. Viele Anstöße für die Theorie und die Praxis des interreligiösen Dialogs gehen vom Sekretariat für die Nichtchristen (Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog) aus.

In den vergangenen drei Jahren hat sich aber wiederholt auch der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Kardinal *Jozef Tomko*, zu Fragen des interreligiösen Dialogs geäußert. Als Präfekt der „Propaganda" und Verantwortlicher für die Evangelisationsbemühungen der Kirche ist sein Hauptanliegen natürlich die Stärkung der Missionsanstrengungen der Kirche. Mit dem Blick auf die Statistik stellte er 1986 vor den Nationaldirektoren der Päpstlichen Missionswerke fest (vgl. Fides, 24.5.86, 178–188), daß von den 4,6 Milliarden Menschen nur 1,4 Milliarden Christen sind und damit 3,3 Milliarden noch für Christus zu gewinnen seien. Die anderen Religionen, ausdrücklich wird der Islam genannt, der mit den Petrodollars in Afrika die christliche Mission behindere, kommen aus dieser Perspektive in erster Linie als *Konkurrenten* und weniger als mögliche Gesprächspartner für das Christentum in den Blick. Mit Bezug auf den Hinduismus und Buddhismus stellt Tomko fest, daß „diese Religionen ja gar nicht den Anspruch erheben, Offenbarung zu sein, sondern sich bescheiden als die menschliche Bemühung der Reflexion und Meditation über die Realität des Göttlichen" verstehen.

Ähnliche bzw. gleichlautende Aussagen finden sich im Beitrag des Kardinals auf dem 3. Lateinamerikanischen Missionskongreß in Bogota (Revistas Missiones, Nr. 638, 159–168). Für eine Theologie der Religionen und für eine Praxis des interreligiösen Dialogs bleibt auf dieser Basis kein Raum mehr. Einen differenzierteren Beitrag stellt die Eröffnungsrede des Kardinals auf dem Kongreß für Missiologie in Rom im Oktober 1988 dar (vgl. Omnis Terra, 22, 1988, no. 193, S. 541–553), in der er sich mit den Entwürfen einer Theologie, wie sie z. B. von *Paul Knitter* und *Michael Amaladass* SJ vorgelegt wurden, auseinandersetzt. Dabei erhebt er gegenüber Knitter den Vorwurf des Reduktionismus der Evangelisierung auf rein menschliche Erlösung auf dem sozio-ökonomischen Feld eines innerweltlichen Sich-wohl-Befindens. Sein Hauptvorwurf geht dahin, daß durch die theologische Aufwertung der anderen Religionen zu gleichberechtigten Partnern des Christentums die Motivation für die Evangelisierung im Kern getroffen werde. Er beklagt, daß sich ganze Gruppen von Missionaren aus der direkten pastoralen Arbeit zurückgezogen hätten und sich nur der sozio-ökonomischen Zusammenarbeit mit der nichtchristlichen Mehrheit im Geiste eines „Dialogs des Lebens" widmeten. Die vielen Möglichkeiten der direkten Verkündigung blieben brachliegen.

Kritisch greift er auch Gedanken von *Michael Amaladass SJ,* langjähriger Theologieprofessor in Indien und gegenwärtig Konsultor des Ordensgenerals in Rom, auf, der im Reich Gottes die zentrale Kategorie für den interreligiösen Dialog entdeckt habe und dabei die eigentliche Sendung der Kirche und die Bedeutung der Zugehörigkeit zur Kirche über Gebühr vernachlässige. Hinter dieser Kritik wird die eigentliche theologische Position von Kardinal Tomko sichtbar, der in den nichtchristlichen Religionen nur Menschenwerk sieht und daher die Sendung der Kirche in diesen heilsfreien Raum (weil frei vom Heiligen Geist) meint fordern zu müssen. Mission wird von ihm weiter in erster Linie geographisch verstanden, sie geht in die „Missionsländer" bzw. „Missionskontinente" und ist die Aufgabe von „ausländischen Missionaren", während der „einheimische Klerus" in erster Linie pastorale Aufgaben wahrzunehmen hat. Mission als Aufgabe der jeweiligen Ortskirche kommt hier nicht in den Blick, und die theologischen Entwicklungen auf den Gebieten der Missionstheologie und der Theologie der Religionen nach dem II. Vatikanischen Konzil werden nicht wirklich aufgegriffen.

Die theologisch strittigen Punkte

Theologen in Asien nehmen für sich in Anspruch, daß die sich aus dem Fortbestand der großen asiatischen Religionen trotz intensiver christlicher Missionsbestrebungen ergebenden Fragen theologisch eine neue Qualität haben und sich daher nicht mit dem Rückgriff auf die klassische theologische Methode: Schrift – Tradition – Lehramt lösen lassen. Ist es theologisch verantwortbar, den nichtchristlichen Religionen einen Platz im Heilsplan Gottes einzuräumen, dergestalt, daß sie als Weggenossen mit dem Christentum unterwegs bis zur Vollendung der Zeiten bleiben?

Wie sieht es mit dem Stellenwert der „Heiligen Schriften" in den anderen Religionen aus, und welche Auswirkungen würde eine Annahme einer wie immer gearteten „Inspiration" dieser Schriften für das christliche Offenbarungsverständnis haben?

Welche Auswirkungen würde eine Relativierung bzw. Zurücknahme des Christozentrismus (Heil nur in Jesus Christus) für die Christologie haben?

Dies sind nur die wichtigsten Fragen, die sich im Umfeld der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs stellen und die deutlich machen, daß sich hier eine Wetterecke der Theologie befindet, die in Zukunft sicher noch für Veränderungen, Aufhellungen, Gewitter und Turbulenzen sorgen wird. Zugleich wird hier aber auch deutlich, daß wir an einer Umbruchstelle in der Welt-, Menschheits- und Kirchengeschichte stehen, wo sich neue Formen des Zusammenlebens und gegenseitigen Verstehens finden lassen müssen, weil das Überleben der Menschen auf dem beengten und in vieler Hinsicht gefährdeten „Raumschiff Erde" auf dem Spiel steht.

Georg Evers

Zwischen Erziehung und Weltanschauung

Zur Auseinandersetzung um die Waldorfpädagogik

Verglichen mit den kirchlichen Trägern von Privatschulen gehören sie immer noch zu den „Kleinen" des Privatschulmarktes, und doch ist das Ausmaß der Beachtung, das sie finden, ein Phänomen: die Waldorfschulen. Im kirchlichen Raum hat eine Auseinandersetzung um Anthroposophie und Waldorfpädagogik eingesetzt, auch weil man in ihnen eine Herausforderung an die kirchlichen Schulträger sieht. Neben dem Weltanschauungscharakter der Anthroposophie und deren Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben geht es dabei vor allem um das pädagogische Konzept der Waldorfschulen.

Zu den auffälligsten Erscheinungen auf dem Gebiet von Religiosität und Weltanschauung gehört gegenwärtig das starke Interesse für die Anthroposophie und deren verschiedene Anwendungsgebiete vom biologisch-dynami-

schen Landbau über die Ganzheitsmedizin bis zur anthroposophisch ausgerichteten Pädagogik, der sogenannten „Waldorfpädagogik". Gerade letztere ist in der Lage, auch über den Kreis der Anhänger der Anthroposophie im engeren Sinn hinaus erhebliche Sympathien für sich zu wecken. Während das öffentliche Schulsystem die Folgen sinkender Schülerzahlen massiv zu spüren bekommt, stellt die Waldorfschule unter den Privatschulen, die sich allesamt nicht über Mangel an Nachfrage beklagen können, einen stark expandierenden Schultyp dar – insgesamt kommt sie auf einen „Marktanteil" von sechs Prozent am deutschen Schulwesen (vgl. *Adolf Weisbrod,* in: Anthroposophie und Waldorfpädagogik aus christlicher Sicht, Schriftreihe der Katholischen Elternschaft Deutschlands [KED], S. 34).
Im Herbst 1987 bestanden in der Bundesrepublik 108 Waldorf- bzw. Rudolf-Steiner-Schulen mit insgesamt 45 820 Schülern, in Österreich sieben und in der Schweiz 28 (vgl. Handbuch Freie Schulen, herausgegeben von der *Arbeitsgemeinschaft Freier Schulen,* Reinbek 1988, S. 187 f.). Weltweit gibt es knapp 450 Schulen dieser Art, außerdem allein in der Bundesrepublik rund 400 Kindergärten sowie mehr als 100 Elterninitiativen zur Gründung neuer Waldorfschulen (vgl. DER SPIEGEL, 9. 1. 89, S. 68). Länder mit den nach der Bundesrepublik meisten Waldorfschulen sind die Niederlande (78) und die USA (60).

Eine Schule für Kinder von Betriebsangehörigen einer Zigarettenfabrik

Die Anthroposophie ist eine von dem Philosophen, Goethe-Forscher und Naturwissenschaftler *Rudolf Steiner* (1861–1925) begründete Lehre bzw. Methode, durch die der einzelne auf meditativem Weg zu einer *intuitiven Schau des Geistigen,* des Übersinnlichen, kommen können soll. Im Mittelpunkt steht die angestrebte Fähigkeit, in der wahrgenommenen Wirklichkeit das „Ewige in uns" zu erkennen. Dies soll geradezu in einer objektivierbaren, der Naturwissenschaft analogen Wissenschaftlichkeit möglich sein – Anthroposophie versteht sich in einem eigenen Sinn als „Geisteswissenschaft". Die Anthroposophie entstand vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit materialistischen und positivistischen Strömungen des 19. Jahrhunderts. Der Gegensatz von Geist und Materie wird in ihr monistisch überwunden. Aus der Theosophie stammend sind Reinkarnation und Karmagesetz in sie eingegangen. Einer zusammenhanglos gewordenen Kultur möchte sie eine neue, geistige Mitte geben.

Die heutigen Waldorf- bzw. Rudolf-Steiner-Schulen gehen zurück auf eine nach Vorstellungen Steiners 1919 für die Kinder von Betriebsangehörigen der Stuttgarter Zigarettenfabrik Waldorf-Astoria geschaffene Schule gänzlich neuen Typs. Nicht ohne Verbindung zu anderen reformpädagogischen Konzepten seiner Zeit ging es Steiner damit um einen Beitrag zu einer fundamentalen, geistigen Neugestaltung der Gesellschaft mit Hilfe einer erneuerten allgemeinen „Menschenbildung". Die Leistung Steiners besteht für Anthroposophen darin, „daß er aus einer Anthropologie, die die Entwicklung des Menschen in leiblicher, seelischer und geistiger Hinsicht erforscht, eine neue Pädagogik begründete, die die Entwicklung der Erkenntniskräfte, der künstlerischen Fähigkeiten, des Gefühls, der moralischen Anlagen und des religiösen Erlebens umfaßt" (*Ernst-Michael Kranich,* in: Handbuch Freie Schulen, a. a. O., S. 187). Basis dieser Pädagogik ist die spezifisch anthroposophische Einsicht in die „Bedingungen und Gesetze menschlicher Entwicklung" (a. a. O., S. 194). Bei den Waldorfschulen handelte es sich von Anfang an um selbstverwaltete, kollegial geführte Gesamtschulen, die betont für Kinder aller Schichten offen sein wollten und auf eine Trennung nach Geschlechtern verzichteten.

Die weitere Entwicklung dieses „alternativen" Schulkonzepts, wie man es heute kennt, verlief zunächst recht langsam: Bis zum Zweiten Weltkrieg gab es acht Waldorfschulen in Deutschland sowie eine Reihe von Gründungen im Ausland. In der Nachkriegszeit blieb die Anzahl der Schulen zunächst stabil bis leicht steigend: Von 1950 bis 1970 nahm ihre Zahl lediglich von 23 auf 31 zu, die Zahl der Schüler aber immerhin von 10 500 auf 15 500. Die starken Zuwächse begannen in der Bundesrepublik erst in den siebziger Jahren: 1975 waren es bereits 42 Schulen und 20 800 Schüler, 1980 69 bzw. 30 400, 1985 91 bzw. 41 400 (nach Angaben des *Freien Pädagogischen Zentrums für Waldorf-Pädagogik,* Mannheim; zitiert nach: *Charlotte Rudolph,* Waldorf-Erziehung, Darmstadt ^{4}1988, S. 17). Die einzelnen Schulen sind organisatorisch unabhängig und lediglich lose zusammengeschlossen in dem zunächst 1933 gegründeten, dann nach dem Krieg 1946 wiedergegründeten „Bund der Freien Waldorfschulen e. V." mit Sitz in Stuttgart. Das hohe Maß an institutioneller Eigenständigkeit der Schulen führt zu z. T. erheblichen Unterschieden zwischen ihnen, auch was ihren anthroposophischen Charakter angeht.

Die Entwicklung scheint den Anthroposophen recht gegeben zu haben

„Auch wer wenig über Anthroposophie weiß, hat heute oft eine gute Meinung von ‚den Anthroposophen'" (*Martin Löwenstein,* in: Geist und Leben 2/1988, S. 130). Der gute Ruf von Anthroposophie und Waldorfpädagogik hat vielschichtige Gründe: Während die Anthroposophen mit ihrer ganzheitsorientierten Lebens- und Denkweise lange Zeit eher eine marginale und exotische gesellschaftliche Gruppe darstellten, scheint ihnen die Entwicklung der letzten 15 Jahre auf vielen Feldern recht gegeben zu haben. Sie, nicht die christlichen Kirchen oder andere traditionelle weltanschauliche Gruppen, gelten als die natürlichen Verbündeten derjenigen, die nach einer für die Gegenwart von vielen als notwendig erachteten „ganzheitlicheren" Lebensweise streben. Wobei mehr denn je

zu unterscheiden ist zwischen denen, die selektiv für einzelne Vorstellungen von Anthroposophie und Waldorfpädagogik Sympathie hegen, und denen, die die Anthroposophie und das daraus abgeleitete pädagogische Konzept von Grund auf bejahen bzw. mittragen.

Die Liste von Eigenschaften, deretwegen die Waldorfpädagogik heute über einen so guten Ruf verfügt und deretwegen auch Eltern, die u. U. kaum eine Vorstellung haben von der der Waldorfpädagogik zugrundeliegenden Anthroposophie, ihre Kinder in diese Schulen schicken, liest sich insgesamt wie eine Aufzählung von Reflexen auf Krisenerscheinungen im Umgang mit der modernen, wissenschaftlich-technischen Rationalität und der neuzeitlichen Naturbeherrschung bzw. deren Folgeerscheinungen auf pädagogischem Gebiet: Man strebt eine weniger intellektualistisch ausgerichtete Schulbildung an – über eine stärkere Förderung der Schüler auf *praktisch-handwerklichem* bzw. *musisch-kreativem* Gebiet. Die quantifizierende Bewertung des Schülers in Ziffernnoten ist aufgegeben mit dem Ziel, dem einzelnen Kind mit seiner *Individualität* mit ausformulierten Beurteilungen gerechter werden zu können. Die Organisation des Unterrichts in größeren zeitlichen Einheiten für ein bestimmtes Fachgebiet („Epochenunterricht") soll eine intensivere, weil sachlich und zeitlich weniger zerstückelte Beschäftigung mit dem Unterrichtsstoff ermöglichen. Eine über Wissensvermittlung und den unmittelbaren Unterrichtsbetrieb hinausreichende *Schulkultur* (unter starker Berücksichtigung gerade auch der Eltern) wird ebenso angestrebt wie eine Verringerung von Leistungszwängen (daher auch der Verzicht auf Selektion über das Versetzungsprinzip). Schließlich dürfte für manche Eltern die an den staatlichen, aber auch an anderen privaten (einschließlich der kirchlichen) Schulen so nicht mehr anzutreffende Geschlossenheit des pädagogisch-weltanschaulichen Konzeptes einen wichtigen Anreiz bedeuten.

Ansonsten profitieren die Waldorfschulen schlicht von der Tatsache, daß sie als „pädagogisch gute Schulen gelten" (*Franz Pöggeler,* in: Katholische Korrespondenz, 24.7.84) und über ein hoch motiviertes Lehrpersonal verfügen. Hinzu kommt – ein Faktor, der jedoch analog auch für andere private Schulen gilt – das offensichtlich verstärkte *Bedürfnis nach möglichst guten Profilierungsmöglichkeiten für die nachwachsende Generation.* Sobald Eltern den Eindruck haben, staatliche Schulen könnten diese nicht im gewünschten Umfang garantieren, werden mit großer Selbstverständlichkeit die in der Bundesrepublik vergleichsweise günstigen Bedingungen für die Gründung und den Unterhalt privater Schulen mit staatlicher Unterstützung in Anspruch genommen. Und dies, obwohl man dabei für schulische Zwecke gewissermaßen zweimal zur Kasse gebeten wird: über die allgemeinen Steuern und über den Elternbeitrag für die Privatschule.
Wenn nun heute gerade im kirchlichen Raum eine verstärkte Auseinandersetzung mit der Waldorfpädagogik (und der Anthroposophie) eingesetzt hat, muß dies nicht in jedem Fall einer übertrieben apologetischen Optik oder ängstlichem Konkurrenzdenken entspringen, selbst wenn auch diese Motive insgesamt durchaus eine Rolle spielen dürften. Eltern wenden sich an Kirchenleitungen und bitten um Entscheidungshilfe, wobei hier sehr verschiedene Faktoren im einzelnen zu berücksichtigen sind: pädagogische, psychologische, schulorganisatorische sowie theologisch-philosophische. Allerdings wäre es illusorisch anzunehmen, etwa theologisch begründete Vorbehalte gegenüber der Waldorfpädagogik seitens der Kirchen würden automatisch entsprechende Entscheidungen der betroffenen und durchaus kirchlich gesonnenen Eltern nach sich ziehen: Anhänger wie Sympathisanten der Waldorfpädagogik haben die normative Kraft des Faktischen auf ihrer Seite. Seit langem sind Christen beider Konfessionen nicht nur davon überzeugt, daß der weltanschaulich-philosophische Hintergrund gegenüber manchen positiven Seiten der Waldorfpädagogik vernachlässigt werden könne, sondern daß Waldorfpädagogik bzw. Anthroposophie und christlicher Glaube sich durchaus miteinander vereinbaren lassen.

63 Prozent der Schüler sind evangelisch, 13 Prozent katholisch

Indessen ist zu beachten, daß die beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik von dem Phänomen recht ungleich betroffen sind: Rund 63 Prozent der Waldorfschüler sind evangelisch, nur etwa 13 Prozent katholisch (vgl. Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 11/1987, S. 333). Gerade im Protestantismus hat daher eine Auseinandersetzung darüber eingesetzt, wo die Ursachen für das große Interesse speziell von Protestanten an Waldorfpädagogik und Anthroposophie zu suchen sind und wie der Protestantismus auf entsprechende Defizite reagieren könnte (vgl. den Beitrag von *Adolf Köberle,* a. a. O., 3/1988, S. 65 ff.).

So waren es denn bisher vor allem evangelische Landeskirchen, die sich in dieser Frage zu Wort meldeten: 1986 gab die Kirchenleitung der *Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche* eine „Orientierungshilfe" heraus, deren Titel bereits die vorrangige Zielsetzung der Kirchen in dieser Auseinandersetzung markiert: „Die Waldorfschulen und ihr weltanschaulicher Hintergrund". Den nächsten, das Thema grundsätzlicher angehenden Schritt deutet der Titel einer im April vergangenen Jahres vom *Evangelischen Oberkirchenrat* in Stuttgart herausgegebenen Arbeitshilfe an: „Zum Verhältnis des christlichen Glaubens zu Anthroposophie und Waldorfpädagogik". Auf katholischer Seite hat bislang lediglich die *Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände in Erziehung und Schule* (AKVES) in einer kurzen Erklärung vom 30. November 1987 katholische Eltern von der Erziehung ihrer Kinder an Waldorfschulen abgeraten. Die Katholische Elternschaft Deutschlands (KED) veröffentlichte Ende 1987 Referate einer Seminarveranstaltung, Titel: „Anthroposophie und Waldorfpädagogik aus christlicher Sicht". Aber auch die andere Seite blieb nicht untätig: Im

(anthroposophischen) Verlag Freies Geistesleben erschien eine Aufsatzsammlung zur Auseinandersetzung mit der konfessionellen Kritik (Christentum, Anthroposophie, Waldorfschule, Stuttgart 1987).

Den Kirchen muß daran gelegen sein, über den *weltanschaulichen Hintergrund der Waldorfpädagogik* zu informieren, da dieser allgemein zu wenig beachtet wird. Daher kommt es auch, daß im Gespräch mit Eltern häufig aneinander vorbei argumentiert wird: Was vielen Eltern an den Waldorfschulen attraktiv erscheint, entspricht nicht dem, was von kirchlicher Seite in erster Linie kritisiert wird. Und das, was von kirchlicher Seite kritisiert wird, wird von den Betroffenen für den konkreten Schulalltag nicht selten als wenig bedeutsam erachtet. Zuweilen wird auch darauf vertraut, daß ein entsprechend christlich geprägtes Elternhaus zusammen mit dem konfessionellen Religionsunterricht an der Waldorfschule selbst ein ausreichendes Gegengewicht bilden kann. So kommt die kirchliche Seite in die Verlegenheit, die Bedeutsamkeit der Frage nach der Vereinbarkeit von Anthroposophie und christlichem Glauben erst einklagen zu müssen. Die Stuttgarter Arbeitshilfe weist ausdrücklich darauf hin, daß „die Praxis der Waldorfschulen ... von ihrem weltanschaulichen Hintergrund nicht ablösbar" sei. Und die Kieler Veröffentlichung zitiert zustimmend einen Anthroposophen, der es eine „verkürzte Sichtweise" nennt, das Spezifische der Waldorfschule im künstlerischen und handwerklichen Unterricht u. ä. zu sehen. Der Waldorfpädagogik gehe es vielmehr „um einen Lehrplan, der auf den ganzen Menschen bezogen ist".

Sind Anthroposophie und christlicher Glauben vereinbar?

Schwierig wird diese Frage im übrigen auch deshalb, weil die Anthroposophen selbst den Weltanschauungscharakter ihrer Schulen grundsätzlich bestreiten. Sie leugnen nicht die grundlegende Bedeutung der Anthroposophie für die Waldorfpädagogik, wollen dies aber nicht im Sinne einer weltanschaulich-dogmatischen Festlegung verstanden wissen, sondern sehen in der Anthroposophie eher eine „Methode" als einen „Inhalt" (so z. B. *Stefan Leber,* in: Christentum, Anthroposophie, Waldorfschule, a. a. O., S. 73). Die subtile Unterscheidung zwischen dem *weltanschauungsbildenden Charakter* der Anthroposophie als einer „neuen Geistigkeit" und den tatsächlichen Weltanschauungen dürfte jedoch von einem Zerrbild von Weltanschauungen herrühren (vgl. bei Leber: „Druck", „indoktrinieren", „dogmatisch Vermitteltes"). Bereits in einem Gutachten für das Bayrische Kultusministerium aus dem Jahre 1977 meinte der verstorbene Augsburger Pastoraltheologe *Karl Forster:* „Waldorfpädagogik mutet ihren Anhängern zwar formal keine Anerkennung von Dogmen, sondern nur das Training eines meditativen Bewußtseins zu, aber hinter den Dimensionen und Kriterien ihres Erkenntnisprogramms verbergen sich sehr wohl dogmatische Positionen."

Selbst wenn im einzelnen die Antworten auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Anthroposophie und christlichem Glauben unterschiedlich nuanciert ausfallen, so besteht auf kirchlich-theologischer Seite über die Gegensätzlichkeit beider im Grunde *kein Dissens:* Der eine formuliert es etwas apodiktischer und sieht in der Anthroposophie eine „esoterische Weltanschauung, die mit dem christlichen Glauben in zentralen Punkten unvereinbar ist" (*Jan Badewien,* in: Lexikon der Religionen, Freiburg 1988, S. 26). Ein anderer vermeidet jede inquisitorische Schärfe und bezeichnet die Anthroposophie als „nachchristliche Bewegung, die zwar niemanden zum Austritt drängt, aber deutlich beansprucht, den dem heutigen Entwicklungsstand angemessenen spirituellen Weg gefunden zu haben"; im übrigen markiert er die Unterscheidungslinien – jenseits von „Feindlichkeit oder Überheblichkeit" – in Frageform – nicht ohne aber zuvor den humanitären Einsatz der Anthroposophen hervorgehoben und die Anthroposophie als „Verbündete im Kampf für eine Überwindung des theoretischen und praktischen Materialismus, für das Ja zum Leben und für einen spirituell orientierten Lebensstil" bezeichnet zu haben (*Bernhard Grom,* in: Stimmen der Zeit, 6/1988, S. 384).

Anthroposophen sehen jedenfalls bereits „quer durch alle kirchlichen Lager (in der evangelischen Theologie und Kirche) eine seltene Einmütigkeit darüber, daß das anthroposophische Menschen- und Weltbild auf eine Religion der menschlichen Selbsterlösung hinausläuft" (*Hellmut Haug,* in: Christentum, Anthroposophie, Waldorfschule, a. a. O., S. 42). An dieser zentralen Fragestellung wird deutlich, wie sehr das Gespräch zwischen Anthroposophie und Christentum noch in seinen Anfängen steckt. Der Vorwurf der „Selbsterlösungsreligion" mag letztlich zu ungenau sein, dennoch benennt er ein wichtiges Unterscheidungskriterium. Nach christlichem Verständnis wird menschliche Schuld „nicht durch ein ‚Abarbeiten' in späteren Wiedergeburten" überwunden, „sondern durch Gottes Vergebung und die Verzeihung derer", an denen man schuldig geworden ist (*Georg Scherer,* in: Scherer u. a., Anthroposophie und Waldorfpädagogik, Annweiler 1987, S. 114).

Ist es überdies mit einem christlichen Gottesverständnis vereinbar, wenn Gott nach anthroposophischem Verständnis „durchaus auch personale Züge" hat (Haug, a. a. O., S. 46)? „Kennt Steiner einen Gott, der frei und souverän den Menschen in seiner Welt erschafft und anspricht – oder beschreibt er nicht eher eine kalt strahlende Kraft, die sich durch den Weltprozeß hindurchentwickeln muß?" (Grom, a. a. O., S. 390). Die Frage nach Jesus Christus wird im Neuen Testament und in der kirchlichen Glaubenslehre „auf völlig andere Weise beantwortet" als in der Anthroposophie (Scherer, a. a. O., S. 121). Wo das Ich des Menschen nur die „Individualisierung" des „all-einen Geistigen" ist, ist zu fragen, ob „das volle Subjektsein der Personen" noch ausreichend gewahrt ist (Grom, a. a. O., S. 387).

Allgemein pädagogische und erkenntnistheoretische Be-

denken gegenüber der Anthroposophie können naturgemäß auch bei der kirchlichen Auseinandersetzung mit ihr nicht unberücksichtigt bleiben. Es muß auch die Frage nach den Grundlagen der Anthroposophie gestellt werden: Sosehr diese Methode als „geisteswissenschaftlich" – wenn auch nicht im herkömmlichen Sinn – ausgegeben wird, entzieht sie sich doch weithin jeder „normalwissenschaftlichen" Beurteilung. Nicht nur, daß auch intern eine Weiterentwicklung Steinerschen Gedankenguts tabuisiert zu sein scheint, auch gegenüber Kritik von außen kann man sich immer schon dadurch immunisieren, daß diese als Ausdruck eines Mangels an Eingeweihtsein erscheint. Schon rein begrifflich tut sich jeder Außenstehende mit anthroposophischen Schriften äußerst schwer, da diese immer schon „Bekenntnissprache" enthalten.

Der Waldorflehrer ist „kein gewöhnlicher Mensch"

Zentrale Steinersche Lehren wie die von den *vier Temperamenten* (der für den konkreten Umgang mit den Schülern eine bedeutende Rolle zukommt) gelten als wissenschaftlich unhaltbar: „Wo für den Wissenschaftler ein vielfaches und variables Geflecht menschlicher, sozialer und gesellschaftlicher Beziehungen besteht, sehen die Anthroposophen feste, von Natur und Kosmos vorgegebene Kausalfixierungen, die völlig deterministisch verstanden werden" (*Franz-Josef Wehnes,* in: Scherer u. a., a. a. O., S. 172). Ähnlich verhält es sich mit der *Entwicklungslehre* Steiners nach dem Sieben-Jahres-Rhythmus, immerhin die Grundlage für das Einschulungsalter von sieben Jahren und für zahlreiche didaktische Entscheidungen von weitreichender Bedeutung: Neuere entwicklungspsychologische Auffassungen bleiben hier weithin unberücksichtigt.
Kritik wird im übrigen auch an einigen Merkmalen geübt, deretwegen die Waldorfpädagogik heute für so viele Eltern eine ernsthafte Alternative zu anderen Schultypen darstellt. Der Verzicht auf Ziffernzeugnisse bedeutet z. B. durchaus nicht den Verzicht auf eine Beurteilung nach bestimmten generalisierten Kriterien: „In der Waldorfschule (wird) eine viel tiefer gehende und das Innerste und Intimste der kindlichen Persönlichkeit ergreifende Beurteilung vorgenommen als sie jemals in einer anderen Schule praktiziert worden ist" (Wehnes, a. a. O., S. 191).

Solange es nicht zu Konflikten kommt, mögen solche Warnungen etwas dramatisierend wirken. Bei Konflikten aber kann dies schon bald anders aussehen. So auch im Zusammenhang mit der Person und der *Stellung des Lehrers:* Die Tatsache, daß der Schüler über einen Zeitraum von acht Schuljahren (erst danach kommt das Fachlehrerprinzip stärker zur Anwendung) ein und demselben Lehrer in allen wichtigen Fächern gegenübersitzt, stärkt zwar die Rolle des Lehrers als Bezugsperson über die des reinen Wissensvermittlers hinaus, kann aber dann, wenn es zu Schwierigkeiten kommt, für den Schüler auch einen hohen Grad an Abhängigkeit bedeuten. Bedenkt man überdies die ohnehin von der Steinerschen Pädagogik vorgesehene starke Stellung des Lehrers, so wundert es nicht, daß in Konfliktfällen der Lehrer offenbar schnell im Zentrum der Auseinandersetzung stehen kann. Die Optik einer „Ehemaligen" mag überpointieren, legt aber doch den Finger auf einen wunden Punkt: „Ein Lehrer der Waldorfschule – mag er noch so bescheiden sein – ist kein gewöhnlicher Mensch. Er ist berufen, er ist von höheren Mächten auserwählt. Und er hat einen Auftrag für die gesamte Weltentwicklung. Für ihn ist Schule nicht einfach Schule, Erziehen nicht einfach Erziehen. Schule ist eine ‚heilige Verpflichtung zum Gemeinschaftsdienst', Lehren ein ‚religiöser Kult' und Erziehen eine ‚Weihe'" (Rudolph, a. a. O., S. 128). In dem Maße, wie an Waldorfschulen der Anteil an Kindern von Eltern abnimmt, die manche Eigenheiten der Steinerschen Pädagogik nicht nur einkalkulieren, sondern auch bejahen, dürften Schwierigkeiten dieser Art mehr denn je vorprogrammiert sein.

Eine weitere Problematik stellt die Frage nach den *Schulabschlüssen* dar. Der Waldorfschüler besitzt nach der zwölfjährigen Schulausbildung keineswegs automatisch einen anerkannten Schulabschluß. Die allgemeine bzw. Fachhochschulreife erwirbt er nach einem weiteren 13. Schuljahr, nun aber nicht nach dem Konzept der Waldorf-Pädagogik, sondern nach den Kriterien des allgemeinen Schulwesens, mit den Schwierigkeiten, die dieser Wechsel mit sich bringen kann. Schwierig gestaltet sich mitunter auch der Wechsel eines Schülers von einer anthroposophisch orientierten zu einer herkömmlichen Schule, da dies einen radikalen Wechsel der Lehrmethoden, fachlichen Anforderungen sowie eine andersgeartete schulische Umgebung mit sich bringt. Im Durchschnitt der letzten zehn Jahre bestanden 34,9 Prozent aller Waldorfschüler – „bezogen auf die unausgelesenen 5. Klassen" – das Abitur (Handbuch Freie Schulen, a. a. O., S. 193).

Der konfessionelle Religionsunterricht steht am Rande

Was die Anthroposophen selbst „partiellen Anpassungszwang an die Inhalte und Normen der staatlichen Schule" (a. a. O.) nennen, provoziert die Frage, inwieweit es sinnvoll ist, eine Schulausbildung nach einem pädagogischen Konzept auszurichten, das für die Erlangung der staatlich erforderlichen Schulabschlüsse ungeeignet ist und sich in vielem auch von den in Studium und Beruf zur Anwendung kommenden Maßstäben diametral unterscheidet: „Der Schonraum, den (die Waldorfschüler) während 12 oder mehr Schuljahren genossen haben, umgibt sie nicht mehr. Es weht der kalte Wind der allgemeinen Wirklichkeit. Eine herbe Erfahrung, die manchem sehr zu schaffen machen kann" (*Franz Josef Krämer,* in: Scherer u. a., a. a. O., S. 157).

Zu den problematischsten Seiten der Waldorfpädagogik gehört aus kirchlicher Sicht schließlich auch der *Reli-*

gionsunterricht. In dem Maße, wie der gesamte Unterricht an einer Steiner-Schule eine religiöse Dimension hat, sind für einen expliziten, zumal im Auftrag einer Kirche erteilten Religionsunterricht andere Grundvoraussetzungen gegeben als unter den sonstigen Bedingungen. Religionsunterricht ist an Waldorfschulen verpflichtend und wird in vier verschiedenen Formen abgehalten: als konfessioneller Religionsunterricht (evangelisch und römisch-katholisch) sowie als (anthroposophischer) sogenannter „freier christlicher Religionsunterricht" und als gleichfalls anthroposophisch orientierter Religionsunterricht der „Christengemeinschaft", einer 1922 gegründeten, Steinersche Anthroposophie und christlichen Kult verbindende Religionsgemeinschaft. Von den Kirchen wird kritisiert, daß der konfessionelle Religionsunterricht an den Waldorfschulen nur als Nebensache betrachtet werde und in den Stundenplänen nicht selten buchstäblich an den Rand gedrängt werde. Man begnüge sich oft mit *einer* Wochenstunde, die kirchlichen Religionslehrer seien bei der Verwendung von Lehrmitteln und Unterrichtsmaterialien sehr eingeschränkt, hätten im übrigen keinen oder einen nur unzureichenden Zugang zu den Konferenzen der Schule und würden auf diese Weise leicht zu Außenseitern des Schulgeschehens (vgl. Weisbrod, a. a. O., S. 31 f.). Es wird sogar die Frage gestellt, ob nicht schon die Präsenz des konfessionellen Religionsunterrichts an den Waldorfschulen leicht als eine „Quasi-Unbedenklichkeitsbescheinigung" (a. a. O.) verstanden wird und damit die Entscheidung mancher Eltern zugunsten der Waldorfschulen zusätzlich erleichtert, ohne daß die dahinterstehende Problematik aber wirklich durchdacht wird.

Die problematischen Seiten der Waldorfpädagogik, zumal aus kirchlicher Sicht, aufzuzeigen, ist eines. Etwas anderes ist die Frage, warum sich dieser Schultyp gerade heute einer solchen Beliebtheit erfreut. Dieser Frage nachzugehen, wäre wohl auch ein interessantes Stück Zeitdiagnose. Artikulieren sich in diesem Phänomen „antimodernistische Ängste und Trends" (vgl. *Franco Rest,* in: Holthausener Manuskripte 4/86, S. 126 f.)? Oder hat es mehr mit einer „im heutigen Spezialistentum verbreiteten Unkenntnis der großen metaphysischen (und spirituellen) Denktradition" zu tun, wodurch die „dritte, mittlere Möglichkeit" zwischen Materialismus und Esoterik zu wenig bekannt ist (vgl. Grom, a. a. O., S. 393)?
Man mag die Dogmatisierung der Steinerschen Lehre oder geradezu totalitär anmutende Erziehungsansprüche in der Waldorfpädagogik kritisieren, ihren „Antiintellektualismus", ihren „Kulturpessimismus"; gerade auch in kirchlichen Milieus mag man sich noch so sehr die Augen reiben und ungläubig feststellen, „mit welcher Glaubensbereitschaft und wie unkritisch zuweilen soviele ‚aufgeklärte' Menschen unserer Zeit erstaunliche Prämissen hinnehmen, die nicht zu beweisen sind, ja sogar Aussagen anerkennen, die von der rationalen Wissenschaft bereits widerlegt sind" (Weisbrod, a. a. O., S. 36) ... Ein nicht unbedeutender Teil heutiger Zeitgenossen scheint aber genau dies zu schätzen, samt einer sonst kaum mehr für möglich gehaltenen und bejahten Geschlossenheit des Menschen- und Weltbildes. Das allein ist Grund genug, das Interesse an Waldorfpädagogik und Anthroposophie auch über den schulischen Bereich hinaus sehr ernst zu nehmen.

Klaus Nientiedt

Heidegger im Ost-West-Gespräch

Deutsch-japanische Philosophentagung in München

Die hundertste Wiederkehr des Geburtstags von Martin Heidegger am 26. September dieses Jahres wirft ihre Schatten schon kräftig voraus. Öffentliche Aufmerksamkeit finden besonders die Auseinandersetzungen um die Rolle Martin Heideggers in der Anfangszeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Daneben intensiviert das bevorstehende Jubiläum aber auch das Gespräch über das Denken des Meßkircher Philosophen und seine Aktualität für die Gegenwart. Einen Baustein dazu lieferte jetzt eine deutsch-japanische Philosophentagung in München, die sich vor allem der Bedeutung Heideggers für die Begegnung zwischen Ost und West zuwandte.

Daß die moderne Technik, in ihrem Wesen ausschließlich Produkt abendländischer Tradition, in Japan auf so fruchtbaren Boden fiel, ja in vielen Bereichen Vorbild und Lehrmeister sogar übertraf, erklärt man sich nach gängiger Vorstellung mit der „weltanschaulichen Neutralität" derselben: als bloßes Mittelsystem sei sie für alle möglichen Weltanschauungen und Zweckvorgaben bestens geeignet. Daß das Denken *Martin Heideggers* in Japan auf nicht minder fruchtbaren Boden fiel, erklärt man sich nach derselben gängigen Vorstellung durch seine Verwandtschaft mit dem ursprünglichen ostasiatischen Denken: durch die Kritik der an die bloß seienden Dinge verfallenen abendländischen Geistesgeschichte rückten bei ihm als Gegengewicht zu aller Präsenz und denkerischen Vereinnahmung Phänomene wie „Nichts" und „Gelassenheit" in den fragenden Blick – und das seien doch genuin ostasiatische Motive.
Wenn man diese gängige Vorstellung auch nicht als falsch bezeichnen, ja wenn man ihr sogar eine gewisse Plausibilität nicht absprechen kann – zureichend ist sie doch wohl nicht. Dieser Erklärungsversuch ist, nach einer von Heidegger selbst vorgenommenen Differenzierung, bloß „richtig" und nicht schon „wahr". Sowohl die japanische Rezeption abendländischer Technologie als auch die ja-

panische Aufnahme des Heideggerschen Denkens bleibt so weiterhin ein frag-würdiges und im Grunde zusammengehöriges Ereignis neuzeitlicher Geschichte: fragwürdig gerade jener Selbstverständlichkeit wegen, die noch immer das Unergründete an das schon Bekannte nivelliert und so mit Uniformität geschlagen hat, zusammengehörig aber, weil das eine, so steht zu vermuten, nur im Licht und der Widerspiegelung des anderen scharfe Kontur gewinnt.

Philosophiegeschichtsschreibung nach Heidegger

Durch den 1989 sich zum hundertsten Mal jährenden Geburtstag Martin Heideggers drängen auch Sachfragen solcher Art in den Vordergrund. Erfreulich, wenn dieser Art Erinnerung der Vorzug gegenüber dem Wühlen in privaten Affären des Jubilars der Vorzug gegeben wird. Vorsicht ist allerdings geboten, wenn solche Besinnung die Form wissenschaftlicher Kongresse annimmt. Nicht zuletzt Martin Heidegger war es, der hier zur Wachsamkeit mahnte. Die Welt wissenschaftlicher Kongresse – vielleicht bringt gerade sie das Denken um sein Bestes, vielleicht gibt gerade sie das vorrangige Exempel für das von Heidegger in „Sein und Zeit" mit schneidender Schärfe analysierte zerfasernde Gerede der Uneigentlichkeit des „Man". Dieser Gefahr wollten Veranstalter und Teilnehmer einer deutsch-japanischen Tagung im hundertsten Geburtsjahr Martin Heideggers keinesfalls erliegen. Veranstaltet in Zusammenarbeit mit der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung vom Institut für Philosophie der Universität München unter der Leitung von *Robert Spaemann* und *Thomas Buchheim* widmete man sich über drei Tage der Thematik „Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben der Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger".

Auf Kriegsfuß mit dem Geist der Philosophie stand man allerdings in manchen Punkten. Von tragenden Gedanken, von einem echten „Gespräch" war nur selten etwas zu hören. Die von Heidegger apostrophierte „schickliche Stunde des Gesprächs": sie wollte sich nicht oder nur widerwillig einstellen. Auch wurde die Kluft zwischen dem westlichen und östlichen Denken nur selten weit genug aufgerissen; denn unabdingbar scheint sie zu sein, damit das Gespräch nicht allzu rasch im Austausch von Gemeinplätzen einander nivellierter Kulturen versandet. Allzuoft konnte man sich des Eindrucks nicht erwehren, in Japan werde Heidegger europäischer rezipiert als in Europa – durchaus eine Analogie zur japanischen Technikrezeption. Dabei war es vor allem Heidegger gewesen, so *Muneto Sonoda* (Osaka), der die Japaner gelehrt hätte, sich selbst zu verstehen, nicht durch Rezeption westlich-metaphysischer Interpretamente.

Philosophiegeschichte, so Spaemann in seinem Einführungsvortrag, kann nach Heidegger nicht mehr auf dieselbe Weise wie vor ihm betrieben werden. Weder doxographische noch problemorientierte Methoden würden der von Heidegger geforderten und selbst praktizierten Darlegung des epochalen Wandels philosophischer Begriffe genügen. Unverzichtbar seine Forderung, das zu denken, was im Denken der Denker ungedacht bleiben mußte; unübergehbar seine Einsicht, daß es systematische Erkenntnisse ohne geschichtliche Rückgänge in den Grund, in den Anfang des abendländischen Denkens nicht gebe. Nötig hierbei sei als ein immerwährender Prozeß das genuine *Übersetzen.* Das Übersetzen nicht nur von einer Sprache in die andere, sondern auch das Übersetzen in der Muttersprache selbst. Nur durch einen genuinen Aneignungsprozeß, der Übersetzung eines Denkens in eigene Sprache, kann das Leben des Gedankens erhalten und das Grabmal toter Worthülsen verhindert werden. Diese Art von Übersetzung sieht sich aber nach Heidegger, so *Otto Pöggeler* (Bochum), verwiesen auf „Destruktion", auf den Abbau alles dessen, was die ursprünglichen Erfahrungen des Denkens verdeckt. Destruktion als genuine Form der Philosophiegeschichtsschreibung nach Heidegger ist also nicht bloß Negativ-Destruktives, sondern wesentlich auch positiv-konstruktiv.

Technikanalyse als Focus westlichen und östlichen Philosophierens

Daß sich die Thematik dann mehr und mehr wandelte und unter der Hand zur Erörterung des technischen Zeitalters fortschritt, kam nicht von ungefähr: Heideggers *Technikinterpretation* scheint mehr und mehr der Focus zu werden, durch den akademische Philosophiegelehrsamkeit ihr Schattendasein überwinden und zur Bewältigung der uns so bedrängenden Probleme beitragen möchte, ein Focus zumal, in dem sich japanische und deutsche Bemühungen zwanglos treffen. Denn darin wenigstens dürfte die Differenz des Östlichen und Westlichen zu vernachlässigen sein: In Ost wie West gleichermaßen ist ein und dieselbe universal-planetarische Technik am Werk. Übersetzungsprobleme sind hier gering, wenn nicht vernachlässigbar: sie reduzieren sich auf technisch-philologische. Daß das anvisierte philosophiegeschichtliche Generalthema aber dennoch nicht verfehlt wurde, rührt daher, daß philosophiegeschichtliche Erörterungen und gegenwartsdiagnostische Bemühungen – auch diese Einsicht ist das Verdienst Heideggers – sich nicht ausschließen, sondern bedingen und heben. Hierin also verging man sich nicht am Geist der Philosophie, sondern folgte ihm gerade.

So wurde nicht nur im Anschluß an das Referat von *Tadashi Kozuma* (Sendai) „Technische Welt und anderer Anfang des Denkens", sondern bei allen möglichen Anlässen jene Heideggersche „Frage nach der Technik" aufgegriffen. Durch Heideggers These, daß die moderne Technik als Vollendung der abendländischen Metaphysik, als Vollendung jener in der Metaphysik erarbeiteten Interpretation des Seins als Anwesenheit und des Menschen als animal rationale, betrachtet werden müsse, fühlte man

sich auf heimischem Terrain. Allerdings ruhte man sich hier teils zu lange aus, teils erprobte man seine heroische Haltung in Scheingefechten mit imaginären Gegnern, so daß man hinreichend zu erörtern versäumte, warum denn nun das japanische Volk die abendländische Technik trotz völlig entgegengesetzter geistig-kultureller Tradition so schnell rezipieren und perfektionieren konnte. Vor allem von den japanischen Gästen hatte man hier mehr erwartet. Einzig Sonoda gab indirekt und in einem anderen Zusammenhang den Hinweis darauf, daß die japanische Kultur durch ihre Geschichte hindurch auf Rezeption und das Amalgamieren fremder Elemente angelegt sei: von der Einführung chinesischer Schriftzeichen über die Aufnahme des Buddhismus und Konfuzianismus bis hin zur Aneignung der europäischen Metaphysik. Spaemann auf deutscher Seite wagte die These, daß der Buddhismus, daß die ostasiatische Mentalität geradezu der ideale Nährboden für eine Rezeption des wissenschaftlich-technischen Weltentwurfes sei: In beiden gehe es um eine Depotenzierung von Qualitäten und eine Entsubstantialisierung von Welt – in den Naturwissenschaften im universalen Quantifizierungsprozeß, im ostasiatischen Denken in der Nichts-Erfahrung. Symptom hierfür sei unter anderem auch die Vorliebe nicht weniger westlicher Naturwissenschaftler für den Buddhismus.

Westliche Seins- und östliche Nichts-Erfahrung

Als sollte die eingangs so allgemein erörterte Heideggersche These, daß gegenwartsdiagnostische Bemühungen ohne Rückgang auf die Geschichte zur Erfolglosigkeit verurteilt sind, auf demselben Kongreß noch an einem konkreten Fall verifiziert werden, sah man sich nun genötigt, auf die jeweilige Tradition zurückzugreifen: auf das Sein als den Grund der abendländischen und das Nichts als den Grund der ostasiatischen Geschichte. Auf der einen Seite das Nach-außen-Gehen und das Interpretieren von Welt und Mensch durch Festlegung auf das Präsentische und Relationale, auf der anderen Seite aber das Zurückholen des Differenzhaft-Relationalen, des Äußerlich-Scheinhaften auf das In-sich-Gehen, auf Ruhe, Tiefe und Leere, auf die „Nicht-Zweiheit". Dabei stünden, so *Heinrich Rombach* (Würzburg), beide Konzeptionen – und gerade als vollendete und schiere – immer in der Gefahr, in einer „Sackgasse" zu enden und somit einer Totenstarre zu erliegen: die östliche Kultur im Versacken in einer Nichts-Spekulation und die westliche in der substanzlos-technischen, stummen Faktizität.

Vielleicht aber, so *Hartmut Buchner* (München) in seinem Vortrag „Natur und Geschick von Welt" und *Ryosuke Ohashi* (Kyoto) in seinem Vortrag „Heidegger und die Frage nach der abendländischen Moderne", könne man mit der Heideggerschen Konzeption von Geschichte als Seinsschickung verstehen lernen, daß der verborgene Grund sowohl der östlich-zirkulären wie der westlich-linearen Geschichte ein und derselbe sei: jenes Gewähren, jenes Zuschicken aus dem „Ereignis", wodurch das Präsentische wie das Absentische erst erfahrbar wird. Vielleicht sei hier dieselbe geheime Wurzel der abgründigen Ungleichheit beider Kulturen gesehen.

Ansätze zur Überwindung der rein technischen Weltkonstitution

Auch an diesem Punkt größtmöglicher Differenz der diametral entgegengesetzten „Hintergründe" beider Weltentwürfe sah man sich immer wieder ins gleiche „Vordergründige" verwiesen: an den Imperialismus einer losgelassenen, entschränkten wissenschaftlich-technischen Rationalität, der auch noch letzte Lebensbereiche und Seinsregionen zu überformen sich anschickt. Doch wer konkrete Lösungsvorschläge erwartete, sah sich enttäuscht. Zunächst wurden nur die die Schäden des Raumschiffes Erde inspiziert. Und es zeigte sich schwer getroffen. Nicht durch die Breitseite des Zerstörers irgendeiner fremden Macht, sondern durch die eigene technisch perfektionierte Bordkanone, durch die Folgen ihres gewaltigen und weit unterschätzten Rückstoßes beim Abfeuern des Fortschritt-Projektils. An Reparatur war auf dem Kongreß ob des Staunens – bekanntlich die genuine philosophische Tugend –, daß es das schlingernde und auf Kollisionskurs geratene Schiff immer noch gebe, nicht zu denken. Mit Heidegger wurden eine „ursprüngliche" und mit dem Sein eine unverbrüchliche Einheit eingehende Ethik gefordert und Zweifel an der Effizienz der kosmetischen Versuche einer „ökologischen Ethik" geäußert. Sie griffen allemal, zumindest mittel- und langfristig, zu kurz. Denn was nütze der „ontische" Um*welt*schutz, wenn der Mensch weiterhin auf ontologischer Ebene die Wüste der Weltlosigkeit durchirren muß. Ein fundamentaler Wandel sei nötig, der Alleinvertretungsanspruch des technischen Horizonts, den die ökologische Ethik nicht sprengt, sondern bestätigt, müsse durchbrochen werden.

Wollten einige in der japanischen Lebensweise, jenem Nebeneinander des Abendländisch-Technischen und einer fein ausgebildeten Nichts-Kultur, das mögliche Paradigma einer Eindämmung des technischen Imperialismus sehen, so setzten andere jenes erst posthum im „Spiegel-Gespräch" veröffentlichte Diktum Heideggers entgegen, daß „nur von demselben Weltort aus, an dem die moderne technische Welt entstanden ist, auch eine Umkehr sich vorbereiten kann, daß sie nicht durch Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen kann". Dem schloß sich Robert Spaemann an, wenn auch aus anderen Gründen als Heidegger: Das östliche Denken scheine der Gefährdung des Wesens des Menschen nichts entgegensetzen zu können. Nur die abendländische Kultur habe eine Wurzel entwickelt, in der man das Widerlager zur hypertrophierenden Technik sehen müsse; paradoxerweise dieselbe Wurzel, der auch die Technik sich verdanke – die Subjektivität. Nur ein fundamentaler Person- und Subjektbegriff, nur der auf die universell geltenden Menschenrechte gegründete

Rechtsstaat sei hierzu in der Lage, weshalb er auch ein Denken wie das Heideggersche, das Subjektivität als solche und undifferenziert verabschieden möchte, für gefährlich halte. Es sei vielmehr die Pflicht der abendländischen Nationen, nach dem Export des Giftes auch das Gegengift zu geben. Nur so könne er jenes Rettende aus dem von Heidegger so gern zitierten Hölderlinwort „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch" verstehen.

Das Gespräch sollte nicht abbrechen

Wenn die Tagung die in sie gesetzten Hoffnungen in wesentlichen Punkten auch nicht erfüllen konnte, so verdienen doch die Ergebnisse, ja schon Planung und Durchführung dieses intermundanen Gesprächs Beachtung. Der Erwartungshorizont, mit dem man solche Gespräche angeht, ist vielleicht auch zu hoch, bisweilen auch inadäquat angesetzt. An eine deutsch-japanische Philosophentagung mit denselben Verständlichkeits- und Erfolgskriterien heranzugehen, wie an eine deutsch-japanische Naturwissenschaftlertagung, hieße die wesentliche Differenz naturwissenschaftlicher und philosophischer Sprache beseitigen und sie über den einen uniformierenden Leisten schlagen. Noch ist man ungeübt in dem von Heidegger so unerbittlich eingeklagten „besinnlichen Denken", das er als Korrektiv zum „rechnenden Denken" wissen wollte, noch ist man nicht hellhörig genug, auf die Differenz der östlichen und westlichen Sprache zu achten. Und die Übersetzungsprobleme im fundamentalen Sinne beginnen hier erst, wenn sie philologisch exakt gelöst sind. Das Gespräch abzubrechen noch bevor es eigentlich begonnen hat – es wäre das Verkehrteste, was man tun könnte. Kritiker, so Thomas Buchheim am Ende der Tagung, sollten es den Fackelläufern gleichtun: die Fackel mit den nun gewonnenen Erfahrungen aufnehmen und den Übersetzungsprozeß in Gang halten.

Günter Seubold

Am Rande des Ruins

Burma nach 26 Jahren unter Ne Win

Die blutigen Unruhen im vergangenen Jahr haben den Blick der Weltöffentlichkeit vorübergehend auf Burma gelenkt, ein Land, das sich jahrzehntelang von der Außenwelt abkapselte. Eine grundlegende politische Neuorientierung ist bislang nicht erfolgt; seit September 1988 herrschen die Militärs. Von der schwierigen Situation ist auch die christliche Minderheit in dem weitgehend vom Buddhismus geprägten asiatischen Land betroffen.

Einst als „Reisschüssel Asiens" gerühmt, gehört Burma mittlerweile zu den 25 ärmsten Ländern der Erde. Eine verfehlte, auf Autarkie ausgerichtete Planwirtschaft, Mißmanagement in der verstaatlichten Industrie und Korruption trieben es an den Rand des Ruins. Die gravierenden Engpässe in der Versorgung der Bevölkerung mit Konsumgütern kann allein noch der florierende Schwarzmarkt abmildern, dessen Umfang den offiziellen Handel um ein Mehrfaches übersteigt. Er wird von der Regierung stillschweigend geduldet, und man bemüht sich allenfalls, seine Auswüchse einzudämmen. Diesem Ziel diente insbesondere die Währungsreform vom Herbst 1987, die jedoch so dilettantisch durchgeführt würde, daß hierbei drei Viertel der Burmesen ihre Ersparnisse verloren. Sie bewog zudem viele Bauern, ihre (ohnehin geschmälerte) Reis-Ernte vorerst nicht zu vermarkten, so daß nicht nur die Preise für das wichtigste Grundnahrungsmittel um über 400% anstiegen, sondern das Land erstmals seit langem wieder in größeren Mengen Lebensmittel importieren mußte.

Die Unzufriedenheit weiter Kreise der Bevölkerung führte in den vergangenen Jahren häufiger zu *Unruhen*, die meist von den Hochschulen ausgingen, denn gerade die jüngere Generation ist mangels jeglicher Zukunfts-Aussichten äußerst frustriert. Bisher hatte man die Proteste stets mit brutaler Gewalt unterdrückt, doch Mitte 1988 schien auch dies nicht mehr zu helfen, und so entschloß sich die von den Militärs gelenkte „Burmesische Sozialistische Programm-Partei" im Juli zu einem vorsichtigen Kurswechsel. Sie kündigte eine allmähliche Liberalisierung der Wirtschaft an, und zugleich legte der seit 1962 amtierende *Ne Win* (77) den Parteivorsitz nieder. Es ist unklar, ob man ihn dazu zwang oder ob er mit diesem Schritt nur sein angeschlagenes Ansehen retten wollte. Für letztere Vermutung spricht immerhin, daß er zusammen mit seiner ehrgeizigen Tochter *Sanda Win* weiter erheblichen Einfluß auf die Geschicke des Landes nimmt, zumal seine Nachfolger sämtlich dem Kreis seiner engsten Vertrauten entstammten.

Enttäuschte Hoffnungen auf Demokratie

Angesichts der scheinbaren Schwäche des Regimes steigerten sich die Unruhen, die nach inoffiziellen Schätzungen 5000 Tote forderten, bald derart, daß das Militär am 18.9.1988 erneut die alleinige Macht übernahm. Seither regiert ein „Staatskomitee für Wiederherstellung von Recht und Ordnung", an dessen Spitze General *Saw Maung* und der Chef des Geheimdienstes (und Schwiegersohn Ne Wins) *Khin Nyunt* stehen. Sie leiteten umgehend

massive Repressalien gegen die Bevölkerung ein – die Verhaftung von einem Drittel der 10 000 zivilen Beamten wegen deren Beteiligung an Protest-Aktionen, die Zwangsrekrutierung Tausender von Studenten (was für viele einem Todesurteil gleichkommt), und möglicherweise auch die Hinrichtung zahlreicher Oppositioneller. Einschneidende *politische Reformen* sind dagegen vorerst nicht in Sicht, ja für die anfänglich versprochenen freien Wahlen wurde bis heute kein konkreter Termin genannt. Die wenigen bisher getroffenen Maßnahmen haben denn auch eher den Charakter „kosmetischer" Korrekturen, indem man etwa aus der offiziellen Staatsbezeichnung den Begriff „sozialistisch" strich und die bisherige Staatspartei zur „Partei der Nationalen Einheit" umformte. Zudem versprach man, ausländische Investitionen zu erleichtern, doch gilt dies nur für weniger bedeutende Wirtschaftszweige, so daß der Anreiz für internationale Unternehmen nicht allzu groß ist.

Zerstrittene Opposition

Der einzige Schritt von größerer Bedeutung ist das am 30. 9. 88 verkündete *neue Parteiengesetz,* das Beamten und Militärs die Gründung eigener politischer Organisationen untersagt. Allerdings müssen sich neue Parteien gegenüber dem Militär loyal verhalten und dürfen weder öffentliche Gelder noch gar Zuwendungen aus dem Ausland erhalten. Dies bevorzugt natürlich die PNE, kann sie doch das Vermögen der ehemaligen BSPP übernehmen. Zugleich fördert man durch materielle Vergünstigungen die Bildung von Splitter-Parteien, mit denen die PNE nach eventuellen Wahlen paktieren könnte, indem jede registrierte Organisation verbilligte Benzin-Rationen und Telefon-Anschlüsse bekommt. Angesichts der desolaten Wirtschaftslage sind dies erhebliche Privilegien, und so ließen sich allein bis Dezember 1988 über 160 Gruppen als Parteien eintragen, die oft nur ökonomische Partikular-Interessen verfolgen, weshalb sie der Volksmund abschätzig als „Telefon- und Benzin-Parteien" bezeichnet.

Gleichwohl gibt es auch Oppositionskreise, die sich ernsthaft um gesellschaftlichen Wandel bemühen. Sie werden jedoch vorwiegend von Persönlichkeiten des früheren politischen Establishments bzw. einstigen Weggefährten Ne Wins angeführt, die sich zudem u. a. wegen eigener Macht-Ambitionen gegenseitig befehden. Der 1962 gestürzte Premierminister *U Nu* (81) verscherzte sich dabei schon im September viele Sympathien, als er ohne Absprache mit potentiellen Kandidaten eine Interimsregierung ausrufen wollte. Seit im Oktober auch seine Geheim-Verhandlungen mit Ne Win scheiterten, ist er nun über die ihm nahestehende „Demokratie-Partei" bestrebt, seinen Regierungsanspruch zu verwirklichen.
Die Ende September gegründete „Nationale Liga für Demokratie" (NLD) verlor ebenfalls an Gewicht, nachdem ihr Mitbegründer *Aung Gyi* (71) im Dezember wegen angeblicher kommunistischer Unterwanderung der NLD eine eigene „Vereinigte Nationale Demokratie-Partei" ins Leben rief. In den frühen 60er Jahren Stellvertreter Ne Wins, hatte Aung Gyi als einer der prominentesten Dissidenten im Sommer 1988 mit seiner in „offenen Briefen" geäußerten Kritik wesentlich zum Rücktritt Ne Wins beigetragen. Dennoch sucht er jetzt wieder die Nähe Ne Wins, ja in Interviews erklärte er, er stimme weiterhin in wesentlichen Fragen der Sozialpolitik mit ihm überein. Er sucht deshalb die Schuld für die prekäre Wirtschaftslage Burmas weit weniger bei Ne Win als vielmehr bei jenen Militärs, die diesen jahrelang von der Realität abgeschirmt hätten (Asiaweek 21. 10. 88).

Trotz dieser Abspaltung bleibt die NLD die führende Oppositionskraft, zumal sie (nach eigenen Angaben) über rund eine halbe Million Mitglieder verfügt. Geleitet wird sie jetzt von *Aung San Suu Kyi* (43), der Tochter des 1947 ermordeten „Vaters der burmesischen Unabhängigkeit" *Aung San,* und *Tin U* (72), einem der ehemaligen „Kronprinzen" Ne Wins. Obwohl bisher politisch nicht engagiert und erst Mitte 1988 nach langer Abwesenheit aus Großbritannien nach Burma zurückgekehrt, gewann Aung San Suu Kyi bald derart an Ansehen, daß sie inzwischen als bedeutendste Persönlichkeit der Opposition gilt. Das Militär, mit dem auch sie mittlerweile Gespräche über die Zukunft Burmas führte, gestattet ihr sogar öffentliche Auftritte, obgleich ansonsten ein striktes Versammlungsverbot herrscht.

Abseits dieser Entwicklung steht im übrigen die Mehrheit jener *Studenten,* von denen die Protestbewegung ausging. Sie sind von den meisten der führenden Oppositionspolitiker enttäuscht, zumal diese nicht über konkrete Programme verfügen, sehen aber auch kaum Alternativen. Gleichwohl entschieden sich nur einige Tausend für den Anschluß an Aufständischen-Gruppen (vor allem der Karen), doch resignierten inzwischen viele von ihnen – teils, weil ihnen das karge Leben im Dschungel nicht behagte, teils wegen des auf ethnischen wie sozialen Gegensätzen beruhenden gegenseitigen Mißtrauens. Etwa 5–10 000 Studenten emigrierten zudem nach Thailand, von denen bisher nur ein Teil zurückkehrte, nachdem man ihnen Straffreiheit zugesichert hatte.

Ungelöstes Minderheiten-Problem

Die politischen Turbulenzen der letzten Monate berührten in erster Linie die eigentlich burmesische Gesellschaft, nicht aber die rund 70, vielfach in schwer zugänglichen Randregionen des Landes lebenden *nationalen Minderheiten,* die ein Drittel der über 40 Millionen Einwohner Burmas stellen. Bis heute konnte sich keine der burmesischen Regierungen dazu durchringen, ihre (sehr unterschiedlichen) Wünsche nach politischer Gleichberechtigung bzw. Autonomie auch nur einigermaßen zu erfüllen, und so gibt es kaum eine größere ethnische Gruppe, unter der nicht *Aufständische* agierten. Insgesamt schätzt man die Zahl ihrer Soldaten – einschließlich der 12 000 Kämpfer der kommunistischen Untergrund-Armee – auf 30–35 000, die sich teilweise seit Jahrzehnten mit den annähernd

200 000 Soldaten der regulären Streitkräfte einen Stellungskrieg liefern und nach eigenen Angaben fast die Hälfte des Landes kontrollieren.

Die bedeutendste Aufständischen-Organisation ist – neben der KP – die „Nationale Demokratische Front", der zehn Gruppierungen angehören, darunter als größte die „Unabhängigkeits-Organisation der Kachin" und die „Nationale Union der Karen" mit jeweils etwa 5000 aktiven Kämpfern. Unter Führung der im äußersten Norden Burmas operierenden Kachin arbeitet die NDF seit 1986 militärisch (aber nicht politisch) mit den Kommunisten zusammen, die vor allem in den Shan-Staaten an der Grenze zu Laos und China tätig sind. Diese Kooperation ist jedoch nicht unumstritten, und der betont antikommunistische Führer der Karen, der Adventist *Bo Mya,* zog sich deshalb zeitweilig aus dem Führungsgremium der NDF zurück.
Die Rebellen erhalten nur noch geringe Unterstützung aus dem Ausland, seit auch China den Kommunisten weitgehend die finanziellen Zuwendungen entzog. Sie finanzieren sich zumindest durch lokale Steuern, Zölle auf Schmuggelwaren und den Export der in ihren Gebieten reichhaltig vorhandenen Jade und Kohle. In den Shan-Staaten spielt darüber hinaus der Opium-Anbau eine erhebliche Rolle, ja die dem „Tai/ = Shan/-Revolutionsrat" zugehörige Privat-Armee des „Opiumkönigs" *Khun Sa* bestreitet ihren Unterhalt sogar zum größten Teil aus dem Rauschgifthandel.

Angesichts der seit langem bestehenden militärischen Patt-Situation bemüht sich insbesondere die NDF seit 1986, ihre Forderungen auf dem Verhandlungsweg durchzusetzen. Sie bot der Regierung erneut einen Waffenstillstand an und reduzierte ihre Autonomie-Wünsche, doch scheiterten die Gespräche wie schon in früheren Jahren. Ohnehin mißbilligten Teile der NUK die Kontakte, denn sie bestehen weiter auf der Errichtung eines weitgehend unabhängigen Karen-Staates. Bo Mya selbst erhofft sich außerdem eher eine Lösung durch eine Zusammenarbeit mit der Opposition, und so rief er im November 1988 im Namen der NDF gemeinsam mit zwölf Gruppierungen der studentischen und Exil-Opposition eine „Demokratische Allianz" ins Leben. Sie will durch eine eigene Interims-Regierung freie Wahlen abhalten lassen und eine Rückkehr zu politischen Idealen der 50er Jahre ermöglichen, vor allem zu einer liberalen Marktwirtschaft und zu einer „aktiven außenpolitischen Neutralität".
Ungeachtet all dieser Bestrebungen ist es allerdings sehr fraglich, ob sich die Hoffnungen der unterschiedlichen Oppositionsgruppierungen auf eine baldige Demokratisierung Burmas erfüllen. Will man nicht letztlich doch Kompromisse mit den Militärs eingehen, ist man auf Hilfe aus den Nachbarstaaten angewiesen. Diesen aber ist vorerst noch ein einigermaßen berechenbares (wenngleich brutales) Militärregime offensichtlich genehmer als eine von der Opposition geführte Regierung, die kaum Herr der Lage wäre. Die Nachbarländer erkannten denn auch nach einigem Zögern ab Mitte November die neue Militärregierung an. Ähnlich dürften auch die internationalen Geldgeber des Landes wohl bald ihre Zahlungen wieder aufnehmen, insbesondere Japan, von dem Burma 80% seiner ausländischen Wirtschaftshilfe erhält.

Die religiöse Opposition

Seit jeher spielen die *buddhistischen Orden* eine bedeutsame Rolle in der burmesischen Innenpolitik, zumal sich 85% der Bevölkerung zum Buddhismus bekennen, während Muslime (5%), Christen (4,5%) und Hindus (2,5%) nur kleine religiöse Minderheiten bilden. Oft genug standen buddhistische Mönche an der Spitze von Protestbewegungen, und hieran ändern auch die massiven Eingriffe in das Ordensleben unter Ne Win nur wenig. Man konnte zwar die Mönchsgemeinschaften gegen Gewährung materieller Privilegien veranlassen, die Zahl ihrer Mitglieder auf etwa 100 000 Mönche zu beschränken und sich 1980 zu einem staatlich kontrollierten Verband zusammenzuschließen, doch hatten diese Maßnahmen nur eine begrenzte Wirkung. Gerade unter den jüngeren Mönchen wuchs in den letzten Jahren der Widerstand gegen das Militärregime, wobei zunehmend Forderungen nach gesellschaftlichem Pluralismus an die Stelle der früheren sozialistischen Postulate traten.

Entsprechend führten häufig Mönche die Demonstrationen des Sommers 1988 an und beteiligten sich an der Arbeit von Bürger-Komitees, so in Mandalay, wo sie tatkräftig halfen, eine zeitweilige Zivilverwaltung einzurichten. Führende Vertreter des Buddhismus waren zudem intensiv (und teilweise mit Erfolg) bemüht, Gewalttaten auf beiden Seiten zu verhindern. Die humanitären Hilfsaktionen für Opfer der Unruhen förderten sogar vielerorts die interkonfessionelle Zusammenarbeit, indem z. B. auch katholische Gruppen an Initiativen der „All-Burmesischen Religions-Vereinigung" teilnahmen, die ansonsten nur Buddhisten, Muslime, Hindus und Protestanten vertritt.
Die offizielle katholische Kirche hielt sich dagegen zunächst bewußt zurück, vertritt sie doch eine recht kleine Gemeinschaft von 450 000 Gläubigen, die nur knapp 1% der Bevölkerung repräsentiert. Erst Mitte August trat sie mit einer Erklärung an die Öffentlichkeit, in der sie „voll und ganz die Hoffnungen des Volkes auf politische und wirtschaftliche Reformen" begrüßte: „Gemäß unserem christlichen Glauben sind wir der Ansicht, daß den Menschen das von Gott gegebene Recht zusteht, eine gerechte und friedfertige Verwaltung zu wählen, welche die freie Meinungsäußerung und den Respekt vor den Menschenrechten fördert." (UCA News 31. 8. 88) Desgleichen rief Erzbischof *Gabriel Thohey Mahn Gaby* von Rangun am 1. 9. 1988 in einem Hirtenbrief die Laien zu verstärkter Mitarbeit im sozio-politischen Bereich auf und schlug u. a. die Einrichtung eines „Verbindungs-Komitees der katholischen Kirche für Demokratie" vor, das mit anderen demokratischen Gruppen kooperieren sollte. Darüber hinaus zelebrierte man insbesondere in der Erzdiözese

Rangun Bittgottesdienste und beteiligte sich an gewaltlosen Protestmärschen, etwa am 8.9.88 in Rangun, als sich rund 1000 Laien, 100 Seminaristen und 60 Vertreter des Klerus in einer Prozession einem Demonstrationszug anschlossen (UCA News 14.9.88).

Eine trotz Isolation blühende Kirche

Seit dem Militärputsch ist die Kirche politisch wieder zum Schweigen verurteilt, um ihre ohnehin heikle Lage nicht weiter zu gefährden (vgl. HK, Januar 1983, 42). Schließlich war sie dem gegenwärtigen Regime als „ausländische" Gemeinschaft stets suspekt, weshalb man ihr zwar die freie Kultus-Ausübung erlaubt, ihre Aktivitäten und vor allem ihre Auslandskontakte ansonsten aber streng überwacht. So verweigerte man in der Vergangenheit mehrfach dem in Bangla Desh residierenden, auch für Burma zuständigen Pro-Nuntius die Einreise, und die einheimischen Bischöfe durften das Land nur gelegentlich verlassen, etwa 1984 zu einem Treffen mit dem Papst in Manila. Gleichfalls gestattet man nur vereinzelt Priestern ein Auslandsstudium, und nur die wenigen noch im Lande verbleibenden älteren Missionare können vergleichsweise regelmäßig zu Heimatbesuchen ausreisen.

Ungeachtet der weitgehenden Isolation stellt sich die katholische Kirche in Burma dennoch als blühende Gemeinde dar, deren Gläubigenzahl sich seit 1948 mehr als verdreifachte. Allerdings gehören 90% der Katholiken, wie auch die meisten Vertreter des zum allergrößten Teil einheimischen Klerus, *nationalen Minderheiten* an, vor allem den Kachin, Karen und Chin (letztere in der an Indien grenzenden Region). Dies bedingt erhebliche Personalprobleme, zumal die kirchlichen Mitarbeiter angesichts der ethnischen und kulturellen Unterschiede zwischen den einzelnen, in sich meist recht homogenen Diözesen nicht beliebig einsetzbar sind. Ohnehin reicht die Zahl von 240 Welt- und 20 Ordenspriestern gerade für die Betreuung der oft weit verstreuten Gemeinden in abgelegenen Bergregionen nicht aus, wenngleich sie von rund 80 Ordensbrüdern und 850 Ordensschwestern unterstützt werden und man jährlich im Durchschnitt 20 Neupriester verzeichnet (Angaben nach: Annuario Pontificio 1988, Stand: Ende 1986). So gibt es auch zahlreiche „vergessene" Gemeinden, vor allem in Rebellen-Gebieten, die seit Jahren ohne geistlichen Beistand auskommen müssen. Zwar würden es manche Aufständischengruppen inzwischen sogar begrüßen, wenn unter ihnen Priester tätig wären, doch könnte ein derartiges Engagement für die Kirche verheerende Folgen haben. Schließlich mußte sie sich in der Vergangenheit mehrfach des Vorwurfs erwehren, mit Rebellen zu kollaborieren, und einige Priester kamen in Rebellen-Gebieten um.
Die Kirche versucht deshalb, das Problem einer angemessenen Glaubensverkündung anderweitig zu lösen. So gründete man in den Diözesen *Laien-Bewegungen*, deren Mitglieder zumindest zeitweilig als Katecheten isolierte Gemeinden betreuen. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind auch die seit einigen Jahren nach Burma ausgestrahlten religiösen Programme des in Manila stationierten Senders „Radio Veritas". Die eigenen Medien der Kirche können dagegen nur einen bescheidenen Beitrag leisten, zumal etwa die Auflage der einzigen, wöchentlich erscheinenden Kirchenzeitung auf 7000 burmesische und 700 englischsprachige Exemplare limitiert ist.

Effektiver Beitrag zur Entwicklung des Landes

Im *Bildungs- und Sozialbereich* ist die Kirche im übrigen nach den Verstaatlichungen vieler Einrichtungen in den 60er Jahren nur in geringem Maße präsent. Immerhin unterhält sie mit ihren bescheidenen finanziellen Mitteln wieder rund 140 Bildungseinrichtungen, darunter über 50 Grundschulen in abgelegenen Regionen, an deren Übernahme der Staat offensichtlich kein Interesse hat. Zudem betreibt sie etwa 230, meist kleinere Sozialstationen, darunter Waisenhäuser, Altenheime und Zentren für Lepra-Kranke. Einzelne Mitarbeiter der Kirche helfen auch bei *landwirtschaftlichen Entwicklungsprojekten*, wobei diese Hilfe auch von Andersgläubigen um so bereitwilliger angenommen wird, als man bewußt darauf verzichtet, sie mit Bestrebungen zur Missionierung zu verbinden. Damit leistet die Kirche insgesamt einen zwar nicht allzu spektakulären, im kleinen Rahmen aber durchaus effektiven Beitrag zur Entwicklung gerade der am meisten benachteiligten Regionen Burmas. *Peter Drews*

Kurzinformationen

Johannes Paul II. unterstreicht die Bedeutung der Religionsfreiheit als Testfall für die Einhaltung der Menschenrechte

In seiner *Neujahrsansprache an das Diplomatische Corps* am 9. Januar erinnerte der Papst an die Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vor vierzig Jahren und hob hervor, unter den grundlegenden Freiheiten, die die Kirche zu verteidigen habe, stehe die *Religionsfreiheit* an erster Stelle. Johannes Paul II. wies darauf hin, daß es aus mehr als einem Land Appelle von Gläubigen, vor allem von Katholiken gebe, die sich in ihren religiösen Antrieben und in ihrer Glaubenspraxis beeinträchtigt fühlten. Nicht selten gebe es Gesetze oder Verwaltungsvorschriften, die das Recht auf Religionsfreiheit verletzten. Wie in jedem Jahr ließ der Papst auch in dieser

Neujahrsansprache an die Diplomaten die verschiedenen Weltregionen bzw. die aus seiner Sicht bedeutenden Ereignisse und Entwicklungen des abgelaufenen Jahres Revue passieren. Als hoffnungsvoll erwähnte der das *verbesserte Ost-West-Verhältnis* und die Entwicklungen in der Sowjetunion und in anderen kommunistisch regierten Ländern. Er wünsche, daß diese Entwicklungen dazu beitragen könnten, günstige Bedingungen für ein verändertes Klima und für eine Veränderung der Gesetzgebung zu schaffen, „um wirklich vom Stadium der Verkündung von Prinzipien zu dem der Garantie der grundlegenden Rechte und Freiheiten jedes Menschen zu kommen". Johannes Paul II. sprach sich für die Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung der Einheit, Souveränität und Unabhängigkeit des *Libanon* aus und gab dem Wunsch Ausdruck, *Jerusalem* solle eines Tages zu einem Ort des Friedens und der Begegnung für Christen, Juden und Muslime werden. Der Papst verwies in der Ansprache an das Diplomatische Corps auch auf seine *Botschaft zum Weltfriedenstag* am 1. Januar 1989, die diesmal der Frage der *Minderheiten* gewidmet war. Johannes Paul II. unterstrich dort das Recht von Minderheiten auf Existenz und auf die Pflege ihrer eigenen Kultur. Der Staat müsse darüber wachen, daß keine neuen Formen der Diskriminierung von Minderheiten entstünden.

Österreichische Pastoraltagung beriet über Ehe und Familie

Wie alljährlich fand in Wien-Lainz vom 28. bis 30. Dezember die Österreichische Pastoraltagung statt. Das Thema „Beziehung leben in Ehe und Familie" lockte ungewöhnlich viele Teilnehmer an: ca. 400 aus Österreich, ca. 150 aus dem westlichen und östlichen Ausland. Wie immer waren auch diesmal einzelne Teilnehmer aus fast allen kommunistisch regierten osteuropäischen Ländern angereist; nur aus der ČSSR konnte ausgerechnet in diesem Jahr und kurz vor dem Abschluß der KSZE-Folgekonferenz in Wien niemand ausreisen. In einer Atmosphäre innerer und äußerer Gelassenheit, die von den gegenwärtig die Kirche in Österreich aufwühlenden Turbulenzen zwar sehr berührt, aber kaum gestört wurde, konnten die wesentlichen Probleme vorgetragen und diskutiert werden, die sich für die Kirche im Verhältnis zu Ehe und Familie gegenwärtig stellen und die die Kirche dabei teilweise mit sich selbst hat. Von den hohen Anforderungen, die das biblisch-christliche Eheverständnis – (der Bund-Vergleich Gott – Israel, Christus – Kirche) – an die Ehepartner stelle und die Ehepartner wie die Ehe selbst oft zu überfordern scheine (der in Luzern lehrende österreichische Bibelwissenschaftler *Walter Kirchschläger*) wurde gesprochen. Auch gesprochen wurde von den grundlegend veränderten Lebensbedingungen für Ehe und Familie (vom Schweizer Familienberater *Josef Duss-von Werdt*): in den letzten 150 Jahren sei die durchschnittliche Ehedauer von 15 auf 45 Jahre angestiegen; die meisten Ehen aber – so Duss-von Werdt – würden dennoch nicht an der „Institution Ehe", sondern an den emotionalen Beziehungen der Partner scheitern, dafür spreche auch, daß die Scheidungen in den ersten 5 Ehejahren zurückgingen, im zweiten Jahrzehnt aber zunehmen. Schwierig sei der Übergang in die wieder kinderlose Zeit. Auch die in der Kirche gegenwärtig brenzligen Fragen der Empfängnisverhütung und der eheähnlichen Lebensgemeinschaften Unverheirateter wurden nicht ausgespart. Der Innsbrucker Moraltheologe *Hans Rotter SJ* trat entschieden für „Korrekturen" im traditionellen kirchlichen Eheverständnis ein, insbesondere was die Gleichstellung der Geschlechter betreffe. Rotter machte auch darauf aufmerksam, daß es nicht nur eine moralische Pflicht zur Vermehrung, sondern auch eine zur Begrenzung im Rahmen verantworteter Elternschaft gebe und forderte genauere Unterscheidungen zwischen den unaufgebbaren Inhalten der Offenbarung und solchen Fragen, für die es nur eine „sekundäre Zuständigkeit des Lehramtes" gebe. Der Linzer Familienseelsorger *Bernhard Liss* sah in der Vermittlung des kirchlichen Verständnisses von Treue und Bindung an die Jugendlichen und in deren Begleitung in die Ehe hinein (und dann während der Ehe) eine der Grundaufgaben gegenwärtiger Pastoral, setzte sich aber auch mit dem „tief in die Kerngemeinden hineinreichenden" Problem der wiederverheirateten Geschiedenen auseinander. Liss wollte dabei den Rahmen des geltenden Kirchenrechts bei der Suche nach Lösungen nicht überschreiten, hielt überhaupt wenig von generellen Lösungen, sondern sprach sich für seelsorgliche Hilfen und Klärungen von Fall zu Fall aus und sah schon im Hinweis von „Familiaris consortio", wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zuzulassen, wenn sie lebten „wie Bruder und Schwester", einen Fingerzeig nach vorne. Für eine Kultur der Liebe gegen eine einseitig rechtliche Sicht der Ehe plädierte der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl*. Den Grundton der Tagung hatte der Vorsitzende des Österreichischen Pastoralinstituts, *Rudolf Schwarzenberger*, zu Beginn der Tagung angegeben: Die Kirche müsse alles tun, damit die christliche Vorstellung von Ehe und Familie von den Gläubigen vorgelebt werden kann; erst dann könne sie „anderen Weisungen geben". Und Bischof *Johann Weber* von Graz pflichtete ihm in seiner Predigt auf seine Weise bei. Er sprach vom „Auftrag" der Gläubigen und vom „Mitleid", daß die Kirche zu praktizieren habe, und er verstand Mitleid dabei als „die Fähigkeit, sich auch zu den kleinen Problemen herunterzubeugen".

Streit in Nordrhein-Westfalen über den Entwurf eines Beratungsgesetzes zum § 218 StGB

In Nordrhein-Westfalen kam es gegen Jahresende 1988 zu einem heftigen innerkatholischen Streit um das geplante Beratungsgesetz zum § 218 StGB. Auslöser war ein Briefwechsel zwischen dem NRW-Landesvorsitzenden der „Christdemokraten für das Leben" (CDL) mit den nordrhein-westfälischen Bischöfen resp. mit dem Katholischen Büro in Düsseldorf. Der Briefwechsel führte zu nachhaltigen Reaktionen in der Landesgruppe der nord-

rhein-westfälischen Abgeordneten im deutschen Bundestag. Unter dem Datum vom 13. Oktober wandte sich der NRW-Landesvorsitzende der CDL, *Leo Peters,* an die NRW-Bischöfe. Peters beklagte, der veränderte Entwurf bringe eine deutliche Akzentverschiebung „zu Lasten der Vorrangigkeit des Schutzes des ungeborenen Kindes", und bat die NRW-Bischöfe um Stellungnahme. Am 17. November antwortete der Leiter des Katholischen Büros in Düsseldorf, P. *Augustinus Graf Henckel-Donnersmark OPraem,* „im Auftrag der hochwürdigsten Herren" mit einem Brief, in dem er nicht nur die Position der CDL stützte, sondern seinerseits heftig gegen den Entwurf des Beratungsgesetzes polemisierte: Die Gesetzgebung zum § 218 sei in den Augen der Kirche nach wie vor der erste und wichtigste Prüfstein „dafür, inwieweit Staat und Gesellschaft noch den primitivsten sittlichen Verpflichtungen nachzukommen bereit sind". Zum Entwurf selbst wurde festgestellt, schon das Abrücken von der klaren Feststellung – der veränderte Entwurf spricht nicht mehr vom Ziel, sondern von „Aufgaben der Beratung" zugunsten des Kindes und der Schwangeren –, daß die Beratung eindeutig zugunsten des Ungeborenen stattzufinden hat, sei „geradezu unglaublich" und stelle in Anbetracht der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts „eine massive Verletzung rechtsstaatlicher Grundsätze" dar. Und der Entwurf sei auch deswegen „ganz und gar unerträglich, weil der Schutz des Ungeborenen damit wiederum der Willkür der Berater preisgegeben wird". Das Fazit des Briefes: Da der Entwurf an der bestehenden ungesetzlichen Praxis nichts ändern werde, sei man ohne das Gesetz besser daran. Diesen Vorwurf wollte die CDU-Landesgruppe von Nordrhein-Westfalen im Deutschen Bundestag nicht auf sich sitzen lassen. In deren Auftrag schrieben am 7. Dezember der familienpolitische Sprecher der CDU-Bundestagsfraktion *Paul Hoffacker* und der Bundestagsabgeordnete *Friedrich Kronenberg* (zugleich Generalsekretär des ZdK) an die nordrhein-westfälischen Bischöfe, sie betrachteten den Brief des Grafen als einen „Schlag ins Gesicht all derjenigen, die sich seit Jahren um einen besseren Schutz des ungeborenen Lebens bemühen". Der Entwurf verletze in keiner Weise rechtsstaatliche Grundsätze, und es sei auch unredlich, unterschiedslos von einer Willkür der Berater zu sprechen. Der Entwurf sage eindeutig, daß die Beratung dem Schutz des ungeborenen Lebens diene. Zugleich warnten die Abgeordneten die Bischöfe davor zu glauben, die gegenwärtige Rechtslage könne durch ein Beratungsgesetz substantiell verändert werden. Wer jetzt Maximalforderungen stelle, erweise dem Schutz des Ungeborenen keinen guten Dienst. ZdK-Präsidentin *Rita Waschbüsch* stimmte auf der letzten Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses des ZdK (13. Januar) den Abgeordneten in der Sache ausdrücklich zu. Sie berief sich – insbesondere im Blick auf die Berater – auf Kardinal *Hengsbach,* der öffentlich erklärte, es sei ein Fortschritt, daß „die Aufgabe der Beratung präziser umschrieben wird". Der Entwurf habe in diesem Sinne politische Signalwirkung. Ihm müßten allerdings weitere Schritte folgen.

Die französischen Bischöfe veröffentlichten eine Stellungnahme zur Immunschwächekrankheit AIDS

Nachdem in jüngster Zeit verschiedene französische Bischöfe sich zum Thema AIDS geäußert hatten (etwa Kardinal Lustiger, vgl. HK, Januar 1989, 48), wobei auch die Verwendung von Präservativen als „geringeres Übel" in bestimmten Fällen akzeptiert wurde, war die Erklärung des Ständigen Rates der französischen Bischofskonferenz zu dieser Frage (vgl. den Wortlaut in: La Croix, 11.1.89) mit Spannung erwartet worden. In ihr werben die französischen Bischöfe für mehr Solidarität mit den AIDS-Erkrankten und für Verständnis für deren schwierige Situation. Die Bischöfe erkennen die Verantwortung des Staates im Zusammenhang mit präventiven Maßnahmen an und enthalten sich einer Bewertung dieser Maßnahmen. Sie fordern sie dazu auf, vor allem Jugendliche über die Risiken bei Sexualkontakten mit AIDS-infizierten Personen aufzuklären. Zur Prävention stellen die Bischöfe u. a. fest: „Es existieren prophylaktische Mittel. Es wäre fragwürdig, die Prävention auf den Gebrauch dieser Mittel zu beschränken." Zugleich beklagen die Bischöfe die „Ausweitung der Sexualkontakte", die den Sinn von Sexualität entstellten und die Risiken im Zusammenhang mit der Immunschwächekrankheit AIDS erhöhten. Sie erinnern an die Würde der in einer ehelichen Beziehung gelebten menschlichen Liebe sowie die eheliche Treue und fordern zu Keuschheit und Respekt vor dem eigenen Körper und dem anderer auf. – So zurückhaltend die Formulierung im Zusammenhang mit der Verwendung von Präservativen auch ausgefallen ist, in ersten Kommentaren wurde doch der „andere Ton" im Umgang mit dem Thema AIDS gewürdigt.

Litauischer Bischof kehrt nach Vilnius zurück

Nach 28 Jahren Amtsbehinderung und Verbannung konnte der inzwischen 77jährige litauische Bischof und Apostolische Administrator des litauischen Anteils der Diözese Vilnius, *Julijonas Steponavičius* – er gilt als Kardinal „in pectore" –, Mitte Januar nach Vilnius zurückkehren und dort seine Amtsgeschäfte wiederaufnehmen. Die erste öffentliche Amtshandlung des aus der Verbannung entlassenen, in Litauen besonders populären Bischofs wird am 5. Februar die Wiedereröffnung und Weihe der Kathedrale von Vilnius sein. Sie war in den sechziger Jahren – unter Chruschtschow – von den sowjetischen Behörden beschlagnahmt und in eine Konzerthalle umgewandelt worden. In einem Telefon-Interview mit der österreichischen Kathpress (12.1.89) deutete der Bischof das Ende seiner Amtsbehinderung und die Rückgabe der Kathedrale als „positive Zeichen", die man aber nicht überbewerten solle: Er sei inzwischen ein alter Mann, der dem Papst schon mit 75 seinen Rücktritt angeboten habe; vielleicht aber könne der Apostolische Stuhl demnächst einen neuen Bischof ernennen. Und die Rückgabe der Kathedrale und der geschichtlich bedeutsamen Kasimir-Basilika seien zwar auch wichtige Schritte, aber viel wichtiger wäre, „daß man in den neuen Stadtvierteln auch Kirchen

bauen kann, denn in der Altstadt gibt es Kirchen genug"; und noch wichtiger als seine Rückkehr wäre die „Erweiterung der kirchlichen Wirkmöglichkeiten". Ob und wieweit es dazu kommen werde, könne man aber erst sagen, wenn die *neuen Religionsgesetze* verabschiedet seien. Noch lasse sich von wirklichen Veränderungen nicht sprechen. Man wisse auch nicht, was die Religionsgesetze im einzelnen brächten, kirchliche Vertreter würden bei deren Ausarbeitung bedauerlicherweise nicht zu Rate gezogen. Man hoffe aber auf die Beseitigung der „starken Einschränkungen des religiösen Lebens". Wichtig seien: freier Religionsunterricht, unbehinderte Teilnahme an den Gottesdiensten, Kinder- und Jugendseelsorge, die volle Freiheit bei der Besetzung kirchlicher Ämter, die es bisher nicht gegeben habe, überhaupt die Sicherung der Gewissensfreiheit und auch die Freiheit der Kirche zu karitativem Wirken. Steponavičius deutete an, daß bereits versucht werde, in Litauen eine Karitas aufzubauen.

Bücher

HERWIG BÜCHELE, **Christlicher Glaube und politische Vernunft.** Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre. Wien, Düsseldorf: Europaverlag, Patmos 1987. 254 S. 28,– DM.

Die Methodendiskussion, die in der Moraltheologie nun schon zwei Jahrzehnte geführt wird, scheint nun auch auf die katholische Soziallehre überzugreifen. Der Innsbrukker Professor für Gesellschaftslehre ist mit der herkömmlichen Soziallehre unzufrieden. Als Praktiker – er war lange Jahre Leiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs – weiß er um die begrenzte Wirksamkeit der traditionellen Soziallehre. Anstatt sich mehr von den auf Dynamik ausgerichteten Sozialdokumenten der Päpste leiten zu lassen, setze diese zu sehr auf strukturbewahrende Elemente. Im einzelnen analysiert Büchele folgende Elemente der Unwirksamkeit: fehlende Hermeneutik, unverbindliche Redeweise, Lebensferne einer Prinzipienmoral, Scheu vor Konflikten, Verzicht auf Gesellschaftsanalyse, Vernachlässigung der Mittel gegenüber den Zielen, zweierlei Maß: privat und öffentlich, Diskrepanz von Wort und Tat. Eine solche (Selbst-)Kritik verlangt nach einem Gegenvorschlag. Büchele plädiert für eine gesellschaftsverändernde Option der Christen, wobei die Zumutung der Botschaft vom Reich Gottes für eine (künftige?) Gestaltung der Soziallehre zu zwei Konsequenzen führt: 1. Christliche Basisgemeinden sollten als „Kontrastgesellschaft" innovatorisch auf die Gesamtgesellschaft einwirken; 2. Methodisch müsse die Soziallehre von einer „komponierenden Ethik" ausgehen, in der „utopischer Horizont" und pragmatisches Vorgehen integriert seien. Bücheles Buch will keine umfassende inhaltliche und letztgültige Darstellung katholischer Soziallehre sein, daher wird man auch wohl in Einzelpunkten mit dem Autor über seine Vorstellungen diskutieren können, z. B. über die Lehre vom kleineren Übel, Offenbarung und Empirie, Aussagen des Lehramtes zu Fragen der natürlichen Sittlichkeit. *Insgesamt:* Bücheles Buch ist eine Programmschrift, es ist ein ehrliches Buch, das nicht nur in die derzeitige Diskussionslage in der katholischen Soziallehre einführt, sondern auch die Kluft zwischen strukturbewahrenden und strukturverändernden Ansätzen überbrücken möchte. Die Soziallehre, welcher Provenienz auch immer, wird an ihm nicht vorbeikommen; darüber hinaus verdient es eine breite Leserschaft. Es wird die Gemüter erregen und zu Widerspruch herausfordern. Wenn dies zum Wohl, sprich einer besseren Wirksamkeit der katholischen Soziallehre geschieht, hat es sein Ziel erfüllt, nichts anderes will Büchele. *J. R.*

THEODOR SCHNEIDER, LOTHAR ULLRICH (Hg.), **Vorsehung und Handeln Gottes** (Quaestiones disputatae 115). Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988. 208 S. 48,– DM.

Zentrale und durchaus konkrete Fragen des christlichen Glaubens, vor allem Aspekte des Gott-Welt-Verhältnisses, der Schöpfungslehre und der Deutung der Geschichte bündeln sich in der Frage nach der Vorsehung und Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Der vorliegende Band vereinigt unter dieser Fragestellung die Referate der Fachtagung katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom Januar 1987 (vgl. HK 41, 1987, S. 81–84). Die Vielfalt der Perspektiven reicht über philosophie- und theologiegeschichtliche Betrachtungen *(L. Weimer, H. Jorissen, B. Studer),* biblische Überlegungen, die allerdings nur das Alte Testament eindringlicher bedenken *(F.-L. Hossfeld),* und hochspekulative systematische Reflexionen *(R. Schulte)* bis hin zu den konkreteren Fragen nach dem Leiden in der Welt *(H. Häring)* und einer theologischen Deutung des Bittgebets *(G. Bachl).* Manches in den geschichtlichen Abschnitten bleibt reichlich ergänzungsbedürftig, nicht zuletzt im Blick auf die Entwicklungen im Vorsehungsverständnis (z. B. im Pietismus und in der Aufklärung); anderes in den systematischen Beiträgen wirkt (und dies angesichts der prinzipiellen Konkretheit des Themas) erstaunlich abstrakt und realitätsfern, zu wenig bestimmt von der Praxis des Glaubens und auf diese zurückwirkend. Die spirituelle Dimension eines so gewendeten Glaubens an Gottes Schöpfungsmacht dürfte jedenfalls weiter reichen als die Probleme der Theodizee oder des Bittgebets; sie aufzuzeigen gehörte wohl ebenfalls zu den Aufgaben systematischer Theologie. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GRANT, COLIN. **The Threat and Prospect in Religious Pluralism.** In: The Ecumenical Review Jhg. 41 Heft 1 (Januar 1989) S. 50–63.

Der Autor plädiert für einen Dialog der Religionen, der das eigentlich Trennende zwischen ihnen nicht auf die eine oder andere Weise ausspart und umgeht, sondern voll und ganz ernst nimmt. Deshalb wendet er sich kritisch gegen ein Dialogkonzept, das die verschiedenen Religionen als Manifestationen einer einheitlichen Grundsubstanz deutet und diese in der menschlichen Erfahrung oder Rationalität festmacht. Bei einer solchen Betrachtungsweise entnehme man den Maßstab dem modernen säkularen Humanismus, verfehle aber das Eigentliche der Religionen. Grant zufolge genügt es auch nicht, die Religionen als „parallele Fenster zur Ewigkeit" aufzufassen, weil damit die Gegensätze zwischen den Religionen entschärft würden. Der wirkliche Dialog erfordere demgegenüber die Konfrontation mit wirklichen Unterschieden. Man könne deshalb nicht von vornherein verhindern, daß die ernsthafte Begegnung zwischen den Religionen die Selbsteinschätzung der einzelnen Religionen verändere. Im Blick vor allem auf die Begegnung zwischen dem Christentum und Hinduismus und Buddhismus hält er fest, daß dabei gerade das jeweils Eigenste der Partner auf dem Spiel stehe. Es gehe um nichts weniger als um ein „ungeheueres Glaubenswagnis".

SECKLER, MAX. **Das Reich-Gottes-Motiv in den Anfängen der Katholischen Tübinger Schule (J. S. Drey und J. B. Hirscher).** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 168 Heft 4 (1988) S. 257–282.

Der Tübinger Fundamentaltheologe bezeichnet seinen Aufsatz im Untertitel als einen Beitrag zur Theorie des Christentums: Seckler rekonstruiert nicht nur das Reich-Gottes-Motiv als Mitte und Grundanliegen des Denkens der beiden Tübinger Drey und Hirscher, sondern macht auch deutlich, inwiefern gerade ihr Reich-Gottes-Denken in der gegenwärtigen Orientierungskrise des Christentums hilfreich sein kann. So wertet er als innovatorisch bedeutsam, wie Drey und Hirscher das Reich Gottes als eine „universelle, öffentliche Wirklichkeit in den tragenden Dimensionen von Person und Gesellschaft" zu denken versucht hätten. Sie seien damit weder den Ausweg der Politisierung noch der Privatisierung des Reiches Gottes gegangen. Drey und Hirscher denken das Reich Gottes nicht im Modell der Herrschaft, bei dem Gott als der Herrscher über den von ihm Beherrschten steht, sondern als geschichtliches Wirksamwerden der Wirklichkeit Gottes und damit seiner Seinsqualitäten. „Dann ist das Reich Gottes als Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens jener Bereich, jene soziale Wirklichkeit, wo diese Dinge zur bestimmenden Macht geworden sind und in diesem Sinn ‚herrschen'."

Kultur und Gesellschaft

CZEMPIEL, ERNST-OTTO. **Die Welt nach Reagan.** In: Merkur Jhg. 42 Heft 12 (Dezember 1988) S. 1018–1033.

Der Beitrag analysiert die innen- und außenpolitische Situation gegen Ende der zweiten Präsidentschaft Ronald Reagans. Sosehr Reagan auch einen extremen Konservatismus in den USA hoffähig gemacht habe, so habe dessen radikale Spielart abgedankt und eine gemäßigtere erheblichen Auftrieb erhalten. Reagans Nachfolger werde eine liberalere Politik führen – „allerdings von einem nach rechts versetzten Mittelpunkt aus". Reagan sei nicht nur der „große Kommunikator" gewesen, sondern vor allem der „große Restaurator" des kalten Krieges. Jetzt, wo Reagan in Pension gehe, scheine sich die Weltgeschichte zu beeilen, den dadurch entstandenen Rückstand aufzuholen und die alten Konflikte zu beenden. Nur durch die unermüdliche Konzessionsbereitschaft von Michail Gorbatschow sei Reagan derart unter Erwartungsdruck gekommen, daß er ihm nicht mehr entgehen konnte: „So wurde Ronald Reagan selbst zu einem wichtigen Schöpfer seiner Nachwelt." Dennoch seien die Reagan-Jahre letztlich nach innen gerichtet gewesen, auf die Restrukturierung der Sozial- und Wirtschaftspolitik. Ronald Reagan sei wahrscheinlich der letzte amerikanische Präsident gewesen, der noch einmal versucht habe, die Welt unter das Zeichen des Ost-West-Konfliktes zu stellen und sie in diesem Zeichen zu führen. Der Versuch sei mißlungen, weil er nicht mehr erfolgreich gegen die „Polyarchisierung" der Welt habe durchgesetzt werden können. Darunter versteht der Autor die Vervielfältigung von Machtzentren, die zwar bereits in den sechziger Jahren eingesetzt habe, aber erst in den achtziger Jahren zu politischer Wirksamkeit gelangt sei.

GRUHN, WILFRIED. **Postmoderne Gesellschaft, Kultur und Künstliche Intelligenz.** In: Universitas Jhg. 44 Heft 1 (Januar 1989) S. 77–85.

Lohnabhängige Arbeit verliert gegenwärtig nicht nur zugunsten der sogenannten Freizeit an Bedeutung, sondern büßt auch an sinnstiftender Bedeutung ein. Der Beitrag geht der Frage nach, ob und inwieweit kulturelle Angebote diesen Sinnverlust auffangen können. Der Autor gibt zu bedenken, daß arbeitsfreie Zeit erst durch den Rückbezug auf die Sinnerfahrung des Alltags zu einer neuen sinnerschließenden Kulturerfahrung führe. Man müsse allmählich erkennen, daß die Fülle an kulturellen Aktivitäten kulturelle Wahrnehmungen vielleicht mehr behindere als fördere, weil scheinbare Lebendigkeit auf diesem Gebiet sich als bloße Geschäftigkeit entpuppe und Kultur vortäusche, wo es um Konsum gehe. Die postmodernen Tendenzen einer Ästhetisierung des Alltags verstärkten dabei noch den Ruf nach Kultur als kompensatorischem Ausgleich. Die heute verschiedentlich anzutreffende Polarisierung zwischen „rational" kognitiver und „irrational" künstlerischer Leistungen sei zutiefst fragwürdig. Demgegenüber sei das kritisch aufklärende Potential der Künste gesellschaftlich wie auch erzieherisch zu nutzen und der dämpfenden Funktion ästhetischer Kompensation entgegenzustellen. Aufklärung und Sinnlichkeit müßten nicht im Widerspruch zueinander stehen.

Kirche und Ökumene

DUMORTIER, FRANÇOIS-XAVIER. **John Courtney Murray revisité.** La place de l'Eglise dans le débat public aux Etats-Unis. In: Recherches de Science Religieuse Jhg. 76 Heft 4 (Oktober – Dezember 1988) S. 499–531.

John Courtney Murray gilt als einer der bedeutendsten Theologen der USA und hatte entscheidenden Anteil am Zustandekommen der Erklärung des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit. Vor dem Hintergrund der Debatte über die Stellung und das Handeln der katholischen Kirche in den USA („Public Church") nimmt der Beitrag die Theologie Murrays neu auf, skizziert die verschiedenen existierenden Lesarten dieser Theologie. Für Murray sei die Gesellschaft in erster Linie eine Gemeinschaft des ethischen Diskurses. Paradoxerweise bedeute die Trennung von Staat und Kirche für ihn gerade die juristische und politische Basis für das Engagement der Kirche im politischen Raum nach den Regeln, die sich die Gesellschaft gegeben habe. Die Schaffung einer sozialen Ordnung werde für Murray in diesem Diskurs unablässig weiter betrieben. Die Vorstellungen Murrays seien vor allem deshalb lebendig geblieben, weil sie zum Allgemeingut geworden seien, auch wenn sie bis heute unvollendet und unvollständig geblieben seien. Wenn diese Konzeption weiterhin als eine Bezugsgröße wirke, dann weniger, weil sie nur fortzuschreiben sei, sondern eher insofern, als sie heute in einem neuen Kontext wiederaufgenommen werden müßten, eines Kontextes, zu dessen Entstehen Murray selbst Erhebliches beigetragen habe.

Notizen

Der zukünftige Erzbischof von Köln, Kardinal *Joachim Meisner,* hat sich zweimal – auf dem von ihm gegebenen Neujahrsempfang in West-Berlin und in einem ersten Interview mit dem WDR – kritisch zum Verhältnis westdeutscher Bischöfe zur Kirche in der DDR geäußert. Er habe den Eindruck, so Meisner wörtlich, „daß ein Bischof in der Bundesrepublik mehr über die Kirche in der Dritten Welt Bescheid weiß, als über das Leben der Kirche in der DDR". Indessen gehöre es zum Wesen der katholischen Kirche, daß sie zu den anderen Kirchen Kontakt habe. Dabei gelte das Gebot der Nächsten- und nicht der Übernächstenliebe.

In einem Interview mit der „Welt", das dort nur in Zusammenfassung wiedergegeben wurde, grenzte sich die neue Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die saarländische CDU-Politikerin *Rita Waschbüsch,* wie schon seinerzeit ihr Vorgänger Hans Maier scharf von den Grünen ab. Das ZdK, so Frau Waschbüsch, suche zwar den Dialog mit allen gesellschaftlich relevanten Gruppen, wo dies durch ein Minimum an Übereinstimmung über Grundpositionen möglich sei. In bezug auf die Grünen gebe es aber Grundpositionen, in denen dieses Minimum an Übereinstimmung fehle. Als einziges Beispiel dafür führte Frau Waschbüsch die Position der Grünen zum § 218 StGB an. Die Grünen hätten im Zusammenhang mit dem geplanten Beratungsgesetz die grundsätzliche Freigabe der Abtreibung gefordert. Und seit Jahren äußerten sich führende Persönlichkeiten der Grünen zur Abtreibung in einer moralisch unakzeptablen und geschmacklosen Weise.

Nach der neuesten Statistik der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Stuttgart) zählen die *religiösen Sondergemeinschaften* (Sekten) in der Bundesrepublik gegenwärtig etwa 1,4 Millionen Mitglieder. Größte der Sondergemeinschaften ist demnach die Neuapostolische Kirche mit rund 330 000 Mitgliedern und 400 000 „Zugehörigen". Den zweiten Platz nehmen Jehovas Zeugen mit 121 000 Mitgliedern ein. Die Adventisten zählen 26 000 Mitglieder (und 35 000 Zugehörige), die Mormonen 22 000 Mitglieder (und 28 000 Anhänger). Weltweit zählt die Neuapostolische Kirche rund 4,5 Millionen Mitglieder, die Zeugen Jehovas 3 Millionen, die Adventisten fünf und die Mormonen 6,2 Millionen.

Zum neuen Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland wählte die Synode am 11. Januar den Superintendenten des Kirchenkreises Jülich, *Peter Beier* (54). Beier, der seit 1972 Superintendent des Kirchenkreises Jülich ist, engagierte sich in den vergangenen Jahren stark für die Anliegen der Friedensbewegung. Er erhielt bei der Wahl zum neuen Präses der mit 3,2 Millionen Mitgliedern zweitgrößten evangelischen Landeskirche in der Bundesrepublik 162 von 247 abgegebenen Stimmen.

Die *italienischen Bischöfe* haben in einem langen Pastoralschreiben (vgl. Wortlaut im „Osservatore Romano", Beilage v. 11. 1. 89) über „Einheit, Gemeinschaft und kirchliche Disziplin" die Gleichgültigkeit vieler Katholiken in ihrem Lande gegenüber der Morallehre der Kirche, u. a. in der Frage der Empfängnisverhütung, getadelt, einen „alarmierenden moralischen Subjektivismus" beklagt und Gehorsam gegenüber den rechtlichen und moralischen Normen der Kirche angemahnt. Priester, Theologen und Religionslehrer werden in dem Dokument gewarnt, Auffassungen zu verbreiten, die im Gegensatz zur Lehre der Kirche stünden. Auch Neuerungen in der Liturgie „um jeden Preis" werden darin beanstandet. Die verschiedenen katholischen Vereinigungen und Bewegungen – gemeint sind besonders die neuen kirchlichen Bewegungen wie „Comunione e Liberazione" – werden aufgefordert, ihr Apostolat nicht „im Wettbewerb" mit Pfarrern (Gemeinden) und Bischöfen auszuüben.

Der Wiener ÖVP-Obmann *Erhard Busek,* früher einer der österreichischen Spitzenfunktionäre der katholischen Jugend und der katholischen Aktion, plädierte im Zusammenhang mit den jüngsten österreichischen Bischofsernennungen in einem Interview mit der Wiener „Wochenpresse" dafür, das Recht von Regierungen, „aus allgemeinen politischen Erwägungen" Einspruch gegen eine Bischofsernennung abzuschaffen. Dieses Ernennungsverfahren sei ein Überbleibsel im Staatskirchenrecht, das durch das Prinzip „freie Kirche im freien Staat" überholt sei. Zugleich kritisierte Busek das gegenwärtige Verhalten des Papstes bei Bischofsernennungen. Das Recht des Papstes, Bischöfe zu ernennen, sei nicht zu bestreiten, aber es sei eine Frage der Klugheit, wie man dabei vorgeht und welche Chancen man sich ausrechnet, gute Lösungen zu finden." Busek wörtlich: „Wenn sich die Kirche als Volk Gottes auf Wanderschaft versteht, das ist immerhin Konzilstext, dazu werde ich wohl jenen nehmen, der bei der Wanderschaft durch die schwierige Zeit viel Gefolgschaft, viel Zustimmung und viel Vertrauen hat."

In einem Rundschreiben an alle orthodoxen Kirchen hat der Ökumenische Patriarch *Dimitrios I.* die *Haltung der Orthodoxie zur Frauenordination* bekräftigt. In dem Rundschreiben, das Ende letzten Jahres bei einer Interorthodoxen Konsultation zum Thema „Die Frau in der Kirche" auf Rhodos ausgearbeitet wurde, heißt es, die Weihe von Frauen zu Priestern und Bischöfen sei absolut unzulässig, da in der Nachfolge der Apostel jedes kirchliche Amt außer dem der Diakonisse Männern vorbehalten sei. Jesus Christus habe keine einzige Frau als eine seiner Apostel ausgewählt und die Apostel hätten in der Nachfolge Jesu nie einer Frau das spezielle Priestertum der Kirche anvertraut. Gleichzeitig wird in dem Dokument die Wiederbelebung der frühchristlichen Diakonissenweihe in den orthodoxen Kirchen angeregt.

József Cserháti, der Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz und Bischof von Pécs, sprach sich für die Gründung einer katholischen Tageszeitung in Ungarn aus. Eine Tageszeitung wäre nach Cserháti ein geeignetes Instrument, um in der öffentlichen Meinung die Stimme der Katholiken zu den sozialen und politischen Problemen zur Geltung zu bringen. Allerdings dürfe über ein solches Instrument keine Parteipolitik gemacht werden. Zurückhaltender äußerte sich Cserháti zum Mitte Januar im ungarischen Parlament verabschiedeten Vereinigungsgesetz, das zum ersten Mal gesellschaftlich organisierte Pluralität in einem kommunistisch regierten Staat zuläßt. Die Kirche befinde sich diesbezüglich in einer schwierigen Situation, die Bischöfe könnten sich noch nicht entscheiden, was an Altem zu behalten sei und an Neuem verwirklicht werden soll. Die Versuchung, die alten Vereine wiederherzustellen, sei groß. Für sinnvoll halte er die Gründung einer Vereinigung der katholischen Pfarrgemeindejugend und entsprechenden Jugendklubs und die Wiederbelebung eines religiös begründeten Pfadfindertums.

Zum Jahresende 1988 hat der Papst fünf neue Weihbischöfe für ungarische Diözesen ernannt; es sind der bisherige Regens des Priesterseminars in Esztergom, Kanonikus *Vilmos Dékány* (63), und der bisherige Prior der Benediktinerabtei Pannonhalma, *Arsztrik Várszegi* (42) für Esztergom, der bisherige Pfarrer in Füzér, *István Ács* (53), für Eger, der bisherige Pfarrer in Szekszárd, *Mihály Mayer* (47) für Pécs und der Karmeliterpater und bisherige Seminarspiritual *Nándo Takács* (64) für Stuhlweißenburg. Alle fünf Neuernannten konnten offenbar ohne große Widerstände seitens des Staates ernannt werden und gelten Landes- und Ortskennern als seelsorglich erprobte Geistliche.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Theologischen Antiquariats Esser, Sinzig-Westum, und des Herder Taschenbuch Verlages, Freiburg, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 3 · 43. Jahrgang · März 1989

Ein Grabstein für diese Zeit könnte die Inschrift tragen: Jeder wollte das Beste – für sich.

Siegfried Lenz

Die Bundesrepublik wird 40

Dieses Jahr ist voller Jubiläen und Gedenktage. Zu gedenken ist vieler großer und auch kleinerer geschichtlicher Ereignisse. Das größte von ihnen ist zweifelsfrei der Ausbruch der *Französischen Revolution* vor 200 Jahren. Die Feiern dazu, die ihre Schatten in diversen wissenschaftlichen Symposien bereits in das vergangene Jahr vorauswarfen, werden mit der Erinnerung an den Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789 ihren Höhepunkt erreichen. Jubilieren werden vor allem die Franzosen. Es war ja mit allen Licht- und tiefen Schattenseiten ihre Revolution. Aber die Europäer werden mitfeiern. Ihr verdankt sich direkt oder indirekt ja nicht nur das labile nationalstaatliche Gleichgewicht Europas im 19. Jahrhundert, sondern über viele Umbrüche hinweg der moderne parlamentarische Verfassungsstaat. Das Revolutionsjubiläum wird also mit Recht nicht Sache der Franzosen allein bleiben.

40 Jahre Grundgesetz, 40 Jahre Teilung

Andere, zum Jubilieren allerdings weniger geeignete Gedenktage kommen hinzu. Sie beziehen sich allesamt auf Großereignisse *dieses* Jahrhunderts. Sie umfassen folglich kürzere Zeitspannen, betreffen aber noch weniger als die Französische Revolution nur ein Land, sondern bringen Ereignisse von europäischer, ja von Weltbedeutung in Erinnerung. In sie alle ist *Deutschland* in besonderer Weise hineinverflochten.

Im August vor 75 Jahren brach der *Erste Weltkrieg* aus, im September vor 50 Jahren mit dem Einmarsch Hitler-Deutschlands in Polen begann der *Zweite Weltkrieg.* Beide Ereignisse werden bei uns wie anderswo vermutlich eher im Hintergrund bleiben, war doch erst 1985 des Endes des Zweiten Weltkrieges vor damals 40 Jahren zu gedenken. Dennoch waren es für Europa und für die Welt Schicksalsereignisse erster Ordnung, aus denen die notwendigen und möglichen Lehren erst gezogen sein werden, wenn die europäische Staatenwelt jenseits der heute noch bestimmenden Ost-West-Spannung sich in einer gesamteuropäischen Friedensordnung wiederfinden wird, die die nationalstaatlichen Rivalitäten endgültig überwindet und es den Völkern ganz Europas erlaubt, mit ihrer je eigenen kulturellen und geschichtlichen Physiognomie in politischer Einheit miteinander zu leben.

Fast ganz im Hintergrund geblieben ist bisher ein anderes Ereignis: Der Abschluß der *Friedensverträge von Versailles und Saint Germain 1919,* also vor siebzig Jahren. Als „kleine" Gedenktage werden diese überschattet von den großen Gedenktagen und Jubiläen. Aber es gibt keinen Grund, gerade sie zu vergessen. Die beiden als Diktat der Siegermächte des Ersten Weltkrieges zu verstehenden Friedensschlüsse sanktionierten nicht nur den Zusammenbruch der historischen Machtbalancen in europäischen Kernregionen. Sie brachten den Völkern Ost- und Südosteuropas die nationale Unabhängigkeit. Sie legten aber auch Keime weiter- oder neuwuchernder europäischer Zwietracht. Diese waren an den Entwicklungen hin zu Nazideutschland und zum Zweiten Weltkrieg nicht unbeteiligt, auch wenn der Ausbruch des Krieges Alleinschuld Hitlerdeutschlands war.

Was die Bundesrepublik betrifft, wird in diesem Jahr vor allen anderen Gedenktagen *ein* Jubiläum stehen: *40 Jahre Grundgesetz.* Wie vieles in der deutschen Geschichte, vor allem in der deutschen Zeitgeschichte hat auch dieses Jubiläum seine Tücken und transportiert äußere und innere Widersprüchlichkeiten. Was da gefeiert wird, ist kein langer Zeitraum. Einer der besten Kenner der Geschichte der Bundesrepublik, *Hans Peter Schwarz,* meinte neulich auf einer Vorfeier zum Grundgesetz-Jubiläum: Er fühle sich wie auf dem Hochzeitsjubiläum eines Yuppie-Ehepaares; 40 Jahre, das sei üblicherweise doch überhaupt kein Grund zu feiern. Das zu Feiernde ist überdies ein *Proviso-*

rium, das nach Wunsch und Willen der Väter des Grundgesetzes (vgl. Art. 146 GG) längst nach Abschluß eines Friedensvertrages und der Wiederherstellung der nationalen Einheit Deutschlands durch eine vom deutschen Volk in freier Entscheidung beschlossene Verfassung abgelöst sein sollte.

Aber die Geschichte ging – im Blick auf den schon vor 1949 voll entbrannten Ost-West-Konflikt wird man sagen müssen erwartungsgemäß – andere Wege. Und für ein Provisorium sind 40 Jahre eine lange Zeit – auch wenn man bedenkt, daß auf seiner Grundlage eine beachtliche politische Stabilität entstanden ist und sich gefestigt hat und jeder halbwegs Nüchterne weiß, daß das Provisorium noch unbestimmt lange wird halten müssen. Nationalgesinnte Deutsche in der Bundesrepublik werden der Verabschiedung des Grundgesetzes vor 40 Jahren dennoch nicht nur deshalb mit einigem Unbehagen gedenken, weil die Deutschen in der DDR ihre politischen Freiheiten noch nicht wiedererlangt haben, sondern weil das Grundgesetz nicht Ursache, aber *ungewollter Ausdruck der staatlichen Teilung* der deutschen Nation ist, was immer der einzelne unter Nation versteht.

Schließlich gedenkt auch die DDR in diesem Jahr ja ihrer Verfassung und ihrer Staatsgründung. Dies macht das Grundgesetz-Jubiläum in nationaler Perspektive auf jeden Fall einigermaßen heikel. Und der gleichzeitige Rückblick auf Hitlers und des deutschen Militärs Einfall in Polen wird dafür sorgen, daß die Bundesrepublik auch im Jahr ihres Verfassungsjubiläums aus den dem Grundgesetz vorausliegenden und dieses zum Teil auch mitbedingenden zeitgeschichtlichen Verstrickungen nicht entlassen wird. Das ist auch gut so.

Geburtsfehler und restaurative Tendenzen wurden überinterpretiert

Aber mit dem Grundgesetz wird nicht nur eine Verfassung gefeiert. Das Grundgesetz bezeichnet 40 Jahre Geschichte der Bundesrepublik. Zu gedenken ist also der *Gründung der Bundesrepublik* selbst. Alle Gründungsdaten fallen in das Jahr 1949. Am 8. Mai wurde das Grundgesetz vom Parlamentarischen Rat angenommen. Am 10. Mai wurde Bonn zur „provisorischen" Hauptstadt bestimmt. Am 23. Mai trat das Grundgesetz in Kraft. Am 1. August fanden die ersten Bundestagswahlen statt. Zwischen dem 7. und dem 20. September konstituierten sich Bundestag und Bundesrat. Am 12. September wurde *Theodor Heuss* zum ersten Bundespräsidenten gewählt. Am 15. September wurde *Konrad Adenauer* erster Kanzler der BRD. Auch wenn die Bundesrepublik die volle Souveränität erst im Mai 1955 mit der Ablösung des Besatzungsstatuts der Westmächte und dem Inkrafttreten der Pariser Verträge erhielt, ist das Jahr 1949 doch nicht nur das Jahr des Grundgesetzes, sondern das Geburtsjahr der Bundesrepublik Deutschland. Ihre „provisorische" Verfassung ist die Grundlage ihrer Staatlichkeit.

Was die Bundesrepublik als politisches Gemeinwesen darstellt, geht aber über ihre Verfassungsgrundlagen weit hinaus, kann im einzelnen auch nicht einfach durch sie garantiert werden. Das Grundgesetz schreibt die Grundfreiheiten fest und setzt die Rahmenbedingungen für Gesetzgebung und politische Entscheidungen, aber die Gestaltung des politischen Gemeinwesens innerhalb der vom Grundgesetz festgelegten Rahmenbedingungen ist Aufgabe der Verfassungsorgane resp. politischen Entscheidungsträger.

Des Inkrafttretens des Grundgesetzes gedenken heißt deshalb in erster Linie darüber nachdenken, was unter seiner Herrschaft aus dem Gemeinwesen Bundesrepublik geworden ist, welche gemeinsamen Überzeugungen es tragen, wie stabil und zugleich anpassungsfähig seine *inneren Gleichgewichte* sind, wie sich das politische Klima unter den Bedingungen des Grundgesetzes entwickelt hat, welche gesellschaftlich auf das Staatsgefüge einwirkenden Gewichtsverschiebungen und Kräfteverlagerungen in den 40 Jahren stattgefunden haben, wie es gegenwärtig im Verhältnis Bürger–Staat aussieht und welche Hoffnungen oder auch Befürchtungen daraus für die Zukunft abzuleiten sind. In alledem ist zu bedenken, daß die Güte eines Gemeinwesens nicht nur von der Klugheit der Verfassungsgeber, sondern von der konkreten Verwirklichung der in der Verfassung grundgelegten Wertentscheidungen und politischen Zielsetzungen bestimmt wird. Daß sich aus der freiheitlichsten Verfassung, die ein deutscher Staat je hatte, eines der freiheitlichsten Gemeinwesen der Gegenwart entwickelt hat, gilt trotz „systemverändernder" Kritik und trotz extremistischer oder gar terroristischer Gegnerschaften als Gemeinplatz, und daß ein Gutteil seiner Freiheitlichkeit auf der konsequenten grundgesetzlichen Vorordnung der persönlichen Freiheitsrechte vor die Staatszwecke beruht, ebenfalls.

Manche kreiden der Bundesrepublik als *Geburtsfehler* an, daß die auf dem Grundgesetz von 1949 aufgebaute freiheitliche, rechtsstaatliche und sozialstaatliche Demokratie sich nicht dem Widerstand gegen das Dritte Reich, sondern wesentlich *dem Willen der Besatzungsmächte* verdanke, und daß die daraus sich entwickelnde sprichwörtliche bundesrepublikanische Stabilität nicht zuletzt auf die der Bundesrepublik geopolitisch aufgezwungene Frontstellung im Ost-West-Konflikt zurückzuführen sei.

Rein historisch – im Blick auf die Vorgeschichte der Bundesrepublik – ist solches Unbehagen verständlich. Doch ist einer differenzierten Position wie der *Richard Löwenthals* kaum zu widersprechen, wenn dieser feststellt, die Zweite deutsche Republik sei zwar in Gegensatz zu Weimar nicht aus einer – im übrigen unvollkommenen – demokratischen Revolution hervorgegangen, sie sei aber „auch nicht einfach ein Produkt der Vorentscheidungen der siegreichen westlichen Besatzungsmächte". Diese hätten zwar nach der Katastrophe des Hitler-Reiches die Ausgangsbedingungen für den Wiederaufbau wesentlich gestaltet. Doch nicht weniger wichtig für dessen Form

und Inhalt seien die Lehren gewesen, die von den sich politisch neu gruppierenden deutschen gesellschaftlichen Kräften gezogen worden seien.

Das Grundgesetz erweist sich als der konkreteste und bis heute wirksamste Ausdruck *deutschen* Umdenkens. Dabei ist freilich nicht der die Richtung weisende Einfluß der westlichen Siegermächte mitzubedenken. Nicht minder entscheidend war die Tatsache, daß den politischen, militärischen und wirtschaftlichen Eliten, die es der Weimarer Republik unmöglich machten, sich nicht nur als Staatsform, sondern von den sie tragenden gesellschaftlichen Schichten her, zu einem demokratischen Gemeinwesen zu entwickeln, die Zweite Republik kaum noch belastet haben. Durch den verlorenen Krieg, durch die Westverlagerung mit ihrer auch konfessionell neu gemischten Bevölkerung und auch durch die Politik der Besatzungsmächte war ihnen weitgehend der Boden entzogen.

Die Freiheitlichkeit des Systems hat sich als entwicklungsfähig erwiesen

Auch *Eugen Kogons* These von der „unvollendeten Erneuerung" Deutschlands, die auf den generellen Vorwurf der Restauration in der Adenauerzeit bzw. vom „restaurativen Charakter der Bundesrepublik" hinauslief, trifft zeitgeschichtlich einen wahren Kern: Das Fortwirken obrigkeitsstaatlicher und autoritärer Traditionen in den verschiedenen Gesellschaftsbereichen – Löwenthal nennt Bürokratie, Justiz und Erziehungswesen – verhinderte, daß der freiheitliche Geist der Verfassung voll auf die gesellschaftliche Wirklichkeit der Bundesrepublik durchschlug bzw. politisch entsprechend umgesetzt wurde.

Vermutlich war die stürmische Signalisierung des Endes der Nachkriegszeit durch die *68er Generation,* auch wenn man sich hüten sollte, deren Einfluß auf die Gesamtbevölkerung und auf die staatlichen Institutionen zu überschätzen, diesbezüglich doch mehr als nur ein symbolischer Umbruch mit befristeter Wirkung. Die *antiautoritäre Bewegung,* die sich in den späten 60er und in den frühen 70er Jahren in der Bundesrepublik ausbreitete, hat Verkrustungen aufgebrochen und damit wohl doch auch *dauerhaft* einiges zur weiteren inneren Liberalisierung der bundesrepublikanischen Gesellschaft und zur Auflösung obrigkeitsstaatlicher Verhaltensformen beigetragen. Wenn diese, das Gewicht sozialer Bindungen und institutioneller Entlastungen verkennend, sich auch allzu sehr und allzu rasch in billigen Emanzipationsträumen verlor und sich in ihren fundamentaldemokratischen und anarchistischen Varianten bis hin zu terroristischer Bandenbildung gegen die grundgesetzliche Ordnung selbst richtete, die freiheitliche Grundordnung der Verfassung wurde dadurch nicht erschüttert. Sie hat sich, im Gegenteil, gerade in der Auseinandersetzung mit denen, die sie terroristisch bekämpften, bewährt. Die Freiheitlichkeit des „Systems Bundesrepublik" hat unter den Folgen dieser Auseinandersetzung nicht nur nicht nachhaltig gelitten, sondern wurde konsolidiert. Repression und Einschüchterung, von oppositionellen Intellektuellen auffallend gerne beschworen, halten sich in Grenzen.

Auch *die Gesellschaft* der Bundesrepublik ist – bei aller geistigen Mittelmäßigkeit, die ihr gerne nachgesagt wird, und trotz aller Angst, an Orientierung zu verlieren und nicht mehr lenkbaren Veränderungen unterworfen zu werden – gegenüber den Anfängen noch einmal beträchtlich *liberaler* geworden. Dies heißt freilich nicht, sie sei heute in jedem Fall auch toleranter oder gar solidarischer. Aber der Vorwurf eklatanter Illiberalität, wenngleich immer wieder fast gebetsmühlenhaft erhoben, kommt selten an die realen Verfassungsverhältnisse heran.

Demokratisches Bewußtsein ist in breiter Streuung selbstverständlich geworden und wird auch durch das wechselweise Hochkommen linker und rechter, nationalistischer und anarchistischer Extreme nicht verdrängt. Künstler und Intellektuelle brauchen um ihren Freiraum nicht zu fürchten. Wie meinte doch erst jüngst *Hans Magnus Enzensberger?* Die narzißtische Kränkung, welche die Kultur des Mittelmaßes ihren Außenseitern zufüge, könne durch den Erfolg nicht wiedergutgemacht, sondern nur verschärft werden. In dieser, aber nur in dieser Hinsicht sei die Lage der kulturellen Opposition ziemlich aussichtslos, ansonsten aber könne sie kaum klagen: „Der Sektor gedeiht, die Preise steigen, die öffentlichen Hände lassen es an Subventionen, die privaten Sponsoren an Förderungsmitteln nicht fehlen."

Nicht so sehr der Konsens, die Unterscheidbarkeit wird zum Problem

Die Zustimmung zur Verfassungsordnung ist trotz Unzufriedenheit mit Parlamenten, Parteien und Bürokratien und trotz steigender Politikverdrossenheit ungebrochen. Prächtig streiten läßt sich auch über den nicht zuletzt von kirchlicher Seite immer wieder zu hörenden Vorwurf, der *Konsens über Grundfragen der Gestaltung des Gemeinwesens* breche zusammen oder drohe zu schwinden. Wenn dieser verdunste, bewirke auch die beste Verfassung kaum Gutes, denn sie könne den Konsens der Bürger nicht ersetzen. Es fragt sich, wie weit es überhaupt führen würde, wollte jemand versuchen, diesen Vorwurf zu widerlegen. Aber er läßt sich zum Zwecke gründlicheren Nachdenkens über Ausmaß und Grenzen politischer Konsensfähigkeit in der Bundesrepublik vom Praktischen und Grundsätzlichen her, historisch und aktuell anzweifeln. Es ist beispielsweise zu fragen, ob Adenauer und Schumacher bezüglich der Grundlagen bundesrepublikanischer Politik (was Ziel *und* Weg deutscher Politik zu sein habe) wirklich näher beieinander gewesen sind als später Brandt, Schmidt und Barzel und heute Kohl und Vogel und selbst manche CDU-Leute mit manchen Grünen. Gegensätzlicher geworden sind sicher die Leitbilder in bezug auf die Art, Politik zu machen. Das betrifft auch rationalen Fundus von Politik. Das schließt aber, Politikfähigkeit prinzipiell vorausgesetzt, Übereinstimmung auch

in vielen grundlegenden Sachfragen der Politikgestaltung nicht aus.

Waren die demokratischen Parteien in den Anfangszeiten der Republik bei *Fragen von besonderem politisch-ethischen Rang,* z. B. bei der Wiederbewaffnung, nicht sogar sehr viel weiter auseinander, als sie es heute in der Wirtschafts- oder in der Abrüstungspolitik sind? Und waren sie in anderen Fragen nicht ebenso weit auseinander wie heute, was nur deswegen weniger auffiel, weil die betreffende Fragestellung von der gesellschaftlichen Dringlichkeit her nicht unmittelbar aktuell war? Die Diskussionen im Parlamentarischen Rat über die Nichtaufnahme des Schutzes des ungeborenen Lebens in das Grundgesetz waren doch aufschlußreich.

Und sind die demokratischen Parteien von ihren Programmen her nicht eindeutiger denn je auf *gemeinsame Grundwerte als oberste politische Handlungsziele* festgelegt? Auf Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität, die ihrerseits im Dienst der Verwirklichung des Schutzes der Personenwürde stehen. Die Parteien verzichten auf eine verbindliche Begründung der Grundwerte, SPD und FDP ausdrücklich, praktisch auch CDU und CSU, da sie die Grundwerte zwar an das christliche Menschenbild binden, diese Bindung aber *nur programmatisch* für die Partei, aber nicht für das einzelne Mitglied verbindlich ist. Und streitig bleibt die Art der Verwirklichung der Grundwerte als verbindlicher politischer Handlungsziele. Doch auch wer – für säkulare Parteien eher eine Selbstverständlichkeit – die „letzte" Begründung offen läßt, kann dennoch weitgehend Übereinstimmung auch über in der Politik zu treffende Wertentscheidungen erzielen.

Alle demokratischen Parteien könnten heute z. B. trotz der Nachwirkungen des Streits um die Rechtspolitik in den 70er Jahren und trotz unterschiedlicher Auffassungen über die Schutzbedürftigkeit von Ehe und Familie – Art. 6 GG ist heute sicher strittiger als zur Zeit der Verabschiedung des Grundgesetzes – eine weitgehend gemeinsame *Familienpolitik* formulieren, stünden dem nicht das Bedürfnis, als Parteien unterscheidbar zu bleiben, und die Rücksicht auf bestimmte Wählerpotentiale entgegen.

Haben sich die demokratischen Parteien und zum guten Teil auch die Tarifpartner im Ja zur sozialen Marktwirtschaft, auch ohne daß diese Verfassungsrang erhalten hat, nicht längst soweit angenähert, daß grundsätzliche Unterschiede kaum noch wahrzunehmen sind? Und vom bloß Faktischen her gesehen: Selbst *in der Außenpolitik* ist in 40 Jahren Bundesrepublik der Konsens nach jedem heftigen Streit größer geworden, als er vorher war. Heute ist weder die Adenauersche Westintegrationspolitik – die die Schumacher-SPD heftig bekämpfte – noch die Brandtsche Ostpolitik – die die Unionsparteien weniger aus Überzeugung als aus Rücksicht auf ihren nationalkonservativen Flügel nicht mitmachen zu dürfen glaubten – wirklich umstritten.

Wo gibt es außenpolitisch im Blick auf die Ziele überhaupt noch grundlegende Differenzen zwischen den die Bundesrepublik von Anfang an tragenden Parteien? Fast nirgends – obwohl deutsche Parteien ganz anders als ihre jeweiligen Schwesterparteien in den europäischen Nachbarländern traditionell dem Unfug frönen, die Konfrontation mit der politischen Konkurrenz gerade in der Außenpolitik zu suchen. Nur die „neuen" Formationen grüner und radikalnationaler Spielart stellen auch grundlegende Ziele deutscher Außenpolitik – Nato-Zugehörigkeit, europäische Einigung – wieder in Frage. Verwandte Tendenzen finden sich natürlich vereinzelt und latent auch in den großen Volksparteien. Aber insgesamt und rein politisch gesehen – die These sei mit aller Vorsicht gewagt – ist jedenfalls zwischen den gestaltenden politischen Kräften weniger der angeblich oder tatsächlich fehlende Konsens das Hauptproblem, sondern *die Schwierigkeit, füreinander und für den Wähler unterscheidbar zu sein.* Gerade weil dies schwierig ist, versucht man den politischen Gegner durch Verbalradikalismus zu übertreffen – mit der Folge, daß aus der oratorisch so vielfältig beschworenen politischen Kultur „Bonner Theater" wird.

Das politische Klima wird unruhiger

Aber auch wer das Konsensproblem anders gewichtet, wird einräumen, daß aus dem Bonner Grundgesetz ein Staat hervorgegangen ist, der sich auch in seinem politischen Profil sehen lassen kann und der auf soliden Fundamenten ruht. Er hat trotz allem, die politischen Entscheidungen überwuchernden Lobbyismus ein breites Maß an innergesellschaftlicher und staatlicher Kooperationsfähigkeit entwickelt und auch behalten. Er zeichnet sich durch ein *hohes rechts- und sozialstaatliches Niveau* aus. Und ein entsprechend ausgeglichenes soziales Klima ist nach wie vor trotz erkennbarer sozialer Defizite und anhaltender Arbeitslosigkeit feststellbar. Auf dieser Grundlage hat sich eine Staatlichkeit entwickelt, deren Unaufdringlichkeit dem in der Bundesrepublik weilenden Ausländer, wenn er sie mit der anderer europäischer Länder vergleicht, stärker und angenehmer auffällt als dem staatsbürgerlich schon ein wenig verwöhnten oder gar intellektuell versnobten Bundesbürger.

Das Provisorium Bundesrepublik verträgt sich mit keiner schwulstigen nationalen oder imperialen Symbolik. Bei aller gelegentlichen Klage, in der Bundesrepublik sei alles so „stinknormal" *(Helmut Schmidt),* der Zwang zum Neuanfang hatte diesbezüglich sein besonders Gutes: die *Chance zu zivileren Umgangsformen* selbst bei Staatsbürgern mit Uniform. Sogar Bahn und Post und selbst die Polizei – sieht man einmal von den Ausländerabteilungen städtischer Ordnungsämter ab – bemühen sich, dem Bürger und Kunden als Dienstleistungsunternehmen und nicht als Obrigkeit zu begegnen.
Freilich so ganz in der Unschuld des Anfangs kann die Bundesrepublik ihr vierzigstes Lebensjahr und das Gedächtnis der Verabschiedung des Grundgesetzes nicht feiern. In 40 Jahren hat sich im Leben der Bundesrepublik viel verändert. Die neuen, erst in der Bundesrepublik

selbst aufgewachsenen Generationen haben gegenüber den noch Weimar entstammenden Vätern des Grundgesetzes und im Verhältnis zur Aufbaugeneration nicht nur Verkrustungen aufgebrochen. Ihr allein vom freiheitlichen Rechts- und Sozialstaat genährtes Lebensgefühl hat auch ihr *Politikverständnis* verändert. Daß sie diesen mehr konsumieren und strapazieren als mit Sinn für die Funktionsnotwendigkeit staatlicher Großorganisationen und repräsentativer Systeme tragen, ist als generelle Feststellung zu pauschal, als stilbildende Versuchung aber nicht schlichtweg zu leugnen.

Die erste, wenn auch nicht allein wichtige Frage ist, wie entschieden die beschriebene Staatlichkeit von der Gesellschaft, von der Bevölkerung mit ihren *stark individualisierten und weit auseinanderlaufenden Interessen* noch abgestützt und getragen wird. Die Frage beantwortet sich nicht allein nach der allgemeinen Zustimmung zur verfassungsmäßigen Ordnung, sondern an der Einschätzung der Fähigkeit des Staates und der ihn tragenden politischen Kräfte zur Lösung politischer Zukunftsaufgaben. Diesbezüglich sind die Einstellungen recht widersprüchlich. Einerseits erscheint der Staat als eine Art Alleskönner, der nicht nur rundum zuständig ist, sondern von dem man – von der Existenzsicherung bis zur Behebung persönlicher Leiden – auch fast alles erwartet. Andererseits soll er – so hat es *Hans Maier* gelegentlich kritisch angemerkt – „Bettler unter der Treppe" sein, der einen möglichst nichts angehen soll.

Wo sich diese *ziemlich schizophrene Einstellung zum Staat* vermischt mit ökologisch oder militärisch bedingten Zukunftsängsten, die auf die staatliche Politik oder auf den parlamentarischen Staat selbst projiziert werden, können Erwartungskonflikte entstehen, die um so schwerer zu lösen sind, als im Interventions- und Versorgungsstaat die Tendenz zunimmt, alles irgendwie Politische und damit die eigenen Bedürfnisse in einer Weise zu moralisieren, daß alle Verantwortung für erwünschte, aber nicht realisierte Entwicklungen dem Staat, den öffentlichen Händen und den staatlichen Institutionen zugeschoben wird. Die *Mitverantwortlichkeit des einzelnen* und vor allem der Interessengruppen dagegen wird weitgehend ausgeklammert. Auf diesem Hintergrund ist zugleich die Empfindlichkeit für Störungen des sozialen Wohlbefindens gewachsen. Das politische Klima wird damit unruhiger und als Folge davon auch die Wählerlandschaft. Die großen Volksparteien werden sich deshalb auf eine Entwicklung einzustellen haben, die – siehe Berlin, siehe aber auch schon die letzten Bundestagswahlen – es *schwerer machen wird, klare politische Mehrheiten für eine Partei bzw. für Koalitionen zu erreichen.*
Nicht zu überhören ist ein immer wieder einmal *in öffentliche Hysterie ausartender Alarmismus.* Man jammert schon bei geringfügigen Krisensymptomen, denen anderswo mit purer Selbstverständlichkeit begegnet wird. *Luigi Vittorio Graf Ferraris* gab als krisenerfahrener Italiener unlängst bei seinem Abschied als Botschafter in Bonn den Deutschen in der Bundesrepublik den Rat, doch nicht zu glauben, die Welt gehe so schnell unter, wie gerade sie es meinten. Angesichts eines *Gemischs von in die Öffentlichkeit projizierter Zukunftsangst und sozialstaatlicher Empfindlichkeit,* die mit dem Niveau sozialer Leistungen noch zunimmt, wird es ingesamt schwieriger werden, politische Entscheidungen an die Bürger zu vermitteln. Damit wird künftig *jede* Regierung zu kämpfen haben.

So deutet sich an, daß die Bundesrepublik auf diesem Wege einiges von ihrer Krisenfestigkeit verlieren wird. Der Verlust dürfte um so herber empfunden werden, als Deutschen – obrigkeitsstaatliches Erbe um drei Ecken? – die geringe Lust, Konflikte – vor allem Grundsatzkonflikte – durch politischen Konsens zu lösen, auch in der Zweiten Republik geblieben ist. Das Vertrauen in den Rechts- und Justizstaat ist nach wie vor viel größer als die Bereitschaft, parlamentarische Mehrheitsentscheidungen hinzunehmen. Nicht zufällig ist in der Bundesrepublik das Bundesverfassungsgericht das am meisten beschäftigte Verfassungsorgan. Das hat nicht nur sein Gutes.

An einem doppelten Scheideweg

Nicht zu übersehen ist, daß die Bundesrepublik sich „national" an einem doppelten Scheideweg befindet. Sie muß sich im Blick auf das trotz aller Hindernisse zusammenwachsende Europa entscheiden zwischen nationaler Abkapselung und „weltoffener Republik" *(Dieter Oberndörfer).* Die *zunehmende Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit,* die inzwischen auch die deutschen Aussiedler aus dem Osten einschließt, spricht nicht gerade für übernationales Denken und für Weltoffenheit. Dabei wäre es recht einfach, das falsche Wort von der „Überfremdung" – bei 6,8 Prozent der Gesamtbevölkerung – ebenso sein zu lassen wie das große von der „multikulturellen" Gesellschaft. Ein bißchen mehr Vertrauen in die Integrations- und Absorptionskraft der eigenen Kultur und Gesellschaft reichte als Zukunftsperspektive völlig aus.

Schließlich muß die Bundesrepublik entscheiden, wie sie das *Selbstbestimmungsrecht aller Deutschen* interpretiert. Geht Freiheit, wie allseits beteuert wird, wirklich vor Einheit, oder bringt man die Geduld nicht auf, die Lösung der „deutschen Frage" im Rahmen einer künftigen europäischen Friedensordnung abzuwarten? Die wenig realistische Ungeduld, mit der von verschiedener Seite schon bei den ersten Anzeichen einer dauerhaften Entspannung zwischen Ost und West die deutsche Wiedervereinigung gleichsam als Pfand ins Spiel gebracht wird, spricht nicht gerade für politische Weltläufigkeit. Indessen wird nicht nur die europäische Gesinnung von Deutschen daran gemessen werden, wie sie Selbstbestimmungsrecht, europäische Einigung und Ost-West-Entspannung zusammenbringen bzw. auseinanderhalten können. Ihr Umgang mit der „deutschen Frage" entscheidet auch darüber, ob sie die letzte und zugleich notwendigste Folgerung aus der nationalsozialistischen Vergangenheit zu ziehen bereit sind, den endgültigen Abschied vom deutschen Nationalstaat.

David Seeber

Aus der Bahn?

Die Union nach der Berliner Wahl

Da es niemand voraussagte, wurde das Berliner Wahlergebnis zur Sensation. Daß eine Koalition abgelöst wurde, von der im Wahlkampf noch bis zu 80 Prozent der Berliner glaubten, sie würde die Wahl gewinnen, war wirklich Überraschung genug. Und daß die Republikaner, die bis in den Wahlkampf hinein vielen Berlinern so gut wie unbekannt waren, aus dem Stand auf 7,5 Prozent kommen würden, wer wollte das schon vermutet haben.
Projiziert man freilich das Ergebnis auf die Struktur der Berliner Bevölkerung und ihre Lebensverhältnisse, dann drückt es eher eine Normalität aus. Berlin ist nicht nur großstädtisches Inseldasein. Berlin stellt eine Bevölkerung, die auch als deutsche Bevölkerung – vom Ausländerproblem ganz abgesehen – ein sehr buntes Gemisch von sozialen Situationen und Lebensstilen bildet, wie es sonst keine deutsche Großstadt aufweist. In einer Bevölkerung mit sozialen Brennpunkten wie Kreuzberg und stark sozialdemokratischen Traditionen, die zunehmend vom Lebensstil neuer sozialer Bewegungen abgelöst werden, war die Vorherrschaft der CDU in den letzten Jahren eher die *erstaunliche Ausnahme.* Auch das Hochkommen der Republikaner als Sammelbecken für im weitesten Sinn national gesinnte Protestwähler aus dem frustrierten Kleinbürgertum, die sich am hohen Ausländeranteil reiben, ist so verwunderlich nicht. Eher überrascht schon, daß die Republikaner bei den Erstwählern beträchtlichen Zulauf hatten. Aber auch da dürfte der soziale Hintergrund einer politisch weithin freischwebenden Jugend eine Rolle gespielt haben.

Da das Ergebnis sozusagen aus heiterem Himmel kam, ist niemand erstaunt, wenn die großen Volksparteien – besonders gilt das für die Unionsparteien, die SPD kann sich mit dem Stimmenzuwachs von ca. 5 Prozent einstweilen über ihre in Berlin ganz und gar nicht komfortable Situation hinweghelfen – in *Ratlosigkeit* verfallen. Dennoch fragt man sich, wie es um Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen in den demokratischen Parteien und speziell in den Unionsparteien bestellt sein muß, wenn man sich schon durch ein regionales Wahlergebnis so sehr aus der Bahn geworfen fühlt, daß man meint, Opportunismus als Standfestigkeit verkaufen zu sollen. In den Wochen nach der Berlinwahl hatten so manche in den Unionsparteien nichts Eiligeres zu tun, als neue Strategiedebatten zu fordern und die angepeilte Strategie durch Entgegenkommen gegenüber den Republikanern bereits vorwegzunehmen, anstatt die Herausforderung durch diese anzunehmen und die Hauptgründe zu klären, die den Republikanern Stimmen zugeführt hatten. Insbesondere die CSU, aber auch Teile der CDU, leisteten ein *Übersoll an Formulierung nationalkonservativer und kaum verdeckt fremdenfeindlicher Parolen,* um damit, wie sie meinten, den Republikanern das Wasser abzugraben. Gerade die CSU müßte gewarnt sein. Die bayerischen Landtagswahlen waren der Auftakt für die Republikaner.
Die Straußsche CSU hatte damals alles getan, um durch die Übernahme nationalkonservativer Parolen den Republikanern Wind aus den Segeln zu nehmen und hatte sie damit erst hoffähig gemacht. Wenn die Unionsparteien nach Berlin wirklich mit sich zu Rate gehen wollen, dann werden sie zunächst einmal das Wahlergebnis in einem Punkt genau analysieren und bei der Frage ansetzen müssen, wieweit das politische Profil der Union – in dem Fall speziell in Berlin, aber nicht nur dort – und das Empfinden für die sozialen Bedürfnisse einer von sozialen Problemen verschiedenster Art umgetriebenen Bevölkerung auseinanderliegen. Wer arbeitslos ist, wer eine Wohnung sucht und keine findet, dem ist mit Hochglanzkultur, die eine Regierung beim wohlhabenden Bürgertum durchaus populär machen kann, nicht gedient. Dies scheint im Berliner Jubiläumstaumel der letzten zwei Jahre übersehen worden zu sein. Mit einer die ganze Partei einschließenden Kurskorrektur in diesem Punkt dürften die Unionsparteien sehr viel mehr Wähler von rechts wie aus der Mitte zurückgewinnen als durch verharmlosende Anbiederung an radikal-nationale Elemente. Opportunistisches Einschwenken auf radikalnationale Parolen würde den Unionsparteien nicht nur keine Wähler wieder zuführen, sondern sie gerade den Stammwählern entfremden, die ihr Rückgrat bilden: die sozial und liberal orientierten christlichen. *se*

Protest

Zur „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologen

Mit dem Echo konnten Verfasser und Unterzeichner zufrieden sein. Die „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologen „Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität" (vgl. ds. Heft, S. 127) hat weit über den deutschen Sprachraum hinaus Beachtung gefunden. Sie hat sogar in anderen Ländern, z. B. in Spanien, wo die Leitung der Bischofskonferenz meinte, den Papst gegen die Kritik deutschsprachiger Theologen in Schutz nehmen zu müssen, zu öffentlichen Kontroversen geführt. Auch eine größere Zahl französischsprachiger Theologen stellte sich in einem knappen Schreiben an ihre Episkopate hinter *das Anliegen* der „Kölner". Die beschwichtigende Erklärung des Vatikansprechers *Joachim Navarro Vals,* es handle sich bei der Stellungnahme um ein „lokales Ereignis", war nicht lange zu halten. Dies zeigte sich schon daran, daß der Papst in einem Hintergrundgespräch mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz sich nicht nur über die kirchliche Situation in der Bundesrepublik allgemein, sondern über die „Kölner Erklärung" speziell informieren wollte.
Daß die Initiatoren trotz Unterschriftenaktion praktisch bis zur Sperrfrist dichthalten konnten, war eindrucksvoll – auch wenn dies letztlich mehr Nach- als Vorteile brachte. Das Gerücht, mehrere Unterzeichner hätten

ihre Unterschrift bereits in den ersten Tagen nach der Veröffentlichung wieder zurückgezogen, konnte die Initiatoren auch kaum irritieren. Es spiegelte mehr ein Problem der deutschsprachigen Jesuitentheologen, die sich ziemlich einmütig dafür entschieden hatten, nicht zu unterzeichnen, obwohl einige doch unterzeichneten und einer von ihnen auch zur Verfassergruppe gehörte.

Mit Gegenkritik war zu rechnen. Daß ihnen aber bei aller Ablehnung des Stils und mancher Argumentationsweisen („pauschale Darstellung", „Schlagworte", „vorschnelle Wertungen") selbst der Vorsitzende der Bischofskonferenz attestierte, sie würden „schwierige Themen" aufgreifen, mußte nicht unbedingt als Widerlegungsversuch in der Sache gewertet werden. Daß selbst aus der Erzdiözese München mehr Zustimmung und Kritik an der Form als Ablehnung in der Sache zu hören war, konnte mit Interesse registriert werden. Daß ein Prominenter unter den Theologen, *Walter Kasper*, die „Kölner Erklärung" nach Form und Inhalt sehr viel schärfer ablehnte als der durch die Theologen in einige Verlegenheit gebrachte Konferenzvorsitzende der Bischöfe, wurde eher mit Schmunzeln registriert und in erster Linie auf die in diesem Fall speziellen Tübinger Verhältnisse zurückgeführt. Und mit dem noch in Berlin abgegebenen Seitenhieb Kardinal *Meisners* auf Christen, die aus lauter Hybris jedes Maß verloren hätten und „sich Theologieprofessoren nennen", werden die Angesprochenen – jedenfalls einstweilen – ebenfalls leben können. Die *breite Zustimmung unter katholischen Laien*, die sich um den inneren wie um den äußeren Zustand der Kirche Sorgen machen, wirkte da schon realitätsnäher.

Eine „vertane Chance" (Kasper) war die „Kölner Erklärung" also wohl nicht. Wer mit öffentlicher Kritik etwas erreichen oder wenigstens gehört werden will, muß auch *zugespitzt* argumentieren können; Differenzierung nach allen Seiten verschleiert nur die Dringlichkeit einer Lösung anstehender wirklicher Probleme. Zudem enthält die Theologenerklärung in ihrer gerafften und wenig systematischen Form nichts, was in den letzten Jahren und Monaten nicht in vielerlei kirchennahen Publikationen beschrieben und kommentiert worden wäre.

Dennoch steht sich die Erklärung in mehreren Punkten *selbst im Wege*, und die Hauptinitiatoren haben einiges dazu beigetragen, daß die Wirkung nicht noch stärker war. Sowohl im Ton wie in der Argumentation entspricht die „Kölner Erklärung" nicht gerade höchsten Ansprüchen. Auch in der Sache harte Kritik, die angesichts vieler Vorgänge der jüngsten Zeit notwendig und der Kirche als ganzer eine Hilfe ist, kann verbindlich formuliert sein, ohne an Deutlichkeit zu verlieren. Diese „Verbindlichkeit" fehlt der Erklärung weitgehend. Dadurch kommt ein eher unguter Ton hinein.

Und zur Argumentation: Die Erklärung argumentiert gerade im zentralen Teil, wo es um das Verhältnis Lehramt–Gewissen mit dem „Humanae-vitae-Syndrom" als Hintergrund geht, viel zu andeutungsweise, um die dortige Problematik der Zuordnung von Lehramt und Gewissen einerseits und der theologischen Überhöhung der moralischen Frage der Kontrazeption andererseits (vgl. ds. Heft, S. 125) wirklich verständlich machen zu können. Dabei ist jene Ansprache, auch in der Art, wie sie Darstellung des Verhältnisses von Lehramt und Gewissen auf den Art. 16 von „Gaudium et spes" stützt, so widersprüchlich, daß es Ordinarien der Theologie nicht hätte schwerfallen dürfen, sie auch in einem gerafften Protestpapier dingfest zu machen.

Aber nicht nur die Argumentation, auch die *Vorgangsweise* war nicht in jeder Weise glücklich. Es hätten wohl noch mehr Personen unterschrieben, wäre der Text überhaupt und rechtzeitig allen theologischen Lehrern im deutschen Sprachraum zugegangen. Und es hätte der Wirkung des Papiers sicher bekommen, hätten sich einige kirchlich eher als Außenseiter bekannte Theologen bei der Aktion zurückgehalten. Oder sind gestandene und in ihrer Position unumstrittene Ordinarien zu solchen Initiativen nicht bereit?

Und schließlich ist die Frage zu stellen: Was bewirkt Theologenprotest für sich genommen? Hätte es nicht mehr Sinn gegeben, sich mit Vertretern anderer Fakultäten und katholischen Laien aus den verschiedensten Lebensbereichen zusammenzutun, um der gegenwärtig nicht geringen Unruhe im Kirchenvolk Ausdruck zu geben? In einigen Pressekommentaren zur „Kölner Erklärung" ließ sich gut ablesen, wie leicht in arbeitsteilig und professionalisiert gesteuerten Gesellschaften auch Theologen unter der Rubrik Interessengruppen abgelegt werden können. Bei den Vorgängen, die in der Erklärung kritisiert werden, geht es gewiß direkt (kirchliche Lehrerlaubnis) oder indirekt auch um Theologen und Theologie, davon betroffen ist aber in seinem Selbstverständnis als Katholiken das gesamte Kirchenvolk. *se*

Unmut

Vorstoß für das Papstwahlrecht der über achtzigjährigen Kardinäle

Dem „Corriere della Sera" war der Vorgang immerhin einen „Aufmacher" auf der ersten Seite wert (22. 1. 89), hierzulande wurde er kaum zur Kenntnis genommen: Kurz vor Weihnachten letzten Jahres richteten zehn Kardinäle einen Brief an Johannes Paul II., in dem sie den Papst darum baten, die über achtzigjährigen Mitglieder des Kardinalskollegiums wieder zur Papstwahl zuzulassen. Paul VI. hatte in dem Motu proprio „Ingravescentem Aetatem" vom 21. November 1970 (vgl. HK, Januar 1971, 5–7) bestimmt, daß Kardinäle mit vollendetem achtzigstem Lebensjahr das Recht zur Teilnahme an der Papstwahl verlieren. Damals betraf die Bestimmung 25 von insgesamt 127 Mitgliedern des Kardinalskollegiums; derzeit sind von den 160 Purpurträgern vierzig über achtzig Jahre alt.

Der Wunsch der zehn Kardinäle (sieben von ihnen gehören zu den Betroffenen) ging nicht in Erfüllung. Johan-

nes Paul II. bekräftigte in einem Brief des Kardinalstaatssekretärs an den Dekan des Kardinalskollegiums die geltende Vorschrift über die Teilnahme an der Papstwahl. Daß der jetzige Papst die von seinem Vorvorgänger verfügte Regelung aufheben würde, war auch nicht zu erwarten gewesen. Ganz konsequent ist die Entscheidung Johannes Pauls II. allerdings nicht. Schließlich durften an den von ihm bisher einberufenen drei *Vollversammlungen des Kardinalskollegiums* (die letzte fand vor Beginn der Sondersynode 1985 statt; vgl. HK, Januar 1986, 8–9) auch die über achtzigjährigen Kardinäle teilnehmen. Wer dazu herangezogen wird, über Probleme wie das Verhältnis von Kirche und Kultur, die Kurienreform und die finanzielle Situation des Heiligen Stuhls zu beraten, dem kann man auch die Teilnahme an einer Papstwahl kaum verwehren.

Überhaupt ist es mit *festen Altersgrenzen* so eine Sache. Das gilt beim Renten- bzw. Pensionsalter ebenso wie für den Amtsverzicht von Bischöfen mit fünfundsiebzig Jahren, der ebenfalls von Paul VI. nach dem Konzil festgelegt wurde. Während der eine nur mühsam bis zum einheitlich fixierten Stichtag durchhalten kann, erscheint die Grenze dem anderen aufgrund seiner physischen und intellektuellen Kondition als unnötig. Im Einzelfall können deshalb fixe Altersgrenzen immer ein Stück weit ungerecht sein. Damit ist nicht gesagt, daß sie nicht ihre Berechtigung haben, gerade, wenn sie so hoch angesetzt sind wie im Fall von „Ingravescentem Aetatem". Für Paul VI. bestand seinerzeit ein Zusammenhang zwischen dem Rücktrittsalter für Bischöfe und der Regelung für die Papstwahl: Die Beschränkung des Papstwahlrechts auf die unter achtzigjährigen Kardinäle sollte u. a. sicherstellen, daß möglichst viele residierende Bischöfe an der Papstwahl beteiligt sind und das Wahlkollegium damit einigermaßen den Weltepiskopat repräsentieren kann.

Soviel ist sicher: Wohl und Wehe der Kirche hängen nicht davon ab, ob das Papstwahlrecht der Kardinäle mit dem achtzigsten Geburtstag endet oder nicht. Auch wenn man für den Unmut mancher altgedienten Purpurträger über die jetzt von Johannes Paul II. bekräftigte Regelung Verständnis haben mag: Es kann auch ein Zeichen von Altersweisheit sein, nicht an Rechten zu kleben, sondern auf sie zu verzichten bzw. in den verfügten Verzicht einzuwilligen. Daß der Heilige Geist bei seinem Wirken ohnehin nicht an kirchliche Rechtsvorschriften gebunden ist, gilt im einen wie im anderen Fall. *ru*

Familienbilder

Familienministerin Lehr irritiert die Union mit Vorschlägen zur Betreuung von Kleinkindern

Manche in der Union hatten sich vom Wechsel im Amt des Ministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit von der Pädagogik-Professorin *Rita Süßmuth* zur Psychologieprofessorin und Gerontologie-Spezialistin *Ursula Lehr* erhofft, daß die Vorstellungen der Union wie der Bundesregierung zu Fragen von Ehe und Familie wieder in ruhigere, sprich: traditionellere Bahnen gelenkt würden. Seit Jahren leben die C-Parteien mit einem noch längst nicht ausgestandenen Zwist zwischen weit auseinanderliegenden Konzeptionen von Familienpolitik, ein Streit, in dessen Mittelpunkt das Rollenverständnis von Frauen bzw. Müttern steht.

Nur vor diesem Hintergrund ist verständlich, warum die neue Familienministerin mit einigen Äußerungen über die Öffnung von Betreuungseinrichtungen bereits für zweijährige Kinder einen Entrüstungssturm sondergleichen auslöste. Ängste kamen hoch, als sollten in Zukunft Kleinkinder aus den Familien herausgerissen („Frühablieferung") und allerlei, dem Einfluß der Eltern entzogenen Fremdeinrichtungen überantwortet werden. Die Gefahr der „Verstaatlichung" familialer Beziehungen diesmal nicht mehr das strategische Ziel sozialutopischer Kollektivierer, sondern Folge eines ungehemmten Selbstverwirklichungsdrangs von Müttern, die es verlernt haben, zugunsten der Kinder auf ein berufliches Fortkommen zu verzichten ...

Wie immer man die Anregung Ursula Lehrs, die ja keineswegs so neu ist, wie sie nun manchem vorkommen mag, in der Sache beurteilt, um eines kommt ein Familienpolitiker heute nicht herum: Die Zahl der außer Haus erwerbstätigen Frauen mit Familie bzw. Kindern ist in den letzten Jahren weiter angestiegen. 70 Prozent der Frauen mit kleinen Kindern – nach einer Untersuchung des Bundesfamilienministeriums – wollen ihre berufliche Tätigkeit wegen der Kinder höchstens für zwei Jahre unterbrechen. Auch der Anteil der Frauen, die gleich nach dem Mutterschaftsurlaub in den Beruf zurückwollen, steigt: 1980 waren es noch 33 Prozent, 1984 bereits 44 Prozent. Damit steigt auch zwangsläufig der Bedarf nach Betreuungsmöglichkeiten außerhalb der Familie. Dies kann dennoch die Tatsache nicht verdecken, daß die traditionelle Rollenverteilung in der Familie zugleich erstaunlich stabil ist.

Wie unübersichtlich sich die Frage nach dem Bild der Familie heute darstellt, ist im übrigen schon daran zu sehen, daß sowohl die berufstätige Mutter wie auch Mütter, die sich entschlossen haben, um der Kinder willen zu Hause zu bleiben, heute unter *Rechtfertigungszwang* stehen: Den einen wird ebenso ein schlechtes Gewissen gemacht, wie sich die anderen Unverständnis über ihre Entscheidung gegenübersehen. Ein großer Teil dieser Irritationen ist in dem Maße unvermeidlich, wie es in Zukunft immer weniger schlechthin *das* Familienbild geben wird und wie es niemandem – auch nicht den Männern – erspart bleibt, sich in dieser Frage zu entscheiden – vor dem Hintergrund des Kindeswohls, der persönlichen beruflichen Wünsche, den eigenen Vorstellungen vom anzustrebenden Familienleben und nicht zuletzt der finanziellen Möglichkeiten.

Die Frage, inwieweit es verantwortet werden kann, bereits Zweijährige au-

ßerfamilial betreuen zu lassen, wird man nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten können. In bestimmten Situationen kann die Möglichkeit dazu einer Mutter die Entscheidung für das Kind erleichtern – in diesem Fall würde es sich um das geringere Übel handeln. Bei Alleinerziehenden dürfte der Bedarf besonders groß sein. Sind mehrere Kinder da bzw. „geplant", stellt sich die Frage nach der Betreuung oft wieder anders. Vielen wäre im übrigen schon geholfen, wenn für Kinder im Kindergartenalter (ab drei Jahren) ausreichend Plätze zur Verfügung stünden – nicht einmal dies ist bis heute der Fall. Zieht man das familiale Verhalten in anderen europäischen Ländern zum Vergleich heran, ist andererseits der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, daß man sich in Deutschland zuweilen zu sehr auf eine enge Mutter-Kind-Beziehung fixiert, die von einem bestimmten Entwicklungszeitpunkt des Kindes an nicht unproblematisch sein muß. *nt*

Konsensstörung

Das „Wort zum Sonntag" und der öffentliche Konsens der Schweiz

Pressemeldungen zufolge tut sich das deutsch-schweizerische Fernsehen DRS in jüngster Zeit schwer bei der Suche nach qualifizierten Seelsorgern und Theologen, die Samstag für Samstag, nach der Tagesschau und vor dem Hauptabendprogramm, um 19.50 Uhr das „Wort zum Sonntag" sprechen. Daß dies ein Problem ist, liegt nicht daran, daß man in der Schweiz über eine zu geringe Zahl qualifizierter „Wort-zum-Sonntag"-Sprecher verfügt. Vielmehr schlagen Theologen, die dafür in Frage kämen, das Angebot nicht selten mit der Begründung aus, sie wollten sich nicht den damit verbundenen Belästigungen und Beschimpfungen aussetzen. Besonders betroffen sind (evangelische) Pfarrerinnen.

In der sonst von ihren bundesdeutschen Nachbarn gern als kreuzbrav und bürgerlich-langweilig gescholtenen Schweiz gehört ausgerechnet das „Wort zum Sonntag" seit langem zu den meistkritisierten Sendungen des Fernsehens. Schon manche Ausgabe des „Wort zum Sonntag" gab Anlaß zu öffentlich geführten Debatten über das, was einer im öffentlichen Auftrag arbeitenden Rundfunkanstalt an persönlicher Meinung ansteht zu senden bzw. was mit der spezifischen Kompetenz von Seelsorgern und Theologen zu vereinbaren ist. Wenn Sprecher des „Wort zum Sonntag" sich mit Fragen des Asylschutzes oder des Bodenrechts beschäftigen oder Stellung beziehen zu heiligen Kühen wie der Schweizer Armee oder dem Auto, dann begehrt zuweilen eine Koalition aus evangelikalen Protestanten und bürgerlichen Politikern unterschiedlicher Schattierungen (vgl. HK, Februar 1988, S. 62ff.) auf. Es hagelt Leserbriefe und politische Kommentare bis hinauf zur distinguierten „Neuen Zürcher Zeitung".

Ganz offensichtlich geht es dabei um mehr als nur um ein Randproblem der Medienkritik. Zur Debatte steht der Konflikt zwischen – um es mit den Worten des Schweizers Schriftstellers und notorischen Nestbeschmutzers *Peter Bichsel* beim letzten Sprecherwechsel von 1986 zu sagen – „christlichem Selbstverständnis" hier und der für das Fernsehen verpflichtenden „öffentlichen Anständigkeit, die durch den öffentlichen Konsens festgelegt wird", dort. Nach Bichsel sind „Wort-zum-Sonntag"-Sprecher unausweichlich der Kontrolle derjenigen ausgesetzt, „denen der Konsens schon zur eigenen Meinung geworden ist" und „die jeden ausschließen, der diesen Konsens stört". Diese staatstragende Besorgnis um den Konsens macht sich auf verschiedenste Weise Luft – mit den entsprechenden Folgen für die Sprecher.

Aus bundesrepublikanischer Sicht fragt man sich unwillkürlich, ob es Zufall ist, daß dieses zu öffentlicher Auseinandersetzung Anlaß bietende „Wort zum Sonntag" der Schweiz unter anderen strukturellen Bedingungen zustande kommt als sein deutsches Pendant. Weitreichende Einfluß- und institutionell garantierte Mitwirkungsmöglichkeiten der Kirchen bei den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten wie hierzulande kennt die Schweiz nicht. Die Kirchen arbeiten zwar in der Kommission, die die Sprecher für das „Wort zum Sonntag" auswählt, mit – die eigentliche Verantwortung liegt aber bei der Rundfunkanstalt und nur bei ihr. Das Schweizer „Wort zum Sonntag" versteht sich im strengen Sinn *nicht als Verkündigungssendung*, sondern als Stellungnahme aus christlicher Sicht zu Fragen der Zeit, und zwar sowohl zu Fragen der persönlichen Lebensgestaltung wie auch der gesellschaftlichen Verantwortung. Eine Inhaltsanalyse aus dem Jahr 1985 ergab, daß das Wort zum Sonntag zu je einem Drittel individual-ethischen, biblischen und religiös-kirchlichen sowie sozialethischen und gesellschaftspolitischen Themen gewidmet ist. Die „Wort-zum-Sonntag"-Sprecher treten nicht im Auftrag ihrer Kirchen auf, sondern in eigener Verantwortung – ihre konfessionelle Zugehörigkeit bleibt unerwähnt.

Ein direkter Vergleich zwischen dem schweizerischen und dem bundesdeutschen „Wort zum Sonntag" ist daher nicht leicht. Öffentlicher Streit im Anschluß an Ausgaben des „Wort zum Sonntag" allein kann kaum als Qualitätsmerkmal gelten; dennoch ist zu fragen, ob etwas mehr evangeliumsgemäße Störung des vermeintlichen gesellschaftlichen Konsenses nicht auch dem bundesdeutschen „Wort zum Sonntag" durchaus gut täte, und zwar nicht nur, wenn es um den Paragraphen 218 geht. Auch dürfte Verkündigung durchaus Elemente einer kommentierenden Zeitgenossenschaft enthalten – wenn sie sich nicht darin erschöpft. Schließlich – und auch dazu gibt es in der Schweiz einige richtungweisende Ansätze – müßte sich das „Wort zum Sonntag" formal erst einmal zu einer richtigen *Fernseh*sendung nicht nur mit Bildern, sondern auch Filmszenen und kleinen Inszenierungen mausern – handelt es sich doch bisher im Grunde um eine vom Fernsehen gezeigte Hörfunksendung. *nt*

Johannes Paul II.: Bilanz der Laiensynode

Am 30. Oktober 1987 endete die siebte ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode mit dem Thema „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum". Fünfzehn Monate später wurde jetzt am 30. Januar das von der Vollversammlung erbetene „Nachsynodale Apostolische Schreiben" Johannes Pauls II. der Öffentlichkeit vorgestellt. Gegenüber den bisherigen nachsynodalen Dokumenten des Papstes („Catechesi tradendae" von 1979, „Familiaris consortio" von 1981 und „Reconciliatio et Paenitentia" von 1984) weist das jetzige Schreiben mit dem Titel „Christifideles laici" ein *Novum* auf: Erstmals wird auf die von den Synodenvätern zum Abschluß ihrer Beratungen verabschiedeten und dem Papst übergebenen „Propositiones" zum Synodenthema (vgl. den Text, HK, Dezember 1987, 569–579) ausdrücklich Bezug genommen und werden etliche der Synodenvorschläge im Wortlaut angeführt. Damit wird deutlicher als bisher die Verbindung des (vom Synodensekretariat und vom Synodenrat maßgeblich mitvorbereiteten) Dokuments mit der Arbeit der Vollversammlung markiert. In der Großgliederung folgt „Christifideles laici" dem Aufbau der Propositionen: Auf einen Teil, der sich mit theologischen Grundlagen der Laienfrage befaßt, folgen Kapitel über die Stellung des Laien in der Kirche und über seine Teilnahme an der Sendung der Kirche in der Welt.

Das umfangreichste nachsynodale Dokument

Ein Grundproblem sowohl der Synodenarbeit wie der sie zusammenfassenden „Propositiones" war die Fülle der Fragen, die unter dem Generalthema „Laie" intensiver besprochen oder auch nur angerissen wurden. Auch „Christifideles laici" – das bislang umfangreichste nachsynodale Dokument – behandelt ein *breites Themenspektrum,* von den Herausforderungen der Bioethik bis zur Bedeutung der Diözesanpastoralräte, von den Kommunikationsmitteln bis zur kirchlichen Soziallehre. Das Bemühen, den disparaten Stoff zu strukturieren und dem Schreiben einen einheitlichen Duktus zu geben, zeigt sich vor allem an den *neutestamentlichen Motiven,* die in den Kapitelüberschriften und am Anfang der einzelnen Kapitel verwendet werden: Der Papst greift jeweils das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg und auf die johanneische Bildrede vom Weinstock und den Rebzweigen zurück, um so Berufung und Sendung der Laien zu verdeutlichen. Auch darüber hinaus finden sich im Text sehr viele Schriftzitate. 97 der insgesamt 224 Anmerkungen, darauf wies Erzbischof *Jan Schotte,* der Generalsekretär der Bischofssynode, bei der Vorstellung von „Christifideles laici" ausdrücklich hin, beziehen sich auf Texte des Zweiten Vatikanums, das, so die Einleitung, „wertvolle Passagen seiner so reichhaltigen theologischen, spirituellen und pastoralen Lehre dem Wesen, der Würde, der Spiritualität und der Sendung der Laien" gewidmet habe (Nr. 2).

Auf die „Definition" des Laien in „Lumen Gentium" (Art. 31) greift das Schreiben im Kapitel über die Würde des Laien im Geheimnis der Kirche zurück, um sie dann im einzelnen zu entfalten: Die Taufe als Grundlage von Würde und Sendung des Laien (Nr. 10: „Die Behauptung ist nicht übertrieben, daß der Sinn des gesamten Lebens des Laien darin besteht, zur Erkenntnis der in der Taufe als Sakrament des Glaubens liegenden radikalen Neuheit des Christlichen zu gelangen, um der Berufung, die er von Gott empfangen hat, zu entsprechen und die damit verbundenen Pflichten zu erfüllen"), seine Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Jesu Christi, seinen Weltcharakter. Bei letzterem beläßt es „Christifideles laici" bei einer Zusammenstellung der einschlägigen Konzilsaussagen, unter dem Leitsatz: „Alle Glieder der Kirche nehmen auf verschiedene Weise an ihrer säkularen Dimension teil" (Nr. 15). Besonderen Nachdruck legt das Dokument (wie schon die „Propositiones", vgl. dort Nr. 5) auf die Berufung des Laien zur Heiligkeit: „Auch die Laien sind ohne den geringsten Unterschied wie die anderen Glieder der Kirche voll und ganz dazu berufen" (Nr. 16).

Auf der Vollversammlung im Oktober 1987 wurde über die *Ämter und Dienste von Laien* wie über die Rolle der *Bewegungen* in der Kirche intensiv und teilweise auch kontrovers diskutiert. Der erste Punkt, in den Propositionen nur äußerst knapp angesprochen (Nr. 18), wird in „Christifideles laici" ekklesiologisch grundsätzlicher verortet. Das Schreiben grenzt innerhalb der kirchlichen „communio" mit ihrer „Koexistenz der Verschiedenheit und der Komplementarität der Berufungen, Lebenssituationen, Dienste, Charismen und Verantwortungen" (Nr. 20) die vom Ordo abgeleiteten Ämter, die Dienste, Aufgaben und Funktionen der Laien und die Charismen als nichtamtliche Gaben voneinander ab. Die Synodenväter, so das Dokument, hätten auf der Notwendigkeit bestanden, die Einheit der einen Sendung der Kirche, an der alle Getauften teilhätten, klar herauszustellen, „aber auch den wesenhaften Unterschied des Amtes der Hirten, der im Sakrament des Ordo gründet, gegenüber anderen Diensten, Aufgaben und Funktionen in der Kirche, die in den Sakramenten der Taufe und Firmung begründet sind" (Nr. 23). Damit ist auch der Rahmen für die Arbeit der *Kommission* abgesteckt, die sich mit der von der Synode gewünschten Revision des Motu Proprio „Ministeria quaedam" von 1972 (Einführung des Lektorats und Akolythats als Ämter für männliche Laien) befassen und außerdem die „verschiedenen theologischen, liturgischen, juridischen und pastoralen Probleme vertiefen soll, die

sich aus der aktuellen wachsenden Zahl von Diensten, Aufgaben und Funktionen, die Laien anvertraut werden, ergeben" (ebd.). Die Kommission wurde schon vor einem Jahr konstituiert. Sie wird von Erzbischof Schotte geleitet.

Evangelisierung und Dienst am Menschen

Sehr deutlich unterstreicht das nachsynodale Schreiben das Recht der Laien, gemäß can 215 CIC Vereinigungen zu gründen. Es handle sich dabei um ein wirkliches und eigentliches Recht, nicht aus einer Art „Zugeständnis" der Autorität abgeleitet, sondern in der Taufe als Berufung zur aktiven Mitwirkung an der Gemeinschaft und Sendung der Kirche begründet. Wie in den Propositionen werden auch in „Christifideles laici" *Kriterien der Kirchlichkeit* für die Zusammenschlüsse von Laien aufgelistet (u. a.: Primat der Berufung eines jeden Christen zur Heiligkeit, Verantwortung für das Bekenntnis des katholischen Glaubens, „Zeugnis einer tiefen und überzeugten communio, in kindlicher Abhängigkeit vom Papst ... und vom Bischof"). Die Spannungen und Probleme, die sich teilweise aus dem Wirken von geistlichen Bewegungen ergeben und die auf der Synode selber öfters deutlich angesprochen wurden, haben in dem päpstlichen Dokument praktisch keinen Niederschlag gefunden. Es ist nur einmal en passant von „möglichen und verständlichen Schwierigkeiten mit einigen Formen der Zusammenschlüsse" (Nr. 31) die Rede. Der Päpstliche Rat für die Laien wurde beauftragt (damit wird eine Forderung von Propositio 15 aufgenommen), „ein Verzeichnis der Vereinigungen, die die offizielle Anerkennung durch den Heiligen Stuhl erhalten, vorzubereiten" (Nr. 31)

Johannes Paul II. hatte in seinem Apostolischen Schreiben „Mulieris Dignitatem" (vgl. HK, November 1988, 507–509) angekündigt, die pastoralpraktischen Fragen zur *Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft* würden in dem nachsynodalen Schreiben über die Laien behandelt. Tatsächlich enthält „Christifideles laici" entsprechende Aussagen: Die Bestimmungen des CIC über die Teilnahme der Frau am Leben und an der Sendung der Kirche müßten allgemeiner bekannt und „unter Berücksichtigung der verschiedenen kulturellen Sensibilitäten sowie pastoralen Opportunitäten unmittelbarer und konsequenter angewandt werden" (Nr. 51). Genannt wird die Teilnahme von Frauen an Räten und Synoden, ebenso ihre Rolle in der Weitergabe des Glaubens. Neben dem Bekenntnis zur gleichen Würde von Männern und Frauen in Christus und damit in der Teilhabe an der Sendung der Kirche steht der Hinweis auf die spezifischen Gaben der Frau, die einzubringen seien. In Fortsetzung bisheriger Äußerungen zu diesem Thema führt der Papst zwei Aufgaben der Frau an (Nr. 51): Sie soll dem Eheleben und der Mutterschaft die volle Würde verleihen und die „moralische Dimension der Kultur" sichern. „Gewiß ist der Mensch jedem Menschen anvertraut, aber auf besondere Weise der Frau." Als besonderen Beitrag der Kirche für den „geschichtlichen Prozeß der verschiedenen Bewegungen für die Förderung der Frau" (Nr. 50) macht das Schreiben Überlegungen zu den „anthropologischen und theologischen Grundgegebenheiten des Frauseins" namhaft; immerhin wird auch festgehalten, der Beitrag der verschiedenen Humanwissenschaften und Kulturen dürfe dabei nicht vergessen werden.

Evangelisierung und *Dienst am Menschen und an der Gesellschaft* sind die beiden Schlüsselworte, unter denen „Christifideles laici" die Aufgaben der Laien in der Sendung der Kirche behandelt. Den Laien komme es in ganz besonderer Weise zu, „Zeugnis zu geben vom christlichen Glauben als einzige und wahre Antwort ... auf die Probleme und Hoffnungen, die das Leben heute für jeden Menschen und für jede Gesellschaft einschließt" (Nr. 34). Sie sollten den Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem eigenen Leben überwinden. Bei der Beschreibung der Gegenwartssituation, die zur neuen Evangelisierung aufruft, greift das Schreiben zu den Standardbegriffen, die aus zahlreichen kirchlichen Verlautbarungen geläufig sind (Säkularismus, Indifferentismus, Konsumismus) und zum ebenfalls geläufigen Verfallsschema: „Ganze Länder und Nationen, in denen früher Religion und christliches Leben blühten und lebendige, glaubende Gemeinschaften zu schaffen vermochten, machen nun harte Proben durch ..." (Nr. 34). Die Einleitung verwendet (Nr. 4) die beliebte, aber unscharfe Kurzformel des Nebeneinander von Säkularismus und neuer Suche nach religiösen Werten.

Bei der Beschreibung der einzelnen Bereiche, in denen die Laien ihren aus dem Evangelium motivierten Dienst leisten sollen, bleibt „Christifideles laici" im Grundsätzlichen. Das gilt für die Aussagen zur Politik ebenso wie für die zur Familie, zur Wirtschaft und Kultur. So heißt es etwa zur Präsenz der Laien im *kulturellen Leben,* sie sollten die Elemente der gegenwärtigen Kultur nicht nur kennen, kritisch beurteilen und gegebenenfalls läutern, „sondern sie mit Hilfe des ursprünglichen Reichtums des Evangeliums und des christlichen Glaubens auf eine höhere Ebene erheben" (Nr. 44). Besonders nachdrücklich ist die Mahnung ausgefallen, angesichts der neueren Entwicklungen in Biologie und Medizin die Personwürde des Menschen zu verteidigen (Nr. 38).

Priesterbildung als Synodenthema für 1990

Erzbischof Schotte nannte das nachsynodale Schreiben bei der Vorstellung im vatikanischen Pressesaal ein „Vademecum" für die ganze Kirche und besonders für die Laien; es könne zum täglichen Begleiter für alle Laien werden, die dem Appell zur Arbeit im Weinberg des Herrn folgen wollten. Zunächst werden an „Christifideles laici" allerdings die *Grenzen* deutlich, die einem Dokument gesetzt sind, das in weltkirchlicher Optik alle Felder der Laienproblematik behandeln möchte. Das gilt für die Ausführungen zu Räten, Verbänden und Bewegungen, aber genauso für die über das politische Engagement oder die Ausbildung der Laien (diesem Punkt ist das

fünfte Kapitel gewidmet). In den Grundlinien ist das päpstliche Schreiben eine *Bestätigung der auf der Vollversammlung von 1987 vorherrschenden Tendenzen:* Betonung der gleichen Würde und Berufung aller Christen, Appell an die Laien, ihren Part bei der Evangelisierung zu übernehmen bei gleichzeitiger Sorge, die Grenzen zwischen dem Ordo und den Laiendiensten nicht zu verwischen. Die nächste Vollversammlung der Bischofssynode im Herbst 1990 wird sich mit dem Thema „Die Bildung der Priester in der heutigen Gesellschaft" befassen. Bei dieser Themenwahl dürfte nicht zuletzt die Sorge um das spezifische Profil des Priesters im Hintergrund stehen. Genaueres wird sich nach der Veröffentlichung der „Lineamenta", des vorbereitenden thematischen Aufrisses, sagen lassen. *U. R.*

Religionsfreiheit: Durchbruch auf dem Wiener KSZE-Treffen

In seiner Neujahrsansprache an das Diplomatische Corps am 9. Januar erwähnte *Johannes Paul II.* auch das KSZE-Folgetreffen in Wien: Man habe dort intensiv über Menschenrechte und Religionsfreiheit diskutiert, und es sei zu hoffen, daß dieser Punkt im Schlußdokument den gebührenden Platz einnehmen werde. Tatsächlich läßt das am 15. Januar verabschiedete Schlußdokument des Wiener Treffens in dieser Beziehung nichts zu wünschen übrig. Erstmals im KSZE-Prozeß, der mit der Helsinki-Konferenz und der von ihr verabschiedeten Schlußakte vom August 1975 begann, haben sich die Teilnehmerstaaten auf detaillierte und klare Aussagen zur Religionsfreiheit geeinigt. Im *Helsinki-Dokument* fand sich nur die allgemeine Verpflichtung: „Die Teilnehmerstaaten werden die Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion achten." Außerdem hieß es: „In diesem Rahmen werden die Teilnehmerstaaten die Freiheit des Individuums anerkennen und achten, sich allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu einer Religion oder Überzeugung in Übereinstimmung mit dem, was sein Gewissen ihm gebietet, zu bekennen und sie auszuüben."

Im Schlußdokument des *zweiten KSZE-Folgetreffens,* das vom 11. November 1980 bis zum 9. September 1983 in Madrid stattfand, wurde der Passus von Helsinki über die Religionsfreiheit wörtlich übernommen, unter Hinzufügung des Satzes, die Teilnehmerstaaten kämen überein, die zur Gewährleistung der Religionsfreiheit erforderlichen Maßnahmen zu treffen. Außerdem hieß es in Madrid: „In diesem Zusammenhang werden sie, wann immer erforderlich, religiöse Bekenntnisse, Institutionen und Organisationen, die im verfassungsmäßigen Rahmen ihres jeweiligen Landes wirken, konsultieren. Sie werden Anträge religiöser Gemeinschaften von Gläubigen, die im verfassungsmäßigen Rahmen ihres Staates wirken oder zu wirken bereit sind, den Status zu erhalten, der in ihrem jeweiligen Land für religiöse Bekenntnisse, Institutionen und Organisationen vorgesehen ist, wohlwollend prüfen."

Das Recht auf Religionsfreiheit wird konkretisiert

Das dritte KSZE-Folgetreffen in der Wiener Hofburg nahm seine Arbeit am 4. November 1986 auf. Gleich zu Anfang des Treffens äußerten sich fast alle Delegationen auch zur Frage der Religionsfreiheit. Die *Delegation des Heiligen Stuhls* legte am 30. Januar 1987 einen *Zehnpunktekatalog zur Verwirklichung der Religionsfreiheit* vor (vgl. HK, März 1987, 144). Darin ging es u. a. um das Recht der Eltern zur religiösen Erziehung ihrer Kinder und um die Freiheit der Glaubensgemeinschaften, sich gemäß ihrer eigenen hierarchisch-institutionellen Struktur zu organisieren und Geistliche in eigenen Ausbildungsstätten heranzubilden. Vergleicht man die einschlägigen Passagen des Wiener Schlußdokuments mit dem Katalog des Heiligen Stuhls aus der ersten Phase des Treffens, fallen weitgehende Übereinstimmungen ins Auge. In elf Punkten wird das Recht auf Religionsfreiheit konkretisiert.

Die Teilnehmerstaaten werden, so der erste Punkt, „wirksame Maßnahmen ergreifen, um eine auf Religion oder Überzeugung gegründete Diskriminierung gegen Personen und Gemeinschaften in Anerkennung, Ausübung und Genuß von Menschenrechten und Grundfreiheiten in allen Bereichen des zivilen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Lebens zu verhindern und zu beseitigen und die tatsächliche Gleichheit zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen zu gewährleisten". Sie verpflichten sich außerdem, eine Atmosphäre gegenseitiger Toleranz und Achtung zwischen Gläubigen verschiedener Gemeinschaften sowie zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen zu schaffen und (hier wird weitgehend die Madrider Formulierung aufgenommen) „religiösen Gemeinschaften von Gläubigen, die im verfassungsmäßigen Rahmen ihres Staates wirken oder zu wirken bereit sind, auf ihren Antrag hin die Anerkennung jenes Status einräumen, der in ihrem jeweiligen Land für sie vorgesehen ist".

Es soll das Recht der religiösen Gemeinschaften geachtet werden, frei zugängliche *Andachts- und Versammlungsorte* einzurichten, sich nach ihrer eigenen hierarchischen und institutionellen Struktur zu organisieren, ihr *Personal* in Übereinstimmung mit ihren jeweiligen Erfordernissen und Normen sowie mit etwaigen mit dem Staat freiwillig vereinbarten Regelungen auszuwählen, zu ernennen und auszutauschen sowie freiwillige Bei-

träge in finanzieller oder anderer Form zu erbitten und entgegenzunehmen. Die Teilnehmerstaaten der KSZE verpflichteten sich in Wien auch dazu, das Recht eines jeden auf individuellen oder gemeinschaftlichen *Religionsunterricht* und die Freiheit der Eltern zu achten, „die religiöse und sittliche Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen Überzeugungen sicherzustellen". Sie gestatten die Ausbildung von „Personal religiöser Gemeinschaften in geeigneten Institutionen" und achten das Recht von Gläubigen und Glaubensgemeinschaften, religiöse Bücher und Veröffentlichungen sowie „andere, der Ausübung einer Religion oder Überzeugung dienende Gegenstände und Materialien" zu erwerben, besitzen und zu verwenden. Die Herstellung, Einfuhr und Verbreitung religiöser Veröffentlichungen und Materialien ist zu gestatten. Die Unterzeichnerstaaten verpflichten sich auch zu Konsultationen mit Vertretern religiöser Bekenntnisse, „um ein besseres Verständnis für die Erfordernisse der Religionsfreiheit zu erreichen", und dazu, „das Interesse religiöser Gemeinschaften, am öffentlichen Dialog einschließlich mittels Massenmedien teilzunehmen", wohlwollend zu prüfen.

Vatikanappell zugunsten der katholischen Ostkirchen

Diese Rechte hinsichtlich der Religions- und Glaubensfreiheit dürfen, so ein weiterer Punkt des Wiener Schlußdokuments, nur solchen Einschränkungen unterliegen, „die im Gesetz verankert sind" und mit den völkerrechtlichen und anderen internationalen Verpflichtungen der Teilnehmerstaaten in Einklang stehen. Diese werden „in ihren Gesetzen und Verordnungen und bei deren Anwendung die vollständige und tatsächliche Verwirklichung der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Glaubensfreiheit gewährleisten". Eigens angesprochen wird in einem weiteren Absatz des Dokuments auch der Schutz der ethnischen, kulturellen, sprachlichen und religiösen Identität nationaler *Minderheiten.*

Auf dem das Wiener KSZE-Folgetreffen abschließenden Treffen der Außenminister der 35 Teilnehmerstaaten führte Erzbischof *Angelo Sodano,* Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, aus, die öffentliche Meinung werde die Aussagen des Schlußdokuments über die Religionsfreiheit als substantiellen Fortschritt werten, als „point de non retour", der der Reife und der Menschlichkeit der politisch Verantwortlichen in Europa Ehre mache (Osservatore Romano, 21.1.89). Gleichzeitig machte er in seiner Intervention auf die Situation der „katholischen Gemeinschaften des ostkirchlichen Ritus in einigen Teilnehmerstaaten" aufmerksam, also die nach dem Zweiten Weltkrieg mit den orthodoxen Kirchen zwangsvereinigten katholischen Ostkirchen in der Westukraine und in Rumänien. Der Heilige Stuhl hoffe, so Erzbischof Sodano, daß „diese seit vielen Jahren zum Leben im geheimen gezwungenen Gemeinschaften die gesetzliche Anerkennung wiedererlangen, die sie erstreben". Zu diesem Ziel empfehle die Delegation die im Schlußdokument aufgeführten Gespräche der Teilnehmerstaaten mit den Religionsgemeinschaften.

Ob und wann dieser deutliche Wink in Richtung Moskau bzw. Bukarest Wirkung zeigt, bleibt abzuwarten. Aus der *Sowjetunion* kommen uneinheitliche Signale bezüglich deren Bereitschaft des Staates, die ukrainisch-katholische Kirche zu legalisieren. Vermutlich wird hier das neue Religionsgesetz näheren Aufschluß bringen, das schon seit einiger Zeit in Arbeit ist. *Rumänien* weigerte sich fast bis zur letzten Minute, das Wiener Schlußdokument zu unterzeichnen, unter Hinweis auf die Aussagen zu den Menschenrechten. Es gibt keinerlei Anzeichen dafür, daß man dort eine Wiederherstellung der vor dem Zweiten Weltkrieg in Siebenbürgen fest verwurzelten katholischen Kirche des byzantinischen Ritus auch nur in Erwägung ziehen würde. Überhaupt stellt sich die Lage in den einzelnen sozialistischen Ländern im Blick auf die von ihnen jetzt in Wien unterzeichneten Grundsätze zur Religionsfreiheit *sehr unterschiedlich* dar: Das Recht von Religionsgemeinschaften, sich nach ihrer eigenen Struktur zu organisieren und ihr Personal auszuwählen und zu ernennen, wird etwa von der DDR respektiert, nicht aber von der ČSSR. Kirchlicher Religionsunterricht darf in Ungarn erteilt werden, bislang aber nicht in der Sowjetunion.

Die Gläubigen können sich auf Wien berufen

Für die weitere Entwicklung der Religionsfreiheit in den kommunistisch regierten Staaten dürften die klaren Aussagen des Wiener Schlußdokuments von einiger Bedeutung sein. Schließlich können sich Kirchen und Gläubige gegenüber Staat und Partei in Zukunft auf die von ihren Regierungen unterzeichneten Grundsätze und Einzelbestimmungen zum Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit berufen. Daß jetzt ein so detaillierter Katalog zur Verwirklichung der Religionsfreiheit verabschiedet werden konnte, ist ein gewichtiges Symptom für die Veränderungen, die sich derzeit in einigen kommunistischen Ländern in Richtung auf mehr Pluralismus, Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit vollziehen. Allerdings fehlt es auch nicht an Rückschlägen und Gegenbewegungen; man denke nur an die Spannungen zwischen Staat und evangelischer Kirche in der DDR oder an das Vorgehen der ČSSR gegenüber Regimekritikern. Der KSZE-Prozeß wird in den kommenden Jahren Gelegenheit bieten, die Verwirklichung der Wiener Verpflichtungen zu überprüfen. Die Teilnehmerstaaten beschlossen in Wien die Einberufung einer Konferenz über die „menschliche Dimension" der KSZE, „um weitere Fortschritte bei der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, bei den menschlichen Kontakten und anderen Fragen von gleichfalls humanitärer Art zu erzielen". Das erste Treffen dieser Konferenz wird vom 30. Mai bis 23. Juni dieses Jahres in Paris stattfinden, das zweite und dritte 1990 und 1991 in Kopenhagen bzw. Moskau. *U. R.*

Asylrecht: Der EG-Binnenmarkt und seine Folgen

Je näher die Verwirklichung des europäischen Binnenmarktes rückt, desto drängender wird die Frage nach den Konsequenzen dieses Schrittes für verschiedene Felder des sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens in den Ländern der EG: Ist eine Harmonisierung der nationalen Rechtssysteme notwendig? Wenn ja, besteht nicht die Gefahr, daß auf den kleinsten gemeinsamen Nenner „heruntergarmonisiert" wird? Wenn nein, besteht nicht in jedem Fall ein unvermeidlicher Anpassungsdruck – und wohin sonst, wenn nicht „nach unten"? Wie weitreichend sind die Kompetenzen europäischer Organe – zumal dort, wo nationale Sonderwege mit mehrheitlich vertretenen Positionen in der EG kollidieren? Gerade in der Bundesrepublik wird geargwöhnt, der vermeintliche oder tatsächliche Harmonisierungsdruck aus der Europäischen Gemeinschaft könnte manchem hierzulande durchaus gelegen kommen, um mit Verweis auf das im europäischen Rahmen vermeintlich Unumgängliche den Zielen näherzukommen, die man im bundesrepublikanischen Rahmen gerne längst realisiert hätte.

Die „Schengener Gruppe" schafft Fakten

Was in dieser Hinsicht im Bereich des *Asylrechts* auf die Bundesrepublik und die EG zukommt, dies herauszufinden und dazu Anstöße zu liefern bemühte sich die *Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart* im Rahmen ihres ausländer- und asylpolitischen Schwerpunktprogramms in einer Tagung, zu der sie vom 27. bis 29. Januar ins oberschwäbische Weingarten einlud. Thema: „Asyl im Binnenmarkt – Die europäische Dimension des Rechts auf Asyl". Hintergrund des Themas: Von der Freizügigkeit innerhalb der ab 1993 an offenen Grenzen in der EG werden auch anerkannte Asylanten, Asylbewerber oder in Länder der EG eingereiste Nicht-EG-Bürger ohne einen legalen Status profitieren. Wie die EG bzw. die einzelnen Staaten darauf reagieren werden, ist noch nicht entschieden. Bereits für 1988 war eine EG-Richtlinie zu Asyl- und Flüchtlingsfragen angekündigt – auf die man jedoch bis heute wartet. Brüssel scheint sich in dieser Frage eher Zurückhaltung aufzuerlegen. Am weitesten gediehen scheinen die Bemühungen der Länder der sogenannten *Schengener Gruppe* zu sein: Im Abkommen von Schengen (Luxemburg) vom 14. Juni 1985 vereinbarten die Bundesrepublik Deutschland, Frankreich und die Benelux-Staaten einen stufenweisen Abbau der Grenzkontrollen – im Vorgriff auf die im Rahmen des gemeinsamen Binnenmarktes vereinbarte Öffnung des Waren-, Personen- und Dienstleistungsverkehrs. Erste Schritte innerhalb dieser Gruppe von Kernländern der EG zu einer Regelung im Bereich des Asylrechts zu kommen, die später für die gesamte EG Modellcharakter haben würde, wurden inzwischen unternommen.

Es bedurfte nicht der überraschenden Ergebnisse bei den Berliner Wahlen am Schlußtag der Tagung in Weingarten und der dadurch neu einsetzenden Asylrechts- und Ausländerpolitikdiskussion (vgl. ds. Heft, S. 102), um die Gegensätze zu erahnen, die sich auf diesem Gebiet gegenwärtig auftun. Kanzleramtsminister *Wolfgang Schäuble* äußerte sich zwar gegenüber seinem Kabinettskollegen Zimmermann (vgl. dessen Erklärung aus Anlaß der Vorstellung der neuesten Asylbewerberzahlen, Wortlaut in: Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung, 14.1.89) um einiges nuancierter: Die Aufnahmemöglichkeiten der Bundesrepublik sah er als weniger begrenzt an und befürwortete die Möglichkeit der Doppelstaatsangehörigkeit für Ausländer. Ansonsten aber stieß er bei einer Mehrheit der in Weingarten anwesenden Juristen, Vertretern staatlicher und internationaler Behörden, von Flüchtlingsorganisationen und Wohlfahrtsverbänden mit der von ihm vertretenen Position der Bundesregierung auf wenig Gegenliebe.

Für die weitere Entwicklung in der EG mahnte Schäuble einerseits eine *Harmonisierung der Asylpolitiken unter den Mitgliedsstaaten* an, gab aber andererseits auch zu bedenken, daß eine völlige Harmonisierung schon wegen der erheblichen Unterschiede zwischen den nationalen Rechtsauffassungen kaum zu erreichen sein werde, möglicherweise sogar gar nicht erforderlich sei. Als unverzichtbare materielle Regelung verwies er auf das, was offenbar im Rahmen der Schengener Gruppe projektiert ist: Jedem Asylbewerber solle das Recht auf Prüfung seines Antrags in *einem* der Mitgliedsstaaten gewährleistet, parallele oder sukzessive Asylanträge in verschiedenen Mitgliedsstaaten sollten vermieden werden. Dies könne dadurch erreicht werden, daß jeweils nur *ein* Mitgliedsstaat für die Durchführung des Asylverfahrens zuständig sei. Sowohl Anerkennung wie Ablehnung in einem Mitgliedsland würde die anderen binden.

Für oder wider den Gesetzesvorbehalt

Genau hier kommt jedoch bereits die besondere bundesrepublikanische Problematik einer Harmonisierung des Asylrechts innerhalb der EG zum Tragen: Nach geltendem Recht – vor allem Artikel 16 Absatz 2 Satz 2 Grundgesetz – entbindet die Ablehnung eines Asylbewerbers in einem EG-Land die Bundesrepublik nicht von einer Prüfung des Falls nach den Regeln ihres Asylrechts. Aber weil dem so ist, schloß Schäuble sich den Befürchtungen des Bundesinnenministers an, die Bundesrepublik könne zu einer Art „Rest-Asylland" innerhalb der EG werden. Die Asylgarantie des Artikels 16 verhindere, daß Asylbe-

werber an ein anderes EG-Land abgegeben werden könnten.

Schäuble gab zu bedenken, ob die Bundesrepublik mit einem Beharren auf ihrem Asylrecht wirklich die Verantwortung dafür übernehmen wolle, daß es zu keinem Zuständigkeitssystem in der EG mit allen Rechten und Pflichten komme oder daß dies in der Bundesrepublik nur in eingeschränkter Weise praktiziert werden könne. Die Hoffnung auf eine Anpassung auf EG-Ebene an die bundesdeutsche Rechtslage bezeichnete er als *unrealistisch.* Die praktischen Auswirkungen der bestehenden Rechtslage in der Bundesrepublik dürfe man nicht übersehen: „Wir können fairerweise nicht erwarten, daß unsere Partner sich sehenden Auges die gleichen Probleme schaffen." Für Schäuble bedeutet dies im Ergebnis die Forderung nach Einführung eines Gesetzesvorbehalts in Artikel 16 GG: Der „Wesensgehalt und -kern" des Artikels 16 „blieben erhalten. Wirkliche politische Verfolgte genössen weiter Schutz".

Demgegenüber bestritten der Bremer Senator für Justiz und Verfassung, *Volker Kröning,* und der Richter am Verwaltungsgericht Frankfurt, *Bertolt Huber,* daß eine gewissermaßen sachgesetzliche Notwendigkeit zur Anpassung des bundesdeutschen Asylrechts an die Rechtslage in den übrigen EG-Ländern überhaupt bestehe. Handlungszwang gebe es – so Huber – schon deshalb nicht, da sich in den Gesprächen der Schengener Gruppe und über die geplante EG-Richtlinie Lösungen abzeichneten, die nationale Besonderheiten wie die des bundesdeutschen Artikels 16 durchaus berücksichtigen würden: Es werde keineswegs ausgeschlossen, daß ein Land auf der Basis des eigenen nationalen Rechts *freiwillig* Asylanträge erneut prüft, obwohl das Land nach der angestrebten Regelung eigentlich als „unzuständig" zu gelten habe, da es nicht das *Erstasylland* ist. Die Tatsache, daß ein Asylverfahren im EG-Ausland durchgeführt und gegebenenfalls abschlägig beschieden würde, dürfe nicht, müsse aber auch nicht zur Beschränkung und Beschneidung asylrechtlicher Garantien in der Bundesrepublik führen. Es stehe nicht im Einklang mit Artikel 16 GG, wenn ein Asylbewerber, dessen Antrag in einem anderen EG-Land abgelehnt worden sei, schon allein deswegen auch in der Bundesrepublik mit seinem Begehren scheitere.

Einigkeit mit Schäuble herrschte indes in der Frage, ob es möglich sei, *via Gemeinschaftrecht* eine Änderung der bundesdeutschen Asylpolitik herbeizuführen. Schäuble bezeichnete es als „zweifelhaft", ob man auf diesem Weg zum gewünschten Ziel gelange. Für Huber stellt der Wesensgehalt der Grundrechte eine unüberwindliche Schranke für die Übertragung von Hoheitsrechten auf zwischenstaatliche Organe der EG dar.
Daran ändere auch die Tatsache nichts, daß die Abtretung bestimmter Hoheitsrechte an zwischenstaatliche Einrichtungen im Grundgesetz selbst durchaus vorgesehen und den europäischen Organen eine gewisse Kompetenz auch in Asylrechtsfragen nicht abzusprechen sei. Das Zustimmungsgesetz zur *Einheitlichen Europäischen Akte* von 1985 beinhalte jedenfalls nicht die Berechtigung der Organe der EG, in materiell-rechtlicher Hinsicht eine Schmälerung der bundesdeutschen Asylrechtsgarantie nach Artikel 16 vorzunehmen. Ähnlich argumentierte Huber im Zusammenhang mit der möglichen Schaffung irgendwie gearteter beratender Organe auf EG-Ebene im Flüchtlingsbereich. Schon wegen der vielen unterschiedlichen nationalen Asylpolitiken sei ein solches Organ sinnvoll – selbst wenn es auf lange Sicht nivellierend wirken dürfte. Nicht zu beanstanden sei dies solange, wie für bundesdeutsche Behörden der Artikel 16 Absatz 2 Satz 2 uneingeschränkte Gültigkeit besitze.

Der Artikel 16 – Ausnahme oder Vorbild?

Kröning (vgl. Wortlaut, in: Frankfurter Rundschau, 10. 2. 89) trat im übrigen den Hoffnungen entgegen, die weithin an die Einführung eines Gesetzesvorbehalts geknüpft werden: Die Auswirkungen einer Umwandlung des Grundrechts auf Asyl in eine objektiv-rechtliche Norm – anstelle der geltenden subjektiven Rechtsnorm – bzw. der Einführung eines Gesetzesvorbehalts fielen angesichts sonstiger allgemein völkerrechtlicher Fremdenrechte geringer aus, als von den Befürwortern angenommen werde. Wie immer man sich in dieser Frage entscheide: Zurückweisung, Ausweisung und Abschiebung sowie die Behandlung von Flüchtlingen müßten sich nach den Bestimmungen der Genfer Flüchtlingskonvention und dem allgemeinen Völkerrecht richten. So sei etwa das Prinzip der *Nicht-Zurückweisung* eines Asylsuchenden an einer Staatsgrenze ein allgemein anerkanntes Prinzip des internationalen Rechts.
Verschiedentlich wurde in Weingarten Verwunderung darüber geäußert, wie sehr bundesdeutsche Politiker gerade im Bereich des Asylrechts jeden Eindruck vermeiden wollten, als solle am deutschen Wesen wieder einmal die Welt genesen, während man auf anderen Politikfeldern sehr wohl an bundesrepublikanischen Sonderwegen festhalte. Die Geister schieden sich letztlich an der Frage, ob man den Artikel 16 Absatz 2 Satz 2 für eine historisch zwar verständliche, aber eben doch eine *Ausnahmeentwicklung* hält oder ob man einen gewissen *Vorbild*charakter dieses Rechtsinstituts festhalten will. Letzteres tat Kröning: „Das Asylrecht des Grundgesetzes hatte und hat offenbar der Entwicklung des Völkerrechts weit vorgegriffen." Die Völkerrechtsentwicklung kenne „Entwicklungsstadien", in denen ein Rechtsgedanke bereits universale Zustimmung gefunden habe, ohne sich bereits in der Praxis der Staaten zur Norm verfestigt zu haben, der jedoch auf dem Weg dorthin durchaus Beachtung verdiene. Hinweise auf angeblich geringere Standards im Asylrecht anderer europäischer Staaten seien deshalb für die Bundesrepublik unerheblich. Die Bundesrepublik solle die Ausgestaltung des Asylrechts als subjektivem Recht unter Einschluß der Rechtsweggarantie aus Artikel 19 GG in die Diskussion um die anstehende Harmonisierung einbringen. Ein solches Vorgehen habe im übrigen bereits Tradition: Bei der UN-Konferenz über territo-

riales Asyl von 1977 habe dies die Bundesrepublik bereits getan. Das Scheitern dieses Vorstoßes hatte Schäuble als einen Hinweis darauf gelesen, daß Bemühungen, das deutsche Asylrecht auch anderen Staaten zur Übernahme zu empfehlen, scheitern müßten.

„Die Flüchtlinge halten Europa den Spiegel vor"

In dem Maße, wie in Weingarten gerade von juristischer Seite ein Anpassungszwang wegen der europäischen Intergration in Abrede gestellt wurde, zeigte sich, daß es sich im Kern um eine *politische* und weniger um eine *juristische* Auseinandersetzung handelt. Ausschlaggebend ist die Einschätzung, was in diesem Bereich der Bundesrepublik zumutbar ist und was sie selbst glaubt verkraften zu können. Obwohl gerade auch Kanzleramtsminister Schäuble sich in dieser Frage der Verkraftbarkeit nuanciert äußerte, hinterließ auch er den Eindruck, daß Politiker sich in dieser Frage oftmals weniger am tatsächlich Verkraftbaren orientieren als an dem, was Teile des Wählervolks für zumutbar bzw. für unzumutbar halten.

Erste Vergleiche der Asylrechtsbestimmungen verschiedener europäischer Staaten zeigten im übrigen, daß – so singulär die Bundesrepublik mit ihrer Asylrechtsgarantie auch dasteht – die sich daraus ergebenden Probleme unter den Ländern so verschieden nicht sind. Eine zu starke Fixierung auf die Frage Gesetzesvorbehalt – ja oder nein würde nicht nur die Tatsache verschleiern, daß – wie auch Schäuble eingestand – nicht nur die für eine Grundgesetzänderung erforderliche parlamentarische Mehrheit nicht vorhanden ist, sondern daß europaweit ähnliche Bestrebungen nach Verschärfung des Asylrechts bestehen, unabhängig davon, wie der konkrete asylrechtliche Ausgangspunkt aussieht.

In seiner Entschließung vom 12. März 1987 machte das *Europäische Parlament* auf einige strittige Punkte in dieser Hinsicht aufmerksam. In Weingarten nannte man verschiedentlich u. a. folgende: Durch weiter verschärfte *Visabestimmungen* könne das Asylrecht im Kern getroffen werden, wenn Asylbewerber daran gehindert würden, das Asylschutz gewährende Land überhaupt zu betreten. Bestehende oder noch einzurichtende *Schnellverfahren* für bestimmte Fälle, etwa mißbräuchliche bzw. offensichtlich unbegründete, sowie eine an sich wünschenswerte allgemeine *Straffung* und *Beschleunigung* der Asylverfahren dürften nicht zu einer nachhaltigen Minderung des rechtlichen Schutzes für Asylbewerber führen. Die Einführung eines europaweiten *Ausländerzentralregisters* auf der Basis elektronischer Datenverarbeitung müsse auch datenschutzrechtlichen Kriterien genügen. Zollstellen und *Fluggesellschaften* dürfe keine Verantwortung zugeschoben werden, die allein dazu geschaffenen Behörden mit qualifizierten Mitarbeitern zukomme.

An Punkten wie diesen und weniger an der Frage, ob der Artikel 16 Absatz 2 Satz 2 GG einen Gesetzesvorbehalt erhält oder nicht, wird sich in den nächsten Monaten das Schicksal des Asylrechts gerade auch auf europäischer Ebene entscheiden. In Weingarten gab man sich in dieser Hinsicht *wenig optimistisch.* Der Direktor für Menschenrechte des Europarats, *Peter Leuprecht,* sprach von der spürbaren Tendenz, daß sich das „reiche Europa mit seinem Reichtum wie in einer Festung einmauern" könnte: „Die Flüchtlinge halten uns den Spiegel vor: Was für ein Europa wollt ihr? Sorgen wir dafür, daß wir uns der Menschenrechtserklärung von 1789 – 200 Jahre danach – nicht schämen müssen." *K. N.*

Ein Streit um die Identität

Österreichs Kirche nach den jüngsten Bischofsernennungen

In den Auseinandersetzungen um die Bischofsernennungen für Salzburg und Feldkirch (vgl. HK, Februar 1989, 57–59) geht es letztlich um die Frage, wie der künftige Kurs der katholischen Kirche in Österreich aussehen soll. Ist die „Ära König" eines offenen, pastoral flexiblen Katholizismus zu Ende? Welche Strömungen werden künftig das Profil der Kirche in Österreich prägen? Fritz Csoklich gibt einen Durchblick zum gegenwärtigen Diskussionsstand.

„Daß der Papst einfache Landgeistliche auf die Bischofsstühle hievt in altraffinierten Städten wie Wien und nun Salzburg, könnte schon seinen guten Sinn haben, nämlich jenen der Provokation einer katholischen Intelligentsia, die sich einen Bischof ihresgleichen wünscht, weltläufig, aufgeklärt, fortschrittlich. Der Papst will vielleicht sagen: Das ist nicht der Kern des Christentums. Der Glaube ist nicht weltläufig, nicht liberal, nicht progressiv – sondern eben christlich. Ich setze euch diesen Hermann Groer in Wien hin und den Georg Eder in Salzburg und den Opus-Dei-Mann Klaus Küng in Vorarlberg, damit ihr das einmal merkt. Das wird der Papst doch noch dürfen. Es ist sein Beruf, daß er auf den Glauben schaut und nicht auf die Zeitungen."

Dieses Zitat stammt nicht, wie man meinen möchte, von einem traditionalistischen Wortführer, sondern von *Günther Nenning,* dem österreichischen Provokateur und Dialektiker vom Dienst, der nach einer sozialdemokratischen, katholischen, marxistischen, radikaldemokratischen und grünen Phase jetzt die Frömmigkeit für sich entdeckt hat. Sein Wort birgt, wie so oft bei seinen provokatorischen Äußerungen, einen wahren Kern: Wenn die jüngsten Bischofsernennungen in Österreich plausibel

machen könnten, daß nach einer Periode der Liberalität, der Öffnung und Weltläufigkeit ein *betont frommer Kontrapunkt* gesetzt wird, wäre in der Sache wenig gegen eine solche Strategie einzuwenden, und vielleicht entwickelt sich der eine oder andere neuernannte Bischof tatsächlich in diese Richtung.

Verbreiteter Unmut in katholischen Kernschichten

Die Vorgangsweise bei den Bischofsbestellungen in Österreich fordert indessen nach wie vor den Widerspruch vieler Katholiken heraus. Denn wenn das Domkapitel von Salzburg auf seine Einwände und Bitten um eine Aussprache nicht einmal eine Antwort erhält, wenn die Proteste der Vorarlberger ohne jeden Versuch eines Gesprächs mit der Bestellung jenes Mannes beantwortet werden, gegen den sie zwei Jahre lang opponiert hatten, dann überzeugt das Argument mit der Frömmigkeit nicht. Und wenn darauf hingewiesen wird, daß doch der Nuntius in Wien zahlreiche Priester und Laien befragt habe, wird damit der Unmut, ja der offene Zorn in katholischen Kernschichten keineswegs besänftigt, denn das Ergebnis dieser Befragungen ist durch die Nominierung der neuen Bischöfe offensichtlich mißachtet worden. Auch die Meinung der bisher residierenden Diözesanbischöfe wurde in den Wind geschlagen. So fragen sich viele in der Kirche, was von der vom Konzil beschworenen Kollegialität der Bischöfe noch übriggeblieben ist. In einem Kommentar der „Vorarlberger Kirchenzeitung" hieß es zur Bestellung des neuen Diözesanbischofs, der Hauptvorwurf vieler Kritiker richte sich gegen den Apostolischen Nuntius in Österreich, Erzbischof *Michele Cecchini.* Offensichtlich lasse dieser die von ihm selbst durchgeführten Umfragen außer acht und beantworte nicht einmal die Briefe eines Diözesanbischofs. In dem Kommentar wird auch die Stellungnahme eines Vorarlberger Priesters zitiert, der wörtlich sagte: „Daß kein Priester aus der Diözese das uneingeschränkte Vertrauen des Papstes genießen soll, heißt doch, daß die gesamten seelsorglichen Bemühungen der letzten 20 bis 30 Jahre letztlich falsch oder fragwürdig beurteilt werden."

Zur Verteidigung der Vorgangsweise wurde auch in Österreich der Hinweis vorgebracht, daß bei der Bestellung der Bischöfe das Kirchenrecht und das Konkordat genau eingehalten worden seien. In einem offenen Brief wandten sich die Professoren *Inge Gampl* und *Richard Potz* vom Institut für Kirchenrecht der Universität Wien gegen diese Argumentation. In ihrem Brief stellten sie fest, es sei in dieser Allgemeinheit falsch, wenn behauptet werde, daß der Papst in der römisch-katholischen Kirche die Bischöfe frei ernennt: „Ein freies Ernennungsrecht übt der Bischof von Rom nicht im Rahmen seines primatialen Amtes, sondern als Patriarch der lateinischen Kirche aus. Die in Arbeit befindliche Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechtes sieht auch weiterhin die synodale Wahl der Bischöfe vor. Die Mitwirkung des Heiligen Stuhles beschränkt sich darauf, einzelnen Kandidaten auf laufend vorgelegten Listen den ‚Assens' zu verweigern. Die erfolgte Wahl bzw. die Annahme durch den Gewählten wird Rom dann nur noch mitgeteilt." Zur gegenwärtigen Vorgangsweise bei den Bischofsbestellungen erklärten die beiden Kirchenrechtler: „Eines scheint auch nach geltendem allgemeinen Kirchenrecht bzw. Konkordatsrecht sicher: Das offensichtliche Nichtbeachten der vorgelegten Kandidatenlisten des Salzburger Domkapitels bei Erstellung des Dreier-Vorschlages durch den Heiligen Stuhl muß als Ausdruck eines deutlichen Mißtrauens oder zumindestens massiver Kommunikationsschwierigkeiten gewertet werden. Dies zu beheben ist sehr wohl ein Dienst der Kirche."

Die neue Strategie stößt auf Grenzen

Instinktiv spüren freilich viele Katholiken in Österreich, daß es nicht nur um kirchenrechtliche Probleme geht, sondern um die viele Gläubige direkt berührende Frage, wie die *Grundrichtung der Kirche* für die künftigen Jahre und Jahrzehnte gestaltet werden soll. Schon bei seiner Ansprache im Juni 1987 an die anläßlich des ad-limina-Besuches in Rom versammelten österreichischen Bischöfe (vgl. HK, August 1987, 376–379) ließ Papst Johannes Paul II. erkennen, daß er eine Kurskorrektur will: Mehr doktrinäre Strenge, weniger Pluralismus, mehr Widerstandsmut in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und weniger „Pastoralismus", wie er in Österreich seit Jahrzehnten in besonderer Weise gepflegt worden ist. Schon die ersten Wortmeldungen der neubestellten Bischöfe ließen erkennen, was sie sich darunter vorstellten. Einschränkend muß allerdings bemerkt werden, daß diese ersten Wortmeldungen gewiß auch von mangelnder medialer Erfahrung gezeichnet waren, so daß vermutlich nicht alles wörtlich zu nehmen ist. Es ist auch zu berücksichtigen, daß clevere TV-Reporter und Interviewer diverser Boulevardzeitungen mit allen Mitteln versuchten, in der aufgeheizten Stimmung möglichst griffige Aussagen herauszulocken, um die Kirche wieder in jene reaktionäre Ecke stellen zu können, die sie während der König-Ära mit Erfolg verlassen hatte.

Gleichwohl ergeben beispielsweise die Äußerungen des neuen Erzbischofs von Salzburg, *Georg Eder,* über Aids als „Strafe Gottes", über die Gefährdung des Friedens durch den gottlosen Bolschewismus, über das Weltfreimaurertum und den „krankhaften Feminismus" ein Weltbild, das seltsam antiquiert anmutet. Der neuernannte Bischof von Vorarlberg, der bisherige Regionalvikar von Opus Dei in Österreich, *Klaus Küng,* erwies sich bei seinen ersten Auftritten im Fernsehen ungleich gewandter, ließ sich aber doch dazu verleiten, für eine Revision des Fristenlösungsgesetzes öffentlich einzutreten – eine Forderung, die postwendend von allen politischen Parteien einschließlich der ÖVP abgelehnt wurde. Küng stellte darauf wenige Tage später fest, er sei gegen eine Rückkehr zum alten Paragraphen 144, der die Strafbarkeit der

Abtreibung festlegte, doch trete er dafür ein, in einem größeren Ausmaß das werdende Leben zu schützen.

Schon diese ersten Artikulationsversuche eines „neuen Kurses" in der Kirche von Österreich zeigten deutlich, wie eng die Grenzen einer „nachdrücklicheren Strategie" in der Realität sind und wie leicht es dabei zu Mißverständnissen aller Art, zum Wiederaufleben alter, überwunden geglaubter Ressentiments und zu vielfältiger Polarisierung kommen kann. In der Flut von Erklärungen, die Bischöfe und kirchliche Gremien, Laien-Funktionäre und katholische Verbände in diesen Wochen abgaben, ist zu erkennen, wie tief nicht nur die außerkirchliche, sondern auch die innerkirchliche Öffentlichkeit durch die Vorgänge aufgewühlt wurde. Besonders groß war und ist die Erbitterung zahlreicher altgedienter Pfarrer, die sich gegen den Eindruck wehren, als wäre in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten in der Seelsorgearbeit nichts geschehen oder alles falsch gewesen. Wie tief die Empörung reicht, mag der Umstand zeigen, daß der Altlandeshauptmann von Salzburg, *Hans Lechner,* an einem Schweigemarsch von etwa 2000 Gläubigen unter dem Motto „Kirche sind wir alle" in Wien teilnahm, um gegen die Art und Weise der Bischofsernennungen zu protestieren. Die Leserbriefspalten der Tages- und Wochenzeitungen, aber auch der Kirchenpresse gaben eine Vorstellung davon, welche emotionelle Anteilnahme diese Auseinandersetzung in breiten Bevölkerungsschichten fand. Diese Tatsache bildete einen seltsamen Kontrapunkt gegenüber den gerade jetzt immer wieder geäußerten Kassandra-Rufen, die Kirche werde allmählich uninteressant in der Öffentlichkeit und sei in der Gefahr, zu einem Relikt am Rand der Gesellschaft zu verkümmern.

Auch Solidaritätsaktionen für die neuen Bischöfe

Der Wiener Weihbischof *Kurt Krenn,* dessen Ernennung im Jahr 1987 zu den ersten schweren Turbulenzen im kirchlichen Leben Österreichs geführt hatte, vertrat die Ansicht, die Kirche stehe „an einer entscheidenden Wende". Eine neue Evangelisierung sei notwendig, da sich die Kirche nicht mit dem Erreichten zufrieden geben, sondern die Menschen zur Bekehrung rufen müsse. Weihbischof Krenn, der sich in diesen Wochen auffallend häufig zu Wort meldete, wurde auf diese Weise zu einer Art „Wortführer" jener kirchlichen Kreise, die die Bestellung der neuen Bischöfe – zum Teil enthusiastisch – begrüßten. Von Weihbischof Krenn stammt auch das Wort, in diesen Tagen sei in Österreich der Heilige Vater beleidigt worden, es würden aber auch die Bischöfe, die Priester, die Gläubigen, die einfachen, selbstverständlich christlich lebenden Menschen und Familien beleidigt: „Es wird unser Glaube beleidigt."

Es kam auch zu einer *Solidaritätsaktion für die neuen Bischöfe,* an der nicht nur bekannte traditionalistische Gruppierungen wie „Una Voce", sondern auch bisher völlig unbekannt gebliebene Kleingruppen wie die „Christliche Notwehrgemeinschaft österreichischer Bauern, Arbeiter, Gewerbetreibender, Hausfrauen und Senioren" teilnahmen, ohne daß ein Ergebnis dieser Aktion bekannt geworden wäre. Auch neugegründete Gruppen wie der „Linzer Priesterkreis" oder „Pro Occidente", die von sich behaupteten, der moralischen Unterstützung der „tatsächlich gläubigen Christen" in ganz Österreich gewiß zu sein, meldeten sich zu Wort. Bemerkenswert war dabei, daß bei diesen Aktionen immer wieder die „neuen Bischöfe" in einen gewissen Gegensatz zu den „alten Bischöfen" gesetzt wurden, eine interessante sprachliche Parallele zum politischen Bereich, in dem der junge FPÖ-Bundesparteiobmann *Jörg Haider* schon seit Monaten eine „neue Politik" gegenüber den „Altparteien", den Sozialdemokraten und den Christdemokraten, fordert.

In der aufgeheizten Stimmung rief das *Präsidium der Katholischen Aktion Österreichs,* also des offiziellen Laienapostolates, die Katholiken auf, angesichts der jüngsten Ereignisse nicht zu resignieren, sondern die konziliare Vision einer Kirche der weltoffenen Türen und der weit ausgebreiteten Arme trotz aller Schwierigkeiten in die tägliche Praxis umzusetzen. Das Präsidium äußerte sein Mißfallen über die Vorgangsweise der jüngsten Bischofsbestellungen, rügte aber auch antirömische Affekte, die in der Auseinandersetzung der letzten Wochen sichtbar geworden seien, und appellierte an die Mitarbeiter der Katholischen Aktion, ihr Engagement unverdrossen fortzusetzen.

Erinnerung an Kulturkampfzeiten

Unter den Stimmen zahlreicher Bischöfe, die in ähnlicher Weise zu Besonnenheit und Einigkeit mahnten, fielen Artikel des Wiener Weihbischofs *Helmut Krätzl* auf, der in der „Furche" an die Feststellung der deutschen Bischöfe aus dem Jahr 1875 erinnerte, die in einem Schreiben an den deutschen Reichskanzler Bismarck zu finden ist: „Es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz, der Befehl des Oberen entbindet unbedingt von der eigenen Verantwortlichkeit, Aufnahme gefunden hat." Mit dieser Klarstellung reagierten die deutschen Bischöfe im Kulturkampf auf Befürchtungen Bismarcks, durch das Erste Vatikanische Konzil sei ein römischer Zentralismus und päpstlicher Totalitarismus zum Dogma erhoben worden. Der Reichskanzler hatte damals gemeint, die bischöfliche Jurisdiktion sei in der päpstlichen aufgegangen, die Bischöfe seien nur noch Werkzeuge des Papstes, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit. Die deutschen Bischöfe protestierten in einer gemeinsamen Erklärung gegen diese Ansicht und stellten fest, der Papst habe wohl eine höchste und direkte Amtsgewalt über die ganze Kirche, aber er sei nach katholischer Lehre „Bischof von Rom, nicht Bischof irgendeiner anderen Stadt oder Diözese, nicht Bischof von Köln oder Breslau usw." Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, bestehe auch der Episkopat: „Auch er hat seine Rechte und Pflichten, vermöge der von Gott selbst getroffenen An-

ordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat." Bismarcks Interpretation der vollkommen absoluten Souveränität des Papstes beruhe „auf einem durchaus irrigen Begriff von dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit".

An diese Erinnerung an Vorgänge vor 100 Jahren knüpfte der Rektor der Salzburger Universität, *Fritz Schweiger,* an, der durch seine Festspielhausrede beim Papst-Besuch bekannt wurde und der jetzt schrieb: „Mir persönlich ist es unerklärlich, wieso ein Papst aus Polen, einem Land, welches an einem Mangel an Freiheit und Mitbestimmung gelitten hat, so wenig das berechtigte Verlangen nach Freiheit und Mitbestimmung in eben dieser Kirche anerkennt und fördert. Man muß darin die Chance erblicken, daß die innerkirchliche Diskussion über die hierarchische Struktur, die im wesentlichen Abbild vergangener feudaler Strukturen ist, weitergehen muß."

Alle diese Stimmen zeugen von erstaunlicher Offenheit der Auseinandersetzung in der Kirche von Österreich, die bisher keine wie immer geartete Neigung zu „Aufmüpfigkeit" gezeigt hatte. Dadurch könnte es zu einer gründlicheren Reflexion kirchlicher Identität in der nachkonziliaren Zeit kommen, und auch zu einer Gewissensformulierung, warum die Botschaft Christi in Mitteleuropa an Wahrheit und Kraft verloren hat und wie die Fähigkeit der Christen, ihren Glauben in Worten und im Leben zu bezeugen, gesteigert werden kann. Bedenklich sind allerdings die schon jetzt absehbaren Auswirkungen dieser innerkirchlichen Auseinandersetzung auf die *Beziehungen zu Andersgläubigen und Andersdenkenden.* So wurde es von nicht wenigen Katholiken als alarmierend empfunden, daß der evangelisch-lutherische Bischof für Österreich, *Dieter Knall,* ausgerechnet in diesen Tagen einen „Offenen Brief" veröffentlichte, in dem er auf das Ansinnen reagierte, man möge eine neue „Los-von-Rom-Bewegung" (die in der Geschichte Österreichs eine tragische Rolle spielte) beginnen. Bischof Knall antwortete in dem offenen Brief, die evangelische Kirche sehe sich nicht berufen, Schwächen einer anderen christlichen Kirche taktisch oder faktisch zu ihren Gunsten ausnützen zu wollen, sie halte aber „ihre Tore für jene offen, die in evangelischer Kirchenordnung und Lehrentfaltung die neutestamentliche Überlieferung treuer bewahrt sehen und zur Grundlage ihres Lebens als Christen in dieser Welt nehmen wollen".

Am 13. März: Wahl des neuen Vorsitzenden

Diese Aussage führte zu zahlreichen kritischen Reaktionen auf katholischer Seite, die wiederum heftige evangelische Gegenantworten provozierten. In einem Interview sagte Bischof Knall dazu, er habe den Eindruck, daß der nach dem Konzil einsetzende innerkirchliche Dialog nun erstickt werde. Für ihn sei diese Verengung ein neues, besorgniserregendes Phänomen: „Das Aggiornamento von Johannes XXIII. war das Faszinierende. Das wird jetzt zurückgenommen." Dieses Zwischenspiel zeigt, mit welcher Sorge und Sensibilität die Christen anderer Konfessionen die Vorgänge in der katholischen Kirche beobachten. Es zeigt sich aber auch, wie groß die Früchte der konziliaren Erneuerung und Versöhnung gewesen sind. Welchen Kurs die Kirche in Österreich künftig steuern wird, darüber wird zu einem wesentlichen Teil am 13. März entschieden. An diesem Datum, das für Österreich einen tragischen Klang hat, wird der neue Vorsitzende der österreichischen Bischofskonferenz gewählt. De facto kommen nur zwei Kandidaten in Betracht: Entweder der Erzbischof von Wien, Kardinal *Hans Hermann Groer,* oder der Diözesanbischof von Graz, *Johann Weber.* Nach deutschem Vorbild könnte es sein, daß sich die Mehrzahl der österreichischen Bischöfe *nicht* für den hierarchischen Vorrang entscheidet. Über die personelle Frage hinaus wird diese Wahl weittragende Konsequenzen haben. *Fritz Csoklich*

Ohne Agrarreform wächst die Unruhe

Die Kirche Brasiliens und die Landkonflikte

Die ungleiche Verteilung von Grund und Boden ist mit die bedrängendste soziale und politische Hypothek Brasiliens. Auch nach dem Ende der Militärherrschaft ist die Agrarreform bislang nicht entscheidend vorangekommen. Die brasilianische Kirche, die sich die „Option für die Armen" besonders intensiv zu eigen gemacht hat, engagiert sich vielfach zugunsten der Kleinbauern und Landarbeiter.

Zur Eröffnung der Adveniat-Aktion in die Bundesrepublik eingeladen, formulierte der aus Münster stammende brasilianische Bischof *Valfredo Tepe* OFM als möglichen Beitrag der deutschen Kirche wie überhaupt der Kirchen der westlichen Welt eine „Pastoral für die Reichen": „Wir in Brasilien, aber nicht nur wir, haben keine Antwort auf die Frage: Wie kann man die Reichen, die Satten bekehren?" Mit der „vorrangigen Option für die Armen" (die die Wohlhabenden nicht ausschließe) habe die Kirche Brasiliens und ganz Lateinamerikas einen folgenreichen Standortwechsel vollzogen, der dem Evangelium gemäß und unwiderruflich sei. Wenn die brasilianische Kirche mit diesem Schritt die Oberschicht – wie es aussehe – weithin verloren habe, zeige dies die fehlende Bereitschaft der

Reichen, ihrerseits den notwendigen Schritt auf die Kirche hin zu tun. „Die Chance der Armen ist, daß sie hören können; die Reichen hören nicht." So hat der Franziskanerbischof Tepe, der Mitglied der römischen Glaubenskongregation ist und nicht zu den prononciert sozialkämpferisch auftretenden Bischöfen gehört, gleichwohl die Landbesitzer in seinem Bistum Ilhéus (Bundesstaat Bahia) geschlossen gegen sich.

Eine Serie von Rückschritten

An der Landfrage scheiden sich, seit die Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB) sich 1980 ebenso grundsätzlich wie kritisch zu der Verteilung von Grund und Boden geäußert hat (vgl. HK, April 1980, 171–176), in der Kirche und der Gesellschaft Brasiliens die Geister. Ende vergangenen Jahres kritisierte der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *Luciano Mendes de Almeida* SJ, in ungewöhnlich scharfer Form die Berichterstattung der brasilianischen Medien über das kirchliche Leben. Jede divergierende Äußerung eines Bischofs – normaler Ausdruck eines notwendigen Pluralismus unter den mehr als 300 Bischöfen des Landes – werde ausgeschlachtet und entfessele eine Pressekampagne: „Ich bin sicher, daß dies im Interesse gewisser Personen liegt. Unsere Kirche kämpft für eine Agrarreform, für die Rechte der Indianer, für eine gerechtere Verteilung der Arbeit. Bestimmte Wirtschaftskreise haben ein Interesse daran, dem Volk das Bild einer zerstrittenen, gespaltenen Kirche vorzuführen. Sie sind es, die in ihren Zeitungen solchen Meldungen Raum geben. Die brasilianische Presse ist ein beträchtlicher Machtfaktor in den Händen dieser Oligarchie" (La Croix 15.11.88).
Andere Bischöfe sprechen offen aus, daß die 1984 zum Zweck der Verteidigung des Privateigentums gegründete Landbesitzervereinigung UDR (União Democratica Ruralista) die brasilianische Kirche flächendeckend und öffentlich zu diskreditieren versucht. Die Lobby der UDR hat zudem verhindert, daß die Landreform in der neuen Verfassung fest- oder gar fortgeschrieben wurde. Während andere Artikel, etwa die Rechte der vom Aussterben bedrohten Indianer betreffend, unter dem Druck der Öffentlichkeit (nicht zuletzt auch der Kirche) in das umfangreiche und uneinheitlich ausgefallene Verfassungswerk aufgenommen wurden, blieb die Agrarreform – nach übereinstimmendem Urteil nationaler und internationaler Experten das drängendste soziale, ökonomische und politische Problem des Landes – auf der Strecke.

Die Geschichte der Landreform in Brasilien ist eine *Geschichte der Rückschritte.* Unter der Regierung von Präsident *João Goulart* wurde Anfang der 60er Jahre eine Landreform in Angriff genommen, die eine relativ weitreichende Umverteilung von Grund und Boden vorsah. Unproduktive Ländereien sollten enteignet werden, die Landarbeiter und Kleinbauern Besitztitel oder Pachtrechte erhalten. 1963 wurde ein Gesetz verabschiedet, das den Landarbeitern die gleichen sozialen und Arbeitsrechte zusprach wie den Industriearbeitern. Im Jahre 1964 unterzeichnete Goulart ein Gesetz, das die Enteignung eines 10 km breiten Landstreifens entlang der Bundesstraßen und Eisenbahnlinien vorsah. Drei Wochen später wurde Goulart gestürzt; die Militärregierung annullierte das Gesetz.
Das von den Militärs noch 1964 erlassene „Landstatut" dient heute noch als Rechtsgrundlage. Es war relativ weitreichend; seine reformistischen Passagen fanden aber bis zum Ende der Militärdiktatur 1985 so gut wie keine Anwendung. Das Landstatut sollte gleichermaßen eine gerechtere Verteilung von Grundbesitz wie auch eine rationellere, produktivere Nutzung des Bodens gewährleisten. Es sah die Enteignung von Mini- und Latifundien sowie Vorausentschädigungen in Geld bzw. durch Staatsobligationen mit langer Laufzeit vor.
Im Zuge der expandierenden Agrarindustrie der 70er Jahre entwickelte die Regierung *ambitionierte Kolonisierungsprojekte vor allem im Amazonas-Gebiet.* So sollten bis 1970 eine Million landloser Bauern und ihre Familien (also rund 5 Millionen Menschen) entlang der Transamazonica angesiedelt werden. Bevor 1977 die Zahl von 100 000 Siedlern erreicht wurde, begannen die Neusiedler wegen schlechter Bodenerträge, Fehlplanungen in der Infrastruktur, fehlender Absatzmärkte, aber auch wegen Konflikten mit Großunternehmern bereits wieder abzuwandern. Nach dem Scheitern auch der Entwicklungsprogramme im Nordosten Brasiliens wollte sich *Tancredo Neves* als erster Präsident einer zivilen Regierung für eine tiefgreifende Agrarreform einsetzen. Nach seinem Tod noch im Jahr seines Wahlsiegs wurde *José Sarney* Präsident, unter der Diktatur Gouverneur von Maranhão und aus einer der reichsten Landbesitzer-Familien des Bundesstaates stammend.

Das Landreform-Dekret von 1985, eine Festschreibung des Landstatuts von 1964, fand auch die Unterstützung der Großgrundbesitzer und hatte nach zehnmaliger Revision nur noch wenig mit dem Entwurf des neuen Landwirtschaftsministers *Nelson Ribeiro* gemein. Die wichtigste Bestimmung des Dekrets lautet, daß (irgendwie) „produktive" Latifundien gleich welcher Größe nicht enteignet werden dürfen. Nach dem Agrarplan sollten bis 1989 an 1,4 Millionen landloser Bauern Land verteilt werden, zum Teil durch Enteignung brachliegender Ländereien. An den komplizierten Enteignungsverfahren sind regionale „Agrarkommissionen", das Nationale Institut für Kolonialisierung und Agrarreform INCRA, das zuständige Ministerium in Brasilia und in jedem einzelnen Fall auch der Präsident der Republik sowie (in Entschädigungsfällen) ein Bundesrichter beteiligt.

Eine extrem ungleiche Landverteilung

Die Verfassungsgebende Versammlung stimmte im Mai 1988 mit knapper Mehrheit gegen einen Gesetzentwurf, der Landenteignungen in solchen Fällen ermöglicht hätte, in denen der Besitz von Grund und Boden seine „soziale

Funktion" nicht erfüllt. Damit hatte die UDR ihre Forderung nach uneingeschränkten Garantien für das Privateigentum durchgesetzt. „Die gesetzgebende Versammlung hat wenig Achtung vor dem brasilianischen Volk gezeigt", kommentierte der Erzbischof von São Paulo, Kardinal *Paulo Evaristo Arns,* das Abstimmungsergebnis. Unmittelbar vor der Abstimmung hatte das Präsidium der Bischofskonferenz an die Abgeordneten appelliert, die in christlichen Gemeinden gesammelten 1,2 Millionen Unterschriften für eine gerechte Landreform nicht gering zu achten, und an die „soziale Hypothek" (Johannes Paul II.) des Privateigentums erinnert.

Im Herbst vergangenen Jahres legte die deutsche Kommission Justitia et Pax eine Studie über Landkonflikte in Brasilien mit Fallstudien aus dem innerbrasilianischen Staat Maranhão vor. Die Verfasser, *Felix Ermacora* (Wien) und *Manfred Nowak* (Utrecht), kommen darin zu dem Schluß, Brasilien werde in einen blutigen Bürgerkrieg schlittern, wenn die Regierung die Landreform nicht entschlossen und zügig angehe. Die gewaltsamen Konflikte zwischen Großgrundbesitzern und landlosen Kleinbauern hätten in erschreckendem Ausmaß zugenommen, und die Zahl der Opfer übersteige bei weitem die der Stadtguerilla in den 60er und 70er Jahren, die allerdings weit mehr Beachtung in der internationalen Öffentlichkeit gefunden hätten.
Die Wurzel des Übels ist die aus der Eigentumskonzentration resultierende „soziale Schere", die sich selbst nach den offiziellen Daten in den letzten Jahren immer weiter geöffnet hat. Brasiliens Agrarstruktur ist in einem für europäische Vorstellungen kaum faßbaren Ausmaß von den Extremen der *Minifundien* und der *Latifundien* gekennzeichnet. Die Hälfte aller landwirtschaftlichen Betriebe sind Minifundien bis 10 ha; auf sie entfallen aber nur 2,4 Prozent der landwirtschaftlichen Nutzfläche. Dagegen gehören 50 000 Großgrundbesitzern – das sind weniger als 1 Prozent der Landbesitzer – 46 Prozent der Agrarfläche (Zensus von 1980). 1980 gab es 2 400 Großgrundbesitzer mit mehr als 10 000 ha. Die Eigentümer verfügen über fast so viel Land wie 4,6 Millionen Bauern zusammen, die 90 Prozent aller Grundbesitzer stellen.

Die auch im lateinamerikanischen Vergleich extrem ungleiche Verteilung von Grund und Boden verschärft sich durch den fortschreitenden Prozeß der Eigentumskonzentration noch zugunsten der Kleinbauern. Der Studie zufolge blieb zwischen 1970 und 1980 die Zahl und die Größe der Minifundien bis 10 ha (im Durchschnitt 3,5 ha) etwa gleich, während sich Zahl und Betriebsfläche der Latifundien über 10 000 ha im gleichen Zeitraum beinahe verdoppelten. Im Zuge der exportorientierten, oft hochtechnisierten Plantagenwirtschaft hält dieser Trend an. Immer mehr Kleinbetriebe dienen allenfalls noch der Subsistenzwirtschaft; die Landflucht nimmt zu – und damit die städtische Marginalität. Nach Schätzung der staatlichen Agrarbehörden gibt es in Brasilien derzeit 6 Millionen landlose Bauernfamilien; die katholische Kirche schätzt die Zahl auf das Doppelte.

Im Norden Brasiliens weicht der traditionelle Typ des feudalen, seinen Besitz bewirtschaftenden Fazendeiro dem Agrarunternehmer, der meist aus dem Süden oder aus dem Ausland kommt, Rinderzucht oder Plantagenwirtschaft betreibt. Nach Angaben des inzwischen zurückgetretenen Agrarministers Ribeiro verfügen die Einwohner des hochindustrialisierten Bundesstaates São Paulo über 22 Millionen ha Land in ihrem Bundesstaat und über zusätzlich 84 Millionen ha in anderen, meist nördlichen Landesteilen. Im Bundesstaat Maranhão etwa gibt es so gut wie kein staatseigenes Land mehr. Da Maranhão aber zu den Konfliktzonen gehört, ist die Regierung wie in anderen Regionen Nordbrasiliens dazu übergegangen, ihre ohnehin im Vergleich zu den eigenen Agrarreformplänen stark reduzierte Landverteilung durch Landrückkäufe zu ermöglichen.

Vertreibung: Akteure und Opfer

Die Justitia-et-Pax-Studie legt dar, daß der Kampf um Grund und Boden zwischen Habenichtsen und profitorientierten Großunternehmern zunehmend im rechtsfreien Raum stattfindet. Dazu trägt zum einen die chronische Anfälligkeit der lokalen und regionalen Behörden für Bestechung und zum anderen die Arbeitsweise der „grileiros" bei, Zwischenhändler aus der Stadt, die sich das Land mit oft gefälschten Besitztiteln zu Spekulationszwecken aneignen. Die Studie beschreibt die Methode der „grileiros": „Man besticht einen Grundbuchbeamten oder setzt ihn politisch unter Druck, um im ‚cartorio' als Großgrundbesitzer von bisher öffentlichem Land (‚terra devoluta') eingetragen zu werden. Mit diesem Eigentumstitel in der Hand zäunt man das betreffende Land ein und fordert seine Bewohner zum Verlassen auf. Sollten die Bauern nicht freiwillig gehen oder sich durch die Einschüchterungsmaßnahmen bezahlter Banditen (sogenannter ‚jagunços' oder ‚pistoleiros') vertreiben lassen, ruft man auch Polizei und Justiz zur Hilfe. Außerdem werden die Ackerbaukulturen zerstört, Wald gerodet und ein ziemlich widerstandsfähiges, sich aggressiv ausbreitendes Gras gesät. Das solchermaßen von Menschen ‚gesäuberte' und für die Rinderzucht aufbereitete Land wird nun gewinnbringend an große Firmen veräußert."

Die Unzuverlässigkeit der Katasterämter hat eine völlig verworrene Eigentumssituation zur Folge, die zur Klärung wiederum der überlasteten und oft willfährigen Gerichte bedürfte. So gab der Gouverneur von Maranhão, *Luis Rocha,* zu, daß die Summe aller eingetragenen Besitztitel etwa das Dreifache der Oberfläche des Bundesstaates ausmache. Die landlosen Kleinbauern haben in der 1981 gegründeten „Bewegung der Landarbeiter ohne Land" eine Interessenvertretung, die sich auch in der Diskussion um die neue Verfassung Gehör verschaffte und der Grundbesitzervereinigung UDR entgegentrat. Von kirchlicher Seite hilft die 1975 gegründete „Pastoralkommission für Landfragen (CPT)", eine überdiözesane Einrichtung, den Kleinbauern und Landarbeitern. Nicht alle Bischöfe, in deren Bistümern Landkonflikte gewaltsam

ausgetragen werden, fördern die CPT. Manche sind der Ansicht, das soziale und politische Engagement der CPT sei stärker als das pastorale und verschärfe die Konfliktlage noch zusätzlich.
Zum Ausmaß der Landkonflikte heißt es in der Studie, es mehrten sich die Fälle, in denen Priester und Rechtsanwälte, die sich für Kleinbauern und Landlose einsetzten, bedroht und ermordet würden. In letzter Zeit – die Studie basiert auf Recherchen von 1986/87 – weisen jedoch gerade kirchliche Stellen daraufhin, daß die offenbar ungehemmte Aktivität der pistoleiros den einfachen Bauern, den direkt Betroffenen, gelte, die keine Schlagzeilen machten. Zudem träten immer mehr Bauern geschlossen und teilweise bewaffnet den Vertreibern entgegen. Unterschiedlich wird innerkirchlich die umstrittene Frage der *Landbesetzung durch landlose Bauern* und ihre Familien gesehen. Da die rechtliche Sicherung eines Besitztitels selbst in Fällen, in denen Bauern seit Generationen ein Stück Land bewirtschaften und nach brasilianischem Recht bereits rechtmäßige Eigentümer sind, häufig nicht durchsetzbar ist (was die Vertreibung nach sich zieht), besetzen die Familien ein Stück brachliegendes Land und beginnen es zu bebauen, meist ohne zu wissen, wem es gehört. Wo solche Landbesetzungen von kirchlicher Seite stillschweigend oder ausdrücklich gutgeheißen werden, spielt auch die Überlegung eine Rolle, daß den Familien sonst nur die Abwanderung in die Städte bleibt, was mit hoher Wahrscheinlichkeit das Absinken in die Marginalität bedeutet.

Andere Menschen geworden?

Bischof Tepe von Ilhéus hält manche Aktivitäten der Pastoralkommission für Landfragen für zu wenig pastoral und zu einseitig sozial orientiert. Zur Gefahr einer ideologischen Radikalisierung der Landbevölkerung komme der Rückfall in den Individualismus, sobald ein Konflikt beigelegt sei. Sein Konzept einer Landpastoral beginnt mit der Lektüre der Bibel in den kleinen Gemeinden, in denen immer mehr Menschen im Laufe der Jahre aus dem Rückhalt ihres Glaubens bereit seien, Verantwortung in der Gesellschaft zu übernehmen. Viele Basisgemeinschaften seien an einen Punkt gelangt, an dem sie erkennen: Jetzt können wir nur noch auf politischem Wege etwas erreichen. Im Bistum Ilhéus haben sich in den letzten Jahren Christen aus den Basisgemeinschaften für das Landarbeitersyndikat aufstellen lassen, in dem sie inzwischen die Mehrheit besitzen.

Von einem erfolgreich überstandenen Konflikt zwischen Kleinbauern und einem Agrarunternehmen im Bistum Tepes berichtete ein betroffener Kleinbauer: „Auf den 4500 ha Gelände, das wir verteidigt haben und das jetzt uns gehört, wohnen jetzt über 200 Familien. Wir waren 28 Familien, die um ihr Landrecht kämpften, und alle waren wir bewaffnet. Wir beschlossen, Widerstand zu leisten, als uns die Japaner vertreiben wollten. Aber es gelang auf gewaltlosem Weg; es floß kein Blut. Zuerst wollte man uns gegeneinander ausspielen. Mir boten sie zum Beispiel 100 ha an, wenn ich ruhig bleiben würde. Der erste Rechtsanwalt, den wir hatten, betrog uns nach Strich und Faden; er war von der Gegenseite bestochen. Der zweite Anwalt wurde uns dann von der Kirche vermittelt und hat sich auch für uns voll eingesetzt. Dieser Kampf war eine wirkliche Schule der Einigkeit für uns alle, und das Evangelium war die Basis der ganzen Bewegung. Durch diesen Kampf sind wir andere Menschen geworden. Heute hab' ich vor Reichen und Titelträgern keine Angst mehr."
Viele Besitzende beobachten das kirchliche Engagement in der Landfrage mit Argwohn und Feindseligkeit. Kommentar einer brasilianischen Akademikerin aus der Oberschicht zu dem Bericht des Kleinbauern: „Da sehen Sie, daß unsere Kirche kommunistisch geworden ist."

Gabriele Burchardt

„Den Einheimischen helfen, daß sie sich selbst helfen können"

Ein Gespräch mit dem Misereor-Hauptgeschäftsführer, Prälat Norbert Herkenrath

Vor 30 Jahren – am Passionssonntag 1959 – fand die erste Fastenaktion Misereor statt. Seither wirkt das Bischöfliche Hilfswerk mit seinen Partnern vor Ort in fast allen Dritte-Welt-Ländern. Das Ziel der Misereor-Entwicklungsarbeit ist, durch seine Hilfe die Selbsthilfe der Armen, speziell der absolut Armen, anzuregen. Aus Anlaß des 30jährigen Bestehens von Misereor und der am Passionssonntag durchzuführenden Fastenaktion sprachen wir mit dem Hauptgeschäftsführer des Hilfswerks, Prälat Norbert Herkenrath, über das Entwicklungskonzept von Misereor, über ihr Verhältnis zu den Partnerorganisationen, über die Schwierigkeit, Entwicklungsprozesse vor Ort in Gang zu setzen, und über die Konflikte, die ein kirchliches Hilfswerk dabei durchzustehen hat. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Prälat Herkenrath, an die 5 Milliarden DM – einschließlich der Staatszuschüsse – hat Misereor bisher in über 50 000 Projekte der Entwicklungshilfe investiert.

Sie gelten weltweit als die leistungsfähigste nichtstaatliche Entwicklungshilfeorganisation. Der Staat unterstützt Sie kräftig durch Steuergelder. Aber was bewirkt das alles angesichts des Elends in der Dritten Welt?

Herkenrath: Es ist richtig, Misereor ist die größte Nichtregierungsorganisation für Entwicklungshilfe. Insgesamt sind in den 30 Jahren, in denen das Werk besteht, etwas über 5 Milliarden in Entwicklungsländer gegangen. Unser Spendenaufkommen, für das wir dankbar sind, ist mit 2,8 Milliarden in 30 Jahren relativ hoch. Wir haben gerade in diesen Tagen das 55 000ste Projekt – ein Kinderhilfeprojekt in Brasilien – bewilligt. Richtig ist auch, daß seit 1962 ein beachtlicher Teil der verfügbaren Gelder aus öffentlichen Mitteln und ein kleinerer Teil aus den Kirchensteueraufkommen zugeschossen wird. Ihre Frage ist dennoch sehr berechtigt. Was bewirkt das? Man kann die Frage sogar noch weiter aufschlüsseln: Was bewirkt es, wenn man in Rechnung stellt, daß im gleichen Zeitraum die Situation in den Entwicklungsländern insgesamt sich noch wesentlich verschlechtert hat? Wir haben seit 1983 einen Nettokapitaltransfer aus den Entwicklungs- in die Industrieländer, der alles übersteigt, was in die Entwicklungsländer hineingegeben wird. Wenn allein die jährliche Zinsleistung der verschuldeten Entwicklungsländer gegenwärtig bei 50 Milliarden US-Dollar liegt, dann sind die 5 Milliarden DM in 30 Jahren nicht einmal der berühmte Tropfen auf den heißen Stein.

HK: Aber Entwicklungsprojekte – jedenfalls solche langfristiger Art – lassen sich schwer mit irgendwelchen Summen vergleichen ...

Herkenrath: Natürlich läßt sich das nicht so einfach gegeneinander aufrechnen, wie es häufig geschieht. Unsere Gelder waren von Anfang an nicht als für in Dritte-Welt-Länder transferierte Nothilfe – Medikamente und Lebensmittel – gedacht, sondern als Mittel, die Selbsthilfekräfte der Armen anzuregen, zu begleiten und dadurch zu multiplizieren. Statt Schiffe mit Weizen nach Bangladesh oder Pakistan zu schicken, wollen wir den Kleinbauern in Pakistan oder in der Sahelzone helfen, damit sie ihre Lebensmittel selbst produzieren können. Die dadurch entstehenden Entwicklungsprozesse unter der einheimischen Bevölkerung sind die eigentliche Leistung der kirchlichen Entwicklungsarbeit in diesen dreißig Jahren.

„Misereor ist ein Werk zur Bekämpfung von Hunger und Krankheit an der Wurzel"

HK: Sie sprechen die Langfristwirkung an. Gemessen an den großen Summen, sagen Sie, bedeuten Ihre Leistungen fast nichts, aber aufgrund ihrer Langfristwirkung sind sie bedeutsam. Frage: Wie langfristig sind die Wirkungen, und läßt sich an Beispielen zeigen, daß sie auch eintreten?

Herkenrath: Ich darf ganz auf den Anfang zurückkommen. In einem Brief der eben erst neu angesiedelten Geschäftsstelle zur Durchführung der ersten Fastenaktion 1959 an Bischöfe und Missionsprokuren hieß es schon, es gehe nicht um rasche Hilfe in Form von Medikamenten und Lebensmitteln, sondern es gelte, die Not an der Wurzel zu lindern und die Einheimischen zu befähigen, daß sie selbst die wirtschaftlichen, hygienischen und sozialen Verhältnisse verbessern können. Dieser Ansatz von vor 30 Jahren ist bemerkenswert und hat sich bis heute durchgehalten und weiterentwickelt. Der Bau eines Krankenhauses oder einer Schule bedeutet immer zusätzliche Abhängigkeiten aufgrund der Unterhaltskosten. Misereor hat zwar auch Krankenhäuser gebaut, aber doch immer Wert darauf gelegt, daß es Projekte der Bevölkerung waren, die zu neuen Organisationsprozessen führen. Nur so kommt eine Entwicklung von unten in Gang.

HK: Sie sagen, das Langfristkonzept sei von Anfang an ideenleitend gewesen; aber praxisleitend war es wohl nicht. Katholiken denken in der Regel in traditionalen Kategorien, sie schätzen eine mildtätige, aber nicht minder paternalistisch angefärbte Caritas. Daß gerade katholische Missionare schon auf solche Langfristziele hin trainiert oder trainierbar waren und daß sie der einheimischen Bevölkerung überhaupt eine eigenständige Entwicklung zutrauten, ist nicht anzunehmen ...

Herkenrath: Wir haben sicher manche Kompromisse schließen müssen. Um so bemerkenswerter finde ich es, daß das Konzept, nach dem wir heute arbeiten, bereits zu Beginn so deutlich gesehen wurde. Im übrigen hat es auch Kardinal Frings damals schon gesagt: Es gehe darum, Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten. Daß wir das nur mit den Partnern machen konnten, die wir vorfanden, ist richtig. Insofern haben Sie natürlich recht mit dem Hinweis, daß es auch Missionare und Ortskirchen mit anderen Verständnissen und Konzepten gab und gibt, solche, die einfach Nahrungsmittel verteilen oder Schulen aufbauen möchten. Aber wir haben von Anfang an klargestellt: Misereor ist kein missionarisches Hilfswerk, sondern es ist ein Werk zur Bekämpfung von Hunger und Krankheit an der Wurzel.

HK: Sieht man sich die letzten Jahresberichte durch, so läßt sich feststellen, daß nach wie vor ein erklecklicher Teil der Misereorgelder in Krankenhäuser und Schulen (formelles Bildungswesen) investiert wird (die Werte von 1987: Bildungs- und Informationswesen 52,5 Millionen; Gesundheitswesen 54,7 – bei einem Gesamtvolumen von 292,2 Millionen). Ist da der Gedanke der Hilfe zur Selbsthilfe wirklich verwirklicht, oder wie schlüsselt sich der nach dem Grundkonzept von Misereor auf?

Herkenrath: Ich denke, wir haben diesbezüglich selbst einen Entwicklungsprozeß durchgemacht. Am Anfang floß die Hilfe von Misereor stärker in die kurative Medizin. Viele Länder hatten einen großen Nachholbedarf an Krankenhäusern. Heute geht die Gesundheitshilfe vornehmlich in den Bereich der Basis- bzw. der Präventivmedizin. Sie gilt also weniger der Bekämpfung von Krankheiten als der Förderung der Gesundheit: Ausbildung von

Dorfgesundheitshelferinnen; Bau von kleineren Gesundheitsstationen; Hilfen zur Wiederbelebung von Kenntnissen in Naturheilverfahren; Information über gesunde Ernährung. Nur noch selten finanzieren wir den Bau eines größeren Krankenhauses. Allerdings erhalten wir in letzter Zeit vermehrt Anträge zur Renovierung von einst durch uns mitfinanzierten Krankenhäusern.

HK: Und wie sieht es mit der Hilfe zur Selbsthilfe im Bildungsbereich aus?

Herkenrath: Dort gibt es auch eine Entwicklung weg von Einrichtungen formeller Bildung hin zur informellen Bildung, womit vor allem praxisnahe Ausbildungshilfen für Jugendliche und Erwachsene gemeint sind, z. B. Verbesserung der Kenntnis landwirtschaftlicher Anbaumethoden, Aneignung handwerklicher Fertigkeiten, Alphabetisierung und vielfältige Formen der praktischen Beratung.

„Aus Erfahrung sind wir vorsichtiger geworden"

HK: Aber der Summenvergleich – etwas anderes steht für Außenstehende als Vergleichsbasis nicht zur Verfügung – geht doch noch sehr zu Lasten der informellen Bildung.

Herkenrath: Das kann man so ohne weiteres nicht sagen. Wenn man die einzelnen Projekte daraufhin durchsieht, dann läßt sich feststellen, daß wir viele integrierte Entwicklungsprojekte sowohl im ländlichen Bereich wie in Stadtrandgebieten unterstützen. Darin eingeschlossen sind in der Regel Alphabetisierungsprogramme, Frauenbildungsmaßnahmen oder Ausbildungsgänge für Jugendliche, die keine Möglichkeit zum Schulbesuch hatten und die in Sonderkursen sich die handwerklichen Fähigkeiten aneignen, die zu ihrem Lebensunterhalt erforderlich sind.

HK: Tun sich kirchliche Bildungsträger da nicht besonders schwer im Umdenken? Und in Zaire z. B. hat sich ja auch gezeigt, daß der Staat das verstaatlichte Schulwesen an die Religionsgemeinschaften zurückgeben mußte, weil seine Funktionsstrukturen damit einfach überfordert waren, wie überhaupt Kirche in manchen Ländern öffentliche Funktionen mittragen oder mitübernehmen muß, weil die staatliche Seite dazu meist nicht in der Lage ist. Steht das nicht quer zu Ihrem Konzept auf Hilfe zur Selbsthilfe aufbauender langfristiger Entwicklung?

Herkenrath: Es gibt in der Tat solche Erfahrungen, die uns unter gewissen Druck setzen. Manche Staaten sind nicht mehr in der Lage, das Schul- und Gesundheitswesen zu finanzieren, und daran interessiert, daß die Kirche sich ihrer wieder stärker annimmt. Dadurch geraten wir unter den Druck auch mancher Ortskirchen, die gerne mehr Schulen hätten. Ihnen müssen wir deutlich machen, daß wir gar nicht in der Lage sind, das Schul- oder Gesundheitswesen eines ganzen Landes zu finanzieren.

HK: 30 Jahre – um nochmals an das Geburtsdatum anzuknüpfen – dürften auch Misereor eine Menge Erfahrungen vermittelt haben. Wenn Sie gegenwärtig als Hauptgeschäftsführer durch die Dritte-Welt-Länder reisen und dort die Entwicklung beobachten, werden Sie auch auf manche Ruinen stoßen, die Misereor selbst gebaut hat. Welche Fehler möchten Sie auf keinen Fall mehr machen?

Herkenrath: Zu rasch auf ein Bauprojekt zugehen, sei es ein Krankenhaus, sei es eine Bildungseinrichtung, wo die Infrastruktur für den Unterhalt eines solchen Gebäudes nicht vorhanden ist. Ruinen entstehen ja dadurch, daß etwa ein Krankenhaus gebaut wird und dann unterhalten werden muß, während die wirtschaftliche Lage des Landes sich verschlechtert, die Patienten die angebotenen Leistungen nicht bezahlen können und zugleich die staatlichen Zuschüsse ausbleiben. Übrig bleibt so ein funktionsunfähiger Betonklotz, der immer wieder von außen gefüttert werden muß. Es gab einige solcher Projekte, die nicht auf eigene Füße kommen wollten. Aus Erfahrung sind wir deshalb gegenüber Bauten vorsichtiger geworden.

HK: Irgendwo las ich den Satz: Bevor man in einem Land, speziell in einem Entwicklungsland, wirtschaftlich etwas ändern will, muß man die Seele der Bevölkerung kennen. Gelingt das Misereor heute besser und leichter als noch, sagen wir, in den 60er und frühen 70er Jahren?

Herkenrath: Dies ist nach wie vor das Kernproblem. Wir machen ja keine eigenen Projekte, sondern bekommen die Projekte von unseren Partnern. Und diese Projekte sind so gut oder so schlecht wie unsere Partner gut oder schlecht sind. Unsere Arbeit gilt den Zielgruppen – den 800 Millionen Armen –, die ihre Grundbedürfnisse nicht befriedigen können. In dem Maße, wie diese Menschen selbst das Projekt mittragen und damit auch ihr Leben, ihre Geschichte, ihren kulturellen Kontext miteinbringen, ist einigermaßen sichergestellt, daß das Projekt langfristig wirkt. Wenn aber jemand von außen kommt – etwa Missionare oder Entwicklungshelfer aus Europa –, dann entsteht mitunter eine Missionsstation nach dem Vorbild einer Pfarrei im Schwarzwald oder ein Krankenhaus nach europäischem Muster. Oder es kommen Touristen, die die Armut sehen und etwas für die Armen tun wollen. Daraus ergeben sich dann oft gut gemeinte, aber schlecht plazierte Projekte ohne Langzeitwirkung. Wir versuchen uns dagegen zu wehren und wünschen uns, daß wir mehr Partner finden, die mit den Armen leben, sie verstehen und ihre Vorstellung artikulieren und so kleine Entwicklungsschritte mit Langzeitwirkung möglich machen. Ich darf hier aber auch einmal ein Wort des Dankes an unsere Entwicklungshelfer sagen. Die meisten von ihnen bringen die Demut auf, sich selbstlos in den Dienst der Entwicklungskonzepte der Armen zu stellen.

HK: Die öffentliche Kritik richtet sich nicht nur gegen kopflos konzipierte Projekte, sondern überhaupt gegen Projekte, die ohne Einfühlung in den örtlichen kulturellen Kontext und die Mentalität der Leute ins Werk gesetzt werden ...

Herkenrath: Diese Kritik erfolgt zu Recht, soweit sie bei staatlicher wie nichtstaatlicher Entwicklungshilfe die Pro-

jekte in Frage stellt, die das gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche und kulturelle Umfeld überhaupt nicht oder viel zu wenig berücksichtigen. Was nützt es, wenn irgendwo eine Fabrik gebaut wird, der die Zulieferbetriebe fehlen, die die nötigen Facharbeiter nicht findet, aber ökologische Schäden anrichtet? Oder was bewirkt eine Schule, die gebaut wird, ohne daß vorher der Bedarf geklärt worden ist? Wir haben in manchen Entwicklungsländern heute schon ein akademisches Proletariat, weil nicht nach Bedarf ausgebildet worden ist.

„Viele Arme sind Opfer von Modernisierungsprozessen"

HK: Ist das nicht überhaupt eines der ganz großen Probleme, daß von der Organisation wie von den Inhalten her viel fehlausgebildet wird? Es wird auf höheren Schulen auf den Philippinen oder an der Elfenbeinküste so unterrichtet wie in Frankreich oder Spanien ...

Herkenrath: Sie greifen da in der Tat ein schwieriges Problem auf. Afrikaner sagen uns oft: Wir haben in Afrika französische und englische Universitäten, aber keine afrikanischen. Das gilt auch für viele asiatische Länder. Viel Unbehagen an der Entwicklungshilfe läßt sich daran festmachen, daß – im Bildungswesen wird es eben besonders deutlich – die Konzeptionen falsch sind. Dies gilt übrigens auch im Hinblick auf die Wirtschaftspolitik eines Landes. Staatliche Entwicklungshilfe ist meist auf die Ankurbelung des Wirtschaftswachstums ausgerichtet. Der Marktwirtschaftler weiß, daß dies notwendig ist für die Verbesserung der Gesamtsituation der Bevölkerung. Aber oft kommt das Wachstum nicht der Gesamtbevölkerung, sondern nur den schon Reichen zugute. Es entsteht dann eine unselige Allianz zwischen den Eliten der Entwicklungsländer und den Industrieländern. Die arme Bevölkerung wird dadurch oft noch mehr in Verelendung hineingedrängt: Das Wirtschaftswachstum führt zur Landkonzentration, durch diese werden Kleinbauern und Pächter verdrängt, es muß automatisiert und rationalisiert werden. Nur die Großgrundbesitzer können Investitionen verkraften, die Kleinen gehen kaputt; zusätzliche Verarmung läuft so parallel zum Entwicklungsprozeß. Viele der Armen, denen Misereor hilft, sind Opfer von Modernisierungsprozessen.

HK: Sie sprachen vorher von wenig integrierten, unangepaßten Projekten, in denen die Gedanken der Geber dominanter sind als die der Betroffenen. Bedarf es da nicht zusätzlicher Anstrengungen auch von Ihrer Seite, um a) Mißverständnisse zu beseitigen und b) die gutgemeinte Hilfe von kleinen Gruppen noch fruchtbarer zu machen, ohne als grand patron der gesamten nichtstaatlichen Entwicklungshilfe zu erscheinen?

Herkenrath: Ihre Frage spricht etwas sehr Wichtiges an. Es zeigt sich immer deutlicher, wie notwendig es ist, mit dazu beizutragen, daß Entwicklungsfachwissen bei unseren Partnern in den armen Ländern gefördert wird. Deswegen fördern wir Entwicklungsbüros, die es inzwischen in den meisten afrikanischen Ländern und sogar in fast allen Diözesen gibt. Entwicklungsfachleute, Priester und Laien, werden geschult. Dafür gibt es inzwischen zahlreiche Ausbildungseinrichtungen. Als ein Beispiel nenne ich CESAO, ein Ausbildungsinstitut für das frankophone Afrika. Misereor fördert solche Einrichtungen, um das fachliche Know-how der Partner zu stärken, damit Entwicklungsprozesse von vornherein zielführend geleitet werden.

HK: Aber wie sieht es diesbezüglich auf seiten der Geberländer aus, und was tun Sie, um den Geberwillen zu ermutigen und zugleich in möglichst zielführende Bahnen lenken zu helfen?

Herkenrath: In den Geberländern ist es oft noch schwieriger, eine Mentalitätsänderung zu erreichen. Allzu viele meinen immer noch, es reiche, Geld zu geben. Geld ist zwar notwendig, aber oft ist es noch wichtiger, Geduld und fachliches Wissen aufzubringen. Wir haben bei Misereor seit 6 Jahren ein Referat Projektpartnerschaften, welches bemüht ist, Jugendgruppen, Pfarrgemeinden, Verbände, die etwas für Entwicklungshilfe tun wollen, zu beraten und ihnen auch konkrete förderungswürdige Projekte zu vermitteln.

HK: Sie haben vorhin – kontrapunktisch – staatliche Entwicklungshilfe als Hilfe für das Wachstum der örtlichen Volkswirtschaften und kirchliche Entwicklungshilfe als Hilfe für die absolut Armen einander gegenübergestellt. Es gibt häufig kirchliche Kritik – meist schärfer von evangelischer als von katholischer Seite – an internationalen Entwicklungsorganisationen. Ihr Kollege von „Brot für die Welt", Hans Otto Hahn, sagte erst jüngst, es sei nicht einzusehen, daß deren Politik – die Politik der Weltbank, des IWF – zu Lasten der Ärmsten gehe. Wenn aber beides sein muß, Hilfe für die absolut Armen *und* Wirtschaftswachstum, ist dann die Politik der nationalen und internationalen Instanzen, wo sie wirklich zu Wachstum verhilft, im Sinne langfristiger Entwicklung letztlich nicht sehr viel wirksamer als jede Hilfe über Einzelprojekte?

Herkenrath: Es wäre völlig verfehlt, die Nichtregierungsorganisationen gegen die staatliche Entwicklungshilfe auszuspielen. Sie müssen sich gegenseitig ergänzen. Nichtregierungsorganisationen, insbesondere die kirchlichen, haben Möglichkeiten, an die Graswurzel zu kommen, wie sie dem Staat nicht gegeben sind. Aber die Hilfe, die sie leisten können, hat ihre Grenzen, sie kann Armut nicht flächendeckend beseitigen. Dazu bedarf es einer gesunden Wirtschaftspolitik, dazu bedarf es entsprechender Handelsbedingungen, bedarf es lokaler und weltweiter Strukturverbesserungen. Dauerhafte Lösungen sind wesentlich abhängig von nationalen und internationalen Veränderungen. Deswegen ist zu fordern, daß Entwicklungshilfe viel stärker in der gesamten Politik, in der Außenpolitik, in der Wirtschaftspolitik berücksichtigt wird. Sie muß aus ihrem Randdasein herausgehoben werden. Es stimmt hoffnungsvoll, daß bei der Internationalen

Währungskonferenz in Berlin im Herbst 1988 diesbezüglich auch von seiten der Weltbank und des IWF neue Töne zu hören waren.

HK: Dies hieße die Politik den internationalen Entwicklungsinstanzen selbst stärker zur Graswurzel hinbewegen. Aber wie ist so etwas überhaupt möglich? Dagegen steht nicht nur die Unbeweglichkeit von Großbürokratien, sondern dagegen stehen vielfach auch die örtlichen staatlichen Instanzen.

Herkenrath: Das ist richtig. Es müssen die internationalen *und* nationalen Rahmenbedingungen verbessert werden zugunsten der armen Bevölkerung. Wenn die Rohstoffpreise sich günstiger für die rohstoffproduzierenden Länder gestalten, wenn Protektionismus und Subventionismus, die immer dort auftreten, wo Industrieländer die Konkurrenz von Entwicklungsländern fürchten, abgebaut werden, ändern sich international die Rahmenbedingungen auch zugunsten der Armen. Bei weniger – kurzsichtigem – Egoismus der Industrieländer wäre noch vieles möglich. Und wenn im Dialog mit den rohstoffproduzierenden Ländern in diesen selbst Infrastrukturverbesserungen eingeleitet werden, dann kommt auch Entwicklungspolitik insgesamt näher an die Graswurzel heran. Es gibt dafür viele Möglichkeiten, die man im sog. Politikdialog aushandeln könnte.

HK: Sie sind also entschieden für eine generelle Sozialbindung der bilateral und multilateral geleisteten Entwicklungszusammenarbeit?

Herkenrath: Ich bin überhaupt der Meinung, daß es an der Zeit ist, bisher nur national gegebene Sozialbindungen weltweit auszudehnen, beispielsweise im Zusammenhang mit dem Verschuldungsproblem ein internationales Vergleichs- und Konkursrecht einzuführen. Manche Juristen und Volkswirte sagen, das sei unmöglich, jedes Land sei schließlich autonom, aber die nationale Souveränität der einzelnen Länder ist durch Wirtschaftszusammenschlüsse ohnehin schon weitgehend unterlaufen. Wir müssen auch mehr noch zur Kenntnis nehmen, daß die Welt immer mehr *eine* Welt wird. Eine Weltsozialpolitik als Teil einer Weltinnenpolitik muß erarbeitet werden.

HK: Entwicklungshilfe findet auf einem sehr verminten Feld statt; es ist vermutlich unvermeidlich, daß man sich auch einmal die Stiefel schmutzig macht. Frage: Wieweit sind Sie nicht nur durch die jeweiligen politischen Verhältnisse vor Ort behindert – etwa wo kommunistische oder andere Diktaturen herrschen –, sondern welche Erfahrungen mit politischen Verwicklungen hat Misereor gemacht, und wieweit sehen Sie sich dadurch veranlaßt, sich selbst politischer zu äußern?

Herkenrath: Da wir mit nichtstaatlichen Partnern zusammenarbeiten, können wir nur soviel tun, als diese Partner im eigenen Land Spielraum haben. In zentralgelenkten Staatswirtschaften, die, seien es rechte oder linke Diktaturen, keinen Freiheitsraum lassen für gesellschaftliche Gruppen, sind unsere Hilfsmöglichkeiten sehr gering. Dies war z. B. lange Zeit in Vietnam der Fall, wo wir nur im Rahmen der Katastrophenhilfe in Zusammenarbeit mit kirchlichen Partnern etwas tun konnten. Das hat sich inzwischen aber etwas entkrampft.

HK: Gibt es noch Länder, wo Sie (über kirchliche Partner) gar nichts tun können?

Herkenrath: In Ländern, die unter Krieg oder Bürgerkrieg leiden, wie z. B. Angola, Mosambik oder Äthiopien, sind die Hilfsmöglichkeiten sehr eingeschränkt. Entwicklungsprozesse in Gang zu bringen, ist dort kaum möglich. Wir können nur Kriegsfolgen lindern.

„Konflikten können und wollen wir uns nicht entziehen"

HK: Aber Schaden reparieren, Kriegsfolgen lindern, das geht in Krisengebieten selten, ohne daß Partei ergriffen wird für eine bestimmte Seite ...

Herkenrath: Das ist richtig, und dies bringt natürlich jeweils politische Konflikte mit sich. Aber Konflikte gibt es im Grunde immer im Entwicklungsprozeß. Sie sind praktisch überall dort vorprogrammiert, wo wir benachteiligten Gruppen, ethnischen Minderheiten, Ausgegrenzten oder, wie in Südafrika, rassisch Verfolgten helfen. In dem Maße, in dem Hilfe wirksam wird, organisieren sich diese Gruppen und fordern ihre Rechte ein. Solchen Konflikten können und wollen wir uns nicht entziehen. Maßgebend ist für uns immer der Partner, der Hilfe braucht. Wir können den Campesino in Brasilien, dem wir geholfen haben, sich zu organisieren, nicht im Stich lassen, wenn ihm der Zutritt zu seinem Land, auf das er einen Rechtsanspruch hat, durch Mafia-Methoden von Großgrundbesitzern verwehrt wird. Ihm zu helfen, ist notwendig, um den begonnenen Entwicklungsprozeß weiterführen zu können.

HK: Sie sagen, Sie seien einbezogen in die Konflikte vor Ort, aber Sie haben sich auch mit Konflikten im eigenen Land auseinanderzusetzen. Es gibt Politiker, die Sie öffentlich in die Schranken weisen, wenn Misereor den Anschein erweckt, örtlichen Befreiungsbewegungen auch nur indirekte Hilfe zu gewähren. Und auch mancher Prälat zieht die Augenbrauen hoch, wenn Misereor nicht mit letzter Abgewogenheit gegen das Apartheidsystem in Südafrika Stellung nimmt. Wieweit hat Ihnen das bisher in der Öffentlichkeit – beim Spender – geschadet?

Herkenrath: Die Konflikte, die draußen entstehen, weil wir unterdrückten Menschen helfen, schlagen natürlich nach hier zurück. Das kann eigentlich auch gar nicht anders sein. Und sie finden hier ihre verschiedenen Parteigänger. Was hier an Konflikten hochkommt, ist Spiegelbild der Konflikte vor Ort. Die einen sagen: Ihr mischt euch ein. Und die anderen sagen: Ihr müßt euch mehr noch einmischen. Ob wir dies wollen oder nicht: Wir können nicht Menschen, die wir bei ihrer Selbstbestimmung gefördert haben, verlassen, wenn man sie wieder in Armut und Unmündigkeit drängen möchte. Allerdings unter-

stützten wir keine Befreiungsbewegungen, die ihre Ziele gewaltsam durchsetzen wollen.

HK: Ist Gewaltlosigkeit in konfliktiven Situationen von Entwicklungsländern mit akuten Unterdrückungszuständen das richtige Unterscheidungskriterium? Bei uns in einer funktionierenden Demokratie in einem wohlfahrtsstaatlichen Gesamtklima ist das etwas anderes. Liegt ein nicht unwesentliches Problem darin, daß von der Öffentlichkeit hierzulande unsere Zustände als Kriterien auf die Situation dort übertragen werden? Auf diese Weise geraten sie bei einer primär in Ordnungskategorien denkenden Öffentlichkeit oder politischen Richtung natürlich rasch in Mißkredit ...

Herkenrath: Ich verstehe Ihren Einwand, aber wir müssen diese Grenze ziehen, denn sonst kommen wir in eine sehr schwierige Beurteilungssituation. Ich kann als Mensch verstehen, daß manch ein Partner, der sich solcher Gewalt ausgesetzt sieht, zur Gegengewalt greift. Ich würde ihn aber nicht mit Spendenmitteln dabei unterstützten. Ich denke, daß der gewaltlose Weg nicht nur der bessere, sondern der richtigere ist. Wir haben dies immer klar vertreten, und wir haben bei unseren Partnern – ob in Südafrika oder Zentralafrika – dafür auch immer Verständnis gefunden. Wir helfen den Opfern von Gewalt, nicht den Trägern von Gewalt.

„Langfristig angelegte Entwicklungshilfe ist auch immer politisch relevant"

HK: Läßt sich das im konkreten Fall immer auseinanderhalten: Opfer von Gewalt und Träger von Gewalt? Auch wer sich der Gegengewalt bedient, ist oft oder wird Opfer von Gewalt ...

Herkenrath: Gewiß, wenn wir Mittel bereitstellen, um Angehörigen von Verhafteten, Gefolterten oder Hingerichteten zu helfen, sind darunter vermutlich auch Menschen, die in gewaltsame Befreiungsaktionen involviert sind. Aber es bleibt beim entscheidenden Kriterium: Hilfe für die Opfer von Gewalt, gleich auf welcher Seite sie stehen.

HK: Die Frage ist noch offen, ob Konflikte, die in der Öffentlichkeit hier ausgetragen wurden, etwa anläßlich Ihrer Südafrika-Aktion 1983, die u. a. harte Attacken von F. J. Strauß und anderen auslösten, beim Spender nachrechenbar in Heller und Pfennig geschadet haben.

Herkenrath: Statistisch läßt sich das nicht feststellen. Wir haben keinen Spendenrückgang gehabt, auch nicht bei der Fastenaktion für Südafrika und auch nicht in den letzten Jahren. Dies ist um so beachtenswerter, als die Zahl der Kirchenbesucher stark zurückgeht. Es spenden also immer weniger Katholiken immer mehr Geld. Ich kann aber aus Zuschriften ersehen, daß Spender, denen Misereor zu politisch geworden ist, ihre Spenden anderswo hingegeben haben. Dafür sind aber neue Spender dazugekommen, denen eine wachsende Politisierung sehr recht ist. Dies dürfte sich ziemlich die Waage halten. Spender verstehen durchaus, daß langfristig angelegte Entwicklungshilfe immer politisch relevant ist.

HK: Bröckelt gegenwärtig aber nicht einiges im Bewußtsein der eigenen Basis, der Bevölkerung hier? Man spricht zwar von Weltgesellschaft und von Europa ohnehin, de facto aber zieht man sich in die eigenen nationalen vier Wände zurück. Das Interesse an der Dritten Welt scheint weiter abzunehmen. Wie sehen Sie als Misereor *diesen* Gang der öffentlichen Meinungsbildung?

Herkenrath: Die Beobachtung ist im Prinzip richtig. Die Dritte Welt tritt weiter in den Hintergrund. Die eigene Zukunft beschäftigt die Leute, auch die Jugend, zunehmend mehr. Deswegen ist es wichtig, daß wir die drei großen Themen: Frieden, Entwicklung, Bewahrung der Schöpfung nicht voneinander trennen. Unser Überleben hier ist davon abhängig, daß es gelingt, den Haushalt der Natur weltweit sicherzustellen. Wo Menschen sosehr beschäftigt sind, um das Notwendigste an täglicher Nahrung zu gewinnen, wird Raubbau getrieben. Da denkt man nicht an vorbeugende Maßnahmen zur Bewahrung der Umwelt. Deshalb liegt Entwicklungshilfe auch in unserem eigenen Interesse.

HK: Entwicklungsfachleute sind sich einig, daß hohe Geburtenraten nur ein entwicklungshemmender Faktor unter vielen ist. Es ist aber ein wichtiger Punkt. Die Kirche scheint sich bestimmt noch von einer stark natalistischen Mentalität gerade in diesem Punkt selbst im Weg zu stehen. Wie stellt sich Misereor diesem Problem?

Herkenrath: Familienplanung ist notwendig. Es geschieht seitens der Kirche diesbezüglich mehr als öffentlich bekannt ist. Misereor fördert in mehr als 50 Ländern langfristig angelegte Projekte der Familien- und Geburtenberatung. Oft sind Bischofskonferenzen Träger dieser Maßnahmen. Im übrigen dürfen Sie nicht übersehen, daß in Ländern, in denen die Bevölkerungsentwicklung besonders bedrohlich ist – Indien, Bangladesh, Indonesien –, das Christentum nur eine kleine Minderheit ist; man kann deshalb nicht sagen, die Kirche sei verantwortlich für das Bevölkerungswachstum. Aber Kirche hat sicher auch eine moralische Verpflichtung, die Gefahren der Überbevölkerung deutlich zu machen. Die päpstlichen Verlautbarungen sprechen zwar von verantworteter Elternschaft, aber in der Öffentlichkeit wird immer nur der enge Standpunkt Roms in der Methodenfrage berichtet. Im übrigen hängt die Minderung der Geburtenraten nicht von dieser oder jener Methode der Empfängnisplanung ab. Zunächst müssen Eltern erst einmal motiviert werden, wenige Kinder zu wollen, und dies hängt ab von Verbesserung der Einkommensverhältnisse, der Sozialversicherung, von der Hebung des gesamten Lebensstandards. Menschen sind nicht arm, weil sie so viele Kinder haben, sondern weil sie arm sind, haben sie so viele Kinder. Die Bekämpfung der Armut ist deshalb auch ein wirksamer Beitrag zur Einschränkung des Bevölkerungswachstums. Aller-

dings drängt das global gesehen bedrohliche Bevölkerungswachstum uns zu stärkerem Handeln im Bereich der Geburtenbeschränkung!

HK: Die über Misereor geleistete Entwicklungshilfe wird vor Ort fast ganz von kirchenamtlichen Strukturen getragen. Wird hinreichend bedacht, was das u. U. für Folgen für die Kirche hat? Leicht werden Ortskirchen damit zu seelsorglich verfremdeten Entwicklungsagenturen. Wäre von daher nicht eine gewisse Entklerikalisierung der Entwicklungsträger wünschenswert?

Herkenrath: Ich teile diese Sorge nicht. Kirche muß es immer um den ganzen Menschen gehen, um das ganzheitliche Heil. In Brasilien spricht man von Sozialpastoral. Diese ist, auch wenn sie bereichbezogen bleibt, Arbeiterpastoral, Landpastoral – pastoral da terra, heißt es in Brasilien – immer ganzheitlich zu verstehen. Leib- und Seelsorge dürfen nicht auseinandergerissen werden.

„Noch nicht das richtige Maß gefunden"

HK: Wäre es nicht gerade innerhalb einer solch ganzheitlichen Konzeption sinnvoll, Entwicklungsarbeit und Glaubensverkündigung in dem Sinne etwas zu entflechten, daß die Verantwortlichkeiten für den Entwicklungsbereich stärker entklerikalisiert werden: zugunsten der Stärkung und Verbreitung entwicklungshilflicher Maßnahmen einerseits und zur Entlastung der Pastoral- und Amtsstrukturen der Kirche andererseits?

Herkenrath: Vielleicht kann man hier zurückgreifen auf Erfahrungen, die wir in Deutschland gemacht haben in der Entstehung unseres Verbandswesens. Die katholischen Verbände sind als Laienbewegungen entstanden, blieben in der Kirche beheimatet und haben die jeweils notwendigen Entwicklungsprozesse auf den Weg gebracht und getragen. Diese unsere Erfahrung legt es uns nahe, vom Laien getragene Verbände, Aktionen und Basisbewegungen in den Entwicklungsländern zu fördern.

HK: Misereor nennt sich bischöfliches Hilfswerk, ist aber eine Leistung des Kirchenvolkes. Kommt das in den Entscheidungsgremien und -mechanismen zum Ausdruck?

Herkenrath: Diese Frage bedrängt uns heute mehr denn je. Misereor ist in seinen Ursprüngen stark verwurzelt in Laieninitiativen. Vor seiner Gründung gab es schon Anregungen im ZdK, es gab schon eine Fastenaktion der Jugend für die Dritte Welt. Es ist bischöfliches Hilfswerk geworden, damit es eine starke kirchenamtliche Verankerung erhielt, getragen von allen Ortskirchen. Es ist aber offenkundig, daß weltweite politische und wirtschaftliche Entscheidungen immer komplizierter und immer weniger berechenbar werden. Das gilt auch für die Entwicklungspolitik. Hier bedarf es großer Sachkenntnis und fachlicher Kompetenz. Es ist unmöglich für Bischöfe, diese fachliche Kompetenz neben allen anderen Aufgaben auch noch sich anzueignen. Daher muß noch mehr darüber nachgedacht werden, wie das notwendige fachliche Wissen von in der Entwicklungsarbeit erfahrenen Laien ausreichend eingebracht wird. Misereor hat einen Beirat, der die Bischöfe berät. Die letzte Verantwortung hat aber die bischöfliche Kommission. Je komplizierter und vielschichtiger Entwicklungshilfe, zudem noch im Geflecht der Entwicklungszusammenarbeit mit staatlichen Stellen wird, um so notwendiger scheint es mir, Verantwortung an den Beirat oder andere sachkundige Fachleute zu delegieren. Es ist noch nicht das richtige Maß dafür gefunden, daß einerseits die Hirtensorge der Bischöfe voll gewahrt bleibt und auf der anderen Seite gewährleistet ist, daß notwendige Entwicklungsprozesse und -projekte nicht dadurch blockiert werden.

Worum es dem Papst und den Theologen geht

Eine Dokumentation zu den jüngsten Auseinandersetzungen um Bischofsernennungen, Lehrerlaubnis und „Humanae vitae"

Vor Jahren schien es, als werde der Streit um den richtigen Weg der katholischen Kirche im Kontext der modernen Welt mit ihren sozialen und geistigen Herausforderungen vor allem in und um Lateinamerika ausgetragen. Inzwischen zeigt sich, daß sich auch in Mitteleuropa viel Konfliktstoff angesammelt hat. Die „Kölner Erklärung" von 170 Theologieprofessoren vom 6. Januar (vgl. ds. Heft, S. 102) war dafür ein weithin beachteter und gleichzeitig umstrittener Indikator. Wir dokumentieren hier an erster Stelle die Ansprache des Papstes an die Teilnehmer eines römischen Moraltheologenkongresses vom 12. November 1988 (vgl. HK, Dezember 1988, 549), deren Text wir der deutschsprachigen Wochenausgabe des Osservatore Romano vom 25. November 1988 entnahmen. An zweiter Stelle geben wir die „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologen im Wortlaut wieder. Als drittes folgt ein offener Brief des Tübinger Dogmatikers Peter Hünermann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann. Hünermann konzentriert seine Argumentation auf die „Humanae-vitae"-Problematik und kommt zum Ergebnis: Die Lehre der Enzyklika könne hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit nach wie vor nicht anders eingestuft werden, als dies die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer „Königsteiner Erklärung" (vgl. HK, Oktober 1968, 484–487) getan hat.

Widerspricht Kontrazeption Gottes Heiligkeit?

Die Papstansprache an die Teilnehmer des Moraltheologenkongresses vom 12. November 1988

Zwei Grundaussagen bestimmten die Ansprache des Papstes vom 12. November: Die Lehre von „Humanae vitae" über die Empfängnisregelung sei von Gott der menschlichen Natur eingeschrieben; sie zur Diskussion zu stellen, bedeute, Gott selbst den Gehorsam des Verstandes zu verweigern. Und: Das Gewissen erreiche seine eigene Würde nur, wenn es sich an den Weisungen des Lehramtes orientiere. Sie waren der Hauptanlaß vieler Stellungnahmen der letzten Zeit.

1. Mit lebhafter Freude begrüße ich euch, die bedeutenden Dozenten und alle, die ihr am internationalen Kongreß für Moraltheologie teilgenommen habt, der nun zu Ende geht. Mein Gruß gilt ferner dem Herrn Kardinal Hans Hermann Groer, Erzbischof von Wien, sowie den Vertretern der Kolumbusritter, die mit ihrem hochherzigen Beitrag die Durchführung dieses Kongresses möglich gemacht haben. Ein Wort der Anerkennung gilt auch dem Institut für Studien über Ehe und Familie der päpstlichen Lateran-Universität und dem römischen akademischen Zentrum vom heiligen Kreuz, die ihn vorbereitet und durchgeführt haben.
Das Thema, das euch, liebe Brüder, in diesen Tagen beschäftigt und euer vertieftes Nachdenken angeregt hat, war die Enzyklika „Humanae vitae" und das komplexe Geflecht von Problemen, die mit ihr verbunden sind.
Wie ihr wißt, hat in den letzten Tagen ein vom Päpstlichen Rat für die Familie veranstalteter Kongreß stattgefunden, an dem in Vertretung der Bischofskonferenzen aus der ganzen Welt die für die Familienpastoral in den einzelnen Nationen verantwortlichen Bischöfe teilgenommen haben. Dieses nicht zufällige Zusammentreffen bietet mir gleich Gelegenheit, die Wichtigkeit der Zusammenarbeit zwischen Hirten und Theologen zu betonen und mehr allgemein zwischen den Hirten und der Welt der Wissenschaft, damit eine wirksame und entsprechende Hilfe für die Eheleute sichergestellt wird, die in ihrem Leben Gottes Plan mit der Ehe verwirklichen wollen.
Allen ist die ausdrückliche Aufforderung bekannt, die in der Enzyklika „Humanae vitae" an die Männer der Wissenschaft und zumal an die katholischen Wissenschaftler gerichtet wird, durch ihre Studien zur immer gründlicheren Klärung der verschiedenen Voraussetzungen beizutragen, die eine ehrenhafte Regelung der menschlichen Fortpflanzung fördern (vgl. n. 24). Diese Aufforderung habe auch ich bei verschiedenen Gelegenheiten erneut vorgetragen, denn ich bin überzeugt, daß das interdisziplinäre Bemühen um einen entsprechenden Zugang zur komplexen Problematik auf diesem delikaten Gebiet unerläßlich ist.

2. Die zweite Gelegenheit, die sich mir bietet, ist die Feststellung der ermutigenden, bereits erreichten Ergebnisse vieler Forscher, die im Verlauf dieser Jahre die Forschung auf diesem Gebiet vorangebracht haben. Dank auch ihres Beitrags war es möglich, den Reichtum der Wahrheit, ja den erhellenden und irgendwie prophetischen Wert der Enzyklika Pauls VI. herauszustellen, der sich mit wachsendem Interesse Menschen aus den verschiedensten Kulturräumen zuwenden.
Hinweise auf eine Besinnung lassen sich auch in jenen Kreisen der katholischen Welt bemerken, die anfänglich dem wichtigen Dokument gegenüber ein wenig kritisch eingestellt waren. Der Fortschritt der biblischen und anthropologischen Reflexion hat nämlich eine bessere Klärung der Voraussetzungen und Bedeutungen gestattet.
Insbesondere ist an das Zeugnis der Bischöfe der Synode von 1980 zu erinnern. Sie schrieben, „in der Einheit des Glaubens mit dem Nachfolger des Petrus" festhalten zu wollen an „dem, was beim II. Vatikanischen Konzil (vgl. „Gaudium et spes", 50) und dann in der Enzyklika „Humanae vitae" vorgelegt worden ist, nämlich daß die eheliche Liebe voll menschlich, ausschließlich und für das Leben offen sein muß („Humanae vitae" 11, vgl. auch 9 und 12)" (Prop. 22).
Dieses Zeugnis habe ich selbst dann in das nachsynodale Schreiben „Familiaris consortio" aufgenommen und im weiteren Zusammenhang der Berufung und Sendung der Familie die anthropologische und moralische Sicht von „Humanae vitae" sowie die daraus folgende ethische Norm für das Leben der Gatten erneut betont.

„Das Lehramt ist eingesetzt, um das Gewissen zu erleuchten"

3. Es geht nämlich nicht um eine vom Menschen erfundene Lehre: sie ist vielmehr von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschrieben und von ihm in der Offenbarung bekräftigt worden. Sie zur Diskussion stellen bedeutet daher Gott selbst den Gehorsam unseres Verstandes verweigern. Es bedeutet, daß wir das Licht unserer Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit vorziehen und damit in die Finsternis des Irrtums fallen, um schließlich noch weitere grundlegende Eckpfeiler der christlichen Lehre anzugreifen.
Man muß hier bedenken, daß die Gesamtheit der Wahrheiten, die dem Verkündigungsdienst der Kirche anvertraut sind, ein einziges Ganzes, eine Art Symphonie bildet, in der sich jede Einzelwahrheit harmonisch mit den anderen verbindet. Die vergangenen zwanzig Jahre haben dieses innere Zusammenklingen vom Gegenteil her erwiesen: das Schwanken oder Zweifeln an der von „Humanae vitae" gelehrten moralischen Norm hat auch andere Grundwahrheiten der Vernunft und des Glaubens erfaßt. Ich weiß, daß diese Tatsache bei eurem Kongreß

aufmerksam bedacht worden ist, und möchte darauf jetzt eure Aufmerksamkeit hinlenken.

4. Das II. Vatikanische Konzil lehrt: „Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß ... Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird" („Gaudium et spes", 16).

Während dieser Jahre wurde im Anschluß an die Bekämpfung von „Humanae vitae" auch die christliche Lehre vom moralischen Gewissen in Frage gestellt und der Gedanke eines Gewissens angenommen, das sich selbst die sittliche Norm schafft. Auf diese Weise wurde das Band des Gehorsams gegen den heiligen Willen des Schöpfers radikal zerschnitten, in dem gerade die Würde des Menschen besteht. Das Gewissen ist nämlich der „Ort", an dem der Mensch von einem Licht erleuchtet wird, das nicht von seiner geschaffenen und immer fehlbaren Vernunft herkommt, sondern von der Weisheit des Wortes, in dem alles erschaffen wurde. Wunderbar schreibt das II. Vatikanum ferner: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist" (ebd.).

Daraus ergeben sich einige Folgerungen, die ich betonen möchte.

Da das Lehramt der Kirche von Christus dem Herrn eingesetzt worden ist, um das Gewissen zu erleuchten, bedeutet die Berufung auf dieses Gewissen, gerade um die vom Lehramt verkündete Lehre zu bestreiten, eine Ablehnung der katholischen Auffassung sowohl vom Lehramt als auch vom sittlichen Gewissen. Wer von der unverletzlichen Würde des Gewissens ohne weitere Verdeutlichungen redet, setzt sich der Gefahr schwerer Irrtümer aus. Sehr verschieden ist nämlich die Situation einer Person, die zunächst alle ihr verfügbaren Mittel zur Suche nach der Wahrheit eingesetzt hat und dann doch irrt, und die einer anderen Person, die sich entweder einfach mit der Meinung der Mehrheit abfindet, die oft bewußt von den Mächten dieser Welt geschaffen wurde, oder aus Nachlässigkeit sich wenig um das Finden der Wahrheit kümmert. Die klare Lehre des II. Vatikanischen Konzils erinnert uns daran: „Nicht selten geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum bemüht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird" (ebd.).

Unter den Mitteln, die die Erlöserliebe Christi zur Vermeidung dieser Gefahr des Irrtums vorgesehen hat, befindet sich auch das Lehramt der Kirche; in seinem Namen besitzt es eine echte und eigene Lehrautorität. Man kann daher nicht sagen, ein Gläubiger habe sich sorgfältig um die Wahrheit bemüht, wenn er das nicht berücksichtigt, was das Lehramt sagt; wenn er es mit irgendeiner anderen Erkenntnisquelle auf eine Stufe stellt und sich zum Richter über es macht; wenn er im Zweifelsfall lieber der eigenen Meinung oder der von Theologen folgt und diese der sicheren Lehre des Lehramtes vorzieht.

In einer solchen Situation noch von der Würde des Gewissens reden, ohne etwas hinzuzufügen, entspricht nicht der Lehre des II. Vatikanischen Konzils und dem, was die ganze Überlieferung der Kirche bezeugt.

„Die sittliche Norm kennt hier keine Ausnahmen"

5. Eng verbunden mit dem Thema des moralischen Gewissens ist das von der Verbindlichkeit der in „Humanae vitae" gelehrten sittlichen Norm.

Wenn Paul VI. den empfängnisverhütenden Akt als von seinem Wesen her unerlaubt bezeichnet hat, wollte er lehren, daß die sittliche Norm hier keine Ausnahmen kennt; kein persönlicher oder sozialer Umstand hat je vermocht und wird auch nie vermögen, einen solchen Akt zu einem in sich selbst geordneten zu machen. Die Existenz besonderer Normen für das innerweltliche Handeln des Menschen, die von so verpflichtender Kraft sind, daß sie immer und überall die Möglichkeit von Ausnahmen ausschließen, ist eine ständige Lehre der Überlieferung und des Lehramtes der Kirche gewesen, die von einem katholischen Theologen nicht in Zweifel gezogen werden darf. Wir berühren hier einen Zentralpunkt der christlichen Lehre von Gott und Mensch. Wohl gemerkt, was hier in Frage gestellt wird, wenn man diese Lehre ablehnt, ist der Gedanke der Heiligkeit Gottes selbst. Indem er uns dazu vorausbestimmt hat, heilig und makellos vor ihm zu sein, hat er uns „in Christus dazu geschaffen, in unserem Leben die guten Werke zu tun, die er für uns im voraus bereitet hat" (Eph 2,10): jene sittlichen Normen sind einfach ein Erfordernis, von dem kein geschichtlicher Umstand dispensieren kann, ein Erfordernis der Heiligkeit Gottes, das sich konkret und keineswegs abstrakt jeder einzelnen menschlichen Person mitteilt.

Nicht nur das, eine solche Ablehnung entleert auch das Kreuz Christi (vgl. 1 Kor 1,17). Bei seiner Menschwerdung ist das Wort voll in unsere alltägliche Existenz eingetreten, die sich in konkreten menschlichen Akten äußert; als Jesus für unsere Sünden starb, hat Er uns in der ursprünglichen Heiligkeit neu geschaffen, die sich wiederum in unserem täglichen innerweltlichen Tun ausdrükken muß.

Weiter: zu jener Ablehnung gehört als logische Folge, daß es keine Wahrheit vom Menschen gibt, die dem Ablauf des geschichtlichen Werdens entzogen ist. Die Auflösung des Geheimnisses Gottes endet, wie immer, in der Auflösung des Geheimnisses des Menschen; und die Nicht-Anerkennung der Rechte Gottes endet, wie immer, in der Leugnung der Würde des Menschen.

6. Der Herr schenkt uns die Feier dieses Jahresgedächtnisses, damit jeder sich selbst vor Ihm prüfe, um sich in Zukunft – je nach seiner eigenen Verantwortung in der Kirche – für die Verteidigung und Vertiefung der von „Humanae vitae" gelehrten ethischen Wahrheit einzusetzen.

Die Verantwortung, die auf diesem Gebiet euch, liebe Dozenten der Moraltheologie, auferlegt ist, ist groß. Wer kann den Einfluß ermessen, den eure Lehrtätigkeit auf die Bildung des Gewissens der Gläubigen und auf die Heranbildung der künftigen Hirten der Kirche hat? Im Verlauf dieser zwanzig Jahre hat es leider bei einer gewissen Zahl von Dozenten nicht an Formen offener Ablehnung dessen gefehlt, was Paul VI. in seiner Enzyklika gelehrt hat.
Unser Jahrestag kann daher Anlaß für ein mutiges Überdenken der Gründe sein, die diese Wissenschaftler dazu geführt haben, solche Standpunkte einzunehmen. Man wird wahrscheinlich herausfinden, daß an der Wurzel der Opposition gegen „Humanae vitae" ein irriges oder wenigstens ungenügendes Verständnis der Fundamente liegt, auf die sich die Moraltheologie stützt. Die unkritische Übernahme von Forderungen einzelner philosophischer Richtungen sowie die einseitige Verwendung von Daten, die die Wissenschaft bietet, können trotz aller guten Absichten einige Ausleger des päpstlichen Dokumentes auf Abwege geführt haben. Daher ist ein hochherziges Bemühen aller notwendig, um die Grundprinzipien der Moraltheologie besser zu klären und sicherzustellen, wie das Konzil empfohlen hat, daß sie „reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen" („Optatam totius", 16).
7. Bei dieser Aufgabe kann ein beachtlicher Beitrag vom Päpstlichen Institut für Studien über Ehe und Familie kommen, dessen Aufgabe gerade darin besteht, „mit wissenschaftlicher Methodik immer mehr die Wahrheit über Ehe und Familie ins Licht zu stellen" sowie Laien, Ordensleuten und Priestern die Möglichkeit zu bieten, „auf diesem Gebiet eine wissenschaftliche Ausbildung philosophisch-theologischer Art und in den Humanwissenschaften zu erwerben", die sie befähigt, wirksam im Dienst der Familienpastoral zu arbeiten (vgl. Apost. Konst. „Magnum matrimonii", 3).
Wünscht man jedoch, daß die mit „Humanae vitae" und „Familiaris consortio" verbundene Problematik auf diesem wichtigen Gebiet der Arbeit und Sendung der Kirche, nämlich in der Familienpastoral, ihren richtigen Platz bekommt und die verantwortliche Reaktion der Laien weckt als der Haupt-Handelnden in einem Wirken der Kirche, das sie derart nahe angeht, dann müssen notwendig in den verschiedenen Ländern weitere Institute wie dieses errichtet werden: Nur so wird die fortschreitende lehrmäßige Vertiefung der Wahrheit möglich sein und die Einleitung von pastoralen Initiativen, die den in den verschiedenen kulturellen und menschlichen Bereichen aufkommenden Bedürfnissen angepaßt sind.
Vor allem muß die Lehre der Moraltheologie in den Seminaren und Ausbildungsinstituten den Weisungen des Lehramtes entsprechen, so daß aus ihnen Diener Gottes hervorgehen, die „die gleiche Sprache sprechen" („Humanae vitae", 28) und „die heilsame Lehre Christi in keiner Weise verkürzen" (ebd. 29). Hier geht es um den Verantwortungssinn der Dozenten, denn sie müssen die ersten sein, die ihren Schülern das Beispiel „loyalen innerlichen und äußeren Gehorsams gegen das Lehramt der Kirche geben" (ebd. 28).
8. Im Blick auf die zahlreichen jungen Studenten – Priester oder nicht –, die bei dieser Begegnung anwesend sind, möchte ich mit einem besonderen Gruß auch an sie schließen.
Ein Kenner der Tiefen des menschlichen Herzens, der hl. Augustinus, schrieb: „Darin besteht unsere Freiheit, daß wir uns dieser Wahrheit unterwerfen" („De libero arbitrio", 2,13,37). Sucht immer die Wahrheit: verehrt die gefundene Wahrheit; gehorcht der Wahrheit. Es gibt keine Freude ohne solches Suchen, ohne solche Verehrung und ohne solchen Gehorsam.
Bei diesem herrlichen Abenteuer eures Geistes ist euch die Kirche kein Hindernis, sie hilft euch vielmehr. Wenn ihr euch von ihrem Lehramt entfernt, setzt ihr euch der Vergeblichkeit des Irrtums und der Sklaverei der Meinungen aus. Dem Anschein nach mächtig, sind sie in Wirklichkeit aber schwach, weil nur die Wahrheit des Herrn in Ewigkeit bleibt.
Indem ich den göttlichen Beistand auf eure edle Arbeit als Erforscher und Apostel der Wahrheit herabrufe, erteile ich allen von Herzen meinen Segen.

„Wider die Entmündigung"

Die „Kölner Erklärung" der Theologieprofessoren

Die „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologen vom 6. Januar (veröffentlicht am 27. Januar) „Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität" gründet ihre Kritik am gegenwärtigen Pontifikat auf drei Punkten: Bischofsernennungen, Professorenberufung, Lehramtskompetenz (auf dem Hintergrund der „Humanae-vitae"-Problematik).

Verschiedene Ereignisse in unserer katholischen Kirche veranlassen uns, eine öffentliche Erklärung abzugeben.

Drei Problemfelder bedrücken uns am meisten:
1. Von der römischen Kurie wird mit Nachdruck die Konzeption verwirklicht, Bischofssitze in der ganzen Welt unter Mißachtung der Vorschläge der Ortskirchen und unter Vernachlässigung ihrer gewachsenen Rechte einseitig zu besetzen.
2. Auf der ganzen Welt wird qualifizierten Theologen und Theologinnen die kirchliche Lehrerlaubnis in vielen Fällen verweigert. Dies ist ein bedeutender und gefährli-

cher Eingriff in die Freiheit von Forschung und Lehre und in die dialogische Struktur der theologischen Erkenntnis, die das Zweite Vatikanische Konzil an vielen Stellen betont hat. Die Erteilung der kirchlichen Lehrerlaubnis wird als Instrument der Disziplinierung mißbraucht.

3. Wir werden Zeugen des theologisch höchst fragwürdigen Versuchs, neben der jurisdiktionellen die lehramtliche Kompetenz des Papstes in unzulässiger Weise geltend zu machen und zu überziehen.

Die Beobachtungen in diesen drei Bereichen scheinen uns Zeichen für eine Veränderung der nachkonziliaren Kirche zu sein:

- für eine schleichende Strukturveränderung in der Überdehnung der Jurisdiktionshierarchie;
- für eine fortschreitende Entmündigung der Teilkirchen, für eine Verweigerung der theologischen Argumentation und für eine Zurücksetzung der Laien in der Kirche;
- für einen Antagonismus von oben, der die Konflikte in der Kirche durch Disziplinierung verschärft.

Wir sind der Überzeugung, daß wir dazu nicht schweigen dürfen. Wir halten diese Stellungnahme für notwendig

- aufgrund unserer Verantwortung für den christlichen Glauben,
- in Ausübung unseres Dienstes als theologische Lehrer,
- um der Selbstachtung vor unserem Gewissen willen,
- in Solidarität mit allen Christinnen und Christen, die an den jüngsten Entwicklungen in unserer Kirche Anstoß nehmen oder gar an ihr verzweifeln.

1. Im Hinblick auf die neueren römischen Bischofsernennungen auf der ganzen Welt, vor allem in Österreich, in der Schweiz und hier in Köln erklären wir:

- Es gibt traditionelle, auch kodifizierte Rechte für die Mitwirkung der Ortskirchen, welche bis heute die Geschichte der Kirche geprägt haben. Sie gehören zum vielgestaltigen Leben der Kirche.
- Wenn Ortskirchen durch Bischofsernennungen oder durch andere Maßnahmen (wie in Lateinamerika, in Sri Lanka, in Spanien, in den Niederlanden, in Österreich, der Schweiz und hier in Köln), die oft auf falschen Analysen und Verdächtigungen beruhen, diszipliniert werden, werden sie ihrer Eigenständigkeit beraubt. Die Öffnung der katholischen Kirche für die Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen, die eines der zentralen Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen ist, wird in einem neuen römischen Zentralismus erstickt.
- Die *Herrschaftsausübung,* wie sie in den neueren Bischofsernennungen zum Ausdruck kommt, steht im Gegensatz zur Brüderlichkeit des Evangeliums, zu den positiven Erfahrungen mit der Entfaltung der Freiheitsrechte und zur Kollegialität der Bischöfe.
- Die derzeitige Praxis behindert den ökumenischen Prozeß in wesentlichen Punkten.
- Bezogen auf die „Kölner Affäre" halten wir es für skandalös, in einem laufenden Verfahren die Wahlordnung zu ändern. Das Bewußtsein für Verfahrensgerechtigkeit wurde dadurch empfindlich getroffen.
- Ansehen und Würde des päpstlichen Amtes erfordern einen sensiblen Umgang mit der Macht und mit gewachsenen Institutionen.
- Die Kandidatenauswahl für das Bischofsamt bringt die Vielgestaltigkeit der Kirche angemessen zum Ausdruck; der Ernennungsvorgang ist keine private Auswahl des Papstes.
- Die Rolle der Nuntiaturen wird heute immer fragwürdiger. Obwohl die Wege der Nachrichtenvermittlung und der persönlichen Rücksprache kurz geworden sind, gerät die Nuntiatur immer mehr in das Odium eines Nachrichtendienstes, der oft durch einseitige Auswahl der Informationen die Abweichungen erst schafft, die er sucht.
- Der in jüngster Zeit öfter erklärte und beanspruchte Gehorsam von Bischöfen und Kardinälen gegenüber dem Papst erscheint als blind. Der kirchliche Gehorsam im Dienst am Evangelium verlangt die Bereitschaft zu konstruktivem Widerspruch (vgl. Codex Juris Canonici, Canon 212, § 3). Wir fordern die Bischöfe dazu auf, sich an das Beispiel des Paulus zu erinnern, der mit Petrus versöhnt blieb, obwohl er ihm in der Frage der Heidenmission „ins Angesicht hinein widerstand" (Galaterbrief 2, 11).

2. Zum Problem der Besetzung von Theologieprofessuren und zur Erteilung der kirchlichen Lehrerlaubnis erklären wir:

- Die theologisch begründete und teilweise auch durch Konkordate geschützte Zuständigkeit und Verantwortung des Ortsbischofs, die kirchliche Lehrerlaubnis zu erteilen bzw. zu entziehen, muß gewahrt bleiben. Die Bischöfe sind keine ausführenden Organe des Papstes. Die derzeitige Praxis einer innerkirchlichen Verletzung des Prinzips der Subsidiarität bei klaren Zuständigkeiten des Ortsbischofs in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre ist ein unhaltbarer Zustand. Ein römischer Eingriff in die Erteilung oder Verweigerung einer Lehrerlaubnis ohne die Ortskirche oder gar gegen die ausdrückliche Überzeugung des Ortsbischofs riskiert den Verfall gewachsener und bewährter Zuständigkeiten.
- Einwände gegen die Erteilung einer Lehrbefugnis oder gar Entscheidungen in diesen Angelegenheiten sind mit Argumenten zu begründen und nach anerkannten akademischen Normen zu belegen. Willkür in diesem Bereich stellt die Existenz der Katholisch-Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten in Frage.
- Nicht alle Lehren der Kirche sind theologisch gleich gewiß und von gleichem Gewicht. Wir wenden uns gegen die Verletzung dieser Lehre von den theologischen Gewißheitsgraden bzw. von der „Hierarchie der Wahrheiten" in der Praxis der Erteilung bzw. Verweigerung der kirchlichen Lehrerlaubnis. Einzelne ethische und dogmatische Detailfragen können deshalb nicht willkürlich zur Frage nach der Glaubensidentität hochgespielt werden, während mit der Glaubenspraxis unmittelbar ver-

bundene sittliche Einstellungen (etwa gegen die Folter, die Rassentrennung oder die Ausbeutung) nicht vom gleichen theologischen Belang für die Frage nach der Wahrheit zu sein scheinen.
- Das Selbstergänzungsrecht der Fakultäten bzw. der Hochschulen in der Auswahl der Lehrenden darf nicht durch eine willkürliche Praxis der Erteilung und Verweigerung der kirchlichen Lehrerlaubnis völlig ausgehöhlt werden.
- Kommt unter dem Druck solcher Probleme in den Universitäten eine Auswahl der Theologieprofessoren und Theologieprofessorinnen auf der Grundlage wissenschaftsfremder Kriterien zustande, so bedeutet dies den Verlust des Ansehens der Theologie an den Universitäten.

3. Zum Versuch, die lehramtliche Kompetenz des Papstes in unzulässiger Weise geltend zu machen, erklären wir:

- In jüngster Zeit hat der Papst in Ansprachen an Theologen und Bischöfe die Lehre über die Geburtenregelung ohne Rücksicht auf die Gewißheitsgrade und auf das unterschiedliche Gewicht kirchlicher Aussagen mit fundamentalen Glaubenswahrheiten wie der Heiligkeit Gottes und der Erlösung durch Jesus Christus so verknüpft, daß sich Kritiker der päpstlichen Lehre über die Geburtenregelung mit der Verurteilung konfrontiert sehen, „fundamentale Eckpfeiler der christlichen Lehre anzugreifen", ja mit der Berufung auf die Würde des Gewissens in Irrtum zu geraten, das „Kreuz Christi vergeblich", das „Geheimnis Gottes zunichte" zu machen und die „Würde des Menschen" zu leugnen. Die Begriffe der „grundlegenden Wahrheit" und der „göttlichen Offenbarung" werden vom Papst herangezogen, um eine höchst spezielle Lehre zu vertreten, die weder aus der Heiligen Schrift noch aus den Traditionen der Kirche begründet werden kann (vgl. die Ansprachen vom 15.10. und vom 12.11.1988).
- Die vom Papst behauptete Zusammengehörigkeit der Wahrheiten bedeutet nicht ihre Gleichsetzung und Gleichgewichtigkeit. So sagt das Zweite Vatikanische Konzil: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (Dekret über den Ökumenismus Nr. 11). Ebenso sind die unterschiedlichen Gewißheitsgrade theologischer Aussagen und die Grenze der theologischen Erkenntnis in medizinisch-anthropologischen Fragen zu beachten.
- Selbst das päpstliche Lehramt hat der Theologie die Würde zuerkannt, die Argumente für theologische Aussagen und Normen zu prüfen. Diese Würde darf nicht durch Denk- und Redeverbote verletzt werden. Wissenschaftliche Prüfung bedarf der Argumentation und der Kommunikation.
- Das Gewissen ist kein Erfüllungsgehilfe des päpstlichen Lehramtes, wie dies nach solchen Ansprachen erscheinen könnte. Das Lehramt ist vielmehr bei der Auslegung der Wahrheit auch auf die Gewissen der Gläubigen verwiesen. Die Spannung zwischen Lehre und Gewissen einzuebnen bedeutet eine Entwürdigung des Gewissens.
- Nach der Überzeugung vieler Menschen in der Kirche stellt die Geburtenregelungsnorm der Enzyklika „Humanae vitae" von 1968 eine Orientierung dar, welche die Gewissensverantwortung der Gläubigen nicht ersetzt. Bischöfe, u.a. die deutschen Bischöfe in ihrer „Königsteiner Erklärung" (1968), und Moraltheologen haben diese Auffassung vieler Christinnen und Christen für richtig gehalten, weil sie der Überzeugung sind, die Würde des Gewissens bestehe nicht nur im *Gehorsam*, sondern gerade auch in der Verantwortung. Ein Papst, der auf diese Verantwortung der Christinnen und Christen im Bereich innerweltlichen Handelns so häufig zu sprechen kommt, sollte diese im Ernstfall nicht systematisch mißachten. Im übrigen bedauern wir die intensive Fixierung des päpstlichen Lehramtes auf diesen Problembereich.

Schluß

- Die Kirche steht im Dienste Jesu Christi. Sie muß der permanenten Versuchung widerstehen, sein Evangelium von Gottes Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue durch Inanspruchnahme fragwürdiger Herrschaftsformen für die eigene Macht zu mißbrauchen. Sie ist vom Konzil als das wandernde Volk Gottes und die lebendige Beziehung der Gläubigen (communio) verstanden worden; sie ist keine belagerte Stadt, die ihre Bastionen auftürmt und mit Härte nach innen und außen verteidigt.
- Verschiedene Sorgen um die Kirche in unserer heutigen Welt teilen wir mit den Hirten der Kirche aufgrund unseres gemeinsamen Zeugnisses. Den armen Kirchen Schutz zu geben, die reichen Kirchen aus Verstrickungen herauszuführen und die Einheit der Kirche zu fördern, sind Ziele, die wir verstehen und für die wir uns einsetzen.
- Die Theologen, die im Dienst der Kirche stehen, haben jedoch auch die Pflicht, öffentlich Kritik zu üben, wenn das kirchliche Amt seine Macht falsch gebraucht, so daß es in Widerspruch zu seinen Zielen gerät, die Schritte zur Ökumene gefährdet und die Öffnung des Konzils zurücknimmt.
- Der Papst beansprucht das Amt der Einheit. Seines Amtes ist es deshalb, im Konfliktfalle zusammenzuführen, was er im Blick auf Marcel Lefebvre und seine Anhänger trotz dessen fundamentaler Infragestellung des Lehramtes in exzessiver Weise getan hat. Seines Amtes ist es nicht, ohne jeden Versuch eines Dialoges Konflikte zweitrangiger Art zu verschärfen, sie einseitig lehramtlich zu entscheiden und zum Gegenstand der Ausgrenzung zu machen. Wenn der Papst tut, was nicht seines Amtes ist, kann er im Namen der Katholizität nicht Gehorsam verlangen. Dann muß er Widerspruch erwarten.

Droht eine dritte Modernismuskrise?

Ein offener Brief von Peter Hünermann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann

Der „offene Brief" Peter Hünermanns greift die Kritik des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz an der Theologen-Erklärung und zugleich dessen Dialogangebot auf. Er bezeichnet die „Kölner Erklärung" angesichts der Ansprache des Papstes als eine „Notbremsung" vor einer sich abzeichnenden „dritten" Modernismuskrise.

Sehr verehrter, lieber Herr Bischof,

ich möchte mit diesem Schreiben Stellung nehmen zu der „Kölner Erklärung", die ich mit unterzeichnet habe. Ich habe dankbar vermerkt, daß Sie Ihre Stellungnahme vom 26.01.1989 mit der Einladung zum Dialog schließen. Ich möchte versuchen, mit meinem Brief einen Beitrag zu solch einem Gespräch zu leisten.
Zunächst eine *Vorbemerkung:* Sie stellen fest, daß die „Kölner Erklärung" eine Reihe „ungenauer Aussagen", „Schlagworte", „vorschnelle Wertungen" verwendet, daß „Unterstellungen" gemacht werden. Ich selbst habe gewünscht, daß die Stellungnahme sorgfältiger ausgearbeitet würde und habe darauf hinzuwirken versucht. Schließlich habe ich mich zur Unterschrift entschlossen, weil mir das ganze Unternehmen als eine anders nicht mehr zu erreichende „Notbremsung" erschien. Sie kennen mich lange genug, um zu wissen, daß ich weder von einem antirömischen Affekt beseelt bin noch den Primat oder die Lehrkompetenz des Papstes in Frage stelle. Ebenso erkenne ich vorbehaltlos den hohen Einsatz und die großen Leistungen des Heiligen Vaters in seinem Pontifikat an. Warum also „Notbremsung"? Ich beginne mit dem dritten der Kritikpunkte, die in der Erklärung genannt werden.

I. Das Problem der Empfängnisregelung

Die Väter des II. Vatikanums hatten die Frage der Empfängnisregelung bei der Behandlung der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" aufgegriffen. Sie haben sich ausdrücklich zum Prinzip verantworteter Elternschaft bekannt. Dies geschah hier zum ersten Male in dieser Form. Die Konzilsväter haben aber die Frage nach den Wegen nicht klären können (vgl. GS 51), weil Paul VI. die Frage einer päpstlichen Kommission überwiesen hatte. Am 25.07.1968 erschien die Enzyklika „Humane vitae". Sie erweitert die Lehre, die Pius XI. 1930 in der Enzyklika „Casti connubii" (DS 3716–18) vorgetragen hatte. In Nr. 11 lehrt die neue Enzyklika, daß jeder eheliche Akt „von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß". Jeder eheliche Akt sei auf die Einswerdung der Gatten *und* die Fortpflanzung ausgerichtet. Beide Sinngehalte seien unlösbar von Gott verbunden. Neben anderen Konsequenzen – zum Beispiel dem Verbot der Abtreibung – wird in Nr. 14 gelehrt, *jeder* eheliche Akt sei „intrinsece inhonestum", also innerlich böse, der vorsätzlich unfruchtbar gemacht werde. Die Eheleute könnten wohl die sogenannten „natürlichen" empfängnisfreien Zeiten nützen in Ehrfurcht vor der gottgesetzten Ordnung und aus ernsthaften Gründen. Ebenso wird es als erlaubt hingestellt, wenn aufgrund irgendeiner Krankheit ein Heilverfahren angewandt wird, das – als nicht intendierten Nebeneffekt – eine Unfruchtbarkeit mit sich führe.

Ich übergehe die zahlreichen Stellungnahmen von Wissenschaftlern, insbesondere Medizinern und Philosophen, die sich kritisch mit dieser Lehre auseinandersetzten. In der anschließenden moraltheologischen Diskussion wurde vielfach abgehoben auf die Tatsache, daß das Problem der Empfängnisregelung nur höchst indirekt mit dem depositum fidei verknüpft sei und der Papst folglich seine Entscheidung, insbesondere die unlösliche Verknüpfung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes, ethisch rational begründen müsse. Dem entspreche die Enzyklika nicht. Es wurde moniert, daß die Gegengründe nicht berücksichtigt worden seien und ein Naturrechtsbegriff vorläge, der überholt sei.

Die Deutsche Bischofskonferenz verwies in ihrer „Königsteiner Erklärung" darauf, daß Enzykliken keine unfehlbaren Lehrentscheidungen darstellen, mahnte eine korrekte Verkündigung an, forderte aber auch die Weiterführung eines klärenden Gespräches und sicherte die Respektierung verantwortungsbewußter Gewissensentscheidungen zu. Die Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz lautete ähnlich. Die Belgische Bischofskonferenz stellte u. a. fest, daß es neben dieser päpstlichen Aussage noch andere Quellen einer Gewissensbildung gäbe. Man wird ohne Übertreibung sagen dürfen, daß die Lehre von „Humanae vitae" von der breiten Menge der katholischen Bevölkerung Deutschlands bzw. Europas und der weit überwiegenden Mehrzahl der Mediziner, Philosophen und der Moraltheologen nicht rezipiert wurde. Daß der Weltepiskopat dieser Lehre schlichtweg zugestimmt hätte, ist nicht ersichtlich. Die Deutsche Bischofskonferenz veröffentlichte zum Beispiel im März 1973 einen Hirtenbrief zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit, in welchem die Lehre von „Humanae vitae" mit Schweigen übergangen wird.

Die nächsten wichtigen Schritte in dieser Frage sind schnell skizziert. Auf der *Bischofssynode von 1980* wird über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute gehandelt. Von den anwesenden Bischöfen wird die große Distanz zwischen der Lehre der Kirche zur Empfängnisregelung und der Praxis der Katholiken festgestellt. Eine Reihe von Bischöfen plädiert für eine Modi-

fizierung der Positionen von „Humanae vitae". In seinem Bericht über die Synode, den Kardinal Ratzinger dem Münchner Klerus gibt, werden diese bischöflichen Interventionen nicht erwähnt. Bei der Argumentation zugunsten der umstrittenen Aussagen von „Humanae vitae", greift Kardinal Ratzinger auf eine umfassende Kritik der gegenwärtigen technisch-wissenschaftlichen Zivilisation zurück: Hier walte ein solcher Geist menschlicher Selbstherrlichkeit und Absolutsetzung, daß der Einsatz medizinisch-technischer Mittel im Rahmen der Empfängnisregelung sündhaft sei. Ein angesehener Kommentator bemerkte in diesem Zusammenhang: „Es wird wohl erst dieses Problem der ‚technischen Welt' insgesamt kirchlich bewältigt werden müssen, bevor es zu einer sachgerechten Beurteilung technischer Mittel und Eingriffe in einem so sensiblen Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen wie der Sexualität kommt" (HK, Februar 1981, 60).

Im November 1981 faßt der Papst in dem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio" über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute die Arbeiten der Synode zusammen und legt sie zugleich aus. In bezug auf die hier anstehende Problematik wird die Lehre Pauls VI. in „Humanae vitae" wiederholt. In Nr. 32 von „Familiaris consortio" heißt es: „Wenn die Ehegatten durch Empfängnisverhütung diese beiden Sinngehalte, die der Schöpfergott dem Wesen von Mann und Frau und der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung eingeschrieben hat, auseinanderreißen, liefern sie den Plan Gottes ihrer Willkür aus; sie ‚manipulieren' und erniedrigen die menschliche Sexualität – und damit sich und den Ehepartner –, weil sie ihr den Charakter der *Ganz*hingabe nehmen. Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler Ganzheit berufen ist." Demgegenüber wird die Zeitwahl der Ehegatten bejaht, weil sich die Eheleute damit „unter Gottes Plan" stellen und „ohne Manipulationen und Verfälschungen" die „Dynamik der Ganzhingabe" vollziehen. Die Begründung umfaßt mehrere Schritte:

Grundlegend ist der vorausgesetzte Begriff des Wesens bzw. der Natur des ehelichen Aktes. Wie kommt dieser Begriff zustande? Von der grundsätzlichen Ausrichtung menschlicher Sexualität auf liebendes Einswerden und Offenheit für die Weitergabe des Lebens wird abgeleitet, daß *jeder* einzelne Akt im Prinzip beiden Sinngehalten Genüge tun müsse.

Im Vollzug des ehelichen Aktes wird eine temporäre Dissoziierung seiner beiden Sinngehalte unter der Voraussetzung zugelassen, daß ihre Ermöglichung unmittelbar *biologisch* vorgegeben sei (im Fruchtbarkeitsrhythmus der Frau). Um den letztgenannten Schritt abzustützen – denkbar ist ja der Rückgriff auf vielerlei Möglichkeiten –, wird kulturkritisch argumentiert.

„Angesichts einer Kultur, welche die wahre Bedeutung menschlicher Sexualität schwer entstellt oder gar völlig verliert, weil sie diese aus ihrem wesentlichen Bezug auf die Person löst, empfindet die Kirche ihren Auftrag, die Sexualität als Wert und Aufgabe der ganzen Person, die als Mann und Frau nach dem Bild Gottes geschaffen wurde, darzustellen, immer dringender und unersetzlicher" (Nr. 32). Die Theologen werden aufgefordert, den *„anthropologischen und gleichzeitig moralischen Unterschied"* zu erarbeiten und zu vertiefen, der „zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die Zeitwahl besteht. Es handelt sich um einen Unterschied, der größer und tiefer ist, als man gewöhnlich meint, und der letzten Endes mit zwei sich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität verknüpft ist."

Diese Lehre vom Wesen des ehelichen Aktes bildet zugleich das entscheidende Fundament für die moralischen Beurteilungen der schwierigen Fragen der homologen und heterologen Insemination und In-vitro-Fertilisation, die in der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung im März 1987 gegeben wurden. Auch hier erfolgte – was die homologe Insemination und In-vitro-Fertilisation betrifft – ein breiter Widerspruch von Medizinern, Ethikern und Moraltheologen.

In der päpstlichen Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Kongresses für Moraltheologie (12. 11. 1988) anläßlich des 20. Jahrestages der Veröffentlichung von „Humanae vitae" werden die Konsequenzen dieser Lehre ungewöhnlich zugespitzt. Die deutschen Bischöfe hatten in der „Königsteiner Erklärung" die Lehre der Enzyklika als eine nicht unfehlbare Lehräußerung dargestellt und hinzugefügt: „Ernsthafte Bemühung, auch eine nicht unfehlbare Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen, gehört zur richtigen Glaubenshaltung eines katholischen Christen. Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, muß sich nüchtern und kritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann" (Nr. 3). In der päpstlichen Ansprache heißt es jetzt: „Da das Lehramt der Kirche von Christus, dem Herrn, eingesetzt worden ist, um das Gewissen zu erleuchten, bedeutet die Berufung auf dieses Gewissen, gerade um die vom Lehramt verkündete Lehre zu bestreiten, eine Ablehnung der katholischen Auffassung sowohl vom Lehramt als auch vom sittlichen Gewissen" (Nr. 4). Der Papst fährt fort: „Wenn Paul VI. den empfängnisverhütenden Akt als von seinem Wesen her unerlaubt bezeichnet hat, wollte er lehren, daß die sittliche Norm hier keine Ausnahmen kennt; kein persönlicher oder sozialer Umstand hat je vermocht und wird auch nie vermögen, einen solchen Akt zu einem in sich selbst geordneten zu machen. Die Existenz besonderer Normen für das innerweltliche Handeln des Menschen, die von so verpflichtender Kraft sind, daß sie

immer und überall die Möglichkeit von Ausnahmen ausschließen, ist eine ständige Lehre der Überlieferung und des Lehramtes der Kirche gewesen, die von einem katholischen Theologen nicht in Zweifel gezogen werden darf. Wir berühren hier einen Zentralpunkt der christlichen Lehre von Gott und Mensch. Wohlgemerkt, was hier in Frage gestellt wird, wenn man diese Lehre ablehnt, ist der Gedanke der Heiligkeit Gottes selbst" (Nr. 5). Die Normen von „Humanae vitae" werden als solche bezeichnet, die ein „Erfordernis der Heiligkeit Gottes" sind, „die sich konkret und keineswegs abstrakt jeder einzelnen menschlichen Person mitteilt". Im Rahmen dieser Argumentation kommt der Papst zu der Feststellung: „Es geht ... nicht um eine vom Menschen erfundene Lehre; sie ist vielmehr von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschrieben und von ihm in der Offenbarung bekräftigt worden. Sie zur Diskussion stellen, bedeutet daher, Gott selbst den Gehorsam unseres Verstandes verweigern. Es bedeutet, daß wir das Licht unserer Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit vorziehen und damit in die Finsternis des Irrtums fallen, um schließlich noch weitere grundlegende Eckpfeiler der christlichen Lehre anzugreifen" (Nr. 3).

Diesem Anspruch entspricht die administrative Praxis, wenn bei Berufungen von Moraltheologen die ausdrückliche Zustimmung zur Lehre von „Humanae vitae" zum entscheidenden Kriterium für die Erteilung des Nihil obstat gemacht wird. Ich vermute, daß dieser Maßstab auch bei den jüngeren Bischofsernennungen angewandt wurde. In den Publikationen des von Papst Johannes Paul II. errichteten Instituts für Studien über Ehe und Familie wird die genannte Lehre als unfehlbar hingestellt; Msgr. Carlo Caffarra, Leiter dieses Instituts, wagt gar die empörende Aussage, Christen, die künstliche Mittel zur Empfängnisregelung gebrauchten, seien potentielle Mörder. Inzwischen wird allenthalben kolportiert, daß der Papst die Lehre von „Humanae vitae" definieren wolle.

Lassen Sie mich meine Bedenken – mit dem schuldigen Respekt vor dem Lehramt der Kirche – zusammenfassen:
a) Bedenken zur Argumentation: Das kirchliche Lehramt, der Papst und die Bischöfe, haben im II. Vatikanischen Konzil (GS 50 f.) und in der Enzyklika „Humanae vitae" in der Aufstellung der generellen Prinzipien zur Sexualmoral der Kirche und der Menschheit einen großen Dienst erwiesen. Die Teilnehmer an der Bischofssynode von 1980 haben den hier unmittelbar einschlägigen Grundsatz wie folgt formuliert: „Diese heilige Synode, die in der Einheit des Glaubens mit dem Nachfolger des Petrus versammelt ist, hält fest an dem, was im Zweiten Vatikanischen Konzil ... und dann in der Enzyklika „Humanae vitae" vorgelegt wird, nämlich daß die eheliche Liebe voll menschlich, ausschließlich und für neues Leben offen sein muß ..." (Prop. Nr. 22). Nur durch eine argumentative *Ableitung* gelangt man von diesem allgemeinen Grundsatz zu den skizzierten Folgerungen von „Humanae vitae" und „Familiaris consortio". Diese Ableitung scheint mir aber inkorrekt zu sein.

- Der eheliche Akt ist gerade als personaler Akt wesentlich offen für menschliche Gestaltung. Er muß sogar entsprechend gestaltet werden, soll er nicht der Würde des Menschen und seiner Verantwortung Eintrag tun.
- Bestätigt wird dies durch die allgemein bezeugte Auffassung von Medizinern und Anthropologen, daß die menschliche Sexualität eine Offenheit aufweise und – vom physiologischen Befund her – nicht einlinig und direkt auf Zeugung hin angelegt sei. Darin unterscheiden sich menschliche und tierische Sexualität. Die temporäre – wenn auch nicht prinzipielle – Dissoziierung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes gründet somit in der Natur des Menschen.
- Die Einschränkung solcher Dissoziierungsmöglichkeit auf die „natürliche Zeitwahl" in Abgrenzung von „technischen" Mitteln übersieht, daß die Zeitwahl als Mittel zur Empfängnisregelung erst in einer technisch-wissenschaftlichen Kultur überhaupt erforscht werden konnte und selbst wissenschaftlich-technische Mittel zur Anwendung voraussetzt; die Einschränkung setzt mit dem behaupteten „wesentlichen" Unterschied und der kontradiktorischen Entgegensetzung dessen, was „natürlich", und dessen, was „technisch" ist, eine moralische Beurteilung der Technik voraus, die weder einem genauen philosophischen noch theologischen Denken standhält.
- Die Behauptung, die von „Humanae vitae" aufgestellte Norm gehöre zu den Normen, die immer und überall Ausnahmen ausschließen, enthält einen Denkfehler, der in der Argumentation von „Humanae vitae" selbst zutage tritt.
  Die allgemeine Norm lautet: „daß ‚jeder eheliche Akt' von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß" (Nr. 11). Dann wird die Ausnahme genannt: Eine *vorsätzliche* Vermeidung der Hinordnung auf Erzeugung ist erlaubt unter den Bedingungen, a) daß gute Gründe vorliegen, die Zeugung eines Kindes zu vermeiden, b) als Mittel dazu die Zeitwahl angewandt wird (Nr. 16).

b) Bedenken zur Verbindlichkeit: Angesichts der strikten sittlichen Verpflichtung auf die Lehre von „Humanae vitae" verdienen folgende Gesichtspunkte festgehalten zu werden:
- Die skizzierte Lehre wurde von Pius XI. erstmals vorgelegt und ist von Pius XII. und den nachfolgenden Päpsten wiederholt worden. In dieser kurzen Lehrtradition zeigt sich keine wesentliche Vertiefung der Argumentation.
- Es ist weder bei den Vätern des II. Vatikanischen Konzils noch aus den Stellungnahmen der Bischofskonferenzen zu „Humanae vitae" oder den Diskussionen der Bischofssynode ersichtlich, daß die Bischöfe als Zeugen des Glaubens die vorgetragenen Konklusionen über die generellen Prinzipien hinaus in einem universalen Konsens einfachhin bejahen.

Glaubt und bejaht das Volk Gottes die Lehre von „Humanae vitae"? Ich sehe dies nicht.

- Wenn eine überaus große Zahl christlich engagierter Eheleute nach sorgfältiger Information und Gewissensprüfung und unter Abwägung der Umstände empfängnisverhütende Mittel gebrauchen, so dürfte dies wohl ein Zeichen des sensus fidelium, des untrüglichen Glaubenssinnes des Volkes Gottes, und nicht einfach ein Symptom einer Anpassung an den Zeitgeist und eines umfassenden Glaubensabfalls sein.

Handelt es sich folglich um eine Lehre,
- die formal und nach ihren Einzelheiten in Schrift und Tradition nicht vorkommt (die Frage verantworteter Elternschaft klingt bei Pius XII. zum erstenmal an; die Päpste berufen sich mit guten Gründen weder auf Schrift noch Tradition),
- die nicht in einem universalen Konsens der Bischöfe und
- nicht im breiten Glaubenszeugnis des Volkes Gottes gründet, so entfällt die Begründung für eine strikte Gewissensbindung, wie sie in der päpstlichen Ansprache an die Moraltheologen behauptet wird.
- Die Lehre von „Humane vitae" kann hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit nicht anders eingestuft werden, als dies die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer „Königsteiner Erklärung" tat.

II. Zur geschichtlichen Einordnung

Der Streit um die Sexualmoral gehört m. E. in die Abfolge der „Modernismuskrisen", die die katholische Kirche seit dem 19. Jahrhundert schütteln. Diese Krisen weisen alle die gleichen Momente auf. Es geht um neue Problemstellungen, die mit den Fundamenten der neuzeitlichen Gesellschaft, dem modernen Verständnis des Menschen und der Schöpfung zu tun haben. Überlieferte kirchliche Wert- und Denkmuster werden – ohne hinreichende Fortbildungen und Differenzierungen – festgehalten und zu „essentials" des Glaubens und der Kirchen- bzw. Papsttreue stilisiert. Man versucht, sie mit administrativen Maßnahmen durchzudrücken. Es entstehen schmerzliche Polarisierungen. Nur mühselig gelingt die Aufarbeitung.

Die erste Krise – um die Mitte des 19. Jahrhunderts – ergab sich vornehmlich aus dem Gegensatz zwischen den neuen gesellschaftlichen und politischen Lebensformen und den überlieferten kirchlichen Positionen. Papst und Bischöfe standen vor der Aufgabe, eine Reihe von Ideologien zurückzuweisen. Die Art, wie dies im Syllabus von Pius IX. erfolgte, führte zu starken Erschütterungen. „Die volle Gunst des Papstes galt ... den ‚Rittern des Absoluten', die ohne Berücksichtigung der Entwicklung der Geister oder auch nur der lokalen Erfordernisse vor allem und gegen jeden das hervorhoben, was als das ‚Recht der christlichen Gesellschaft' gelten sollte; die wiederholten Ermutigungen, die Rom den Exaltiertesten von ihnen zukommen ließ, gaben ihnen die Überzeugung, sie seien vom Papst mit einer echten Sendung betraut ... 15 Jahre hindurch sollte nun der Vordergrund der Szene von Extremisten – liberale Radikale einerseits und intransigente Ultramontane andererseits – beherrscht werden, die beide gleichermaßen intolerant waren und ihre Ideologie anderen aufzwingen wollten" (H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte VI/1, 756).

Die zweite große Krise verbindet sich mit der Enzyklika „Pascendi" von 1907. Es ging im wesentlichen um die Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode in Exegese und Dogmengeschichte. Auch hier gab es selbstverständlich kritikwürdige Publikationen, Ansätze überzogener Art. Aber aufgrund eines chimärischen Feindbildes, des sog. Modernismus, wurden dann auch Dinge verurteilt, die zu einer gesunden modernen Theologie gehören. Durch den vorgeschriebenen Antimodernisteneid mußten diese Verurteilungen von allen Geistlichen, Theologieprofessoren und Kandidaten eines theologischen akademischen Grades beschworen werden. Unbegreiflich ist mir, daß man bis an die Schwelle des II. Vatikanums an diesem Eid festhielt, obwohl die Unhaltbarkeit einzelner Sätze mehr als deutlich zutage lag. Ich empfinde heute noch Scham, daß ich diesen Eid als junger Kleriker achtmal – auf Zureden meines Spirituals – abgelegt habe. Diese, ein halbes Jahrhundert andauernde Praxis war keine formatio, sondern eine deformatio conscientiae durch die kirchliche Autorität. Nach der Öffnung der Kirche für eine keineswegs unkritische Auseinandersetzung mit der Moderne durch das II. Vatikanische Konzil scheint sich seit einigen Jahren die dritte große „Modernismuskrise" anzubahnen. Diesmal liegt der Kristallisationspunkt auf dem so heiklen, die Menschen in ihrer Intimsphäre unmittelbar betreffenden Feld der Sexualmoral sowie der Frage nach der Stellung der Frauen in der Kirche. Wiederum steht im Hintergrund ein Schreckensgemälde der modernen Welt. Wieder gibt es „Ritter des Absoluten". Wieder gibt es „unheilige Allianzen". Was bedeutet es, wenn Rom sich damit zufrieden gibt, daß die ehemaligen Lefebvre-Anhänger sich verpflichten: „1. Treue zur katholischen Kirche und zum römischen Papst, dem Haupt des Bischofskollegiums, zu versprechen; 2. die Lehre des II. Vatikanums (Lumen gentium 25) über das kirchliche *Lehramt* anzunehmen und die Anhänglichkeit, die ihm gebührt; 3. eine Haltung des Dialogs mit dem Heiligen Stuhl einzunehmen und jede *Polemik* zu vermeiden in bezug auf Lehrpunkte des II. Vatikanums oder spätere Reformen, die ihnen schwer vereinbar mit der Tradition erscheinen" (Röm. Protokoll; Hervorhebung, Vf.). Auf dieser Basis betreiben sie mit römischer Gutheißung Theologenausbildung in ihren Priesterseminaren. Man darf also in Deutschland – und anderswo – im Namen der Kirche Seelsorger ausbilden, die die Religions- und Gewissensfreiheit, die Kollegialität der Bischöfe etc. ablehnen. Mir ist keine geschichtliche Parallele für eine solche Suspension von Beschlüssen eines rechtmäßigen Konzils bekannt.

III. Macht und Machtausübung

Die genannten drei „Modernismus"-Krisen der katholischen Kirche hängen aufs engste mit der Strukturierung

von Macht und Machtausübung in der Kirche zusammen. Die Irritationen der Bevölkerung durch die Umstände der Kölner Bischofsernennung sind ein Symptom dieser schon länger schwelenden Problematik, die dringend lösender Maßnahmen bedarf. Hier liegt der Kern der gegenwärtigen Auseinandersetzungen. Die Fragen der Moraltheologie bilden nur ihren Kristallisationspunkt.

Daß es in der Kirche Macht und Machtausübung gibt, ist eine Binsenweisheit. Wir zahlen Kirchensteuer und über die Verwendung des Geldes wird von kirchlichen Gremien entschieden; es werden Ämter besetzt, Aufgaben übertragen. All dies ist Machtausübung und völlig normal. Menschliches Gemeinschaftsleben, auch kirchliches Leben, bedarf der Macht und Machtausübung. Wo es aber Macht und Machtausübung gibt, besteht auch die Gefahr des Mißbrauches. Seit Anbruch der Moderne suchen sich die Menschen vor Machtmißbrauch zu schützen, und zwar durch Gewaltenteilung, sorgfältige Abgrenzung der Kompetenzen auf den verschiedenen Ebenen, Einrichtung von Macht-Balancen, von Kontrollinstanzen und Schaffung von Transparenz durch öffentliche Medien. Ohne diese komplexen Strukturen kann eine moderne Gesellschaft heute nicht menschenwürdig existieren. Analoges gilt für die katholische Kirche. Dies bedeutet nicht die Forderung nach einer Demokratisierung. Diese Forderung übersieht, daß die Rechtsformen und Institutionen eines Staates nicht einfach auf die Kirche passen. Die Väter des II. Vatikanischen Konzils haben aber – aufbauend auf der Überlieferung der Kirche und unter Orientierung an ihrem inneren Lebensgeheimnis – Perspektiven für eine Differenzierung und Gliederung des Machtgebrauches ausgearbeitet. Ich zähle dazu die Betonung der Kollegialität, der Eigenständigkeit und Eigenart der Orts- und Regionalkirchen, der Bischofskonferenzen usw. Das II. Vatikanum hat Kirche in einer qualitativ neuen Weise als Weltkirche verstanden. Die Umsetzung dieser Perspektiven in Rechtsformen und Institutionen ist in der nachkonziliaren Phase nur in einem sehr beschränkten Ausmaß vorgenommen worden. Der neue CIC bezeugt, wie stark nach wie vor die vertikalen Linien der Machtausübung von oben nach unten ausgezogen sind, ohne daß entsprechende Bedingungen für den Gebrauch der Macht genannt werden. Dies gilt ebenso für den legislativen und administrativen Bereich wie für die Ausübung der Lehrkompetenz.
Aufgrund der öffentlichen Freiheitsstruktur unserer Gesellschaft und der in ihren Institutionen geronnenen geschichtlichen Erfahrung spricht unsere Bevölkerung sofort und zu Recht von „Machtmißbrauch", wo nicht sorgfältig und mit großem Respekt die bestehenden Rechte, Kompetenzen und Aufgaben einzelner oder einzelner Gruppen gewahrt werden und die übergeordnete Autorität nicht entsprechend zurückhaltend mit dem ihr eigenen Gewicht umgeht.

Es ist für das Ansehen der kirchlichen Autorität in dieser Gesellschaft tödlich, wenn sie diese Diskretion – bei aller Festigkeit – nicht wahrt und für möglichste Transparenz sorgt. Es ist für die Glaubwürdigkeit der Kirche tödlich, wenn sie die Eigenständigkeit und Verantwortung der Regional- und Ortskirchen, ihre kulturellen und geschichtlichen Eigentümlichkeiten nicht fördert und bekräftigt, bei aller Sorge um die Einheit.
Diese Axiome sind in der jüngsten Zeit häufig nicht beachtet worden. Ich verweise auf die römischen Papiere zur Stellung der Bischofskonferenzen und die umstrittenen Bischofsernennungen in aller Welt. Es zeichnen sich im Moment stark zentralistische und papalistische Tendenzen ab. Und es gibt keinen institutionellen, rechtlichen Schutz dagegen.

Im Bereich von Lehre und Verkündigung möchte ich dieses Problem an zwei Punkten verdeutlichen:
a) Die Komplexität der heutigen Probleme erfordert in vielen Feldern der kirchlichen Verkündigung die kompetente Kooperation von unabhängigen Gutachtern und Wissenschaftlern. Der mündige Laie mit seinem Sachverstand muß in vielen Fällen mit *seiner* Autorität sprechen können, damit kirchliche Verkündigung nicht in die Irre geht und die Weisungen des Evangeliums in kurzsichtiger und entstellender Weise auf die Situation anwendet.

Es gibt im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz – Gott sei Dank – eine Reihe gut arbeitender Beratergruppen. Was sich hier angebahnt hat, bedürfte aber einer stärkeren Institutionalisierung und einer rechtlichen Fassung auch im universalkirchlichen Bereich. Die Schaffung von Rechtsformen und Institutionen, durch die Laien unabhängig und frei ihre Sachkompetenz einbringen können, ist eine conditio sine qua non für das gedeihliche Leben der Kirche.
Dem wird nicht Genüge getan, wo kirchliche Laiengremien überwiegend mit Kirchenangestellten besetzt sind oder lediglich der eine oder andere Gutachter herangezogen wird, der von vornherein „auf der Linie" liegt, wie dies bei der Bischofssynode von 1980 der Fall war.

b) In bezug auf die höchste Lehrkompetenz des Papstes und des Bischofskollegiums ergibt sich ebenso ein erheblicher Mangel an institutioneller Einbindung und rechtlicher Regelung.
Die Auseinandersetzung um Hans Küngs Buch „Unfehlbar?" liegt noch nicht lange zurück. Hans Küng behauptete – ausgehend von „Humanae vitae"! – ein Verständnis des unfehlbaren Lehramtes, das als Verzerrung seines wahren Sinnes von Theologen, Bischöfen und auch von Rom zurückgewiesen wurde. Wenn man die zitierte Ansprache des Papstes an die Moraltheologen liest, wirkt es geradezu gespenstisch, wie weit Rom auf das von Hans Küng unterstellte Verständnis eingegangen ist.

Im I. und II. Vatikanum wurde die lehramtliche Letztkompetenz von Papst und Bischöfen gelehrt, ohne daß die Bedingungen für die Wahrnehmung dieser Kompetenz genannt wurden. Man kann in jeder Einleitung in die Dogmatik nachlesen, daß Papst und Bischöfe „Zeugen des Glaubens" sind, nicht etwa „Offenbarungsträger" o. ä. Die Kriterien, an denen sie sich in ihrem Zeugnis zu

orientieren haben, sind ebenso in jeder Einleitung in die Dogmatik zu finden. Nirgendwo aber sind diese Kriterien und ihre Einhaltung umgesetzt in rechtliche und institutionelle Handlungsbedingungen. So kommt es zu Situationen wie der gegenwärtigen. Hier muß im Interesse von Primat und Magisterium für Abhilfe gesorgt werden.
Sehr verehrter Herr Bischof, der Geist Gottes hat die Kirche durch zwei Modernismuskrisen hindurchgeführt. Er hat sich dabei glaubensstarker Frauen und Männer bedient, die den Mut zum Hören auf Ungewohntes, Unbequemes, vielleicht Unbekanntes aufbrachten und ebenso den Mut zum Reden, opportune – importune. Dies ist meine starke Hoffnung auch für diese Zeit. Ich bete täglich um diese beiden Gaben für den Heiligen Vater und die Bischöfe, die Geistlichen und Laien, nicht zuletzt für die Theologen, damit wir alle zu vernehmen vermögen, „was der Geist den Gemeinden sagt" (Offb 2, 11). In herzlicher Verehrung Ihr *Peter Hünermann*

Fortschritte in Richtung Normalisierung

Die Religionen in China und die chinesische Religionspolitik

Der ausländische Besucher hat immer häufiger die Gelegenheit, Zeichen religiösen Lebens in den chinesischen Städten in christlichen Kirchen, buddhistischen oder taoistischen Tempeln und muslimischen Moscheen zu sehen. Auch die offiziellen chinesischen Reiseführer sind immer leichter bereit, für die ausländischen Touristen Kontakte zu religiösen Gruppen herzustellen. Das Verhältnis zwischen dem chinesischen Staat und der kommunistischen Partei mit den Religionen ist ebenfalls entspannter, wenn auch noch nicht normal geworden. Die offizielle Religionspolitik, wie sie in der Verfassung im § 36 festgelegt ist, stellt die Rahmenbedingungen her und schreibt die Vorherrschaft des Staates und seine Kontrolle über alle „normalen Religionsäußerungen" fest.

Das gewachsene Selbstbewußtsein der religiösen Führer in China macht eine Intervention des Präsidenten der chinesischen buddhistischen Vereinigung, *Zhao Puchu,* vor der Vollversammlung der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes im März vergangenen Jahres deutlich. Vor diesem Gremium, in dem die ethnischen und religiösen Minderheiten sowie alle nicht in der kommunistischen Partei erfaßten gesellschaftlichen Gruppen vertreten sind, forderte Zhao Puchu die *vollständige Durchführung der von der Regierung und Partei beschlossenen Religionspolitik* in allen Provinzen Chinas. Er nannte konkrete Punkte und Einzelfälle, aus denen hervorgeht, daß die Anwendung und Umsetzung der gültigen Bestimmungen der Religionspolitik oft willkürlich gehandhabt werden von gewissen lokalen Stellen. Die Rückgabe von Tempeln, Kirchen und Moscheen, die während der Kulturrevolution enteignet worden sind, sei immer noch nicht abgeschlossen. Im Rahmen der gegenwärtig durchgeführten Reformpolitik müßte auch die Religionspolitik verbessert und von administrativen Hemmnissen befreit werden. Zhao Puchu sprach auch das *Projekt eines neuen Religionsgesetzes* für die Volksrepublik China an, das gegenwärtig in der Vorbereitung sich befindet. Bei der Abfassung dieses Gesetzes sollten Vertreter der Religionen gehört und beteiligt werden. Das Hauptziel eines solchen Gesetzes sollte sein, „die genuinen Rechte der Gläubigen und ihrer Körperschaften zu schützen und neuen Gedanken Raum zu geben, die früher undenkbar erschienen". (Vgl. Tripod, Nr. 46, Aug. 1988, 56–63.)

Überall lassen sich zunehmende religiöse Aktivitäten feststellen

In den letzten fünf Jahren sind überall in der VR China buddhistische Tempel erneuert und wieder von Mönchen bzw. Nonnen bevölkert worden. Im Dezember 1987 hielt die *Chinesische Buddhistische Vereinigung* eine nationale Konferenz in Peking ab, auf der die vielen Probleme mit der Verwaltung der Klöster erörtert wurden. Dabei wurden auch Klagen gegenüber der unterschiedlichen Verwirklichung der Religionsfreiheit und die Willkür örtlicher Kader in ihrer Ausübung laut. Große Probleme liegen auf dem Gebiet der Ausbildung der neuen Mönche und Nonnen. Es gibt nicht genügend erfahrene Ausbilder für die nachwachsende neue Generation. Viele Traditionen sind abgebrochen und lassen sich nur schwer beleben.
Ein Sonderstellung nimmt in der Religionspolitik der Zentralregierung der *tibetanische Buddhismus* ein. Nach den Unruhen von 1987 stehen hier die Rücksichten auf die Nationalitätenfrage, die Forderungen nach nationaler Autonomie, das Problem Dalai Lama und andere Probleme der Herrschaft der Han-Chinesen über Tibet oben auf der Tagesordnung. In Veröffentlichungen über die Religionspolitik in China werden diese Fragen eher kaschiert, und es finden sich viele Beiträge in der nationalen Presse, die gerade das blühende buddhistische Leben in den Klöstern Tibets herausstellen. Mit Nachdruck wird darauf hingewiesen, daß der Staat die *Renovierung der lamaistischen Klöster* mit hohen Summen unterstütze, daß die an den Aufständen beteiligten Mönche sehr nachsichtig behandelt und zum größten Teil wieder aus den Gefängnissen entlassen worden seien. Die Möglichkeiten für die Ausbildung von Lamas im tibetanischen Institut in Pe-

king oder im Negong-Kloster in Tibet selber werden auf dem Hintergrund der Bemühungen der Regierung, das wichtige Kultur- und Religionsgut Tibets zu bewahren und der Forschung zugängig zu machen, herausgestellt (vgl. China Study Project Journal, August 1988, 85–91).

Die *chinesische islamische Vereinigung* traf sich 1987 zu ihrer 5. nationalen Versammlung, auf der ein positives Bild des islamischen Lebens in der VR China gezogen wurde. Mit Ausnahme der Hui, die ethnisch gesehen zu den Han-Chinesen gehören, setzen sich die Muslime in der VR China aus verschiedenen volklichen Minderheitengruppen, wie den Kirgisen, Tataren, Uighuren, Usbeken und anderen, zusammen. Zahlenangaben über ihre Stärke sind nur schwer erhältlich und wenig genau. In offiziellen Angaben ist von 14 Millionen Muslimen die Rede, während andere Quellen bis zu 30 Millionen nennen. Die meisten Muslime leben in den autonomen Regionen Xinjiang im äußersten Westen und Ningxia und Innere Mongolei im Norden Chinas. Nach der Verfolgung während der Kulturrevolution begann auch der Islam zunächst mit der Wiederherstellung von Moscheen, der Einrichtung von Koranschulen, dem Druck des Koran und anderer religiöser Schriften. Es wurden wieder *internationale Verbindungen* aufgenommen. Die Zahl der Muslime, die zur Hadj nach Mekka fahren können, steigt von Jahr zu Jahr. Für 1987 wird eine Zahl von 2500 angegeben. Seit drei Jahren werden islamische Studenten zum Studium nach Ägypten, nach Libyen und nach Pakistan gesandt. Da die Kapazitäten zum Druck des Koran in China nicht ausreichen, werden Korane aus Saudi-Arabien und Pakistan eingeführt (vgl. Islamic World Review, June 1987, 5–9). Der *Taoismus* verfügt zwar ebenfalls über eine nationale Vereinigung, ist aber als Religionsgemeinschaft sonst sehr wenig strukturiert und daher für den auswärtigen Beobachter nicht leicht zugängig. In den großen Städten sind heute überall wieder taoistische Tempel eingerichtet und werden auch von Männern und Frauen bewohnt, die ein religiöses Leben führen und als Priester, Mönche oder Nonnen bezeichnet werden. Manche dieser Tempel und Klöster führen eine Art vegetarisches Restaurant für Besucher und lehren Techniken zum „eigentlichen Leben". Seitens der Behörden steht der Taoismus wegen seiner Nähe zur Volksreligion immer auch unter dem Verdacht des Aberglaubens.

Auch der *Konfuzianismus* zeigt neues Leben und neue Aktivitäten. Die nationale Konfuzius-Stiftung Chinas wurde neu begründet und hat im September 1987 eine große internationale Tagung abgehalten. 1988 beteiligten sich konfuzianistische Gelehrte aus der VR China an einem internationalen Symposium im Juni in Hong Kong zu Fragen des Dialogs zwischen Christentum und Konfuzianismus, an dem auch Vertreter aus Taiwan beteiligt waren. Die Anti-Konfuzius-Kampagne während der Zeit der Kulturrevolution gehört offensichtlich der Vergangenheit an. Wie groß der Einfluß des Konfuzianismus auf die breite Bevölkerung ist und inwieweit er zu den religiösen Kräften im Land gerechnet werden muß, ist eine oft diskutierte Frage, die offensichtlich sehr schwer zu klären ist.

Ganz allgemein läßt sich feststellen, daß die Behandlung der religiösen Fragestellung in Verlautbarungen der Regierung und der Partei, in den verschiedenen Publikationen und der öffentlichen Diskussion sehr viel entspannter und weniger ideologisch besetzt erscheint. Die Religionen werden immer häufiger zu den positiven Kräften im Land gerechnet, die für den Aufbau wichtig sind, und weniger mit dem Vorwurf des Aberglaubens oder des „Opium für das Volk" behaftet. Diese Änderungen liegen eher auf dem Gebiet der Praxis und entsprechen dem herrschenden pragmatischen Kurs der Partei. Gegen den Einspruch der Eiferer für die reine Lehre wird darauf verwiesen, daß die alten Axiome der marxistischen Religionskritik auch weiterhin gelten. Einer der Widersprüche, die die gegenwärtig vorherrschende Reformpolitik auszeichnet.

Das Problem der Katholiken: ihre Spaltung

Die *katholische Kirche* hat an der allgemeinen religiösen Wiederbelebung ihren Anteil. Die Zahl der wiedereröffneten, renovierten oder in Einzelfällen auch neuen Kirchen ist in den knapp zehn Jahren der erneuerten Religionspolitik ständig gewachsen. Die Gottesdienste in diesen Kirchen sind an Fest- und Sonntagen überall sehr gut besucht, und auch an den Werktagen finden sich viele Gläubige zu den Messen oder stillem Gebet ein. Die offiziell geöffneten Kirchen stehen fast ohne Ausnahme unter der Leitung der chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung bzw. des Komitees für religiöse Angelegenheiten, der beiden Vereinigungen, die mit der chinesischen Bischofskonferenz die Organisation der offiziell vom Staat anerkannten katholischen Kirchen in China darstellen. Die Zahl der Katholiken in China wird seit Jahren von den kirchlichen und staatlichen Stellen mit 3 Millionen angegeben, eine Zahl, die sich auf Schätzungen und nicht auf verläßliche Statistiken stützt. Andererseits betonen die verschiedenen kirchlichen Stellen, daß jedes Jahr eine „große Zahl" von Erwachsenentaufen an neu zur Kirche stoßende Katechumenen gespendet werden. Die Zahlen müßten demnach eigentlich wesentlich höher liegen.

Eine weitere Schwierigkeit, genaueres Zahlenmaterial zu erhalten, hat mit der *besonderen Situation* der katholischen Kirche in China zu tun, daß es sich um eine in sich *gespaltene Gruppe* handelt. Neben der offiziell vom Staat anerkannten kirchlichen Struktur mit Bischöfen, Priestern, Seminarien, Ordensschwestern und Gläubigen gibt es die ohne staatliche Anerkennung operierenden Organe einer „Untergrundkirche", die ebenfalls über eine Anzahl von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten sowie eine große Zahl von Gläubigen verfügen. Da es innerhalb der offiziellen Kirche ebenfalls eine unbestimmte Zahl von Bischöfen, Priestern und Gläubigen gibt, die in allen entscheidenden Punkten mit der Lehre und Leitung des Pap-

stes übereinstimmen wollen, sind die Grenzen zwischen den beiden Gruppen fließend und unbestimmt. Bei den „einfachen Gläubigen" ist es nicht leicht, sie einfach der einen oder anderen Gruppe zuzurechnen, da sie sich flexibel verhalten und je nach den örtlichen Umständen mal mit der einen oder anderen Gruppe zusammenarbeiten.

Von außen wird wohl immer wieder versucht, das *Kräfteverhältnis der beiden Gruppen* abzuschätzen und auszumachen, welche der Gruppierungen sich am Ende wohl stärker erweisen wird. Bei einer realistischen Sicht der Dinge muß wohl davon ausgegangen werden, daß eine positive Lösung der gegenwärtigen Spannungen nur in einer gegenseitigen Verständigung gefunden werden kann. In der gegenwärtigen Situation zeigen sich verschiedene, einander zum Teil widersprechende Signale. Auf der einen Seite sind die Anstrengungen der „offiziellen Kirche" zu sehen, das drängende Problem des Priestermangels und der starken Überalterung des noch amtierenden Klerus zu überwinden. Neben den 7 bestehenden *Regionalseminaren* gibt es noch vier weitere diözesane Seminare, in denen gegenwärtig etwa 600 Seminaristen zu Priestern ausgebildet werden. Die Qualität dieser Seminare ist nicht besonders hoch. Es fehlt an qualifizierten Professoren und Bibliotheken sowie oft an einer guten spirituellen Leitung. Die ersten Priester sind aber aus diesen Seminaren schon hervorgegangen, und andere werden folgen.
Bei den *Ordensberufen* hat sich in den letzten fünf Jahren ebenfalls einiges getan. Immer mehr Diözesen haben eine eigene *Schwesterngemeinschaft* gegründet – man spricht von gegenwärtig 20 Gemeinschaften mit 400 Schwestern –, die eine neue Tradition des weiblichen Ordenslebens begründen sollen. Auch hier fehlt es an erfahrenen Schwestern, einer klaren Ordensregel und gefestigter Spiritualität. Neben diesen Lebensäußerungen nach innen ist die katholische Kirche in China auch wieder dabei, in die Gesellschaft hinein zu wirken. In Shanghai gibt es den Einsatz der *Vereinigung katholischer Intellektueller*, die mit einem Ärzteteam und einer mobilen Klinik die medizinische Betreuung in den Dörfern um Shanghai begonnen haben. In Wuhan werden medizinisch technische Assistentinnen ausgebildet. In Beijing hat eine katholische Abendschule mit ihrem Angebot von verschiedenen Fremdsprachen einen großen Zulauf.

Diese Zeichen eines blühenden religiösen Lebens innerhalb der katholischen Kirche in China werden immer wieder überschattet durch die *ungelösten Probleme des Verhältnisses dieser Kirche zum Papst und zur Weltkirche.* Eine Lösung des nun schon lange schmorenden Problems ist mehr als überfällig. Es gibt in jüngster Zeit immer wieder neue Spekulationen über mögliche oder tatsächliche Verhandlungen zwischen dem Vatikan und Beijing, ohne daß es zu konkreten Ergebnissen kommt. Will man die verschiedenen Zeichen deuten, dann weist vieles darauf hin, daß beide Seiten an einer Einigung interessiert sind, daß der Weg dahin aber blockiert wird durch einmal bezogene Positionen, von denen keiner abrücken möchte. Anfang November 1988 (Remnin Ribao, 4. 11. 88) wurde vom chinesischen Außenministerium zum wiederholten Male festgestellt, daß der Vatikan die diplomatischen Beziehungen mit Taiwan abbrechen müsse, wenn er ernsthaft an einer Einigung mit Beijing interessiert sei. Damit verbunden wurde die Forderung, daß der Vatikan sich der „Einmischung in die inneren Angelegenheiten Chinas" enthalten müsse. Ähnliche Forderungen waren auch von *Liu Bainian*, dem stellvertretenden Vorsitzenden der Verwaltungskommission der katholischen Kirche, in Beijing in einem Interview (Asia Focus, 8. 10. 88) geäußert worden. Liu betonte, daß es keinen Konflikt in Glaubensdingen mit dem Vatikan gäbe, sondern die Schwierigkeiten sich nur auf die Beziehungen zu Taiwan und die „Einmischung in die inneren Angelegenheiten der chinesischen Kirche" beziehen, womit Liu konkret die Weihe von Bischöfen und Priestern mit vatikanischen Vollmachten in der „Untergrundkirche" meinte.

Versöhnliche Signale, verbleibende Widerstände

Versöhnliche Signale sind darin zu sehen, daß in den Kirchen unter der Leitung der chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung offen wieder für den Papst gebetet wird. Auch staatliche Stellen und Organe der kommunistischen Partei stellen offiziell fest, daß es zur Identität von katholischen Christen gehört, Beziehungen mit dem Papst zu haben. Einer Delegation eines kirchlichen Hilfswerks aus der Bundesrepublik Deutschland wurde vom stellvertretenden Generalsekretär des „United Front Work Department", *Li Youmin*, in Beijing im November 1988 erklärt, daß ein katholischer Christ ohne eine Beziehung zum Papst nicht länger katholisch, sondern protestantisch oder orthodox genannt werden müßte. Aber auch hier wurde wieder darauf hingewiesen, daß der Vatikan den ersten Schritt tun müsse und seine Beziehungen zu Taiwan einer Normalisierung entgegenstünden.

Neben diesen Signalen, die darauf hindeuten, daß die chinesische Regierung und die offiziell anerkannte katholische Kirche in China eine Normalisierung wollen, gibt es in den letzten Monaten Anzeichen einer Verschärfung der Auseinandersetzungen zwischen den Katholiken in China. In den Reihen der *„Untergrundkirche"* zirkuliert seit einiger Zeit ein Dokument mit 13 Punkten, das von einem katholischen Laien namens Niu in Umlauf gebracht wurde. Dieses Dokument enthält ein *Interview mit dem Bischof Josef Fan Xueyan* von Baoding in der Hebei-Provinz. Niu stellt Bischof Fan, der wegen seiner eindeutigen Haltung und der langen Gefängnishaft innerhalb der katholischen Kirche in China eine sehr geachtete und respektierte Führungsgestalt ist, eine Reihe Fragen, die sich auf eine Zusammenarbeit mit den Bischöfen und Priestern innerhalb der „offiziellen Kirche" beziehen. Die Antworten des Bischofs laufen darauf hinaus, daß sich diese Bischöfe und Priester alle vom Papst gelöst hätten und daher nicht mehr als katholisch anzusehen seien. Den Ka-

tholiken in China sei es daher unter keinen Umständen – nicht einmal „in articulo mortis" – erlaubt, von diesen Bischöfen und Priestern die Sakramente zu empfangen. Da der Rigorismus, der hier zutage tritt, ganz offensichtlich theologisch und kanonisch nicht zu rechtfertigen ist, wurden Zweifel an der Authentizität des Interviews geäußert. Zur Verwirrung der Gläubigen in China und außerhalb trägt weiterhin bei, daß von diesem Interview verschiedene *sich widersprechende Versionen* im Umlauf sind (vgl. Asia Focus, 5.11.1988, S. 6).

In der Antwort auf einen Leserbrief eines katholischen Christen aus der Volksrepublik China durch den chinesischen Dienst von Radio Veritas aus Manila wurde in mehreren Aussendungen versucht, die Aussagen der 13 Punkte zurechtzurücken und die Lehre der katholischen Kirche darzulegen. Konkret wurde festgehalten, daß die Bischofsweihen innerhalb der patriotischen Vereinigung kirchenrechtlich nicht erlaubt, aber doch sakramental gültig seien. Die einzelnen Gläubigen müßten daher immer den Einzelfall sehen und könnten dann entscheiden, ob sie von bestimmten Priestern Sakramente empfangen möchten oder nicht. Diese Sendungen von Radio Veritas riefen bei einer Reihe von „romtreuen Katholiken" scharfen Protest und Unverständnis hervor.
In einem vertraulichen Schreiben an die Bischofskonferenzen hat Kardinal *Jozef Tomko,* Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung, einige Richtlinien für den Umgang mit der offiziellen katholischen Kirche in China gegeben (vgl. Asia Focus, 5.11.88, S. 1f.), in dem die grundsätzlichen Vorbehalte gegenüber den illegitimen Bischofsweihen festgehalten werden. Zugleich wird aber der Komplexität der gegenwärtigen Situation Rechnung getragen und unter Vorbehalten und Kautelen eine gewisse „communicatio in sacris" nicht ausgeschlossen, soweit die seelsorglichen Bedürfnisse von chinesischen Katholiken auf dem Festland auf dem Spiel stehen.

Im Dezember 1988 wurde zunächst in Taiwan in der katholischen Wochenzeitung „Shantao" und dann auch in Asia Focus in Hong Kong die Erklärung von Bischof Philip Ji *Ma,* Bischof von Pingliang in der Provinz Gansu, wiedergegeben, in der er seinen Austritt aus der chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung erklärt. Bischof Ma, der seit März 1987 zum Bischof gewählt und geweiht wurde, hat diese Erklärung bereits am 14. August 1988 an die zuständigen Stellen der patriotischen Vereinigung und des Religionsbüros abgegeben und an die Gläubigen verteilen lassen. Die Begründung seines Austritts hat für weites Aufsehen gesorgt. Bischof Ma wirft den Vertretern der patriotischen Vereinigung vor, daß sie fundamentale Glaubenssätze und Normen der Kirche preisgegeben hätten, indem sie den Primat und die Autorität des Papstes leugnen. In ihrem persönlichen Leben hätten sie ihre Verpflichtung zum Zölibat gebrochen und seien auch in der Verwaltung von Geldern alles andere als treu und zuverlässig. In der gegenwärtigen Zeit einer politischen Öffnung und Demokratisierung stelle die patriotische Vereinigung ein Element des Rückschritts dar, da die führenden Vertreter dieser Organisation immer noch Gedanken der extremen Linken nachhingen. Auf telefonische Rückfrage durch die UCA-News hat der Sekretär der Administrativkommission der katholischen Kirche in China, Anthony *Liu* Bainian, in Beijing bestätigt, daß Bischof Ma auch weiterhin Bischof von Pingliang sei, ihm die Äußerungen des Bischofs zwar nicht bekannt seien, es aber weiter nicht verwunderlich sei, wenn es Auseinandersetzungen in der Kirche über die patriotische Vereinigung gäbe. (Text der Erklärung, Echange France-Asie, Dossiers et documents no. 1/89.)

Diese Ereignisse, Signale und Querelen zusammengenommen, machen deutlich, daß viele Dinge in Bewegung gekommen sind und auf eine Klärung zusteuern. Bei Gesprächen in China wird immer wieder gesagt: „Die Zeit ist nicht unser Freund." Die Bischöfe und Priester, die gegenwärtig noch die Verantwortung tragen, sind alle alt, oft krank und gebrechlich. Sie kommen noch aus einer Zeit und haben eine Ausbildung erhalten, die aus der katholischen Tradition einer selbstverständlichen Beziehung zum Papst und der Einheit in der Weltkirche gewachsen ist. Die jungen Priester, die jetzt ausgebildet werden, haben diesen lebendigen Bezug nicht mehr. Wenn die Befürchtungen um ein Schisma und eine endgültige Spaltung der chinesischen Christen nicht Wirklichkeit werden sollen, dann muß die wenige noch verbleibende Zeit konstruktiv genutzt werden. Dies macht die Verantwortung auf allen Seiten aus, nicht durch unnötige Härten, durch Beharren auf Positionen und Rechthaberei einer möglichen Verständigung im Wege zu stehen.
In der Presse wird indessen immer wieder davon geredet und darüber spekuliert, daß es Verhandlungen zwischen dem Vatikan und VR China über eine Herstellung normaler diplomatischer Beziehungen und einer Regelung der Frage normaler Beziehungen der katholischen Kirche in China mit dem Papst gebe. Beide Seiten sind an einer Normalisierung interessiert. Doch stehen die Fragen der Beziehungen zu Taiwan und das Problem der „patriotischen Vereinigung" und die Bischofsernennungen und -weihen einer Verständigung weiterhin im Wege. Spekulationen über einen Papstbesuch in Zusammenhang mit dem Eucharistischen Kongreß in Seoul im Herbst dieses Jahres sind ohne eine Lösung dieser grundsätzlichen Fragen müßig. Es ist auch nicht einzusehen, was ein Besuch in Macao oder Hong Kong ohne eine Lösung dieser Fragen erbringen sollte.

Protestanten im Wachsen

Die *Situation der protestantischen Christen* in der VR China weist auf den ersten Blick viele Parallelen mit der der Katholiken auf. In den letzten Jahren ist eine immer größer werdende Zahl von Kirchen renoviert und neu eröffnet worden. Der gegenwärtige Stand wird mit 5000 Kirchen und 17000 „Treffpunkten", d.h. Versammlungsorten für Gebet, Bibellesen und Gottesdiensten, angegeben. Es

mangelt an ausgebildeten Pfarrern, und die aktiven Kirchenleiter sind fast alle überaltert. Eine der Prioritäten ist daher für die Protestanten in China, neue Theologen auszubilden. Dies geschieht seit 1981 auf nationaler Ebene durch das theologische Seminar in Nanjing, das inzwischen 200 Studenten graduiert hat. Von den Voraussetzungen her verfügt das Seminar Nanjing über eine gute Bibliothek, hat eine Reihe qualifizierter Professoren – allerdings wenig junge – und bietet einen weiterführenden Studiengang mit dem Abschluß des Magisters bzw. für die Zukunft des Doktorats in Theologie an. Mit dem „Centre for Religious Studies", das in Verbindung mit der Nanjing-Universität geführt wird, sind die Protestanten auch in der Lage, allgemeine Kurse und Vorlesungen zu religiösen Fragen an der Universität anzubieten.

Neben den theologischen Studien bemüht sich das Theologische Seminar Nanjing auch gezielt um *chinesische christliche Kunst und Kirchenmusik*. Das neue Gesangbuch der Protestanten enthält neben den altvertrauten westlichen Melodien etwa ein Drittel chinesischer Gesänge. Neben dem nationalen Seminar in Nanjing gibt es 12 regionale Seminare und eine Reihe kleinerer Ausbildungsstätten auf dem Land. Sehr große Bedeutung hat ein theologischer Fernkurs (Korrespondenzkurs) erlangt, der für kirchliche Mitarbeiter in den Pfarreien einen gedrängten Überblick über die wichtigsten theologischen Fragen gibt. In den letzten 4 Jahren haben diesen Kurs über 50 000 absolviert. In Nanjing und anderen Städten werden für kirchliche Mitarbeiter kürzere Informationskurse (4–6 Wochen Dauer) angeboten, die die Absolventen befähigen sollen, in den Gemeinden bei Katechese und Gottesdienst zu helfen.

Noch stärker als bei den Katholiken zeigt sich die protestantische Kirche in China als eine *Kirche im Wachstum*. Betrug die Zahl der protestantischen Christen 1949 nur 700 000, so wird für 1988 eine Zahl von 4 Millionen genannt, von der die meisten Beobachter meinen, daß sie eher zu niedrig geschätzt ist. Der *Chinesische Christenrat* (China Christian Council) bezeichnet sich weiterhin als eine „Kirche im Prozeß der Einigung" (uniting church), deren Charakteristikum die Überwindung des Konfessionalismus sei. Der Einigungsprozeß verläuft aber offensichtlich langsamer, als die Optimisten ursprünglich angenommen haben. Es wird davon gesprochen, daß es weiterhin Unterschiede und auch Auseinandersetzungen gibt, daß man sich aber bemühe, im Gespräch zu bleiben und gegenseitig die Überzeugungen und Bräuche des anderen zu achten.

Noch keine geregelten ökumenischen Beziehungen

Im Juni 1988 wurden in Shanghai *zwei neue Bischöfe* geweiht, *Sun Yanli* und *Shen Yifan*, die beide bisher als Gemeindepastoren in Shanghai tätig waren. Dabei wurde die Bedeutung dieses Aktes darin gesehen (z. B. in der Predigt des ordinierenden Bischofs *K. H. Ding*), daß es darum ginge, das episkopale System innerhalb der protestantischen Kirche zu bewahren, daß die neuen Bischöfe aber keine Diözese zur Verwaltung erhielten, sondern weiterhin ihr Amt als Gemeindepfarrer versehen. Wie eine „vereinte protestantische Kirche" in China aussehen könnte, wird die weitere Entwicklung entscheiden. Unter den evangelischen Christen gibt es Gruppen, die mit dem chinesischen Christenrat unzufrieden sind und der patriotischen Dreiselbst-Bewegung aus grundsätzlichen Bedenken ablehnend gegenüberstehen. Verglichen mit den Auseinandersetzungen unter den Katholiken, geben die Protestanten ein geschlosseneres Bild und sind weniger mit sich selbst beschäftigt. Durch die „Amity Foundation" und andere Unternehmungen auf dem gesellschaftlichen Sektor sind sie in der Öffentlichkeit stärker präsent.

Was die *ökumenischen Beziehungen* zwischen den katholischen und protestantischen Christen angeht, so ist die Zeit der Auseinandersetzungen und gegenseitigen Diffamierung offensichtlich beendet. In der politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes arbeiten katholische und protestantische Kirchenführer miteinander. In den Gemeinden ist eine gegenseitige Achtung zu spüren. Es fehlt aber an geregelten ökumenischen Beziehungen, weil beide Gruppen mit den eigenen Problemen mehr als genug zu tun haben. Wegen der Unterschiede in den Gottesnamen u. a. ist die gemeinsame Benutzung einer Bibelübersetzung bisher nicht möglich. *Georg Evers*

Kurzinformationen

Diskussion über die „Kölner Erklärung" auf der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Auf ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung vom 13. bis 16. Februar in Mainz bekräftigte die Deutsche Bischofskonferenz die Erklärung ihres Vorsitzenden vom 26. Januar zur „Kölner Erklärung" der Theologieprofessoren (vgl. ds. Heft S. 127). Bischof Lehmann wird im Laufe der nächsten Monate mit Vertretern der theologischen Disziplinen, besonders auch der Moraltheologen, zusammentreffen, um die anstehenden Probleme zu erörtern. Die Bischofskonferenz, so der Pressebericht über die Vollversammlung, bittet alle Theologen, „das Gespräch mit der notwendigen Sachlichkeit und Selbstdis-

ziplin zu führen". Die Aussprache unter den Bischöfen über die gegenwärtige kirchliche Situation habe „mit großem Ernst, in völliger Offenheit und hoher Einmütigkeit" stattgefunden. Die Bischöfe befaßten sich auch mit dem geplanten *Schwangerenberatungsgesetz:* Der letzte Referentenentwurf vom 6. Juni 1988 biete gegenüber der jetzigen Gesetzeslage einige wirkliche Verbesserungen zum Schutz der ungeborenen Kinder. Gleichzeitig wiesen die Bischöfe aber auch auf einige Punkte hin, die noch nicht befriedigend geregelt seien. So sei im Entwurf die von den Bischöfen immer wieder geforderte räumliche und nicht nur personelle Trennung zwischen Beratung und Indikationsfeststellung nicht aufgenommen. Der Studientag der Frühjahrsvollversammlung galt der *Pastoral zur Weckung von Priester- und Ordensberufen.* Dabei kam man u. a. zu folgenden Aufgabenstellungen: die Seelsorge an jungen Erwachsenen unter dem Gesichtspunkt Evangelisierung und Berufung soll intensiviert, die geistlichen Zentren und Kräfte der Berufungspastoral auf Bistums- und Regionalebene sollen vernetzt werden. Bußsakrament und Firmung als wichtige Ansatzstellen für die Berufungspastoral bräuchten ergänzende katechetische Hilfen. Zum neuen Vorsitzenden der Publizistischen Kommission (als Nachfolger des verstorbenen Rottenburger Bischofs Georg Moser) wurde der Trierer Bischof *Hermann-Josef Spital* gewählt; Kardinal *Meisner* übernahm an seiner Stelle den Vorsitz der Liturgiekommission.

„Iustitia et Pax" verurteilt alle Formen des Rassismus

In ihrem am 10. Februar veröffentlichten Dokument „Die Kirche und der Rassismus. Für eine brüderliche Gesellschaft" (Osservatore Romano, 11.2.89) gibt die Päpstliche Kommission „Iustitia et Pax" einen Überblick über rassistisches Verhalten in der Geschichte und stellt heutige Formen des Rassismus dar. Dabei wird der *institutionelle Rassismus der Apartheid* als „offenkundigste Form" des Rassismus bezeichnet. Für Südafrika sei es höchste Zeit, die Rassenvorurteile zu überwinden, „damit die Zukunft auf dem Grundsatz der gleichen Würde der Person aufgebaut werden kann". Die gesamte südafrikanische Gemeinschaft und die Völkergemeinschaft müßten jede Anstrengung unternehmen, um einen konkreten Dialog zwischen den beteiligten Hauptparteien zustande zu bringen. Das Dokument nennt als weitere Erscheinungsformen des Rassismus die Diskriminierung von Ureinwohnern und die Einschränkung der Rechte von Minderheiten. Erwähnt werden Stammesfehden, die die „Pflege des Gemeinwohls der Gesellschaft als Ganzes" gefährden könnten. Als verbreitetes Phänomen wird der „spontane Rassismus" angeführt, der vor allem in Ländern mit hoher Einwanderungsrate gegenüber Ausländern zu beobachten sei. Aus übertriebenem Nationalismus könne Fremden- oder gar Rassenhaß werden. Das Dokument spricht auch den Antisemitismus an: „Obwohl tragischste Form der rassistischen Ideologie in unserem Jahrhundert mit dem ganzen Schrecken des ‚Holocaust', ist der Antisemitismus unseligerweise immer noch nicht gänzlich verschwunden." Der Text von „Iustitia et Pax" entfaltet die christliche Überzeugung von der gleichen Würde aller Menschen und der Einheit der Menschen und nennt als sittliche Konsequenzen daraus die Achtung der Unterschiede, die Brüderlichkeit und die Solidarität. Rassenvorurteile könnten, so das Dokument, letztlich nur durch den „Wandel der Herzen" beseitigt werden. Dazu brauche es die Stärkung der geistigen Überzeugungen von der Achtung für andere Rassen und Volksgruppen. Die Überzeugungsaufgabe der Kirche werde auch durch das Zeugnis im Leben der Christen geleistet. Doktrin und Beispiel allein reichten aber nicht aus: „Die Opfer des Rassismus, wo immer sie sich befinden, müssen verteidigt werden." Diskriminierungen müßten bloßgestellt und mit aller Kraft verworfen werden. Die Christen zögerten nicht, sich mit der nötigen Einsicht ihrer Verantwortung am Kampf gegen den Rassismus zu beteiligen, „wobei sie stets gewaltlose Mittel vorziehen".

ZdK verlangt Verständnis und mehr Hilfen für die Aussiedler

Am 25. Januar veröffentlichte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) eine Erklärung zur Situation der Aussiedler. In der Erklärung begrüßt das ZdK „die Erleichterungen zur Ausreise, die es vielen Menschen nach längerer Wartezeit ermöglicht, in die Bundesrepublik Deutschland zu kommen, Angehörige und Verwandte wieder zu sehen und in Freiheit leben zu können". Gleichzeitig werden die Regierungen osteuropäischer Staaten aufgefordert, „die Menschenrechte in ihren Ländern zu achten, und es den deutschen Landsleuten, die bleiben wollen, zu ermöglichen, ihre nationale Eigenart zu pflegen und zu bewahren". Mit dem Text wendet sich das ZdK sowohl an die Aussiedler selbst wie an die einheimische, insbesondere katholische Bevölkerung. Die Aussiedler werden gebeten, „für Schwierigkeiten bei der Aufnahme Verständnis zu haben". Die Eingliederung in eine neue Gesellschaft benötige Zeit und Geduld. Die bundesdeutsche Bevölkerung, insbesondere Pfarrgemeinden und katholische Verbände, werden dazu ermuntert, den Aussiedlern bei der Wohnungssuche, bei Behördengängen und bei der Nutzung sozialer Dienste zu helfen. Angeregt wird die Übernahme von Patenschaften zur Erleichterung der Eingliederung. Vom Staat bzw. von den öffentlichen Händen verlangt die Erklärung eine quantitative und qualitative Verbesserung der Sprachkurse (die derzeitige Sprachförderung von max. 10 Monaten reiche in der Regel nicht aus); den weiteren Ausbau von Hilfen zur beruflichen Eingliederung; eine nachhaltige Ausweitung des allgemeinen Wohnungsbaus (ohne, wie eigens hinzugefügt wird, „unangemessene Bevorzugung der Aussiedler bei der Vergabe von Wohnungen"); eine bessere finanzielle Absicherung der schulischen, beruflichen und sozialen Eingliederungshilfen und schließlich besondere Anstrengungen in der politischen Bildung, damit die Aussiedler ihre Rechte und Pflichten politischer Mitgestaltung voll wahrnehmen können.

Freckenhorster Kreis äußert sich in einer Stellungnahme zur Autoritätsausübung in der Kirche

Vor dem Hintergrund verschiedener umstrittener Vorgänge innerhalb der katholischen Kirche in der letzten Zeit trat der *Freckenhorster Kreis,* eine Gruppe von Priestern und Laien vornehmlich aus dem Bistum Münster, mit einer Stellungnahme an die Öffentlichkeit, die in mancherlei Hinsicht Parallelen zu der *Kölner Erklärung* von 170 Theologen aufweist (vgl. ds. Heft, S. 127 ff.). In der Stellungnahme wird darauf hingewiesen, daß man eine „zunehmende Kirchenverdrossenheit" erfahre. Einen entscheidenden Grund hierfür sieht man „in dem autoritären Vorgehen vatikanischer Stellen und des gegenwärtigen Papstes, die durch gezielte Personalentscheidungen gegen die Ortskirchen, durch Disziplinierungsmaßnahmen gegen Theologen, durch den Druck auf Bischofskonferenzen und Orden, durch vatikanische und päpstliche Stellungnahmen und Erklärungen die durch das II. Vatikanische Konzil in der Kirche ausgelöste Bewegung stoppen und wieder rückgängig machen wollen". In dem Zusammenhang wird auf die jüngsten umstrittenen *Bischofsernennungen* in Österreich, der Schweiz und der Bundesrepublik verwiesen, die geplante Neuordnung der *Bischofskonferenzen,* die Praxis der Erteilung der *Lehrerlaubnis* für Theologieprofessoren, die Bewertung der Enzyklika *Humanae vitae* Pauls VI. durch den gegenwärtigen Papst als eine geradezu unfehlbar verkündete Glaubenswahrheit, das Verbot der *Laienpredigt* in der Eucharistiefeier, den Verlauf der letzten Bischofssynode, durch die sich nach Ansicht des Freckenhorster Kreises der Trend einer *Reklerikalisierung* der Kirche bestätigt habe, die Behandlung der Frage der Stellung der *Frau in der Kirche* im Papstschreiben „Mulieris dignitatem" sowie die vatikanische Kirchenpolitik im Fall *Brasiliens.* Im weiteren Verlauf der Stellungnahme spricht man sich gegen eine theologisch fragwürdige Überhöhung von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes aus, plädiert für mehr Kollegialität unter den Bischöfen und Achtung vor der Vielfalt innerhalb der einen Weltkirche. Teilkirchen seien keine Verwaltungsbereiche oder Agenturen der einen Zentrale der Kirche. Die Kirche sei keine Demokratie – sie sei aber erst recht keine Monarchie oder ein Feudalsystem.

Vertreter der US-Bischofskonferenz und des Apostolischen Stuhls treffen sich im März im Vatikan

Die seit Jahren erwarteten Gespräche zwischen den amerikanischen Bischöfen und hohen Vertretern der vatikanischen Dikasterien sowie dem Papst werden vom 8. bis 10. März im Vatikan stattfinden. Innerhalb von drei Jahren wird es das dritte Mal sein, daß der Papst mit amerikanischen Bischöfen zusammentrifft: 1987 besuchte er zum zweitenmal die US-Kirche (vgl. HK, Oktober 1987, 460 f.). Im Verlauf des letzten Jahres fanden die alle fünf Jahre üblichen Ad-limina-Besuche der US-Bischöfe statt. Wie aus einem Brief des Papstes vom 10. Januar an die US-Bischöfe hervorgeht (vgl. den Wortlaut, in: NC News Service, 24. 1. 89), lautet das Thema des Treffens: „Evangelisierung im Kontext der Kultur und Gesellschaft der Vereinigten Staaten unter besonderer Berücksichtigung der Aufgabe der Bischöfe als Lehrer des Glaubens". In seinem Brief zitierte Johannes Paul II. aus seiner Ansprache vor den Bischöfen der Kirchenprovinzen von Louisville, Mobile und New Orleans vom 31. Mai 1988 (vgl. Osservatore Romano, 1. 6. 88), daß es seine Absicht sei, mit den US-Bischöfen über eine „organische pastorale Sicht unseres bischöflichen Dienstes" zu sprechen: „Diese organische Sicht muß die ewig gültigen Anforderungen des Evangeliums berücksichtigen; sie muß außerdem die unbestreitbaren Prioritäten des Lebens der Kirche heute beinhalten – sowohl in bezug auf die universale Kirche wie auch die Kirche in den Vereinigten Staaten. Zugleich muß sie den Ruf des Zweiten Vatikanischen Konzils zu Reform und Erneuerung der Kirche widerspiegeln – so wie es vom Bischof von Rom und vom weltweiten Episkopat in Gemeinschaft mit ihm ständig wiederholt wird." An der Stelle betonte der Papst ausdrücklich die Kontinuität der bevorstehenden Gespräche mit den vorhergegangenen Treffen mit US-Bischöfen.

Bücher

THOMAS NIPPERDEY, **Religion im Umbruch.** Deutschland 1870–1918. Verlag C. H. Beck, München 1988, 166 S. 16,80 DM.

Das kleine Buch des Münchner Historikers Nipperdey, entstanden im Rahmen seiner Arbeit an einer Deutschen Geschichte von 1866–1918, ist vor allem in zweierlei Hinsicht interessant. Hier wird die kirchlich-religiöse Entwicklung in der Zeit des deutschen Kaiserreichs von einem Profanhistoriker dargestellt, der in mancher Beziehung einen unbefangeneren Blick hat als Kirchengeschichtler. Wichtiger ist allerdings, daß sich Nipperdey nicht auf eine der beiden Konfessionen bzw. Kirchentümer beschränkt, sondern ein Gesamtpanorama der religiösen Szene gibt (in dem nur das Judentum fehlt). Nipperdey behandelt den deutschen Katholizismus und Protestantismus mit ihren jeweiligen Eigenheiten und inneren Facetten und bezieht außerdem die nichtkirchliche Religiosität jener Jahrzehnte mit ein: die verschiedenen Spielarten des kämpferischen Atheismus, die „säkularen Sinnstiftungen" wie die bürgerliche Religion von Arbeit und Familie und Bildung und Kunst als Religionsersatz,

ebenso die außerkirchliche Religiosität zwischen Theosophie und völkischem Mystizismus. Gerade hier fallen Parallelen zur gegenwärtigen Situation ins Auge: „Es gibt einen neuen Sinn für Mythos und Mystik, für Gott, für die Tiefe der Welt oder des Seins, für das Evangelium der Dinge, dafür muß man Gefühl und ästhetischen Sinn haben" (S. 149). Insgesamt sieht Nipperdey die Jahrzehnte des Kaiserreichs als eine Zeit, in der christliche Tradition und Kirche als Institution noch in einem weit stärkeren Maß als heute präsent und selbstverständlich sind, sich gleichzeitig aber Distanzierungs- und Auflösungsprozesse vollziehen bzw. ankündigen, vor allem im protestantischen Bereich, für den er konstatiert: „Insgesamt rückt die Kirche wohl schon für die Mehrheit aus dem Zentralbereich des bürgerlichen Lebens heraus, wird ein Sonderbereich" (S. 123). Nipperdey gelingen immer wieder instruktive Durchblicke; er besitzt die Gabe, Entwicklungen anschaulich und knapp auf den Punkt zu bringen. Man wünscht dem kleinen Band viele Leser. *U. R.*

KLAUS-M. KODALLE (HG.), **Gott und Politik in USA.** Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme. Athenäum Verlag, Frankfurt 1988, 301 S., 34,– DM.

Zu den für Europäer befremdlichsten Seiten der US-amerikanischen Gesellschaft gehört der hohe Stellenwert von religiösen Überzeugungen – und das in einem Land mit einer strikten Trennung von Staat und Kirche. Für Klaus-M. Kodalle, den Herausgeber dieses auf eine 1986 abgehaltene Fachtagung zurückgehenden Sammelbandes, ist die Rolle und Bedeutung der Religion im Fühlen, Denken und Handeln „des" Amerikaners „eines der eklatantesten Beispiele für unwillkürliche Verdrängungsleistung europäischer Intellektueller. Sie haben, selbst und sogar wenn sie *theologisch* interessiert sind, den europäischen Neutralisierungsprozeß aller metaphysisch-religiösen Motivationen so stark verinnerlicht, daß es ihnen nicht mehr evident erscheinen will, Religion könne in einer hochtechnologisierten Industriegesellschaft des Westens ... über den sonntäglichen Kult hinaus eine alle Felder menschlicher Praxis durchdringende Macht sein." Die Beiträge des Bandes stellen allesamt Versuche dar, Zugänge zu dieser uns Europäern fremden Situation in den USA zu schaffen: Hierzu gehören eine ausführliche Darstellung und Diskussion des Themas „Zivilreligion" ebenso wie – in Stichworten – die „elektronische Kirche", protestantisch-fundamentalistische Bewegungen, Neo-Konservativismus, schwarze Befreiungstheologie, das neue Selbstverständnis und Selbstbewußtsein der katholischen US-Bischöfe in der öffentlichen Debatte um ethische Grundfragen des Landes, die Kontinuität einer religiös geprägten Sendungsrhetorik im öffentlichen Leben der Nation, nicht zuletzt der bis heute geführte verfassungsrechtliche Streit um den Grundsatz des First Amendment. Für die weitere Auseinandersetzung um die Zukunft von Glauben und Religiosität ist die Lage in Nordamerika deshalb so interessant, weil sich religiöse Äußerungen hier in der Regel eben nicht „gegen das Modernitätsparadigma stellen" – so Kodalle –, sondern die Geschichte der Religionen bzw. des Religiösen und der Modernisierungsprozeß parallel verliefen, auf vielfältige Weise ineinandergriffen bzw. religiöse Deutungsmuster sogar funktionalisiert wurden. *K. N.*

GAUTHIER, PIERRE, **Newman et Blondel: Tradition et développement du dogme.** Les Editions du Cerf, Paris 1988, 553 S., 242,– FF.

Die Geschichtlichkeit des Christentums ist eines der Grundprobleme der neuzeitlichen Theologie. Zwei herausragende katholische Denker haben dazu unter den Stichworten „Dogmenentwicklung" bzw. „Tradition" im letzten und Anfang dieses Jahrhunderts Beiträge geleistet, die inzwischen als klassisch gelten: Kardinal J. H. Newman und Maurice Blondel. So liegt es nahe, beide Versuche in Beziehung zu setzen. Es geht dabei weniger um einen Einfluß Newmans (obwohl dieser nicht ganz auszuschließen ist) als um sachliche Konvergenzen bei ganz anderen Ausgangspunkten. P. Gauthier unternimmt diesen Versuch nicht als erster, wohl aber stellt seine Studie an Umfang, Breite der Dokumentation und Systematik der Darstellung alles in den Schatten, was bislang zu diesem Thema geschrieben wurde. Hier liegt ihr erster Vorzug: Biographische Einführungen zu beiden Denkern, biographische Notizen zu den relevanten Gesprächspartnern und schließlich ausführliche werkgeschichtliche Darstellungen zu den jeweiligen Sachkomplexen unter Berücksichtigung alles relevanten Materials einschließlich der noch unedierten Texte Blondels sind Kennzeichen dieser Art. Sie ist daher in Zukunft als unentbehrliches Bezugswerk für die genannten Fragestellungen wie auch für die Modernismusforschung anzusehen (in Ergänzung etwa zu R. Virgoulay: Blondel et le modernisme. 1980). Der dritte Teil „Differenz, Komplementarität und Konvergenz" setzt beide Entwürfe, ausgehend von den unterschiedlichen Fragestellungen und Kontexten, nochmals in Beziehung und erhebt den Ertrag für die Fragestellung „Offenbarung und Geschichte" – allerdings auch hier im historischen Rahmen und ohne direkte Umsetzung in die gegenwärtige systematische Theologie. Die Zielrichtung zeigt ein (unnötiger) Seitenhieb auf der vorletzten Seite: „Für manche, die Theologen sein wollen, gibt es anscheinend nur zwei Wirklichkeiten: das 20. Jahrhundert und die Schrift." Ob wirklich die Traditionsproblematik so vergessen ist, scheint aber doch wohl höchst fraglich. Wünschenswert wäre eine intensivere Einbeziehung deutschsprachiger Arbeiten gewesen. So fehlt G. Larchers einschlägige Blondeluntersuchung „Modernismus als theologischer Historismus" (1985), und O. Königs Monographie von 1983 ist wenig vertrauenerweckend als „Doyma als Pratic und Theorie" (!) genannt. Angesichts einer bedeutenden theologiegeschichtlichen Leistung sind das aber nur Randbemerkungen. *A. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HENRICI, PETER. **Die Sünde als Unwahrheit.** Versuch einer philosophischen Annäherung. In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 18 Heft 1 (Januar 1989) S. 22–30.

Im Blick auf die biblischen Zeugnisse über die Sünde des Menschen unternimmt Henrici einen philosophischen Klärungsversuch. Daß sich die Philosophie so selten mit der Sünde befaßt habe, sei kein Zufall: „Sie entzieht sich irgendwie menschlichem Denken. Ohne zum Wesen des Menschen zu gehören, ist sie doch etwas zutiefst Menschliches". Henrici geht von der Tatsache aus, daß nur der Mensch unwahr sein, lügen und sich verstellen kann, und bestimmt auf diesem Hintergrund Sünde als frei gewolltes unrichtiges Verhalten. Wenn der Mensch sündigt, handelt er zwar aus Eigenstem, „aber er ist dabei nicht mehr ganz er selber: er ist unwahr". Daraus folgt, daß Sünde nie nur eine private Angelegenheit ist, sondern immer auch den Anspruch eines anderen auf meine Wahrheit verletzt: „Was jedenfalls zu kurz kommt, ist der Anspruch, den jeder erheben darf, daß ich so sei, wie ich sein kann und sein soll." Unwahrheit führe mit innerer Notwendigkeit zu immer neuerer und tieferer Unwahrheit. Auf einer ersten Stufe verberge oder vertusche der Mensch das Unwahre, auf einer zweiten Stufe werde die Unwahrheit abgeleugnet. Schließlich werde der Versuch gemacht, die Unwahrheit als Wahrheit auszugeben.

LUZ, ULRICH. **Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht.** In: Evangelische Theologie Jhg. 49 Heft 1 (1989) S. 76–94.

Der Berner evangelische Neutestamentler zeigt im Durchgang durch die verschiedenen neutestamentlichen Schriften, daß man im Neuen Testament nirgendwo von einem Grundwiderspruch zwischen Charisma und Institution sprechen kann. So verstehe Paulus alle Geistwirkungen strikt als Geschenk Gottes durch den einen Geist und verhindere dadurch von vornherein ihre Verabsolutierung. „Indem er sie von vornherein in den Raum der Institution Kirche stellt, verhindert er, daß diese einen unveränderbaren, starren, anstaltlichen Charakter bekommen kann." Auch in den vielfach als nichtinstitutionell-charismatisch gedeuteten johanneischen Gemeinden habe es institutionelle Autorität und feste Rollen gegeben. Allerdings würden in johanneischer Sicht die Beziehungen innerhalb der Gemeinden konsequent bruderschaftlich interpretiert. Auch Matthäus habe vermutlich die in seiner Gemeinde vorhandenen rechtlichen Strukturen akzeptiert, aber ihr bruderschaftliches Funktionieren betont. Luz sieht in der neutestamentlichen Zeit im ganzen eine „harmonische wechselseitige Durchdringung und Befruchtung von Geist und Institution Kirche, deren rechtliche Strukturen dienenden Charakter hatten und veränderbar waren". Dieser historische Tatbestand habe eine christologische Entsprechung: Als Auferstandener ist Christus eine gegenwärtige Größe, die sich immer neu durch den Geist ereignet. „Als auferstandener Jesus aber bleibt er der Gemeinde in seiner einmaligen, geschichtlichen Gestalt dauernd vorgegeben."

Kultur und Gesellschaft

DELAISI DE PARSEVAL, GENEVIEVE. **Procréations artificielles et intérêt de l'enfant.** In: Etudes Tome 370 Numéro 2 (Februar 1989) S. 173–185.

Die Methoden der modernen Reproduktionsbiologie sind alles andere als unproblematisch. Die Autorin, eine Psychoanalytikerin, gibt in diesem Beitrag eine Übersicht über die mit diesen Methoden verbundenen Risiken und wertet dabei statistisches Material verschiedener, auf diesem Gebiet international führender Länder aus. Zur Frage der *Erfolgsquote* der Methoden weist sie darauf hin, daß – was oftmals übersehen werde – ein großer Teil der Eltern, die sich einer entsprechenden Behandlung unterziehen, nach deren Beendigung dennoch ohne ein Kind dastünden. Zu den *Risiken* der In-vitro-Befruchtung mit anschließendem Embryonen-Transfer zählt sie Frühgeburten, verschiedene Arten von Problemgeburten (zu geringes Gewicht, Mißbildungen, erhöhte Sterblichkeitsrate). Was die *psychologischen* Gefährdungen bei solchen Schwangerschaften angehe, so bestehe ein erhebliches Risiko von Beziehungsschwierigkeiten zwischen Mutter und Kind. Die Geburt des Kindes allein genüge nicht, um das Defizit zu überwinden, das durch die Geburt an sich behoben werden solle. Problematisch könne es auch da werden, wo Eltern nach einer geglückten Geburt die besonderen Umstände der Geburt zu negieren bemüht seien bzw. die Mütter sich den Anschein einer „Pseudo-Normalität" gäben.

STEINJAN, WERNER. **Zukunftsperspektiven der Sozialpolitik.** In: Zeitschrift für evangelische Ethik Jhg. 33 Heft 1 (Januar-März 1989) S. 34–46.

Der Beitrag gibt einen Überblick über Grundfragen des Systems sozialer Sicherung in der Bundesrepublik und versucht, Perspektiven für dessen zukünftige Entwicklung aufzuzeigen. Nach einer mehr als drei Jahrzehnte vom Gedanken des Ausbaus geprägten Sozialpolitik könnte es an der Zeit sein – so der Autor –, das Gespräch über den künftigen Kurs neu zu beleben. Leitmotiv heutiger Sozialpolitik sei nach wie vor der bedürftige Mensch im Gefolge der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts, obwohl dies in dieser Allgemeinheit gar nicht mehr die eigentliche Bedürfnislage treffe. Dies führe dazu, daß mehr geregelt und mehr Lasten gesellschaftlich umgelegt würden als notwendig. Es müsse darüber nachgedacht werden, ob man nicht nur an die Grenzen der materiellen, sondern auch der moralischen Belastbarkeit gestoßen sei. Es bedürfe wieder stärker einer Innenlenkung durch allseits akzeptierte Normen. Sozialer Fortschritt könne nicht mehr ohne weiteres in mehr Vergesellschaftung bestehen. Bei einer Wiederbelebung des persönlich-gemeinschaftlichen Handelns könne es jedoch nicht um eine Gegenideologie gehen, eine Abschaffung der institutionellen Sicherungen. Sozialer Fortschritt werde künftig eher als qualitativ begründeter Umbau betrieben werden.

Kirche und Ökumene

WENZ, GUNTHER. **Eine evangelische Stimme zu Roms Antwort auf Lima.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 38 Heft 1 (Januar 1989) S. 30–46.

Wenz geht es weniger um eine Würdigung einzelner Aussagen in der römischen Antwort auf die Lima-Erklärungen als um eine Auseinandersetzung mit ihren Grundtendenzen aus evangelischer Sicht. Seine Einwände gelten vor allem dem Kirchenverständnis. So betont er gegenüber „christologisch-ekklesiologischen Vereinigungstendenzen" auf katholischer Seite die besondere Aufgabe protestantischer Theologie, „auf die Unterschiedenheit und Unterscheidbarkeit von Ekklesiologie und Christologie" zu achten. „Für das sakramentale, namentlich für das eucharistische Handeln der Kirche hat daher zu gelten, daß es nur angemessen bzw. stiftungsgemäß geschieht, wenn es im Bewußtsein sich vollzieht, daß der Bezugspunkt dieses Handelns sich von sich aus zu vergegenwärtigen vermag." Ebenso insistiert er auf der klaren Unterscheidung zwischen der Autorität Gottes bzw. Jesu Christi und der kirchenamtlichen Autorität. Für das weitere ökumenische Gespräch stellt Wenz die Bedingung auf, daß sich bei den beteiligten Kirchen inhaltliche Bestimmtheit und kommunikative Aufgeschlossenheit nicht einschränken, sondern einander wechselseitig hervorrufen müßten. „Denn solche Aufgeschlossenheit ist Voraussetzung einer Entwicklungsfähigkeit, ohne welche ökumenischer Fortschritt nicht denkbar ist."

Notizen

Kommission und Redaktionskomitee für den „*Weltkatechismus*", der auf einen Wunsch der Sondersynode von 1985 hin erarbeitet wird, berieten auf einer gemeinsamen Sitzung in Rom Anfang Februar über den dritten Textentwurf. Er soll im November allen Bischöfen und Bischofskonferenzen zur Stellungnahme vorgelegt werden. Eine weitere, unter Berücksichtigung dieser Konsultation erstellte Textfassung soll im Herbst 1990 der nächsten ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode vorliegen. Bei einer Audienz für die Mitglieder von Kommission und Redaktionskomitee unterstrich Johannes Paul II. die Bedeutung des „Weltkatechismus": Er werde den Bischöfen ebenso eine Hilfe sein wie den Verfassern von nationalen Katechismen. Der Katechismus werde die weiteren Bemühungen um Vermittlung und Inkulturation des Glaubens nicht ersetzen, sondern fördern und begünstigen. Die Kirche empfinde heute die Notwendigkeit und die Dringlichkeit einer „synthetischen und klaren Darstellung der grundlegenden und wesentlichen Inhalte der katholischen Glaubens- und Sittenlehre".

Mit Dekret vom 8. Dezember, das vom Präsidenten des päpstlichen Laienrates unterzeichnet ist, hat der Papst die *„Memores Domini"* (Zeugen des Herren), eine *Kerngruppe innerhalb von „Comunione e Liberazione" (CL),* als *Vereinigung päpstlichen Rechts* anerkannt. Dies teilte der Gründer von CL, Msgr. *Luigi Giussani,* der auch Vorsitzender de facto schon seit Mitte der sechziger Jahre ist, Mitte Februar mit. Die „Memores" bilden einen Teil des „Erwachsenenelements" von CL, das als „Bruderschaft Comunione e Liberazione" bereits 1982 vom Papst anerkannt wurde. Bei den „Zeugen des Herrn" handelt es sich um jenen Teil des Erwachsenenelements, die nicht nur Mitglieder der „Bruderschaft" sind, sondern ein in der Sache den Ordensgelübden gleichkommendes Versprechen der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams ablegen und in nach Männern und Frauen getrennten Gemeinschaftshäusern wohnen. Ca. 1000 Personen gehören der neuen Vereinigung an, darunter auch einzelne führende Leute der „Volksbewegung", des politischen Arms von CL.

Erstmals trafen sich die Mitglieder der *Glaubenskongregation* und des *Einheitssekretariats* vom 30. Januar bis 1. Februar zu einer *gemeinsamen Vollversammlung.* Das Treffen galt der Bilanzierung des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanum und den Zukunftsperspektiven für die ökumenische Arbeit. Dem Pressekommuniqué über die gemeinsame Plenaria zufolge unterstrichen die Teilnehmer die Entschlossenheit der katholischen Kirche, sich weiterhin intensiv um die Einheit der Christen zu bemühen. Es wurde auch über die Notwendigkeit gesprochen, die Glaubenswahrheit im ökumenischen Dialog vollständig und klar darzustellen, ebenso über die Rolle der Tradition und der Lehrautorität der Kirche bei der Erarbeitung und Beurteilung von Dialogdokumenten. Es ging auch um Vorschläge für die Vertiefung der Zusammenarbeit zwischen Glaubenskongregation und Einheitssekretariat, wie sie die am 1. März in Kraft tretende Neuordnung der Kurie vorsieht.

Die *Vertreter der Laiendiözesanräte* in der Bundesrepublik haben die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken auf einer Konferenz in Hamburg (13.2.) aufgefordert, „ohne Zögern und in jeder geeigneten Weise" in ein Gespräch über die gegenwärtig „die Kirche in der Bundesrepublik und darüber hinaus" belastenden Probleme einzutreten. In ein solches Gespräch sollten nach den Vorstellungen der Vertreter der Laienräte auch *Gesprächspartner aus dem Kreis der Unterzeichner der „Kölner Erklärung"* (vgl. ds. Heft, S. 127) einbezogen werden. Die Präsidentin des ZdK, *Rita Waschbüsch,* unterstützte in einer eigenen Erklärung die Forderung der Diözesanräte ausdrücklich. Ein Gespräch „in der erforderlichen Breite" und „in möglichst direkter Zusammenarbeit zwischen den Diözesanräten und dem ZdK" sei im gemeinsamen Interesse. Als nächste Termine für dessen Ingangsetzung nannte Frau Waschbüsch die Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses des ZdK am 3. und die Tagung der Gemeinsamen Konferenz DBK und ZdK am 17. März.

Hoffnungen, daß die in der DDR gegenwärtig betriebene *Gründung eines Freidenkerverbandes auf der Grundlage der dialektisch-materialistischen Weltanschauungen* zur staatlichen Entpflichtung von der *Jugendweihe* führen könnte, äußerte im „St. Hedwigs-Blatt" Prälat *Gerhard Lange,* der Chefredakteur der Ostberliner Kirchenzeitung und zugleich Beauftragter der Berliner Bischofskonferenz für die Beziehungen zum Staat. Lange wörtlich: Wenn der sozialistische Staat es nicht als seine Aufgabe betrachte, eine bestimmte Weltanschauung zwangsweise durchzusetzen, dann sei eine Gründung wie die des Freidenker-Verbandes „folgerichtig". Folgerichtig sei dann aber auch die freidenkerische Tradition der Jugendweihe wieder in das Verbandswesen zu „integrieren". Damit würde sich dann die eigenständige Existenz und Tätigkeit eines Jugendweiheausschusses erübrigen.

Im Streit um das *Karmelitinnenkloster auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz* haben Vertreter jüdischer Organisationen eine umgehende Realisierung der Vereinbarungen von 1987 angemahnt. Die Karmelitinnen sollen in eine noch zu errichtende Begegnungsstätte außerhalb des Lagers umziehen. Inzwischen teilte der Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray,* mit, Kardinal *Macharski,* der Erzbischof von Krakau, habe ihm versichert, die Errichtung des Zentrums für Information, Bildung, Begegnung und Gebet befinde sich in ihrer Schlußphase. Die Karmelitinnen zögen in ihren neuen Konvent, sobald dieser errichtet sei. Der Konvent soll auf dem Gebiet des neuen Zentrums entstehen, jedoch räumlich getrennt von ihm (vgl. Le Monde, 26.1.89).

Die *innenpolitische Situation in Südafrika* habe sich in letzter Zeit wesentlich verschlechtert. Dies erklärte der Vorsitzende der katholischen südafrikanischen Bischofskonferenz, Bischof *Wilfried Fox Napier* von Kokstad (Natal) auf deren letzter Vollversammlung Ende Januar. Als Beispiele dafür nannte der Bischof: die restriktiven Maßnahmen der Regierung gegen die Opposition, die weitere Einschränkung der Pressefreiheit, die weiterhin heftigen Angriffe der Regierung auf Kirchenführer und die blutigen Auseinandersetzungen von verfeindeten Gruppen der Schwarzen in Natal, die im vergangenen Jahr 700 Todesopfer gefordert hatten.

Erfreut über das Ende der Diktatur *Alfredo Stroessners* (er wurde am 3. Februar von dem mit ihm verschwägerten Armeegeneral *Andrés Rodríguez* (64) in einem blutigen Putsch mit ca. 250 Todesopfern gestürzt), aber vorsichtig über „mögliche künftige Entwicklungen im Lande" haben sich die *Bischöfe Paraguays* geäußert. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz und Erzbischof von Asunción, *Ismael Blas Rolón Silvero,* sagte, er betrachte den Sturz Stroessners mit vorsichtigem Optimismus, der Putsch habe kommen müssen, und man hoffe nun auf eine wesentliche Verbesserung der Beziehungen zum Staat, die in den letzten Monaten besonders gespannt gewesen seien. Auf eine öffentliche Bewertung der neuen Führung durch den Episkopat wurde verzichtet, obwohl General Rodríguez bereits in den ersten Tagen nach dem Putsch um ein friedliches Verhältnis zur Kirche bemüht war. Der Sekretär der Bischofskonferenz: „Wir müssen die Realitäten akzeptieren und auf die Zukunft warten."

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, sowie eine Verlegerbeilage bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 4 · 43. Jahrgang · April 1989

Die wörtliche Wiederholung normativer Formeln verbürgt Eindeutigkeit nur zum Schein.

Erich Feifel

Nöte und Chancen der Glaubenserziehung

Die Osterzeit ist nach wie vor der bevorzugte Zeitpunkt für die Feier der Erstkommunion. Selbst wenn man sich in den Gemeinden dessen nur wenig bewußt sein dürfte: Die zeitliche Nähe zum Osterfest ist ein letzter Hinweis auf jene ursprüngliche Einheit der drei Initiationssakramente *Taufe, Firmung* und *Eucharistie,* die sich in der Orthodoxie erhalten hat, während man im Westen, und hier vor allem in der katholischen Kirche, die Initiation in eine Reihe von zeitlich aufeinanderfolgenden Zeichenhandlungen aufgespalten und einzeln sakramental ausgestaltet hat.

Wenn Sakramente zu bürgerlichen Riten werden

Auf von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedliche Weise werden die Kinder im Alter von sieben oder acht Jahren auf die Erstkommunion vorbereitet. Die Feier der Erstkommunion ist immer noch einer der Höhepunkte des Kirchenjahres in einer Pfarrgemeinde: Da die Taufe individuell und nur in den selteneren Fällen im Rahmen der Gemeindegottesdienste gefeiert wird und die Firmung trotz aller Bemühungen in der allgemeinen Beachtung immer noch nicht an die Erstkommunion heranzureichen vermag, vermittelt bis heute vor allem die Feier der Erstkommunion der Gemeinde ein Gefühl für die Jahr für Jahr innerhalb der Kirche nachwachsenden Generationen.

Dies kann jedoch nicht verhindern, daß die Feier der Erstkommunion und die Vorbereitung auf sie unter Seelsorgern wie Gläubigen mit mancherlei Vorbehalten behaftet sind, und das betrifft nicht einmal in erster Linie ihren Charakter als bürgerlicher „rite de passage", den sie bei vielen weit über ihren unmittelbar religiösen Anlaß hinaus besitzt und der ihr auch dann noch allgemeine Wertschätzung sichert, wenn ihre religiöse Bedeutung kaum mehr nachvollzogen wird. Vorbehalte kommen auf, weil das jahrgangsweise Heranführen der Kinder an die Erstkommunion volkskirchliche Verhältnisse vortäuscht, die so nicht mehr gegeben sind. Die Eltern ihrerseits, so distanziert sie de facto auch dem gottesdienst-sakramentalen Tun gegenüberstehen, wollen ihre Kinder nicht vom Erlebnis einer solchen Feier ausschließen. Eine gewisse religiöse Minimalsozialisation gilt weiterhin als durchaus wünschenswert – und sei es nur aus jener pseudo-religionspädagogischen Erwägung heraus, das Kind solle sich eines Tages in der Glaubensfrage „frei" entscheiden können.

Das Ergebnis: Wir bewegen uns in der katholischen Kirche auf Verhältnisse zu, die im Protestantismus von der *Konfirmation* seit langem bekannt sind. Auch eine noch so intensive Vorbereitung auf den Tag der Erstkommunion ändert letztlich kaum etwas daran, daß eine große Zahl von Erstkommunikanten schon bald danach keinen Kontakt mehr zur Pfarr- bzw. Gottesdienstgemeinde haben. Die erste Kommunion ist für viele auch die vorläufig letzte.

Dieses Problem betrifft indes nicht die Feier der Erstkommunion allein. Seit langem zeigt sich gerade bei der Vorbereitung auf und der Spendung der drei Initiationssakramente, auf andere Weise auch bei Trauung und Begräbnis, ein Dilemma, unter dem kirchlich-gemeindliches Leben allgemein steht: Mangels gesellschaftlicher Alternativen, einem wenn auch schwachen, diffusen und auf mancherlei Weise gebrochenen religiösen Bedürfnis oder aus welchen Gründen immer werden weiterhin kirchlich-rituelle „Dienstleistungen", wie z. B. die Sakramentenspendung, nachgefragt, obwohl das entsprechende kirchlich-gemeindliche Substrat immer dünner wird. So voll die Kirchen bei Anlässen wie einer Erstkommunion auch sind, gerade unter denen, die für das sakramentale Leben und die Verkündigung in den Gemeinden verantwortlich sind, macht sich kaum noch jemand Illusionen

darüber, daß man es vielfach mit religiös gänzlich „unmusikalischen" Zeitgenossen zu tun hat. Niemand möchte jedoch in die Lage kommen, schlicht „Theater spielen" zu müssen, und daher wird nach Mitteln und Wegen gesucht, um hier zu Unterscheidungen zu kommen.

Kann die Gemeinde der Katechese aufhelfen?

Eine wichtige Unterscheidungslinie wurde durch die Differenzierung zwischen *Religionsunterricht* und *Katechese* gezogen – in Verbindung damit, daß man die Gemeinden als ganze neu an ihre genuinen Aufgaben in diesem Bereich erinnerte. Die Unterscheidung zwischen Religionsunterricht und Gemeindekatechese, also die Frage, inwieweit das einzelne Kind bzw. der Jugendliche über eine reflektierende Auseinandersetzung um Fragen von Glauben, Kirche, Ethik hinaus auch konkretes Leben als Christ in Gemeinde und Kirche bejaht, anstrebt oder bereits anfanghaft realisiert, hat sich in der Praxis als weithin unstrittig und unverzichtbar herausgestellt. Andererseits erweisen sich die Unterschiede auch nicht als so groß, wie man vermuten könnte, wenn man den Religionsunterricht nicht in eine religionskundliche Distanz zu gelebter Religiosität geraten lassen und bei der Katechese die Schwelle nicht so hoch legen will, daß man nur noch für kleine Minderheiten offen ist.
Zu den bedeutungsvollsten Veränderungen gehört dabei die Tatsache, daß Eltern bzw. Laien überhaupt – zumindest was die Entwicklung der letzten rund 200 Jahre angeht – auf völlig neue Weise in die Verantwortung gezogen wurden, wie immer im einzelnen die konkreten Formen und die erreichte Qualität der Sakramentenvorbereitung aussehen mögen. Nicht wenige unter ihnen realisieren erst im Zusammenhang mit der Katechetisierung der eigenen Kinder bzw. von Kindern aus der eigenen Gemeinde die Defizite in der eigenen religiösen Entwicklung. Unter dem Druck, selbst katechetisierend tätig werden zu müssen, und ermutigt durch die Tatsache, daß man ihnen diese Aufgabe auch zutraut, was unter den traditionellen Bedingungen alles andere als selbstverständlich war, entstand so wie automatisch ein neuer Bedarf nach *Erwachsenenkatechese.*

Zu den langfristig folgenschwersten Umorientierungen im Bereich der Sakramentenpastoral entwickelt sich jedoch die Tendenz, die Vorbereitung und Spendung der Sakramente von der individuellen Disposition des einzelnen abhängig zu machen. Durch das Anlegen strengerer Maßstäbe für die Zulassung zu den Sakramenten soll der Tatsache begegnet werden, daß zwar Sakramentenkatechese und -spendung als gemeindlich-liturgische Dienstleistungen in Anspruch genommen werden, ohne daß – wenigstens so weit, wie dies von außen erkennbar ist – auch nur ein Minimum an positiv-interessierter Einstellung gegenüber Glauben und Kirche in den betreffenden Familien vorhanden ist. So hat sich beispielsweise ein die Spendung der Säuglingstaufe vorbereitendes Gespräch des Taufspenders mit den Eltern (eventuell auch den Paten) eingebürgert, in dem sich der Taufspender auch einen Eindruck von den Gründen verschafft, die dafür maßgebend sind, daß Eltern ihr Kind taufen lassen möchten. Folgerichtig gilt auch nicht mehr als unvorstellbar, daß Taufspender und Eltern des Neugeborenen zum Ergebnis kommen, daß in der konkreten Situation einer Familie ein *Taufaufschub* eigentlich angemessener sei, zumal ein Säugling ja gerade (neben dem der Gemeinde) auf den Glauben der Eltern bzw. der Paten hin getauft wird.

So verständlich die Bedenken von Seelsorgern sind, die traditionelle Praxis der Sakramentenspendung wie gewohnt fortzusetzen, so heikel ist es, hier zu allgemeinverbindlichen Lösungen oder auch nur zu brauchbaren Verfahrensregeln zu kommen: Was für die unmittelbare Sakramentenpraxis ein Gewinn zu werden verspricht, kann sich gesamtkirchlich als ein verhängnisvoller Schritt – im Sinn von Troeltsch – von der *Kirche* zur *Sekte* erweisen. Wie leicht kann eine solchermaßen revidierte Sakramentenspendepraxis die Tatsache verdunkeln, daß nicht der Mensch bereits Leistungen zu erbringen hat, bevor er in den „Genuß" der „Gnadenmittel" kommt.

Wo Sakramente nicht auch Zeichen der Ermutigung auf dem Wege hin zum Glauben sein können, sondern immer schon ein bestimmter Glaubensstandard vorausgesetzt wird, besteht die Gefahr, daß sie zu Fleißkärtchen für die wenigen Engagierten und Frommen verkommen. Sakramente müssen auch im Vorgriff auf eine noch nicht erreichte Gläubigkeit gespendet werden können, sonst übersehen auch diejenigen, denen die Sakramente gespendet werden, daß ihr Glaube unfertig ist. Die Konsequenz kann also nur lauten: im Zweifel *für* denjenigen, der diese Zeichen begehrt.

Dennoch wird man nur auf die Gefahr des Bedeutungsverlustes der sakramentalen Zeichen hin einfach weitermachen können wie gewohnt. Man kommt nicht umhin, die gewandelten Bedingungen, unter denen Sakramentenkatechese stattfinden, deutlicher zu realisieren und Antworten darauf zu finden. So berichten Katechese-Praktiker z. B., daß Kinder immer häufiger ohne jegliche Vorerfahrungen sowie ohne ein begleitendes Interesse der Eltern zur Sakramentenkatechese kommen. Solange die Gratifikation, die Spendung des betreffenden Sakramentes bzw. die sie begleitende familiäre Feier, noch aussteht, nimmt man an katechetischen Veranstaltungen teil, die jedoch im Laufe dieser Zeit ihren Charakter als einer ihnen fremden „Sonderwelt" entstammend kaum verlieren.

Die Schwierigkeit, bei nichts anfangen zu müssen

Im Kern geht es um eine Situation, die bereits im päpstlichen Rundschreiben „Catechesi tradendae" von 1979 angesprochen wurde, aber noch kaum ins allgemeine kirchliche Bewußtsein eingedrungen zu sein scheint: Die Sakramentenkatechese kann zu weiten Teilen nicht unter

tatsächlich katechetischen Bedingungen stattfinden, also als eine systematisierte Einführung in den Glauben bzw. als Vertiefung und Weiterführung einer bereits anfanghaft vorhandenen religiösen Sozialisation. Sakramentenkatechese ist für viele inzwischen de facto *Ersteinführung, Katechumenat.* Damit die Katechese überhaupt Katechese sein kann, muß sie selbst erst die nötigen katechumenalen Voraussetzungen schaffen.

Daß dies für die inhaltliche Struktur der Sakramentenkatechese erhebliche Folgen hat, leuchtet unmittelbar ein. Während die Erstkommunion-Katechese auf Mitfeier und Mitvollzug der Eucharistiefeier angelegt sein müßte, kommt sie inzwischen nicht umhin, erst die elementaren Grundlagen für religiöses Sprechen und Handeln zu schaffen, um nicht Gefahr zu laufen, den zweiten vor dem ersten Schritt zu tun. Solange eine Vielzahl verschiedener Instanzen wie familiäres Umfeld, Bekannte und Verwandte, Religionsunterricht in der Grundschule, frühkindliche religiöse Erziehung im Kindergarten u. a. zumindest minimal mit religiösen Grundvollzügen und Grundkategorien vertraut machten, konnte die Sakramentenvorbereitung sich auf eine konkrete Hinführung zu einem Sakrament beschränken. Um heute von der Eucharistiefeier zu sprechen, kann man jedoch nicht beim Abendmahl beginnen, sondern bei Fragen wie: Was ist das: *an Gott glauben? Gott danken? Gottesdienst feiern?* Bei der knappen Zeit, die der Sakramentenkatechese zur Verfügung steht, ist dies zuweilen ein hoffnungsloses Unterfangen – oder eine Überforderung.
Verstärkt werden diese Schwierigkeiten obendrein durch die *fragmentierte* Form, in der diese Katechese stattfindet. Die Kinder bzw. Jugendlichen werden für einen bestimmten, eng begrenzten Zeitraum von Hauptamtlichen, Laienmitgliedern bzw. Eltern der Gemeinde zusammengeholt. Wenn die Katechese beginnt, liegt der Zeitpunkt der Sakramentenspendung bereits fest. Trotz verschiedener Bemühungen, die Erstkommunikanten bzw. Firmlinge auch über den Tag der Erstkommunion bzw. der Firmung hinaus in Gruppen zusammenzuhalten, ist in der Regel bis heute eher das Gegenteil der Fall.

Die Sakramentenkatechese wird auf diese Weise in ein äußeres Korsett gepreßt, das sich mit der faktisch bestehenden Katechumenatssituation nicht verträgt. Würde man den katechumenalen Zustand ernst nehmen, müßte stärker differenziert werden je nach den persönlichen Voraussetzungen des einzelnen. Das jahrgangsweise Vorgehen müßte voraussichtlich aufgegeben werden – freilich ohne daß dies von denjenigen, die noch nicht zur Erstkommunion gehen bzw. gefirmt werden, als eine persönliche Zurücksetzung empfunden würde. Das Katechumenat der frühen Kirche umfaßte bezeichnenderweise Zeiträume von mehreren Jahren. Zumal wenn eine Katechese ihre Aufgabe als katechumenale Ersteinführung wahrnehmen will, kann es nicht in erster Linie darum gehen, die nachwachsenden Generationen in möglichst beeindruckenden Prozentzahlen zu den Sakramenten zu führen, sondern ihnen eine gemeindlich begleitete Einführung in das christliche Glaubenssystem zu geben – und dafür braucht es eben mehr Zeit.

In das Christsein einüben

Aufgrund der veränderten Bedingungen wird sich katechetisches Handeln in der Kirche mithin weiter wandeln müssen: So wird sich Katechese in Zukunft *weniger denn je in Kinderkatechese erschöpfen dürfen.* Katechese wird verstärkt Erwachsenenkatechese sein müssen, und zwar nicht nur, um das Personal für die Kinderkatechese, sprich: Tisch- oder Gruppenmütter bzw. -väter auf ihre Aufgabe vorzubereiten. Durch die Verschulung und Pädagogisierung der religiösen Unterweisung ist der Eindruck entstanden, Katechese sei etwas, das die Glaubenden in bestimmten Altersphasen, also zumeist im Schulalter, nötig hätten, und somit einem abschließbaren Bildungsvorgang gleichkomme. Von Erwachsenenkatechese wird man nur so lange sprechen, wie Katechese instinktiv mit Kinderkatechese gleichgesetzt wird. Im Grunde geht es darum, Katechese als einen *Grundvollzug* von Kirche insgesamt neu zu gestalten.

Katechese muß schließlich auch *mehr sein als Gemeindekatechese.* Wenn gerade zu einem Zeitpunkt, an dem auch die Gemeindekatechese auf engere Grenzen trifft als lange angenommen wurde, verstärkt auf die *Familie* als verantwortliche Instanz für religiöse Sozialisation geblickt wird, dann nicht, um die Schuld am vielfachen Mißlingen dieser Sozialisation nur weiterzugeben. Die latente Beschränkung von Katechese auf diejenigen Formen, die kirchlich-gemeindlich organisiert werden, hat sich als eine verengte Sicht der religiösen Sozialisation herausgestellt. Trotz aller gegenteiliger Bemühungen fehlt bis heute weithin ein Verständnis dafür, daß jeder Glaubende auch ohne eine ausdrückliche kirchlich-gemeindliche Beauftragung immer schon selbst als Zeuge und Vermittler des Glaubens einen katechetischen Auftrag hat, ein Auftrag im übrigen, der durch Gemeinde und Schule nicht ersetzt werden kann.

Damit hängt ein Letztes zusammen: Hinführung zum und Einübung in den Glauben ist immer *mehr als Sakramentenkatechese.* Gerade in dem Maße, in dem alles katechetische Bemühen stärker katechumenal ausgerichtet sein muß, kann sie sich weniger denn je nur auf die Hinführung zu den Sakramenten beschränken. Sie wird sich stärker als *Hinführung zum Christsein insgesamt* verstehen müssen, das schließt Vertrautheit mit Glaubensinhalten und -vollzügen ebenso ein wie mit dem sittlichen Verhalten als Christen. Dies sollte andererseits die nötige Freiheit geben, Katechese nicht auf ein Unterrichtsgeschehen zum kognitiven Erlernen normativer Texte, Bekenntnisse und liturgischer Abläufe zu verengen, sondern es zu verstehen als mystagogische Einführung in das Leben einer Gemeinschaft von Glaubenden, die es bei aller augenscheinlichen Gottesferne der Zeitgenossen nicht verlernt haben, zu staunen, zu danken, umzukehren, Gott zu loben und den Menschen zu dienen. *Klaus Nientiedt*

„Klare Verhältnisse"

Kardinal Groer wurde neuer Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz

Am 13. März ist Kardinal *Hans Hermann Groer* als Nachfolger des früheren Erzbischofs von Salzburg, *Karl Berg,* zum neuen Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz gewählt worden. Die Einzelheiten der Abstimmung, über die sich die Bischöfe zu schweigen entschlossen, sind bisher nicht bekannt geworden, doch dürfte es nach allen Indizien sicher sein, daß die ersten beiden Wahlgänge, bei denen eine Zweidrittelmehrheit vorgesehen ist, ohne Ergebnis geblieben sind. Erst bei der dritten Abstimmungsrunde, bei der eine einfache Mehrheit genügt, dürfte die Entscheidung mit einer vermutlich knappen Mehrheit für Groer gefallen sein. Aufgrund vieler Anzeichen dürfte bei der Abstimmung der Block der „neuen Bischöfe" geschlossen für Groer gestimmt haben, während das Gros der schon bisher im Amt befindlichen Bischöfe sich für Bischof *Johann Weber* aus Graz ausgesprochen haben dürfte. Damit ist eine *Fraktionierung* in der Bischofskonferenz sichtbar geworden, die als direkte Folge der jüngsten Bischofsernennungen beurteilt werden muß und die von den Mitgliedern der Bischofskonferenz nach Abschluß der Beratungen mit lächelndem Optimismus zu überspielen versucht wurde.

Aber schon in der äußerst wichtigen *Zuteilung der Arbeitsgebiete* auf die „neuen" Bischöfe sind Auseinandersetzungen unvermeidlich, denn Erzbischof *Georg Eder* von Salzburg strebt das Schulreferat samt dem Religionsunterricht an, ein Gebiet, für das bisher Weihbischof *Helmut Krätzl* aus Wien zuständig war, der von betont konservativen Kräften in der Kirche schon seit längerem mit besonderer Vehemenz attackiert wird. Sollte ihm tatsächlich das Schulreferat abgenommen werden, wäre dies ein weiteres Alarmsignal und ein Symbol für die Kurskorrektur der Kirche in Österreich. Nicht weniger bedeutungsvoll ist die Frage, wer in Zukunft die Medien betreuen wird, denn nun steht auch der Bischof von Eisenstadt, *Stefan Laszlo,* vor seiner Ablösung. Er war bisher für die Medien zuständig, und allgemein wird angenommen, daß Weihbischof *Kurt Krenn* danach strebt, dieses Ressort in seine Hand zu bekommen.

Hätte die Wahl schon im vergangenen Herbst stattgefunden, wäre sie mit ziemlicher Sicherheit anders ausgegangen. Der Salzburger Erzbischof *Karl Berg* wollte damals den Vorsitz in der Bischofskonferenz gleichzeitig mit seinem Rücktritt als Salzburger Oberhirte niederlegen. Der Nuntius in Wien, Erzbischof *Michele Cecchini,* ließ jedoch den Erzbischof wissen, er möge mit seinem Rücktritt als Vorsitzender der Bischofskonferenz so lange warten, bis sowohl die Bischofssitze in Salzburg als auch in Feldkirch besetzt sein würden.
Die Zwischenzeit ist offensichtlich genützt worden. Ein Insider zu diesen Vorgängen: „So betrüblich das Ganze ist, es sind wenigstens klare Verhältnisse geschaffen worden." Noch bis zum Zusammentritt der Vollversammlung der Bischofskonferenz gab es Erwartungen, daß durch die Wahl eines der schon länger amtierenden Diözesanbischöfe zum Vorsitzenden die deutlich sichtbar werdenden Tendenzen einer Verengung der Kirche zumindest begrenzt würden. Diese Erwartungen sind nun nicht aufgegangen. Auch der Versuch, das traditionelle Wiener Übergewicht in der Bischofskonferenz zu brechen, ist damit gescheitert.

Das ist der Erfolg einer *langfristigen Strategie,* die in einer langen Reihe von Bischofsernennungen in der letzten Zeit sichtbar geworden ist: Die Ernennung des Wallfahrtsdirektors von Maria Roggendorf, *Hans Hermann Groer,* zum Erzbischof von Wien, die Bestellung von *Kurt Krenn* zum Weihbischof von Wien, die Nominierung des langjährigen einflußreichen Sekretärs der Bischofskonferenz, *Alfred Kostelecky* zum Militärbischof, und schließlich die Ernennung des Pfarrers von Altenmarkt, *Georg Eder,* zum Erzbischof von Salzburg und des Opus-Dei-Regionalvikars für Österreich, *Klaus Küng,* zum Bischof von Feldkirch lassen den massiven Umfang dieser Vorgangsweise deutlich erkennen.

Trotz all dieser Bischofsernennungen ist die Mehrheit in der Österreichischen Bischofskonferenz, die über 16 stimmberechtigte Mitglieder verfügt, bis zum heutigen Tag so nicht erreicht worden. Daß Erzbischof Groer dennoch eine Mehrheit der Stimmen auf sich vereinigen konnte, ist wohl einerseits dem Umstand zuzuschreiben, daß man ihn als freundlichen Menschen und neuen Kardinal nicht persönlich kränken wollte, andererseits dürfte beim einen oder anderen Bischof auch die Überlegung mitgespielt haben, daß es nicht opportun wäre, einen Affront gegenüber Rom zu setzen. Die Bischofskonferenz hingegen forderte nach den Turbulenzen der letzten Zeit in einem Schreiben an die Katholiken Österreichs die Gläubigen auf, nicht in abgeschlossenen Gruppen zu verharren, die aggressives Mißtrauen gegen andere zeigen: „Nach einer Zeit, in der viele Wunden geschlagen würden, ist es höchste Zeit, daß wir wieder zusammenrücken." *cs*

Empörung

Der Streit um Salman Rushdies „Satanische Verse"

Das vom *Ayatollah Khomeini,* der höchsten weltlichen und religiösen Autorität der Islamischen Republik Iran, gegen den anglo-indischen Schriftsteller *Salman Rushdie* wegen blasphemischer Passagen seines Romans „The Satanic Verses" ausgesprochene Todesurteil ist in der westlichen Welt einhellig als ein unerhörter, durch nichts zu rechtfertigender Anschlag auf elementare Regeln des Rechts und des friedlichen Zusammenlebens der Menschen gebrandmarkt worden. Für Khomeinis Versuch, „seinen religiös verbrämten Ter-

rorismus als Gesetz des Handelns auf die internationale Staatenwelt zu übertragen", könne man nicht das geringste Verständnis haben, so formulierte die „Neue Zürcher Zeitung" in einem Leitartikel (26./27.2.89) diese westliche sententia communis. Aber auch bei den Muslimen fand der Ayatollah, dessen Regime seit seinem Bestehen immer wieder durch massive Menschenrechtsverletzungen von sich reden gemacht hat, nicht sehr viele Mitstreiter. Zwar machten sich einige islamische Gruppen außerhalb des Iran den Mordaufruf zu eigen; aber kein islamischer Staat leistete dem iranischen Religionsführer bislang Gefolgschaft, und islamische Intellektuelle wie Sprecher islamischer Gemeinschaften in Westeuropa wiesen das „Todesurteil" gegen Rushdie durchweg als unzulässig bzw. unangemessen zurück.

Der Vorwurf an Salman Rushdie, er habe in Teilen seiner „Satanischen Verse" den Propheten Mohammed in beleidigender und entwürdigender Weise dargestellt, wird von muslimischer Seite allerdings so gut wie einmütig erhoben. Die Auseinandersetzungen um das Buch begannen ja auch schon kurz nach seinem Erscheinen im Herbst vergangenen Jahres mit Protesten empörter Muslime in Indien, Pakistan und England, also Monate vor dem Mordbefehl aus dem Iran. Und es ist das gute Recht von Muslimen, gegen eine Herabwürdigung oder Verzerrung ihres Glaubens in einem literarischen Werk zu protestieren. Auf keinen Fall kommt es nichtmuslimischen Lesern oder Kritikern zu, Muslimen vorzuschreiben, ob und in welchem Maß sie von Passagen in den „Satanischen Versen" in ihren religiösen Gefühlen verletzt werden können.

Sensibilität gegenüber einem – oberflächlich oder böswillig – karikierenden und verletzenden Umgang mit religiösen Überlieferungen, Gestalten und Symbolen ist im nachchristlichen Europa, wo religiöse Traditionen weithin als frei verfügbare Versatzstücke gelten und in religiös-weltanschaulicher Hinsicht das Prinzip des „anything goes" regiert, allerdings nicht sehr weit verbreitet. Religiöse Werte sind zwar auch noch strafrechtlich geschützt (in der Bundesrepublik durch § 166 StGB), aber im öffentlichen Bewußtsein werden solche Strafbestimmungen eher als störende Relikte eines vergangenen klerikalen Machtanspruchs empfunden. Dementsprechend groß sind dann Verwunderung und Unverständnis, wenn – wie jetzt im Fall der „Satanischen Verse" – Angehörige einer inzwischen auch in den westeuropäischen Ländern fest etablierten Glaubensgemeinschaft lautstark und energisch gegen ein in ihren Augen blasphemisches Buch protestieren. Daß es überhaupt zu einem Konflikt zwischen der Meinungs- und Kunstfreiheit einerseits und dem Schutz religiöser Überzeugungen andererseits kommen kann, ist offensichtlich nur noch schwer vorstellbar.

Allerdings: Es unterscheidet demokratisch regierte, säkulare Staaten vorteilhaft von diktatorisch beherrschten und ideologisch offiziell gleichgeschalteten Ländern, daß sie keine Zensur kennen, daß mißliebige und unbequeme Schriftsteller nicht durch Verbotsmaßnahmen mundtot gemacht werden können, daß es eine plurale kulturelle Öffentlichkeit gibt, in der jeder seine Meinung äußern darf, ohne staatliche Pressionen befürchten zu müssen. Diese in langen Auseinandersetzungen mühsam erkämpften Freiheiten *stehen nicht zur Disposition,* auch wenn sie im Einzelfall auf gesetzlichem Wege eingeschränkt werden können. Damit ist auch der *Spielraum für Muslime* in westlichen Ländern markiert: Sie haben Anspruch darauf, daß ihre religiösen Anschauungen dem gleichen Schutz unterliegen wie die der christlichen Kirchen oder anderer religiöser Gruppen. Sie können diesen Anspruch aber nur in den Grenzen der gesetzlichen Möglichkeiten und unter Beachtung der allgemein anerkannten, für den säkularen Staat mitkonstitutiven Grundfreiheiten geltend machen.

Dabei muß auch darauf hingewiesen werden, daß es in islamischen Ländern im Blick auf die Verwirklichung solcher Grundrechte teilweise erhebliche Defizite gibt. Gerade auch einige muslimische Beiträge zur Auseinandersetzung um Rushdies „Satanische Verse" haben beklagt, daß durch Bücherverbote und Kampagnen gegen Schriftsteller in der islamischen Welt vielfach die produktive Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition und ihre Weiterentwicklung im Kontakt mit der modernen Welt abgeblockt wurde und noch wird: „Im Mittelalter steckengebliebene Denkschemata und undemokratische Grundhaltungen haben jederzeit den religiösen Bannfluch bereit, um unkonventionelle Positionen auszuschalten" (*Khalid Duran,* NZZ, 9.3.89). Im übrigen unterliegen ja in islamischen Ländern nichtmuslimische Glaubensgemeinschaften vielfach massiven Beschränkungen, die sich mit dem Grundrecht auf Religionsfreiheit nicht vereinbaren lassen.

Auf katholischer Seite erklärten der New Yorker Erzbischof, Kardinal *John O'Connor,* und Kardinal *Albert Decourtray,* der Erzbischof von Lyon, ihre Solidarität mit den Muslimen angesichts der ihnen durch die „Satanischen Verse" zugefügten Beleidigung, wobei Decourtray eine Parallele zwischen Rushdies Buch und dem umstrittenen Film „Die letzte Versuchung Christi" von Martin Scorsese zog (vgl. HK, November 1988, 505): „Wieder sind Gläubige in ihrem Glauben beleidigt worden." Der „Osservatore Romano" griff die Äußerungen der beiden Kardinäle in einem Kommentar auf (5.3.89), der sich sehr deutlich gegen eine Verletzung religiöser Gefühle im Namen einer falsch verstandenen Meinungs- und Kunstfreiheit wandte. Merkwürdig mutet allerdings an, daß die Verurteilung des iranischen Mordaufrufs in dem Beitrag sehr indirekt gewunden ausfiel: Die Heiligkeit des religiösen Gewissens könne nicht von der Heiligkeit des Lebens anderer Menschen absehen lassen.

Christliche Solidarität mit den Muslimen ist dort sinnvoll und notwendig, wo es um die gemeinsame Herausforderung durch verständnislose Herabwürdigung von Glaubensgut geht. Die christlichen Kirchen dürfen dabei allerdings nie außer acht lassen, wie lange sie selber Zwangsmittel zur

Durchsetzung und Verteidigung ihrer Botschaft verwandt und wie schwer sie sich mit der Anerkennung des modernen Menschenrechtsethos getan haben. Dieses Ethos gegenüber fundamentalistischen Rückfällen und Versuchungen jeder Art ohne Abstriche und Vorbehalte zu verteidigen, ist eine unerläßliche, aus der christlichen Identität heraus geforderte Aufgabe, gerade auch im Dialog mit dem Islam.

ru

Von der Rolle

Asylantenstreit zwischen kirchlichen Wohlfahrtsverbänden und Bundesinnenministerium

Spannungen zwischen Unionsparteien und entsprechend zwischen unionsgeführten Bundes- und Landesbehörden und kirchlichen Wohlfahrtsverbänden haben schon seit längerer Zeit Tradition. Die *Ausländer- und Asylantenpolitik* sind geradezu das Paradebeispiel dafür. Dies schlägt sich – etwa in der Frage der Familienzusammenführung – gelegentlich bis hinein in das Zentralkomitee der deutschen Katholiken nieder, wo sich Bundes- und Landespolitiker der Union und Vertreter des Deutschen Caritasverbandes und ihm nahestehende Vertreter anderer sozialer und karitativer Verbände gegenübersitzen.
Der *Brief des Bundesinnenministeriums* vom 7. März, gerichtet an die Bonner Vertretungen der Kirchen und an die Präsidenten des Diakonischen Werks und des Deutschen Caritasverbandes, stellt allerdings so ziemlich alles in den Schatten, was bisher an Klagen und Vorwürfen hin und her ging.

Ohne den geringsten Anhauch des Bemühens um Höflichkeit wird in dem von *Carl-Dieter Spranger,* dem Parlamentarischen Staatssekretär des Ministeriums, unterzeichneten Brief den Wohlfahrtsverbänden und den Kirchenvertretern insgesamt *unverantwortliches Reden und Agieren in der Asylantenfrage* bescheinigt: Ein „unredliches Verwirrspiel mit Zahlen" wird ihnen mit teilweise ebenso verwirrenden Belegen darin unterstellt, ein *Verwirrspiel,* das deswegen besonders ärgerlich sei, weil es von Persönlichkeiten und Organisationen betrieben werde, „die kraft ihres Ansehens oder auch nur aufgrund eines selbsterhobenen Anspruchs in der Öffentlichkeit besonderes Vertrauen genießen".

Von „selbsternannten Verteidigern der Humanität" ist die Rede, die – o Graus – den vollen Zugang von Asylbewerbern zum Arbeitsmarkt fordern, obwohl dann noch mehr Bewerber unter mißbräuchlicher Berufung auf das Asylrecht aus überwiegend wirtschaftlichen Gründen in das Bundesgebiet einreisen würden und jetzt schon über 90 Prozent – gemeint war die Differenz zwischen Bewerberzahl und tatsächlich anerkannten Asylbewerbern – das Asylrecht mißbrauchten.

Zahlen würden von den Wohlfahrtsverbänden und ihnen gewogenen anderen Kritikern überhaupt und durch die Bank *fehlinterpretiert.* Weder die Zahlen noch die Sprachkritik, die am Bundesministerium des Inneren geübt werde, habe auch nur den Hauch einer Berechtigung. Man könne zum Beispiel doch nicht behaupten, Angehörige der Oberschicht aus Ländern der Dritten Welt oder Asylbewerber aus Polen oder Jugoslawien seien nicht Wirtschafts-, sondern „Armutsflüchtlinge". Und vollends unverständlich sei die Behauptung, angesichts ihres Reichtums und ihrer Bevölkerungsentwicklung sei die Bundesrepublik nicht „überlaufen". Und überhaupt müsse gefragt werden, wie denn Personen und Organisationen, „die keine aktuelle Verantwortung für das Gemeinwohl und keine finanziellen Folgen zu tragen haben", dazu kämen, gegen die zu polemisieren, bei denen die Verantwortung liege. Und damit alles klar ist, wird im obrigkeitsstaatlichen Ton noch eins draufgegeben: Ob und wie der Artikel 16 Absatz 2 des Grundgesetzes geändert werde, liege bei den dafür zuständigen staatlichen Instanzen. In der Diskussion sollte deutlich bleiben, daß auch die Befürworter einer Änderung des Grundgesetzes den Schutz für den wirklich politisch Verfolgten erhalten wollen.

Nun, man kann den Ärger des Bundesinnenministeriums verstehen. Das Asylantenproblem ist ein schwieriges Problem – allerdings nicht nur für das Bundesinnenministerium, sondern für die Länder und noch mehr für die Kommunen und auch für die Wohlfahrtsverbände. Die politische Führung des Ministeriums fühlt sich eingezwängt zwischen denen, die die Asylantenfrage wie die Ausländerfrage unter dem Stichwort Überfremdung zur nationalen Schicksalsfrage hochspielen, und jenen, die ihr vorwerfen – dazu gehören viele Vertreter der Wohlfahrtsverbände –, das Innenministerium fördere durch Dramatisierung die ohnehin schon grassierende, von radikalen Nationalisten geschürte fremdenfeindliche Stimmung in der Bevölkerung. Auch hält nicht jede Zahlenangabe oder jede in der öffentlichen Auseinandersetzung verwendete Zahlenkritik aus den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden und von sonstigen Kritikern der Asylpolitik der Bundes- und der Landesregierungen, in scharfem Licht besehen, einer Überprüfung stand. Und es gibt im Bereich der kirchlichen Wohlfahrtsverbände gelegentlich auch eine karitativ gut begründete, aber politisch wenig durchdachte Einstellung. Sie stellt sich so dar, als ob das Asylantenproblem letztlich überhaupt kein Problem sein dürfte und als ob der Großteil der Asylsuchenden wirklich politische Flüchtlinge im Sinne der Genfer Konvention wären.

Aber soviel Contenance und Logik sollte auch ein geplagtes Ministerium aufbringen, um nicht kirchliche Wohlfahrtsverbände und CDU-Sozialausschüsse in einen Topf zu werfen, nur weil sie in der Asylantenfrage ähnlich argumentieren. Und es wäre einfach und zugleich redlich gewesen, nicht „eine der vielen asylpolitischen Tagungen von Vertretern der Kirchen, der Wohlfahrtsverbände und ihnen nahestehenden Politikern" vorzuschieben, sondern den wirklichen Anlaß des Briefes zu nennen: die Öffentliche *Anhörung des Bundestagsinnenausschusses vom 20. Februar* und die dort von Kirchenvertretern gemachten Äußerungen. Im übrigen: Es hilft Unionspoliti-

kern nichts – Berlin und erst recht Hessen hat es gezeigt –, mit den nationalistischen und fremdenfeindlichen Wölfen zu heulen. Die Asylanten- wie die Aussiedlerströme machen allen zu schaffen, den zuständigen Bundes- und Landesbehörden, den Kommunen und auch den Wohlfahrtsverbänden. Man setze sich zusammen und rede ohne ideologische Scheuklappen, dafür höflich miteinander – damit hilft man den Deutschen, den Asylanten und sich selbst. *se*

Alte Formeln?

Lafontaine und der Sonntag

Auch wenn es um den Sonntag geht, läßt der saarländische Ministerpräsident und stellvertretende SPD-Bundesvorsitzende *Oskar Lafontaine* keine Gelegenheit aus, um auf sich aufmerksam zu machen und seinen politischen Standort – wenn man es denn so nennen will – als Exponent einer modernen, unideologischen und beweglichen SPD zu markieren, die Medien, potentielle Wähler und den eigenen politischen Kurswert immer fest im Visier.

In den letzten Wochen hat sich der SPD-Politiker mit Regelmäßigkeit in Interviews und bei öffentlichen Veranstaltungen ohne Umschweife dazu bekannt, künftig nicht nur den Samstag, sondern auch den *Sonntag* in den Arbeitsrhythmus einzubeziehen. Pikanterweise gab es in denselben Wochen eine erbitterte Tarifauseinandersetzung in der Druckindustrie um das zulässige Ausmaß von *Samstags*arbeit. Während ein Teil der DGB-Gewerkschaften am liebsten Samstagsarbeit zum Tabu erklären würde, empfiehlt Lafontaine, die Diskussion über Sonntags- und Samstagsarbeit „ohne Blokkaden" zu führen und sich von „alten Formeln" zu lösen. Über ersteres läßt sich nicht nur reden, sondern es ist eigentlich selbstverständlich, wenn eine Diskussion etwas taugen soll. Letzteres zeigt mehr als deutlich, in welche Richtung es nach Lafontaine gehen soll und welchen Stellenwert er dabei Überzeugungen und Überlieferungen zumißt, die bis vor nicht allzu langer Zeit noch Allgemeingut waren.

Auch wenn in der Praxis, insbesondere im Freizeitbetrieb und im damit verbundenen Dienstleistungssektor noch so sehr gesündigt wurde (und wird), über die Aussparung des Sonntags aus dem normalen Arbeitsrhythmus herrschte bis vor kurzem *weitgehender gesellschaftlicher Konsens.* Das scheint sich zu ändern. Insofern darf man Lafontaines Stellungnahmen nicht als Profilierungsübungen abtun, sondern muß sie als Signal ernst nehmen.

Aber der Schutz des Sonntags hat in der Bundesrepublik Verfassungsrang. Daran wird sich mit Sicherheit nichts ändern. Doch auch in diesem Punkt hilft der schönste Verfassungstext nichts, wenn er vom gesellschaftlichen Bewußtsein nicht getragen und in der Verfassungswirklichkeit ständig unterlaufen wird. Es ist deshalb an sich die Aufgabe verantwortlicher Politiker, für „Verfassungspatriotismus" einzustehen und ihn zu fördern. Nach Artikel 140 des Grundgesetzes gilt unmißverständlich: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt." Robert Spaemann hat darauf hingewiesen, daß es nicht von ungefähr heißt, der Sonntag *bleibe* geschützt. Diese Formulierung erinnere daran, „daß der Sonntag nicht eine Schöpfung des Staates ist, sondern ein sehr viel älteres und fundamentaleres Element unserer Zivilisation, das seine Existenz nicht dem Staat verdankt, obwohl es auf dessen Schutz angewiesen ist" (vgl. HK, Oktober 1988, 431).

Was aus dieser Haltung heraus das Grundgesetz und mehrere Landesverfassungen über den Sonntagsschutz sagen, sind für Lafontaine „alte Formeln". Dieser nicht nur oberflächliche, sondern geradezu schnöde Umgang mit überkommenen Wertvorstellungen (und noch dazu solchen mit Verfassungsrang), gibt den Äußerungen des stellvertretenden SPD-Bundesvorsitzenden zum Sonntag ihre eigentliche Brisanz. Daß über den Sonntag diskutiert wird, ist ja per se keineswegs schädlich. Im Gegenteil: es kann zu einer neuen Besinnung auf das führen, was der Sonntag für unser Leben und Zusammenleben bedeutet, weshalb er ein prinzipiell *gemeinsames* Kulturgut ist, das *deshalb* unter dem Schutz des Staates steht, und wie dem in der Praxis zeitgerecht Rechnung zu tragen ist. Aber es kommt eben sehr darauf an, *wie* darüber diskutiert wird. Die Lässigkeit, mit der es Lafontaine tut, ist zweifellos nicht hilfreich, dafür – leider Gottes – jedoch anscheinend symptomatisch. Der ebenso gedankenlose wie kalkulierte Populismus, in dem manche Unionspolitiker mit der Asyl- und Ausländerpolitik und den einschlägigen Verfassungsgrundsätzen rhetorisch hantieren, ist allerdings ein nicht weniger bemerkenswertes Symptom für eine Entwicklung, die für das politische Leben hoffentlich nicht dominierend wird: die *Erhebung der Anpassungsschläue zur höchsten politischen Tugend* und die Etablierung eines Politikertyps, der zwar reich gesegnet ist mit technokratischem Know-how, dem es aber nicht nur an Orientierungswissen fehlt, sondern dem es sogar überflüssig scheint, sich damit auseinanderzusetzen. *ko*

Verpaßte Chance

Italiens Verfassungsgericht entscheidet gegen Alternative zum Religionsunterricht

Nach langem Kleinkrieg durch Ministerialverordnungen, veränderte Ministerialverordnungen, Parlamentsdebatten und Verwaltungsgerichtsverfahren hat das italienische Verfassungsgericht Anfang März nun entschieden: Den *Alternativunterricht* als Pflichtfach für jene, die den Religionsunterricht nicht besuchen, wird es nicht geben. Weil das Gericht die Urteilsbegründung noch nicht vorgelegt hat, ist unklar, *wie* die Zeit während der Religionsstunde von denen zu verbringen ist, die die Religionsstunde nicht besuchen – mit privatem Lernen in den Schulräumen unter Aufsicht,

durch freie Lektüre oder einfach als Freistunde, in der jeder hingehen, wohin, und tun oder lassen kann, was er will. Aber die *Idee des Alternativunterrichts* ist damit nicht nur als Pflichtfach, sondern vermutlich überhaupt tot, nachdem er schon bisher mangels Ideen praktisch vielfach nichts anderes als eine improvisierte und von den einzelnen Schulen unterschiedlich gehandhabte Freistunde war.

Entstanden ist das Problem durch das *Konkordat von 1984.* Anders als jenes von 1929, das – wie in der Bundesrepublik – die Möglichkeit der Abmeldung vom Religionsunterricht vorsah, wurde im Konkordat von 1984 ausgehandelt, daß die Eltern die Kinder bzw. die Jugendlichen (im Falle der Religionsmündigkeit) sich selbst zum Religionsunterricht eigens anmelden müssen; die Religionsstunde ist also seither ein *Fach freier Wahl, kein Pflichtfach* mehr. Zugleich aber wurde durch eine Art Antidiskriminierungsklausel im Artikel 9 des Konkordats sichergestellt, daß die Schüler, die den Religionsunterricht besuchen, nicht durch die Gestaltung des Stundenplanes benachteiligt werden. Der Religionsunterricht darf demnach *keine Zusatzstunde* sein; er muß im regulären Stundenplan untergebracht werden.

Dies schien einen Alternativunterricht zwingend zu machen. Das Verfassungsgericht bekundete nun die gegenteilige Auffassung und gab damit jenen Recht, die von Anfang an nicht nur die Opportunität, sondern die Zulässigkeit des Alternativunterrichts mit dem Argument bestritten haben: Wenn der Religionsunterricht nur für den Staat verpflichtend sei, insofern dieser dafür zu sorgen hat, daß er erteilt wird, und die Lehrer vom Staat bezahlt werden, aber für die Schüler fakultativ ist, dann dürfe für die, die ihn nicht besuchen, *kein Pflichtfach* als Alternativfach eingeführt werden. Sonst leide die freie Entscheidung, und man unterwerfe sich einer Regelung, die sogar hinter das Konkordat von 1929 zurückführe.
Die *Italienische Bischofskonferenz* hat die Entscheidung bedauert. Sie hat sich aber in ihren ersten Reaktionen auffallend zurückgehalten.

Dies gilt sowohl für die erste Stellungnahme des Präsidiums der Bischofskonferenz unmittelbar nach Bekanntwerden des Urteils, wie für die Äußerungen des Ständigen Rates der Konferenz, der Mitte März in Rom tagte und sich mit der neuen Lage befaßte. Beide Male wurde bedauert, daß das Verfassungsgericht die Schlußfolgerung aus Art. 9, die durch das Konkordat von 1984 abgesicherte schulische Stellung des Religionsunterrichts mache die Einführung eines Alternativunterrichts zu einer zwingenden Sache, nicht zog bzw. nicht zuließ. Zugleich aber machten die Bischöfe deutlich, daß man nichts überstürzen wolle. Von einer Infragestellung des Konkordats durch das Verfassungsgericht wurde in keiner Stellungnahme gesprochen. Und alles in allem richtete sich die Kritik der Bischöfe weniger gegen das Urteil selbst als gegen manche voreilige Kommentare von Politikern und in den Medien, die den Eindruck erweckten, das Verfassungsgericht habe den Religionsunterricht selbst in Frage stellen wollen.

Der *Apostolische Stuhl* hat, wohl in der Erkenntnis, daß ein Einspruch des Konkordatspartners sein Ziel verfehlte, da die Frage Alternativunterricht ja oder nein Sache des italienischen Staates ist und die Konkordatsmaterie jedenfalls unmittelbar nicht berührt, offiziell überhaupt nicht Stellung genommen. Im katholischen Bereich insgesamt waren die Reaktionen nicht einheitlich, ebenso nicht bei den *christlichen Demokraten.* Man will offenbar nicht viel Aufhebens davon machen, um sich nicht neuerliche Schwierigkeiten mit den Koalitionspartnern einzuhandeln.

Die Rückwirkungen auf den Religionsunterricht sind einstweilen noch schwer abzuschätzen. Man hat in den letzten Jahren, als der Religionsunterricht fakultativ wurde, mit einem hohen Anteil an Fernbleibern gerechnet. Eltern und Jugendliche haben der „Religionsstunde" aber in einem erstaunlichen Maß die Treue gehalten. Über 90 Prozent – in allen Schulstufen – nehmen nach wie vor am Religionsunterricht teil. Ins Schlingern würde er wohl nur kommen, wenn demnächst die Religionsstunden an den Rand gedrängt, gar in den Nachmittag verlegt oder als letzte Schulstunde angesetzt würde, während der die anderen nach Hause gehen können. Dann wäre die *Antidiskriminierungsklausel* berührt und mit Sicherheit mit einem neuen Konkordatsstreit zu rechnen.
Von den bürgerlich-laizistischen Parteien und der ihnen nahestehenden Presse, aber auch von den Kommunisten wurde die Entscheidung als „Sieg der Laizität" gefeiert, die endlich den Grundsatz von der freien Kirche im freien Staat lupenrein verwirklicht und, so der „Corriere della Sera", der Kirche lasse, was ihr gebührt, aber dem Kaiser gebe, was ihm zusteht.
Da in Italien immer noch ein beträchtliches Soll an Antiklerikalismus abzuleisten ist bzw. vor allem das liberale Bürgertum meint, sich dies schuldig zu sein – auf dem katholisch-päpstlichen Hintergrund Italiens immerhin eine noch einfühlbare Reaktion –, haben die Verfechter des chemisch reinen säkularen Staates allerdings die Chance versäumt zu prüfen, ob nicht gerade dieser es sich schuldig wäre, jene auf einen zum Religionsunterricht alternativ gedachten *Ethikunterricht* zu verpflichten, die religiöse Bindungen für sich ablehnen. Es ist nicht einzusehen, warum vom Staat über das Bildungswesen immer neue Lernstoffe eingeführt werden, aber ethische Fragen, die als Orientierungswissen doch eine gute Lebenshilfe für den einzelnen in der Gemeinschaft sein könnten, außen vor bleiben.
Um zu einer Lösung zu kommen, wie sie sich in deutschen Bundesländern bereits bewährt hat, hätte es beim Abschluß des Konkordats allerdings bei der Abmeldemöglichkeit vom Religionsunterricht, wie sie in einigen autonomen Gebieten Italiens ohnehin nach wie vor gilt, bleiben müssen, ohne diesen selbst anzutasten. Daß dies den Verfechtern der lupenreinen Säkularität des Staates nicht genügte und der Apostolische Stuhl als Vertragspartner die Umwandlung des Religionsunterrichts in eine fakultative Religionsstunde ohne erkennbares Murren hinnahm, ist allerdings nicht nur ein italienisches, sondern auch ein vatikanisches Geheimnis. *go*

Apostolischer Stuhl: Neue Eidesformeln für kirchliche Amtspersonen

Am 25. Februar wurden im „Osservatore Romano" auf Seite 7 sehr unauffällig zwei kurze Dokumente veröffentlicht, die, bei Lichte besehen, brisanter sind als das meiste, was in letzter Zeit an römischen Papieren verlautbart oder kritisiert worden ist. Mit den beiden lateinischen Texten, denen nur ein kurzer Verlautbarungsvermerk in Italienisch vorangestellt ist, wird zweierlei eingeführt: eine neue Fassung des Glaubensbekenntnisses („Professio fidei"), das alle abzulegen haben, die ein kirchliches Amt übernehmen, und die Formel eines vom gleichen Personenkreis künftig bei der Amtsübernahme zu leistenden kirchlichen „Treueeides".

Beschwören, was das Lehramt „endgültig" vorgelegt hat

Der Personenkreis (vgl. can. 833 CIC), der das Bekenntnis bei der Amtseinführung zu sprechen und den Eid zu leisten hat, reicht von den Teilnehmern eines Konzils über die Bischöfe, Generalvikare, Offiziale, Pfarrer, Kirchenrektoren bis zu den Oberen von Orden und Gemeinschaften Apostolischen Lebens, den Seminar- und Universitätsprofessoren, soweit deren Lehrgebiete sich auf Glaube und Sitte beziehen, und den Diakonen, die das Glaubensbekenntnis und den Treueeid wie künftige Priester vor der Diakonatsweihe abzulegen haben. Allerdings ist die neue Formel des Treueeides nur für die nichtbischöflichen Amtsträger bestimmt, also für die in can. 833 von Nr. 5 bis Nr. 8 genannten Gruppen. Für die Bischöfe ist bereits im Juli 1987 eine eigene Eidesformel in Kraft gesetzt worden.

Will man den Vorgang einigermaßen zutreffend einordnen, müssen die beiden Texte allerdings auseinandergehalten werden. Die neue Formel der „Professio fidei", des Glaubenseides, schafft *verfahrensmäßig* keine neuen Tatbestände, auch wenn sie aus inhaltlichen und lehrpolitischen Gründen der *bedeutendere Teil* ist. Sie verändert nur die seit 1967 bestehende Bekenntnisformel, die damals ihrerseits die 1564 in Kraft gesetzte erweiterte und 1877 um die Definitionen des I. Vatikanums und 1910 um den Antimodernisteneid ergänzte tridentinische „Professio fidei" abgelöst hatte. Die *seither geltende Formel* von 1967 (AAS 1967, S. 1058) bestand aus dem zum Meßordo gehörenden *Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis* plus einem kurzen *Zusatz*, in dem kirchliche Amtsträger zu bekräftigen hatten, daß sie alles bejahen und einhalten, was in bezug auf Glaube und Sitten feierlich definiert oder durch das ordentliche Lehramt vorgetragen werde – speziell alles, was das Mysterium der Kirche, die Sakramente, das Meßopfer und den Primat des Papstes betreffe.

Dieser Zusatz wird in der neuen Formel *erweitert* und in drei Absätze untergliedert. Der erste bezieht alles ein, was in schriftlicher oder überlieferter Form zum Glaubensinhalt gehört und „von der Kirche entweder in einem feierlichen Urteil oder durch das ordentliche und universale Lehramt als göttlich geoffenbart zum Glauben vorgestellt wird". All dem wird Glaubenszustimmung geschuldet.

Der dritte verlangt (nicht Glaubenszustimmung, sondern) „religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes" allen Lehren gegenüber, die, sei es der römische Papst, sei es das Bischofskollegium in der Ausübung ihres authentischen Lehramtes aussprechen, auch wenn sie diese nicht in einem endgültigen Akt zu verkünden beabsichtigen".

Zwischen diese beiden, der Sache nach „Lumen gentium" und dem Wortlaut nach an Formulierung des CIC (cann. 751 u. 753) angelehnten Absätze ist ein zweiter geschoben, für den es weder im Codex noch in „Lumen gentium" feste Anhaltspunkte gibt. Er lautet wörtlich: „Entschieden umfange ich auch und halte fest alles und jedes, was in bezug auf die Glaubens- und Sittenlehre von ihr (der Kirche) *endgültig* (definitive) vorgelegt wird."
Der Sinn dieses Zwischensatzes ist dunkel. Offenbar sollen damit vor allem Naturrechtstatbestände erfaßt werden, die nicht im eigentlichen Sinn zum depositum fidei, aber doch zum katholischen Verständnis von Mensch und Sittlichkeit gehören. Damit öffnet sich ein weites Feld – auch autoritativen Interpretationen.

Warum ein eigener Treueeid?

Im Unterschied zur Bekenntnisformel resp. zum Glaubenseid ist der *Treueeid*, der die „Professio fidei" ergänzen soll, *neu* – der Begleitkommentar des Franziskanertheologen *Ugo Betti* im Osservatore Romano spricht von einer „absoluten Neuheit". Einen solchen auf die kirchliche Disziplin im allgemeinen und auf die kodifizierten Kirchengesetze im besonderen bezogenen Treueeid hat es bisher nicht gegeben, weder vor noch nach dem Zweiten Vatikanum. Der Text – er enthält eine *eigene, nur leicht abweichende Variante für die Ordensoberen* – ist nicht sonderlich auffällig formuliert. Außer der allgemeinen Erfüllung der Amtspflichten ist auch da vor allem die treue Bewahrung der Glaubenshinterlassenschaft der Kirche, des Depositum fidei, zu versprechen und die Beachtung der kirchlichen Gesetze, vor allem der im CIC kodifizierten und der Gehorsam gegenüber den „authentischen Lehrern der Kirche" zu beschwören.

Erstaunen erregt bei der zweiten Formel – bei dem den Glaubenseid ergänzenden Treueeid – weniger, was kirchlichen Amtspersonen als zu beeidende Materie zugemutet wird, als vielmehr die Tatsache, daß man bald

25 Jahre nach dem II. Vatikanum überhaupt auf den Gedanken verfallen ist, kirchlichen Amtspersonen einen solchen Treueeid zumuten zu sollen, nachdem man bisher auch in den extremsten Zeiten der Kirchengeschichte ohne einen solchen ausgekommen ist. Ist Kirche in ihren Leitungsstrukturen so schwach auf Glauben gegründet, daß die oberste Leitung der Kirche meint, das Bekenntnis des Glaubens bzw. der Eid auf den Glauben genüge nicht, man müsse sich der eigenen Amtsträger auch noch disziplinär per Eid vergewissern? Oder sieht Rom die Einheit der Kirche und ihrer Verkündigung so sehr gefährdet, daß *spezielle* Disziplinierungsmittel nicht solche glaubensmäßiger, sondern solche kirchenrechtlicher Art angewandt werden müssen? – Von dem „Ich aber sage euch, ihr sollt überhaupt nicht schwören" in Mt 5, 34, das in Jesu Bergpredigt mindestens so scharf formuliert ist wie in wenigen Versen vorher das Scheidungsverbot, einmal ganz abgesehen.

Dennoch dürften die Anhängsel zur „Professio fidei" die problematischeren Veränderungen sein. Als erstes fragt man sich, was *theologische Gewißheitsgrade* überhaupt in einem Glaubensbekenntnis zu tun haben. Verpflichtend als Bekenntnis ist, was als Inhalt des Glaubens feststeht oder ausdrücklich als solcher definiert wird. Auf etwas, woran begründbare Zweifel bestehen, kann aus Glaubensgründen niemand mit letzter Autorität verpflichtet werden. Was aus Glaubensgründen nicht mit letzter Gewißheit verbürgt ist, darauf kann auch kaum aus Glaubensgründen geschworen werden.

„Humanae vitae" im Blick

Zudem, warum schon wieder die Änderung nach nur gut zwanzig Jahren? Glaubensbekenntnisse sind doch kein Hemd, an dem man je nach Opportunität und Bedarf herumflickt. Schon der Zusatz von 1967 – Kirche, Meßopfer, Primat – spiegelte nicht wirklich die katholische Glaubensstruktur, sondern die theologischen Debatten von damals wider. Aber wenn man es schon für richtig hält, zu Eideszwecken das Bekenntnis zu erweitern, warum beschränkt man sich dann nicht auf das, was als Glaubensinhalt zweifelsfrei feststeht?

In einem KNA-Bericht aus Rom hieß es, Stellen der Kurie hätten als „zweckmäßige" Gründe für die zusätzlichen Verpflichtungselemente nicht nur allgemein den Umstand genannt, daß vieles kirchliche Lehre sei, was nicht ausdrücklich im Glaubensbekenntnis aufscheine, sondern auch auf Einzelheiten hingewiesen, u. a. neben der künstlichen Empfängnisverhütung auch auf die Frauenordination oder auf die Frage der wiederverheirateten Geschiedenen. Ist davon auszugehen, daß es nicht inkompetente Leute waren, die solche Hinweise gaben, dann darf angenommen werden, daß solche Tatbestände nicht nur durch den Treueeid, sondern durch die *Einführung von theologischen Gewißheitsgraden in den Glaubenseid* neu „zugeordnet" werden sollten. Wenn man sich dabei – siehe Absatz zwei im Zusatzteil zum Nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis – auf einen Gewißheitsgrad stützen mußte, der in der kirchlichen Tradition so kaum aufzufinden ist und der von den Theologen ganz überwiegend auf die hier konkret genannten Tatbestände für kaum tragfähig gehalten wird, so besagt das wohl auch, daß beim Versuch, „Humanae vitae" ganz eng an das Dogma heranzurücken, keine besonders stichhaltigen Argumente gefunden wurden. Aber vielleicht lohnt es sich, jetzt noch einmal genauer die Papstansprache an die Moraltheologen vom 12. November zu lesen (vgl. HK, März 1989, 125 ff.). Der Zusammenhang damit würde auch die ungewöhnliche Publikationsweise der beiden Eidestexte erklären. An ihnen wurde in der Glaubenskongregation seit 1984 gearbeitet. Schon am 1. Juli 1988 hatte sie der Papst approbiert, erst am 25. Februar wurden sie veröffentlicht, aber bereits am 1. März traten sie in Kraft. *D. S.*

Bundesrepublik: Die Sorge der Bischöfe um Priester- und Ordensnachwuchs

„Pastoral zur Weckung von Priester- und Ordensberufen" war das Thema des Studientags bei der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. HK, März 1989, 139). Daß sich die Bischöfe mit diesem Thema ausführlicher befaßten, hatte teilweise mit einer Umfrage der römischen Studienkongregation bei den Bischofskonferenzen über die Entwicklung der Berufungspastoral in den verschiedenen Ortskirchen zu tun. 1981 hatte in Rom ein Kongreß über Berufungspastoral ein Dokument verabschiedet (deutsche Übersetzung in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 37), auf das sich die Umfrage bezog. Anstöße für eine Beschäftigung mit der Berufungspastoral lieferte auch der Studientag der deutschen Bischöfe bei ihrer Frühjahrsvollversammlung 1985 über die Rolle der Laientheologen im kirchlichen Dienst. Die Notwendigkeit, über Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Weckung von Priester- und Ordensberufen nachzudenken, ergibt sich aber nicht zuletzt im Blick auf die Zahlen beim Priester- und Ordensnachwuchs in der Bundesrepublik: Die Zahl der Studienanfänger mit dem Ziel *Diözesanpriester* ist seit 1983 kontinuierlich gesunken. Wurden damals 633 Studienanfänger registriert (die höchste Zahl seit 1966), waren es im vergangenen Jahr nur noch 430. Damit ist abzusehen, daß in einigen Jahren auch die Zahl der Neupriester (sie erreichte 1988 mit 268 den höchsten Stand seit 1970) wieder zurückgehen wird. Auch die Zahl der Studienanfänger mit dem Ziel *Ordenspriester* ist in den letzten Jahren zurückgegangen, von 211 im Jahr 1984

auf 173 im Jahr 1987. Die *Frauenorden* in der Bundesrepublik zählten 1987 insgesamt 354 Novizinnen, bei einer Gesamtmitgliederzahl von 46 134.

Gemeinsame Berufung als Grundlage der „geistlichen Berufe"

Von geistlichen Berufen „im Gegenwind" sprach der Osnabrücker Bischof *Ludwig Averkamp* in seinem Referat auf dem Studientag, bei dem er die Antworten der Bistümer auf den Fragebogen der römischen Studienkongregation heranzog. Averkamp nannte als hinderliche Faktoren das von Vorbehalten und Distanz geprägte Image von Kirche und Amt in der Öffentlichkeit und ein „weitverbreitetes blankes Unverständnis für die Lebensform der evangelischen Räte". Eine Lebensentscheidung, die ganz und gar auf Glauben aufruhe und nur im Glauben einen Sinn ergebe, erscheine vielen als abenteuerlich oder gar unverantwortlich. Ein weiterer Faktor wirke sich als massive Gegenströmung auf weibliche Ordensberufe aus: „Das Bild der Ordensfrau ist für die Öffentlichkeit das Bild einer zu kurz gekommenen Frau." Es laufe damit dem modernen und emanzipierten Frauenbild geradezu provokativ zuwider.

Tatsächlich war der personelle Aderlaß bei den *Frauenorden* in den letzten beiden Jahrzehnten besonders gravierend, wobei die „aktiven", vor allem in Caritas, Erziehung und Schule tätigen Gemeinschaften wesentlich stärker betroffen waren als die *kontemplativen Orden*, die ihre (allerdings von vornherein verhältnismäßig kleine) Mitgliederzahl weitgehend halten konnten. Die kontemplativen Frauenorden in der Bundesrepublik zählten 1972 1968 und 1987 1992 Mitglieder, während die Mitgliederzahl bei den aktiven Orden im gleichen Zeitraum von 69 542 auf 44 142 zurückging. Von den insgesamt 354 Novizinnen der Frauenorden in der Bundesrepublik im Jahr 1987 entfielen immerhin 96 auf die kontemplativen Orden. Die gesellschaftlichen Ursachen für den starken Rückgang bei den aktiven Frauenorden liegen zumindest teilweise auf der Hand: weitgehende Auflösung der kirchlichen Milieus, aus denen zahlreiche Ordensberufe hervorgingen, verbesserte Bildungs- und Berufschancen für Frauen.

Neben den gesellschaftlichen sind auch *kirchliche Veränderungen* zu nennen, die Auswirkungen auf die Bemühungen um Priester- und Ordensberufe haben. Neben den geweihten, zölibatär lebenden Weltpriestern sind inzwischen hauptamtliche pastorale Dienste von Laien getreten. Die neuen geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften bieten Möglichkeiten zur Erneuerung und Vertiefung der eigenen Glaubensentscheidung und zur Intensivierung der religiösen Grundvollzüge, ohne daß es dazu den Eintritt in einen Orden bräuchte. In mehrfacher Hinsicht sind so die Grenzen zwischen den klassischen „Ständen" in der Kirche fließender geworden, entsteht Klärungsbedarf für die Zuordnung der verschiedenen Ämter, Dienste und Charismen. So wurde in den Anregungen für den Studientag, die aus den Bistümern erbeten wurden, die Notwendigkeit betont, die Theologie der Berufung im Licht der Communio-Ekklesiologie zu vertiefen und Berufung als eine Grunddimension christlichen Lebens neu bewußtzumachen. Wenn der Akzent auf der gemeinsamen Berufung aller Christen zur Heiligkeit und zur Nachfolge liegt, wird es schwer, Profil und Eigenart der besonderen „geistlichen" Berufe deutlich zu machen, will man nicht in klerikalistische Verengungen zurückfallen bzw. Priester und Ordensleute von vornherein als die eigentlichen, weil „geistlicheren" Christen überhöhen.

Bischof Averkamp hielt in seinem Referat auf dem Studientag demgegenüber fest, der Träger einer besonderen geistlichen Berufung habe nicht die Niederungen der gemeinsamen Berufung aller Christen hinter sich gelassen, um zu einer neuen und höheren aufzusteigen. „Er selber bleibt vielmehr der Erfüllung der grundlegenden menschen- und weltverändernden christlichen Berufung verpflichtet und übernimmt in der besonderen geistlichen Berufung einen Dienst an der Entfaltung der unüberbietbaren christlichen Berufung aller." Der Osnabrücker Bischof stellte das *Berufungsbewußtsein aller Christen* als notwendige Grundlage für Priester- und Ordensberufe heraus: „Erst wenn die Christen in unseren Gemeinden sich darüber klar werden, daß Jesus Christus jeden von ihnen persönlich anrufen und senden will ..., ist der Weg beschritten, auf dem auch die besonderen Berufungen sich ereignen und zur Reife gelangen können." Den Glauben für sich zu entdecken und die eigene Berufung zu entdecken komme aus derselben Wurzel und geschehe auf denselben Wegen. Es brauche dazu das Hören auf das Wort Gottes, das Antwortgeben im Glauben und als Konsequenz daraus die Bekehrung.

Seelsorge an jungen Erwachsenen intensivieren

Averkamp nannte drei Postulate für eine gegenwärtige Berufungspastoral: Sie müsse schrittweise in persönliche gläubige und sittliche Entschiedenheiten hineinführen, den einzelnen in die Gemeinschaft von Gleichgesinnten einführen und persönliche wie gemeinsame geistige Führung und Weggefährtenschaft anbieten. Der Fuldaer Weihbischof *Johannes Kapp* listete in seinem Referat beim Studientag „Räume und Möglichkeiten für geistliche Begleitung" auf, wie sie in den deutschen Diözesen zur Förderung von Priester- und Ordensberufen derzeit angeboten werden: Kontaktgruppen interessierter Jugendlicher, Gebetskreise, Exerzitien, Informationswochenenden in Priesterseminaren und Ordenshäusern, Gottesdienste, Wallfahrten. Da in den kirchlichen Jugendverbänden die Weckung und Förderung geistlicher Berufe stark in den Hintergrund getreten sei, bemühe man sich teilweise, die Sorge um geistliche Berufe mit der Ministrantenseelsorge zu verbinden. Weil Familie und Elternhaus weithin nicht mehr „erstes Seminar" seien oder sein könnten, brauche es andere vermittelnde Räume, beispielsweise die Möglich-

keit von „Kloster auf Zeit". Bei allen Räumen und Modellen sei ein hohes Maß an Begegnung und Gespräch, Austausch und Miteinander gefordert.

Bischof *Klaus Hemmerle* von Aachen, Vorsitzender der zuständigen Kommission IV der Bischofskonferenz (Geistliche Berufe und kirchliche Dienste), nannte zum Abschluß des Studientags einige langfristige Aufgaben für die Pastoral der Priester- und Ordensberufe. Demnach braucht es die Intensivierung der Seelsorge an jungen Erwachsenen unter dem Gesichtspunkt Evangelisierung und Berufung, eine Verstärkung der institutionellen Zusammenarbeit zwischen Berufungspastoral, Jugendpastoral und Ehe- und Familienpastoral, ebenso die Vernetzung der geistlichen Zentren (Seminare, Orden) und Kräfte der Berufungspastoral auf Bistums- und Regionalebene. Bischof Hemmerle wies auch auf die Bedeutung der Pastoral der pastoralen Dienste im Blick auf ein glaubwürdiges Zeugnis aller Berufungsträger und auf Bußsakrament und Firmung als wichtige Ansatzstellen für die Berufungspastoral hin, die ergänzende katechetische Hilfen bräuchten. Die psychosexuelle Entwicklung und Reife der jungen Generation müßten in ihren Auswirkungen für die Berufungspastoral stärker berücksichtigt werden.

Verstärkung der institutionellen Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen pastoralen Bemühungen um Jugendliche und junge Erwachsene und Vernetzung der geistlichen Zentren werden schon deshalb unumgänglich sein, weil die Zahl der Priester und Ordensleute insgesamt zurückgeht und damit auch die Zahl derer, die für die Intensivseelsorge zur Verfügung stehen bzw. von den Diözesen und Ordensgemeinschaften dafür freigestellt werden. Den entsprechenden Bemühungen sind allerdings auch dadurch Grenzen gesetzt, daß nur eine Minderheit von Jugendlichen am Leben der Kirche teilnimmt und damit auch für Angebote der Berufungspastoral ansprechbar ist. Die Situation wird hier für die Kirche in den nächsten Jahren noch schwieriger werden. Bischof Averkamp wies beim Studientag darauf hin, daß es immer mehr Kandidaten für den Priester- und Ordensberuf aus der Gruppe der 20–30jährigen gebe, „die nicht nur zuerst andere Ausbildungswege gegangen sind oder auch schon in anderen qualifizierten Berufen erfolgreich tätig waren, sondern erst nach menschlichen und religiösen Umwegen oder Abwegen sich von Christus eingeholt und angerufen erleben". Man müsse sich fragen, ob die Berufungspastoral diese Gruppe überhaupt im Blick habe. Gleichzeitig machte Averkamp darauf aufmerksam, daß sich in jüngerer Zeit vermehrt das Problem der *lückenhaften Voraussetzungen* bei der Aufnahme unter die Ordens- bzw. Priesterkandidaten stelle. Es ist durchaus möglich, daß die „außergewöhnlichen" Wege zu Priester- und Ordensberufen mit ihren Problemen, aber auch Chancen in Zukunft weiter an Bedeutung gewinnen. Schließlich wird die Zahl der Menschen zunehmen, die nicht von Kindesbeinen an in den christlichen Glauben und die religiöse Praxis hineingewachsen sind, sondern den Glauben erst zu einem späteren Zeitpunkt im Leben für sich entdecken. Schon von daher wird es für die Kirche immer wichtiger, daß es Priester und Ordensleute gibt, die mit der Lebenswelt und den Sinnproblemen ihrer Zeitgenossen vertraut sind und durch ihre persönliche und berufliche Erfahrung ein Stück Profanität in den kirchlichen Binnenraum einbringen können.

Welche Priester und Ordensleute?

Allerdings – dieser Gesichtspunkt kommt in den Referaten und Schlußfolgerungen des Studientags zu wenig zur Geltung – dürfen bei den Bemühungen um die Berufungspastoral die Unterschiede zwischen Diözesanpriestern und Ordensleuten nicht hinter dem Oberbegriff „geistliche Berufe" verschwinden. Denn Orden, die heute aufgrund des Priestermangels vielfach Lückenbüßerfunktionen haben, brauchen wieder eine deutlichere Profilierung ihrer besonderen Stellung in der Kirche, unabhängig vom amtlichen Gefüge. Wer in einen Orden eintritt, entscheidet sich primär für eine Lebensform, wer Diözesanpriester wird, primär für einen amtlichen Dienst. Wie dieser von der Grundgestalt der Kirche her unverzichtbare Dienst bei abnehmender Priesterzahl geleistet, wie Seelsorge aufrechterhalten werden kann, diese Herausforderung wird die Kirche in der Bundesrepublik in den kommenden Jahren zunehmend beschäftigen müssen. *U. R.*

Sowjetunion: Der Entwurf für ein neues Religionsgesetz

Vor einigen Wochen übergab der Vorsitzende des Rates für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR, *Konstantin Chartschew,* Kirchenvertretern einen Entwurf für das „Gesetz über die Gewissensfreiheit", das vermutlich in absehbarer Zeit an die Stelle des sowjetischen Religionsgesetzes von 1929 treten wird. Das englische „Keston-College", eines der wichtigsten und renommiertesten Forschungsinstitute zur Situation der Kirchen und religiösen Gemeinschaften in den kommunistisch regierten Ländern, kam in den Besitz dieses in der Sowjetunion bislang nicht veröffentlichten Entwurfs; das „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt" machte ihn in seiner Ausgabe vom 10. März in einer deutschen Übersetzung zugänglich. Daß in der Sowjetunion ein „Gesetz über die Gewissensfreiheit" erarbeitet wird, war schon seit Jahren bekannt. Bei den Millenniumsfeierlichkeiten im Juni 1988 (vgl. HK, Juli 1988, 320–323) nahm der damalige Staatspräsident *Andrej Gromyko* bei einer Begegnung im Kreml zu Fragen der

neuen Religionsgesetzgebung Stellung. *Michail Gorbatschow* erwähnte das geplante Gesetz in seinem Bericht auf der Parteikonferenz Ende Juni vergangenen Jahres. Der jetzt vorliegende Entwurf entspricht in wesentlichen Punkten den Angaben, die in den letzten Jahren von Konstantin Chartschew und von Mitarbeitern seiner Behörde in sowjetischen Medien wie gegenüber ausländischen Gesprächspartnern zu Tenor und Einzelinhalten des neuen Gesetzes gemacht wurden. Einige Bestimmungen des vom Landeskonzil verabschiedeten neuen Verwaltungsstatuts für die Russische Orthodoxe Kirche (vgl. HK, September 1988, 408–410) nehmen in Aussicht gestellte Regelungen des „Gesetzes über die Gewissensfreiheit" vorweg. Das Gesetz gilt allerdings nicht nur für die Russische Orthodoxie, sondern für alle Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion: Orthodoxe, Katholiken und Lutheraner, Muslime, Juden und Buddhisten.

Der Freiraum dürfte größer werden

Die *Unterschiede* zwischen dem (1975 revidierten) Religionsgesetz von 1929 und dem Entwurf für eine im Sinn der „Perestroika" reformierte Religionsgesetzgebung werden schon im Titel deutlich: 1929 ein „Gesetz über religiöse Vereinigungen", dessen detaillierte Bestimmungen ganz und gar auf möglichste Beschränkung und umfassende Kontrolle des religiös-kirchlichen Lebens zielen, jetzt ein „Gesetz über die Gewissensfreiheit", das in der Präambel feststellt: „Das vorliegende Gesetz garantiert den Bürgern das Recht der freiwilligen und selbständigen Bestimmung ihrer Beziehung zur Religion und ihr entsprechenden Überzeugungen, der ungehinderten Ausübung religiöser Verehrung allein oder gemeinsam mit anderen, ferner soziale Gerechtigkeit und Gleichheit der Rechte unabhängig von der Beziehung zur Religion." In Art. 4 des Entwurfs verpflichtet sich der sowjetische Staat dazu, Maßnahmen zu treffen, „die notwendig sind für die Gewährleistung der Gewissensfreiheit der Bürger sowie für den Schutz der Rechte und gesetzlichen Organisationen und Personen, die sich zum Ziel der gemeinsamen Verwirklichung des Rechts auf Gewissensfreiheit vereinigen". Art. 5 enthält nähere Bestimmungen zur *Gleichberechtigung der sowjetischen Bürger* unabhängig von ihrer Beziehung zur Religion. In Art. 3 wird das *Recht der Eltern* auf eine „religiöse und sittliche Erziehung und Unterrichtung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit ihren persönlichen Überzeugungen" anerkannt ebenso das Recht jedes sowjetischen Bürgers, „religiöse oder atheistische Überzeugungen zu verbreiten".

Der Entwurf erweitert in mancher Hinsicht den Freiraum der religiösen Gemeinschaften. So wird religiösen Organisationen, „die sich nicht in die Angelegenheiten des Staats und seiner Organe einmischen", die Möglichkeit eingeräumt, am „gesellschaftlichen Dialog" teilzunehmen, unter anderem durch Massenmedien (Art. 6). Nach Art. 7 ist entsprechend der schon im „Dekret des Rates der Volkskommissare über Gewissensfreiheit, Kirchen- und Religionsgemeinschaften" von 1918 statuierten Trennung von Kirche und Schule Religionsunterricht an „staatlichen und gesellschaftlichen Lehranstalten mit allgemeinbildenden Fächern" auch weiterhin verboten. Gleichzeitig wird aber der bislang verbotene *kirchliche Religionsunterricht* zugelassen: „Die Bürger dürfen eine Religion auf privater Grundlage, allein oder gemeinsam mit anderen lehren oder erlernen, unter anderem zu Hause oder in einer religiösen Gesellschaft."

„Religiöse Organisationen" sollen juristische Personen werden

Nach dem Religionsgesetz von 1929 sind Religionsgemeinschaften keine juristischen Personen. Im Entwurf zum „Gesetz über die Gewissensfreiheit" wird in Art. 9 festgelegt: „Religiöse Organisationen sind juristische Personen." Die Russische Orthodoxe Kirche hatte eine entsprechende Bestimmung in ihr neues Verwaltungsstatut aufgenommen. In Art. 16 des Entwurfs wird das Recht religiöser Organisationen auf *Erwerb von Eigentum* (Gebäude, Transportmittel und andere Vermögenswerte) festgeschrieben. Nach Art. 18 wird das Eigentum religiöser Organisationen „vom Gesetz ebenso wie das staatliche und gesellschaftliche Vermögen geschützt". Religiöse Organisationen, so der Art. 21, haben das Recht, Arbeitskräfte einzustellen, mit denen ein von den Gewerkschaften zu registrierender Arbeitsvertrag geschlossen werden muß. Über die bisherige Religionsgesetzgebung hinaus wird (Art. 20) „nach Abstimmung mit der Administration" die „freie Ausübung von religiösen Riten in Krankenhäusern, Alten- und Invalidenheimen sowie in Strafanstalten" zugelassen. Nach Absatz 1 dieses Artikels können „religiöse Riten und Zeremonien" in „Gebetshäusern und ihrer Nähe, in Institutionen der religiösen Verehrung sowie in Wohnungen und Häusern von Bürgern, auf Friedhöfen und in Krematorien" durchgeführt werden. Nach dem Wortlaut des revidierten Gesetzes von 1975 (Art. 59) war für „religiöse Riten und Zeremonien" in Wohnungen und Häusern jeweils eine spezielle staatliche Genehmigung erforderlich.

Der *Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat,* der in der Sowjetunion offiziell seit dem Dekret über Kirchen- und Religionsgemeinschaften von 1918 gilt und den auch der Entwurf für das neue Gesetz über die Gewissensfreiheit in Nr. 6 festlegt, ist nie konsequent durchgeführt worden. Bestimmend waren und sind vielmehr massive staatliche Überwachung und Bevormundung der Religionsgemeinschaften. Der vorliegende Entwurf enthält einige Bestimmungen, die eine gewisse *Bereitschaft zur Lockerung des staatlichen Zugriffs* erkennen lassen. In Art. 6, Abs. 1 heißt es, der Staat mische sich nicht in die innere Tätigkeit von religiösen Organisationen ein, „sofern sie den Zielen ihrer Bildung und sowjetischen Gesetzen nicht widerspricht". Nach Abs. 2 dürfen „Fragen, die die Tätigkeit religiöser Organisationen unmittelbar betref-

fen" von Staatsorganen und gesellschaftlichen Organisationen nur mit ihrer Teilnahme oder nach vorhergehender Abstimmung mit ihnen geregelt werden.

Staatliche Kontrolle ist aber auch nach dem Entwurf in erheblichem Umfang vorgesehen: Geblieben ist vor allem die Vorschrift über die *Notwendigkeit der staatlichen Registrierung von Gemeinden* (Art. 11): „Eine religiöse Gesellschaft wird vom Exekutivkomitee des Rayonssowjets der Volksdeputierten registriert, wenn sie nicht weniger als zehn Personen am Ort ihrer angenommenen Tätigkeit zählt." Nach Art. 14 kann der Rat für religiöse Angelegenheiten „aus eigener Initiative oder aufgrund einer Eingabe der örtlichen Organe der Staatsmacht die Tätigkeit einer religiösen Organisation im Fall der Verletzung der Gesetzgebung oder bei Handlungen, die den Zielen der religiösen Organisation oder ihrer Satzung (Bestimmungen) widersprechen, beenden oder unterbrechen". Dieser Passus macht deutlich, wie eng auch in dem Entwurf die Grenzen für die Glaubensgemeinschaften gezogen sind: Über ihnen soll das Damoklesschwert der möglichen Auflösung oder Suspendierung von Staats wegen hängen. Der *Rat für religiöse Angelegenheiten,* der in einem solchen Fall tätig werden müßte, erhält im übrigen nach dem Entwurf ein erhebliches Gewicht: Er ist Revisionsinstanz bei der Ablehnung von Registrierungen von Gemeinden durch örtliche Behörden; beim Rat kann Beschwerde eingelegt werden, wenn auf lokaler Ebene die „Überlassung für die religiöse Verehrung besonders geeigneter Gebäude und Vermögenswerte an religiöse Organisationen" abgelehnt wird (Art. 15). Nach Art. 25 ist der Rat „hinsichtlich der Religionen verantwortlich für die Durchführung einer einheitlichen Politik des Staates, die auf die Garantie der Gewissensfreiheit der Bürger abzielt".

Schritt nach vorn, aber nicht alle Erwartungen erfüllt

Es liegt nahe, den Entwurf zum „Gesetz über die Gewissensfreiheit" mit den Aussagen zur Verwirklichung der Religionsfreiheit im Schlußdokument der Wiener *KSZE-Folgekonferenz* zu vergleichen, zu denen sich die Sowjetunion durch ihre Unterschrift unter das Dokument bekannt hat (vgl. HK, März 1989, 108–109). Ein solcher Vergleich zeigt, daß der Entwurf den KSZE-Forderungen bezüglich der Religionsfreiheit im Prinzip weitgehend entspricht. Allerdings erfüllt der Entwurf nicht alle Erwartungen, die von Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion in den letzten Jahren im Blick auf eine neue Religionsgesetzgebung geäußert worden. So fällt vor allem auf, daß der Text nichts über die Möglichkeit einer *karitativen Tätigkeit* der Kirchen und Religionsgemeinschaften sagt, obwohl davon im Vorfeld öfters die Rede war. Man muß abwarten, ob bzw. inwieweit es den Kirchen und Religionsgemeinschaften gelingt, im Prozeß der Konsultation ihre im vorliegenden Entwurf nicht oder nur teilweise berücksichtigten Wünsche an das „Gesetz über die Gewissensfreiheit" einzubringen.

Die Verabschiedung des Gesetzes wird Aufgabe des neuen *Obersten Sowjets* sein, der nach der Wahl des „Kongresses der Volksdeputierten" am 26. März aus dessen Reihen hervorgehen wird. Der definitive Gesetzentwurf wird sich möglicherweise in einigen Punkten vom jetzt bekanntgewordenen Text unterscheiden. Zudem sind ergänzende Bestimmungen sowohl auf gesamtsowjetischer Ebene wie in den Unionsrepubliken zu erwarten; Art. 2 spricht von Bestimmungen, die im Zusammenhang mit dem „Gesetz über die Gewissensfreiheit" erlassen werden. Am Willen der gegenwärtigen sowjetischen Führung, das Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften auf eine neue Grundlage zu stellen und den Freiraum der religiösen Bürger zu erweitern, ist aber kaum mehr zu zweifeln. Ein „Gesetz über die Gewissensfreiheit", das in den entscheidenden Grundaussagen dem jetzt vorliegenden Entwurf entsprechen würde, wäre ein *wichtiger Durchbruch für die Religionsfreiheit* in der Sowjetunion, allerdings noch längst nicht deren volle Gewährleistung. *U. R.*

Vor dem historischen Niedergang?

Zur Situation der kommunistischen Parteien Westeuropas

Die kommunistischen Parteien Westeuropas stehen unter einem doppelten Druck: Sie haben kaum Antworten auf die wirtschaftlichen und politischen Probleme ihrer Länder anzubieten und geraten gleichzeitig gegenüber dem Moskauer Reformkurs in die Defensive. Mit Ausnahme der kommunistischen Partei Italiens, so die Prognose des folgenden Beitrags von Heinz Timmermann, stehen die Chancen der westeuropäischen kommunistischen Parteien, das Ende des Jahrhunderts als einflußreiche politische und soziale Kraft zu überleben, schlecht.

Als im März 1977 die Parteiführer des „Eurokommunismus" – der kommunistischen Parteien Italiens, Frankreichs und Spaniens – zu einer Gipfelkonferenz in Madrid zusammentrafen, sahen darin viele Beobachter den Beginn einer Entwicklung, in deren Gefolge sich die drei

Parteien zu einem einheitlich auftretenden dynamischen Block von Reform-KPen formieren sowie zunehmend Einfluß auf die Politik ihrer Länder und der westlichen Gemeinschaft insgesamt gewinnen würden. Inzwischen hat sich die politische Landschaft radikal verändert: Fast überall sind es die *Sozialisten,* die die führende Position auf der Linken übernommen haben (Frankreich, Spanien, Portugal) oder das Kräfteverhältnis zu ihren Gunsten verändern konnten (Italien). Die ursprünglich scheinbar geschlossene Bewegung des „Eurokommunismus" dagegen ist ideologisch, strategisch und organisatorisch tief in sich gespalten, ihre gemeinsame Fraktion im Europa-Parlament ist zu politischer Gemeinsamkeit unfähig und auf die Wahrnehmung technischer Koordination reduziert. Hinzu kommt, daß sich die kommunistischen Parteien Westeuropas fast überall im Niedergang befinden – in vielen Fällen wahrscheinlich in einem historischen Niedergang. Dazu nur einige Beispiele.

Mitgliederschwund, Spaltungen, Stagnation

Die *KPI,* die größte und einflußreichste KP des Westens, verlor innerhalb von 10 Jahren über 300 000 Mitglieder. Sie hat heute zwar noch immer 1,5 Mio. Parteibuchbesitzer, doch machen die Jugendlichen zwischen 18 und 25 Jahren davon nur noch 3,2% aus (bei einem Gesamtanteil an der Bevölkerung von 14,3%). Bei den Parlamentswahlen 1987 sackte die KPI von 30% auf 26,8% ab – ein Abwärtstrend, der bei lokalen und regionalen Urnengängen von 1988 bestätigt wurde. Davon profitierten nicht nur die Sozialisten, sondern – besonders in den nördlichen Landesteilen – auch die sich formierenden Grünen. Darüber hinaus steckt die KPI-nahe Richtungsgewerkschaft CGIL, der traditionell stärkste soziale Einflußfaktor der Kommunisten, in einer Krise: Die Mitgliedschaft ist überaltert, die Strategie umfassender Spitzenabkommen diskreditiert, die Integrationskraft gegenüber Aktivitäten autonomer Basiskomitees („Cobas") geschwächt.

Die *KPF* hat noch größere Probleme. Ihre Mitgliedschaft, offiziell noch immer mit 600 000 angegeben, wird heute auf rund 250 000 geschätzt. Innerhalb von 10 Jahren verlor sie etwa die Hälfte ihrer Wählerschaft – sie sank von 20,5% 1978 auf 11,3% 1988 – bei einem Zwischentief von 9,8% 1986. Bei den Präsidentschaftswahlen von 1988 konnte sie sogar nur 6,8% des Elektorats auf ihren Kandidaten *André Lajoinie* vereinen. Umfragen unter Studenten zeigen, daß sich nur noch 3% von ihnen der KPF verbunden fühlen; dagegen zeigten 43% Sympathien für die Sozialisten, 7% für die Ökologen und 4% für die extreme Linke. Die KPF-nahe Richtungsgewerkschaft CGT verlor offiziellen Angaben zufolge zwischen 1976 und 1985 46% ihrer Mitgliedschaft, die heute auf nicht mehr als 800 000 geschätzt wird.

Die *KP Spaniens* befindet sich seit 1982 in einem Prozeß permanenter Ausschlüsse, Spaltungen und Neuformierungen. Mitgliedermäßig von 200 000 auf offiziell 70 000 gesunken, sind Spaniens Kommunisten mit 4,6% auch im Parlament kein wirklicher Einflußfaktor. Zwar verfügen sie mit den Arbeiterkommissionen auch weiterhin über eine dynamische Gewerkschaftsvertretung, doch gelingt es ihnen nicht, diesen Einfluß für eine Stärkung des Parteikommunismus zu nutzen.

Die *KP Portugals* steckt in einer deutlichen Krise der Militanz, sichtbar z. B. in einer Stagnation der – mit 200 000 ohnehin inflationierten – Mitgliederzahl, in einem Schrumpfen der Betriebszellen, in Mobilisierungsproblemen der KP-nahen Gewerkschaft, in rückläufigen Auflagezahlen der Parteipresse. Dies findet seinen Ausdruck auch in permanenten Verlusten unter den Wählern: Der KP-Anteil sank von 18,1% 1983 auf 15,5% 1985 auf nur noch 12,2% 1987.

Allein die *KP Griechenlands* hat einen gewissen Aufschwung zu verzeichnen – freilich weniger aufgrund eigener überzeugender Konzepte als aufgrund des Formtiefs der PASOK Papandreous. Die programmatische Verständigung der traditionalistisch orientierten KP mit der eurokommunistisch ausgerichteten Gruppe der „Griechischen Linken" könnte das Kräfteverhältnis auf der Linken insgesamt bei den kommenden Parlamentswahlen stark verändern.

Worin liegen die Gründe für den fast durchgehenden Niedergang des Kommunismus in Westeuropa? Zum einen zweifellos in der geschwundenen Attraktivität des Gesellschaftsmodells sowjetkommunistischen Typs in den siebziger Jahren. Am deutlichsten sichtbar wurde dies bei der KPF: Als sich im Zeichen des Gulag-Effekts in Frankreich Mitte der siebziger Jahre eine *zunehmende antisowjetische Grundströmung* ausbreitete, wurde davon die KPF am härtesten getroffen. Dies galt um so mehr, als die Parteiführung fortfuhr – und zwar bis heute –, die Ergebnisse der Sowjetmacht als „global positiv" zu bewerten. Die Reformkommunisten ihrerseits – wie die KPI und die KP Spaniens – konnten durch ihre Kritik am Sowjetkommunismus zwar ähnliche Imageverluste vermeiden. Gleichwohl reichte die Distanzierung von der KPdSU nicht aus – wie insbesondere die Spanier gehofft hatten –, den Kommunisten neue Schubkraft zu verleihen. Für den Wähler war zwar durchaus von Bedeutung, wie sich die einheimischen KPen zur Sowjetunion verhielten. Noch wichtiger aber waren ihre Aussagen darüber, wie sich die Kommunisten die Lösung der Zukunftsaufgaben im eigenen Lande und in Westeuropa vorstellten.

Damit sind wir beim zweiten, heute zweifellos wichtigeren Grund für den Niedergang des Kommunismus in Westeuropa. Von ihrer Programmatik, ihrer Struktur und ihrer sozialen Verankerung her sind die KPen *Ergebnis und Ausdruck des Industriezeitalters* – ganz ähnlich wie die Formationen der traditionellen Sozialdemokratie, aus deren Reihen sie ja einst hervorgegangen waren. Etatismus, quantitatives Wachstum, Kollektivismus, Fortschrittsoptimismus – das waren die Markenzeichen, unter denen die KPen antraten und an denen sie teilweise bis heute festhalten. Das „postindustrielle" Zeitalter mit seinem wirt-

schaftlichen, sozialen und Wertewandel stellt die KPen Westeuropas jedoch vor ganz neue Probleme – Probleme, die insoweit denen der Sozialdemokratie ähneln. Hierzu gehören u. a.: Neudefinition der Rolle des Staates, nicht zuletzt im Blick auf Ausmaß und Charakter seiner wirtschaftsregulierenden Funktion; Bewältigung der wissenschaftlich-technischen Revolution und ihren strukturellen Folgen im Produktions- und Dienstleistungsbereich; Neudefinition des Fortschrittsbegriffs, Integration ökologischer Imperative; Berücksichtigung des Wertewandels sowie des wachsenden Strebens nach Individualisierung; Denken und Handeln über den nationalen Rahmen hinaus in westeuropäischen Kategorien.

Am besten behauptet sich noch die KPI

Analysiert man Programmatik und Politik der KPen Westeuropas unter diesem Gesichtspunkt, so zeichnen sich unter ihnen *zwei Grundgruppen* ab. Die erste Gruppe wird repräsentiert von der KPI, konzeptionell nahe stehen ihr die schwedischen und die britischen Kommunisten. Die KPI nimmt seit Jahren an Kommunistenkonferenzen nicht mehr teil und orientiert sich statt dessen umfassend auf die westeuropäische Sozialdemokratie. Symptomatisch hierfür sind häufiges gemeinsames Abstimmungsverhalten im Straßburger Europa-Parlament sowie das Streben der KPI nach programmatischen Absprachen mit dem Bund sozialdemokratischer und sozialistischer Parteien für die bevorstehenden Europawahlen.

Die Chancen der KPI auf politisches Überleben und neue Dynamik scheinen gerade deshalb gegenwärtig noch relativ gut, weil sie sich als „integrierenden Teil der westeuropäischen Linken" definiert und sich bei dem Streben nach programmatisch-politischer Neuausrichtung auf jene Probleme konzentriert, die auch im Brennpunkt der Diskussionen in der internationalen Sozialdemokratie stehen. Bemerkenswerte Hinweise dafür geben die Dokumente des 18. Parteitags vom März 1989 mit den Stichworten Demokratie nicht als ein Weg zum Sozialismus, sondern als „der einige Weg des Sozialismus"; Verknüpfung von Ökonomie und Ökologie; Orientierung der neuen Technologien auf sozialen und humanen Fortschritt; Öffnung der Partei für kontroverse Diskussionen, für die Anliegen der neuen sozialen Bewegungen (vgl. z. B. das vom ZK zur Diskussion in den Parteigliederungen verabschiedete Dokument, in: l'Unità [Rom], 25. 11. 1988).
Hinzu kommt, daß die KPI den traditionellen Etatismus kommunistischer (und sozialdemokratischer) Prägung zugunsten eines Konzepts überwindet, bei dem sich der Staat darauf beschränkt, den Marktkräften bestimmte Regeln zu setzen. Aus ihrer Sicht lassen sich die neuen Probleme nicht mit überkommenen ideologischen Konzepten lösen, wird die Klassenlage zunehmend von werteorientierten Entscheidungen überlagert (Beispiele: ökologische Erneuerung, Drang nach Individualisierung, Gleichstellung der Frau). Die Vertiefung der EG-Integration versteht die KPI als Chance für neue Wirtschaftsimpulse, für die Schaffung eines qualifizierten Sozialraums, für die Stärkung der EG als politisches Subjekt in den internationalen Beziehungen. Folgerichtig grenzt sich die KPI explizit von jenen Kräften ab, die – wie die französischen, portugiesischen und griechischen Kommunisten – „Skeptizismus und Passivität, Partikularismus und Abgeschlossenheit" verbreiten und nicht sehen wollen, „daß sich Sozialismus und Europäismus zwangsläufig immer enger miteinander verbinden" (so *G. Napolitano*, Oltre i vecchi confini. Il futuro della sinistra e l'Europa, Mailand 1989, S. 13; Vorstandsmitglied Napolitano ist verantwortlich für die Außenbeziehungen der KPI).

Ähnlich wie bei allen Volksparteien in Westeuropa besteht eines der Hauptprobleme für die KPI inzwischen aber darin, die Interessen der unterschiedlichen sozialen Gruppen sowie die neuen Werteorientierungen in sich zu integrieren und in politisches Handeln umzusetzen. Die nachlassende Kraft zur Einbindung der Industriearbeiterschaft einerseits und die wachsende Attraktivität der Grünen-Alternativen auf die Jugend und bestimmte Segmente der wissenschaftlich-technischen Intelligenz andererseits zeigen beispielhaft, daß die Frage durchaus offen ist, ob die Führung um den neuen KPI-Chef *Achille Occhetto* die Partei mit dem Konzept eines „entschiedenen Reformismus" (riformismo forte) zusammenhalten und ihr nochmals neue Schubkraft geben kann.

Die französischen Kommunisten mauern sich ein

Hat die KPI – als Repräsentantin der Reformströmung im westeuropäischen Kommunismus – mit der Akzeptierung des gesellschaftlichen Wandels so ihre Chance auf politische Mitgestaltung bisher noch bewahrt, so laufen die übrigen KPen – die Traditionalisten aus Frankreich und Portugal, aber auch die ambivalenten Spanier – Gefahr, in die Bedeutungslosigkeit abzusinken und nicht einmal mehr ihre überkommene Rolle als politischer Tribun der sozial Schwachen voll ausspielen zu können. Bezeichnenderweise gelingt es diesen KPen nur in geringem Maße – wie die jüngsten Entwicklungen in Spanien und Frankreich zeigen –, die Mobilisierung der Massen gegen die Austerity-Politik und die wirtschaftliche Umstrukturierung in Wählerstimmen umzumünzen.

In *Frankreich* richtet sich der Hauptstoß der KP-Führung nach *innen:* Seit 1984 ist sie vorrangig damit befaßt, den inneren, auf Reform der rigiden Partei-Binnenstrukturen und der politischen Gesamtstrategie gerichteten Dissens abzuwürgen. Nach dem Trauma des Regierungsexperiments (1981–84) und der Verschiebung des Kräfteverhältnisses zugunsten der Sozialisten nahm die KPF-Führung wieder Zuflucht zu alten Gewißheiten, zu einer pseudorevolutionären Politik des Abwartens und der Selbstisolierung.

Angesichts ihrer „stalinistischen Vision der Zukunft" (Premierminister Rocard) deutet wenig darauf hin, daß die KPF – als Bannerträgerin des Traditionalismus unter den westlichen KPen – in sich jene „Kulturrevolution" vollziehen wird, die der Reformer *Pierre Juquin,* ein ehemaliges Mitglied des Politbüros, als zentrale Voraussetzung für ein Wiedererstarken der Partei ansieht. Ihre Geschichte, ihr eigenes Missionsbewußtsein und der rigide Charakter ihrer bürokratisch-zentralistischen Binnenstrukturen sprechen eher dafür, daß sich die KPF für lange Zeit aus ihrer oppositionellen Festung heraus als „Partei des Kampfes" profilieren will – durch ihre über die Stamokap-These vermittelte Frontalopposition gegen das bestehende System, durch ihre nationalistisch gefärbte Ablehnung der EG-Integrationsprozesse, durch ihre Polemik gegen den Reformismus der Sozialisten. Dabei wird die KPF als Sammelbecken von Segmenten des Protests, ähnlich wie die übrigen Traditions-KPen, den Niedergang der Partei in die totale Bedeutungslosigkeit zwar möglicherweise aufhalten können, zumal sie auch weiterhin über erhebliche Kaderreserven und Organisationskapazitäten verfügt sowie punktuell nach wie vor sozial relativ stark verankert ist (insbesondere in der CGT-Gewerkschaft). Im übrigen jedoch wird sich die KPF, mit 28,6% der Wählerstimmen (1946) einst stärkste Partei Frankreichs, bei den großen Entscheidungen des Landes mit einer Nebenrolle bescheiden müssen – „am Rande des Geschehens mutig gestikulierend", wie Reformexponent Juquin vor Jahren sarkastisch bemerkte (L'Humanité [Paris], 10.1.1984).

Auch in *Portugal* rührt sich – wenn auch in geringerem Maße als in Frankreich – Dissens gegen den starren Kurs von Parteichef *Alvaro Cunhal.* Seinen stärksten Ausdruck fand er in der Kritik von *Zita Zabrea,* einem Mitglied der Politischen Kommission (Politbüro) der KP: Die „repressiven Methoden" der Führung gegen reformorientierte Tendenzen stifteten ernsthaften Schaden und seien Ausdruck einer „Furcht vor der Realität, vor Wandel und interner Diskussion", bemerkte Frau Zabrea nach ihrem Ausschluß aus den KPP-Leitungsgremien. Zwar gelang es der Führungsgruppe um Cunhal auf dem Parteitag vom Dezember 1988, die Reformer durch einige politische Neuerungen mundtot zu machen. So bekannte sich die KP erstmals ausdrücklich zur Mehrparteiendemokratie sowie zum gemischtwirtschaftlichen System und akzeptierte den Beitritt des Landes zur EG als Tatsache. Diese Retuschen sind jedoch kaum geeignet, der KP ein neues Image und neue Dynamik zu verleihen.

In *Spanien* ist ein Ende der Dauerfehden unter den Kommunisten nicht abzusehen, zumal in der wiedervereinten Partei zwei Linien miteinander im Streit liegen: diejenige, die die traditionellen Werte des Kommunismus hochhält, und diejenige, die die Partei verstärkt zu den neuen sozialen Bewegungen hin öffnen möchte. Zwar dürfte der neoliberale Kurs der Regierung González zu weiteren harten sozialen Auseinandersetzungen führen. Gleichwohl bilden die in sich zerstrittenen Kommunisten keine ernsthafte politische Alternative auf der Linken, zumal die von González betriebene Hinwendung zum EG-Europa und der damit verbundene Strukturwandel des Landes in der Bevölkerung auf breite Zustimmung stößt.

Moskau bremst nicht mehr, sondern drängt

Diese prekäre Situation der Traditionalisten unter den Westkommunisten wird noch verstärkt durch den *Reformkurs Gorbatschows* und die damit verbundene positive Neubewertung westlicher Systeme – des Funktionsmechanismus ihrer politischen Institutionen, ihrer Konzepte zu einer wachstumsorientierten Wirtschaftsregulierung, ihren sozialstaatlichen Absicherungen. Folgerichtig fordern sowjetische Theoretiker die Traditionalisten offen zur Revision überkommener Doktrinen auf – beispielsweise der Doktrin von der „Diktatur des Proletariats". Wenn die KPen die rapiden wirtschaftlichen, sozialen und wertebezogenen Wandlungsprozesse im Westen unberücksichtigt ließen, liefen sie Gefahr – heißt es in Moskau an die Adresse der Westkommunisten –, „auf periphere Positionen der Verteidigung korporativer Belange verdrängt zu werden". Damit gingen sie das Risiko ein, „in die Rolle des ‚Ouvrierismus' zu geraten" – eine Rolle, in der „die Treue zu den Klassenpositionen des Proletariats einen lebensfernen, dogmatischen Charakter annimmt" (*J. Krasin,* Rabočee dviženie v poiskach demokratičeskoj al'ternativy, in: Kommunist [Moskau], Nr. 14/1988, S. 68; Krasin ist Direktor des Moskauer ZK-Instituts für Gesellschaftswissenschaften).

Die KPI dagegen und ihre Konzepte werden in Moskau offen rehabilitiert und geradezu als *vorbildlich* für eine linke Strategie in Westeuropa charakterisiert. So hat die KPI sowjetischen Theoretikern zufolge mit ihrer „aktiven wissenschaftlichen und theoretischen Forschung" erheblich zur „Entwicklung des sozialen Denkens" beigetragen, hat sie sich „immer für die Demokratie, die Verteidigung der Menschenrechte und der individuellen Freiheiten eingesetzt". Berlinguer sei im Recht gewesen mit seiner Einschätzung, daß der Sozialismus sowjetkommunistischen Typs an einem bestimmten Punkt seine vorwärtstreibende Kraft verloren habe (V. Naumov, IKP pered s-ezdom, in: Kommunist, Nr. 1/1989, S. 102–112; Naumov ist Mitarbeiter der Moskauer ZK-Akademie für Gesellschaftswissenschaften).

So gehört der „Eurokommunismus" mittlerweile der Geschichte an. Im Grunde hat sich unter den KPen der Region nur die KPI die Perspektive offengehalten, das nächste Jahrtausend als einflußreiche politische Kraft zu erreichen – nicht zuletzt deshalb, weil sie von traditionellen ideologischen Denkmustern Abschied genommen hat und sich, ähnlich wie zuvor die Sozialdemokraten und Sozialisten, eher auf bestimmte Grundwerte als Begründung für das politische Handeln beruft (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität). Dies muß nicht auf eine

Absage an einschneidende Reformen, auf eine unvermeidliche Anpassung der KPI an neoliberale Konzepte hinauslaufen, wie ihr von der marxistisch-leninistischen Orthodoxie innerhalb und außerhalb der eigenen Reihen vorgeworfen wird. Die Kritik der Sozialdemokratie am ungebrochenen Industrialismus, ihr Eintreten für einen „anderen Fortschritt", ihre tiefgreifende Umorientierung in der Ökologie – all dies unterstreicht, daß ein auf Werten gründendes Handeln durchaus zu radikalen politischen Konsequenzen führen kann. Oft sind diese Konsequenzen sogar einschneidender als die Konzepte jener Konservativen in Westeuropa (und Osteuropa), die sich auch weiterhin von den Prinzipien des Marxismus-Leninismus leiten lassen.

Was die Perestroika und das „neue politische Denken" in Moskau angeht, so werden sie von der KPI zwar begrüßt – nicht zuletzt deshalb, weil Italiens Kommunisten darin eine zentrale Voraussetzung für erfolgreiche Demokratisierungsprozesse in Osteuropa sowie für die Einleitung einer neuen Phase umfassender Entspannung und Zusammenarbeit zwischen Ost und West sehen. Zugleich unterstreicht die KPI-Führung jedoch deutlich, daß intensivere Beziehungen zur KPdSU ausschließlich politischen Charakter haben und nicht auf eine Rückkehr zu ideologischen Gemeinsamkeiten hinauslaufen. Symptomatisch hierfür ist die Tatsache, daß sich KPI-Chef Occhetto auf die Ideale der Französischen Revolution von 1789 als zentralen Bezugspunkt für Programm und Politik seiner Partei beruft, während er der Oktoberrevolution von 1917 jede beispielgebende und inspirierende Wirkung abspricht (vgl. Parigi, sei tu la nostra Rivoluzione, Occhetto-Interview in: L'Espresso [Rom], Nr. 4/1988 [Beilage, S. 44–48]).

Traditionskommunisten endgültig im Niedergang

Die Traditionskommunisten dagegen, infolge der Wandlungsprozesse in den westlichen Gesellschaften ohnehin unter starkem Druck, geraten durch die ideologisch-politische Neuausrichtung der KPdSU noch weiter in die Defensive. Hatten sie früher aus der mehr oder minder unkritischen Anlehnung an die Moskauer Orthodoxie Kraft und die Selbstgewißheit bezogen, einer weltweiten revolutionären Bewegung anzugehören und in der Perspektive damit letztlich zu den Siegern der Geschichte zu zählen, so müssen sie heute ihr Heil in der Abgrenzung von der KPdSU, in der Betonung der jeweils spezifischen nationalen Bedingungen und der Eigenständigkeit der KPen suchen. Angesichts der tiefgreifenden Wirtschaftskrise sei die Perestroika zweifellos notwendig für die Sowjetunion, heißt es – in bemerkenswerter Übereinstimmung übrigens mit der SED – unter den westlichen Traditionalisten; die eigene Partei dagegen befinde sich auf dem richtigen Weg, eine Übernahme sowjetischer Umbaukonzepte könne ihr daher nur schaden. Eine besonders kuriose Variante der Reaktion auf die Neuorientierung in Moskau steuerte die KPF bei, indem sie den Akzent auf den von Gorbatschow betonten „revolutionären Charakter" der Umgestaltungen in der Sowjetunion legte. Dahinter verbirgt sich paradoxerweise die Absicht, daraus eine zusätzliche Legitimation für die behauptete „revolutionäre" Linie der KPF-Führung abzuleiten: Die Reformimpulse in der UdSSR werden im Kampfinstrument gegen die Reformer in den eigenen Reihen verkehrt.

Wahrscheinlich wird die KPdSU – ähnlich wie zehn Jahre zuvor die KP Chinas – „alte Freunde" nicht ohne weiteres im Stich lassen. Ihr eigentliches Interesse innerhalb der westlichen Linken richtet sich jedoch – neben der KPI als der innovativsten KP in Westeuropa – zunehmend auf die *Sozialisten und Sozialdemokraten* in dieser Region, auf deren Konzeptionen zu politischer Konsensbildung, zur Wirtschaftsregulierung, zum Umbau des Sozialstaats, zur ökologischen Erneuerung, zur gemeinsamen Sicherheit. *Ralf Dahrendorf* erregte vor einiger Zeit Aufmerksamkeit mit seiner – allerdings umstrittenen – These vom „Ende des sozialdemokratischen Jahrhunderts". In Abwandlung dieser These gibt es Anlaß zu der Vermutung: Die Chancen der Traditions-KPen, das Ende des Jahrhunderts als einflußreiche politische und soziale Kraft zu überleben, sind angesichts der Innovationsdynamik im Westen und der parallelen Perestroika-Bestrebungen im Osten ziemlich gering, ihr historischer Niedergang scheint vorprogrammiert.

Heinz Timmermann

„Sonderrechte führen zur Selbstausgrenzung"

Ein Gespräch über die Situation der Juden in Deutschland mit Julius H. Schoeps

Nicht zuletzt die Aufdeckung der finanziellen Machenschaften des früheren Vorsitzenden des Zentralrates der Juden in Deutschland, Werner Nachmann, nach dessen Tod hat verstärkt die Aufmerksamkeit auf die in der Bundesrepublik lebenden Juden sowie ihre Gemeinden und übergemeindlichen Organisationen gelenkt. Über einige die Juden in der Bundesrepublik selbst wie auch ihr Verhältnis zur nicht-jüdischen bzw. deutschen Umwelt betreffenden Themen sprachen wir mit dem jüdischen Politikwissenschaftler Julius H. Schoeps von der Universität/Gesamthochschule Duisburg. Schoeps ist Direktor des Duisburger Salomon-Ludwig-Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Geschichte, das im vergangenen Jahr gegründet wurde und am 28. April eröffnet wird. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Schoeps, daß nach Auschwitz noch Juden in Deutschland leben, schien in der Nachkriegszeit noch lange nur als Provisorium denkbar. Die Juden lebten gewissermaßen auf „gepackten Koffern". Von einem Provisorium kann heute keine Rede mehr sein – selbst wenn die Zahl der Juden im Vergleich zu anderen europäischen Ländern, erst recht aber gegenüber der Vorkriegszeit in Deutschland, gering ist. Wie setzt sich die Judenschaft hierzulande zusammen? Welchen Schichten sind die Juden zuzurechnen?

Schoeps: Wir können zunächst nur von den Juden ausgehen, die in den Gemeinden gemeldet sind. Diese Gruppe wird auf 30 000 beziffert. Hinzu kommt die Zahl derjenigen Juden, die nicht in den Gemeinden gemeldet sind, eine Zahl, die aber nur geschätzt werden kann: Hier kann man davon ausgehen, daß dies noch einmal rund 15 000 Juden sind. Zur Schichtenzugehörigkeit kann ich eigentlich nur ein paar Beobachtungen anführen – Untersuchungen zu diesem Thema gibt es nicht. Es handelt sich um eine typische Mittelstandsstruktur: Akademiker, aber hauptsächlich Kaufleute, kaufmännische Berufe, nur wenige Arbeiter.

„Eine jüdische Gemeinschaft hauptsächlich osteuropäischen Ursprungs"

HK: In der nicht-jüdischen bundesdeutschen Bevölkerung weiß man wenig über die hier lebenden Juden. Sind es vor allem Nachfahren von bereits vor 1933 in Deutschland lebenden Juden? Und woher stammen sie sonst?

Schoeps: Bei der jüdischen Gemeinschaft in der Bundesrepublik haben wir es nicht mehr mit dem *deutschen Judentum* zu tun, wie Nicht-Juden dies vielfach annehmen, etwa Politiker oder Behörden. Es handelt sich um eine jüdische Gemeinschaft, die hauptsächlich osteuropäischen Ursprungs ist: Überlebende und deren Nachkommen der DP (Displaced Persons)-Camps, Einwanderer aus den osteuropäischen Staaten – allein die Berliner Gemeinde von insgesamt 6000 Mitgliedern umfaßt z. B. 3000 sowjetische Juden. Mit dem deutschen Judentum haben diese natürlich überhaupt nichts zu tun. Daneben haben wir beispielsweise eine durchaus bemerkenswerte iranische Einwanderung, die sich in Hamburg niedergelassen hat – diese Tatsache ist insofern interessant, als Hamburg früher eine sephardische Gemeinde gehabt hat. Da gäbe es gewissermaßen eine Tradition, an die man anknüpfen könnte. Auch die Düsseldorfer Gemeinde ist stark osteuropäisch geprägt, wobei hier vor allem die Einwanderung aus Rumänien eine Rolle spielt.

HK: Die im Nachkriegsdeutschland lebenden Juden waren einem erheblichen Druck nicht zuletzt von jüdischer Seite ausgesetzt, weil es als geradezu unvorstellbar galt, sich weiterhin im „Land der Mörder" des eigenen Volkes aufzuhalten. Was hat die nach Deutschland eingewanderten Juden bewogen, diesen Schritt trotzdem zu tun?

Schoeps: Da kommen sehr unterschiedliche Motive zusammen. Die Juden in der Sowjetunion können ihre jüdische Identität nicht wirklich ausleben, ihre kulturellen Aktivitäten waren in den letzten Jahren starken Beschränkungen ausgesetzt. Zum anderen ist das „gelobte Land" natürlich immer dort, wo es kein Zwangswirtschaftssystem gibt.

HK: Inwieweit entspricht die Bezeichnung als „jüdische Gemeinschaft" unter diesen Bedingungen eigentlich der Realität? Handelt es sich nicht eher um eine bestimmte Zahl von Einzelpersonen bzw. Familien jüdischen Glaubens, allenfalls von einer Reihe verschiedener kleinerer Gemeinschaften?

Schoeps: Von einer „Gemeinschaft" kann man insofern sprechen, als diese Menschen Mitglieder von Gemeinden sind und sich zum Judentum bekennen. Wenngleich ich natürlich sehr zurückhaltend bin, was die Gemeinsamkeiten unter ihnen angeht: Es liegen unterschiedliche historische Erfahrungen vor, eine unterschiedliche Herkunft, eine unterschiedliche kulturelle Identität. Das führt in den Gemeinden zu nicht unbeträchtlichen Problemen, etwa bei der Liturgie. Die Liturgien in den Gemeinden in der Bundesrepublik sind Liturgien Osteuropas und nicht mehr die liberalen Gottesdienstordnungen des deutschen Judentums. Aufgrund der neuen Gegebenheiten wurden letztere mehr oder weniger abgeschafft.

HK: Welchen Stellenwert besitzt in dem Zusammenhang die Einwanderung bzw. Rückwanderung aus Israel? Inwieweit wird hierbei an alte Verbindungen zu Deutschland wieder angeknüpft?

Schoeps: Israelis, die sich in der Bundesrepublik niederlassen, haben in Israel zumeist schlechte berufliche Aussichten und versprechen sich von dem Fortgang aus Israel eine entsprechende Verbesserung. Z. T. sind darunter auch Kinder deutscher Juden, die nach Palästina geflüchtet waren. Die Kinder sind zumeist in Israel geboren. Wenn diese in die Bundesrepublik kommen, sind sie vielfach weiterhin israelische Staatsbürger, aber oft mit einem durchaus erkennbaren deutsch-jüdischen Hintergrund.

HK: Gegenwärtig wird die Frage diskutiert, ob die Generation der Enkel unter den Juden in der Bundesrepublik gleichfalls von der Wehrpflicht befreit werden soll oder nicht. Tut man sich mit der Forderung nach einer Ausweitung dieser Befreiung als Juden in der Bundesrepublik wirklich einen guten Dienst?

Schoeps: Die Entwicklung in dieser Sache halte ich für äußerst problematisch. Mit einem Brief des Bundesverteidigungsministers an *Heinz Galinski,* den Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland, ist dieser Streit entschieden worden: Auch die dritte Generation wird nicht zum Dienst in der Bundeswehr herangezogen. Ich meine dagegen, daß man kein Sonderrecht für Juden schaffen sollte. Das führt in letzter Konsequenz nur zur Selbstausgrenzung der Juden aus der bundesdeutschen Gesellschaft. Jedem Enkel ist unbenommen, den Wehrdienst zu

verweigern. Dann hat er aber die Verpflichtung, den Ersatzdienst abzuleisten.

HK: Als Argument für die Befreiung von der Wehrpflicht wird angeführt, man solle sich noch eine Generation Zeit lassen. Der Generation von Großeltern müsse man den Anblick ihrer Enkel in einer deutschen militärischen Uniform ersparen. Eigentlich ein sehr plausibles Argument.

Schoeps: Warum eine Generation warten, warum nicht fünf Generationen? Das ist für mich kein Argument. Es war eines, solange in der Bundeswehr noch ehemalige Angehörige der Wehrmacht Dienst getan haben. Dies ist nicht mehr der Fall. Es gibt heute keinen Soldaten der Bundeswehr mehr, der noch die Uniform der Wehrmacht getragen hat. Insofern fallen für mich bestimmte Vorbehalte, die ich selbstverständlich auch gehabt habe, weg. Ein Jude, der einen Paß der Bundesrepublik besitzt, ist ein Bürger dieses Landes mit allen Rechten und Pflichten. Wer dies nicht sein will und kann, dem stehen alle Optionen offen: Er kann nach Israel gehen oder in die Vereinigten Staaten. Bis hin zur Überlegung, ob man denjenigen, die ihren Militärdienst in Israel ableisten, den Dienst in der Bundeswehr nicht erlassen sollte, um sie nicht doppelt zum Wehrdienst heranzuziehen – auf der Basis einer bilateralen Vereinbarung ist dies beispielsweise in den Niederlanden bereits möglich.

„Es entwickelt sich so etwas wie eine bundesdeutsch-jüdische Identität"

HK: Besteht also die Gefahr, daß man durch das Pochen auf der besonderen Situation der Juden in der Bundesrepublik mehr Probleme schafft als sie abbaut – man denke etwa an die Auseinandersetzung um die Aufführung des Theaterstücks von Rainer Werner Fassbinder „Der Müll, die Stadt und der Tod".

Schoeps: Ich habe damals sehr begrüßt, als Juden – buchstäblich – auf die Bühne getreten sind und gegen das Fassbinder-Stück protestierten. Das ist ihr gutes Recht. Auf der anderen Seite bin ich skeptisch gegenüber jeder Form von Zensur oder Verbot. Die Folgen von Zensur und Verbot kennen wir. Ich bin, was diese Frage angeht, für eine offene Debatte. Für mich war das Fassbinder-Stück in erster Linie ein schlechtes Stück. Bei dieser Debatte hatte man zuweilen den Eindruck, als spielten die literarischen Qualitäten überhaupt keine Rolle. Im übrigen ist dies alles ja nicht nur ein Indiz für die Sensibilität der Juden in dieser Hinsicht, sondern auch ein Indiz für die Identitätsprobleme bzw. die Schwierigkeiten im Umgang mit der Geschichte der Nicht-Juden.

HK: Könnten Sie sich vorstellen, daß man eines Tages wieder von „deutschen Juden" und nicht von den „Juden in Deutschland" sprechen wird?

Schoeps: Es hat sich in den letzten Jahren durchaus bereits manches in diese Richtung verändert. Die Juden haben sich arrangiert mit dem Leben in diesem Land. Ich würde sogar so weit gehen, daß sich so etwas zu entwickeln beginnt wie eine *bundesdeutsch-jüdische Identität,* auch wenn es noch einige Zeit dauern wird, bis man dies wirklich erreicht haben wird. Wenn es in einigen Jahren wieder ein deutsches Judentum geben wird, dann wird dies allerdings sicherlich ein anderes Judentum sein als das vor 1933.

HK: Inwieweit gab es vor 1933 überhaupt eine deutsch-jüdische Symbiose? War der Wunsch derjenigen, die lange um ihre gleichberechtigte Anerkennung als Bürger gekämpft haben, vielleicht größer, als dies der gesellschaftlichen Wirklichkeit entsprach?

Schoeps: Der Religionsphilosoph *Gershom Scholem* z. B. hat bestritten, daß es so etwas wie eine deutsch-jüdische Symbiose gegeben hat. Ich bin da weniger rigoros. Mir scheint, daß es durchaus so etwas gegeben hat wie eine deutsch-jüdische kulturelle Identität, deren Spuren man im Bereich des Theaters, des Films, der Medien, der kritischen Publizität verfolgen kann. Eine Symbiose in dem Sinne, daß die Juden vollständig im Deutschtum aufgegangen wären, hat es natürlich nicht gegeben. Das hängt damit zusammen, daß die Umwelt die Juden nicht akzeptierte. Die Juden selbst hatten für sich den Akkulturationsprozeß abgeschlossen ...

HK: ... und zeigten sich mitunter deutscher als die anderen Deutschen, was in ihrer Situation zwar verständlich war, vielen von ihnen aber auch noch zu Beginn der Naziherrschaft ein verhängnisvolles Gefühl der Sicherheit gab.

Schoeps: Es gibt das berühmte Wort von *Walther Rathenau:* „Wer sein Vaterland liebt, darf und soll ein wenig Chauvinist sein." Aus einer solchen Formulierung spricht in der Tat *Überanpassung.* In Zukunft werden wir dieses vorbehaltlose Aufgehen jüdischerseits in der deutschen Umwelt nicht mehr haben. Juden werden sich immer als Juden definieren und als Bürger der Bundesrepublik Deutschland. Man wird bestehen auf der Identität als Juden. Vor 1933 hatte man darauf gern verzichtet, da machte man Abstriche an der nationalen Komponente des Judentums. Die deutsche Kultur ist im übrigen, wie ich meine, nicht an eine Volkszugehörigkeit gebunden: So wie ich Bayer und Deutscher sein kann, kann ich auch Türke und Deutscher sein. Entscheidend scheint mir das Bekenntnis zur deutschen Kultur zu sein.

„Die Identifikation mit Israel ist einer schweren Belastungsprobe ausgesetzt"

HK: Nun sind aber gerade durch die Nazi- und die Nachkriegszeit für die Juden Bezugspunkte hinzugekommen, die auch auf ihre Weise jüdische Identität stiften: der Holocaust, aber auch der Staat Israel. Zuweilen kann man den Eindruck haben, als träten diese Inhalte an die Stelle der religiösen Traditionen des Judentums. Ist diese Beobachtung richtig?

Schoeps: Wir müssen hier unterscheiden: Im Judentum haben wir den gläubigen Kern, die Frommen, die sich an das

Gesetz halten. Das ist immer eine Minderheit. Darüber hinaus haben wir eine Reihe anderer Möglichkeiten, sich zum Judentum zu bekennen. Man kann sich als Zionist definieren und sich zum Staat Israel bekennen: Es ist dann nur noch eine Frage der Zeit, bis man dorthin auswandert ...

HK: ... auch wenn man dies nie tut ...

Schoeps: ... nur als Möglichkeit der Definition. Dann haben wir auch die andere Möglichkeit, die Sie nannten: Daß man sich über Auschwitz – um dieses Wort als Formel zu benutzen – bestimmt. Ich halte das für problematisch, denn ich glaube nicht, daß man sich aus einer negativen Erfahrung her definieren kann. Das muß zu persönlichen Katastrophen führen. Schließlich kann man sein Judentum noch auf einer vierten Ebene definieren: kosmopolitisch, indem man sich zum Sozialismus bekennt, zum Prinzip der Demokratie: Im 19. Jahrhundert haben viele Juden in der Demokratie eine Form der Erlösung gesehen. Der Schriftsteller *Ludwig Kalisch* hat einmal gesagt: „Dem heutigen Juden ist jeder Mensch ein Messias, der für die Freiheit der Völker, für das Wohl der Menschheit wirkt, und er sieht das gelobte Land da, wo die Freiheit waltet." Messianische Erwartung und politische Freiheitsräume des 19. Jahrhunderts gingen hier eine enge Verbindung ein.

HK: Trägt auch ein fortbestehender Antisemitismus in Deutschland noch zur Abgrenzung der Juden von der nicht-jüdischen Umwelt bei und wirkt so indirekt identitätsbildend?

Schoeps: Es ist richtig, daß für die Juden der Bundesrepublik der Antisemitismus als solcher auch bei der Identitätsfindung eine Rolle spielt. Auch das halte ich für ausgesprochen problematisch. Ich denke etwa an den Zentralrat der Juden in Deutschland, der eigentlich keine Perspektiven inhaltlicher Art aufzeigt, sondern dessen Vertreter sich hauptsächlich nur dann zu Wort melden, wenn es gilt, gegenüber antisemitischen Vorkommnissen Position zu beziehen. Das reicht nicht aus.

HK: Die in der Bundesrepublik lebenden Juden gelten innerhalb der jüdischen Diaspora als besonders pro-israelisch. Wie werden deshalb unter Juden in Deutschland die Ereignisse der letzten anderthalb Jahre in den von Israel besetzten Gebieten beurteilt?

Schoeps: Bei vielen Juden hierzulande haben die Ereignisse in Israel und den besetzten Gebieten heftige Irritationen ausgelöst. Die Identifikation mit Israel ist einer schweren Belastungsprobe ausgesetzt gewesen und ist dies auch weiterhin. Eine ähnliche Situation besteht in der gesamten Diaspora-Judenheit, in den Vereinigten Staaten, in Frankreich. Im Vergleich zu diesen Ländern ist die Stimmung unter den Juden in der Bundesrepublik sogar noch relativ ruhig. Aber auch hierzulande wird man zunehmend kritischer, folgt nicht mehr jeder Aktion der jeweiligen Regierung in Jerusalem und nimmt die Besatzungspolitik zunehmend reservierter auf.

„Im Fall Nachmann haben wir beides erlebt: mangelnde Kontrolle wie mangelnde Selbstkontrolle

HK: Wie steht es um die Juden als *religiöser* Minderheit in der Bundesrepublik? Sie sagten, nur zwei Drittel der hier lebenden Juden habe Kontakt zu Jüdischen Gemeinden. Gibt es starke Säkularisierungstrends auch unter ihnen?

Schoeps: Was diese Frage angeht, besteht zwischen Christen und Juden ein nicht unerheblicher Unterschied. Bei den Christen können wir tatsächlich starke Säkularisierungsprozesse feststellen, eine Abwendung der Gläubigen von ihren Kirchen. Bei den Juden ist das etwas anders. Viele gehen nur zu den hohen Feiertagen in die Synagoge (früher nannte man das selbstironisch „Drei-Tages-Jude"), deswegen hören sie aber nicht auf, Juden zu sein. Bei den Juden spielt die gemeinsame historische Erfahrung, die Geschichte als solche eine größere Rolle als bei den Christen. Judentum definiert sich geradezu durch eine bestimmte Geschichtserfahrung.

HK: In der Diskussion um den Fall Nachmann wurde verschiedentlich Kritik laut an verschiedenen Teilen des organisierten Judentums hierzulande. Schon die Diskussion zeigt, daß es dabei um weit mehr geht als um das individuelle Versagen eines Funktionsträgers. Wo liegt der Kern des Problems?

Schoeps: Der Kern der Auseinandersetzung liegt darin, daß in den letzten Jahrzehnten die demokratischen Strukturen in den Gemeinden korrumpiert wurden: Es fanden z.T. keine Wahlen mehr statt, zum Teil schienen Funktionsträger ihr Amt als persönlichen Besitz anzusehen. Der Fall Nachmann ist ein klassisches Beispiel dafür, was dabei herauskommen kann, wenn keine demokratische Kontrolle stattfindet. Das hängt natürlich auch damit zusammen, daß die nichtjüdische Umwelt sehr zurückhaltend gewesen ist. Wenn man nicht kontrolliert, wenn über Zuwendungen keine Rechnungslegung gefordert wird, dann kann es passieren, daß die Beteiligten Mißbrauch mit diesen Geldern treiben. Im Fall Nachmann haben wir beides erlebt: mangelnde Kontrolle wie mangelnde Selbstkontrolle.

HK: Für die deutsche Öffentlichkeit reduziert sich Judentum hierzulande zumeist auf einige wenige Köpfe, die als Sprecher der in der Bundesrepublik lebenden Juden auftreten. Hängen die strukturellen Schwierigkeiten der jüdischen Organisationen auch mit der Rekrutierung ihrer führenden Vertreter zusammen?

Schoeps: Diese Funktionsträger haben z.T. ihre ganz erheblichen Verdienste. Ein Mann wie *Heinz Galinski* hat, was den Aufbau der jüdischen Gemeinschaft angeht, sich erhebliche Verdienste erworben. Generell aber gilt, daß manche der Gemeindeführer für die Ämter, die sie wahrnehmen, oft nicht geeignet sind. Zum großen Teil sind es Kaufleute, keine Akademiker oder Intellektuelle, die durchaus für die Gemeindearbeit gewonnen werden

könnten. Es ist aber gerade so, daß jüngere Intellektuelle, wenn sie kritische Positionen einnehmen, mit Mißtrauen beobachtet und vielfach sogar aus den Gemeinden herausgedrängt werden.

„Den Gemeinden fehlen die Kapazitäten, um intellektuell Impulse zu setzen"

HK: Könnten diese Schwierigkeiten auch damit zu tun haben, daß diejenigen, die in den Gemeinden und den auf ihnen aufbauenden übergemeindlichen Strukturen Verantwortung tragen, insgesamt zu wenig repräsentativ sind für die in der Bundesrepublik lebenden Juden?

Schoeps: Bis heute ist in den Gemeinden die Gruppe der Auschwitz-Überlebenden bestimmend. Die Schwierigkeiten haben meines Erachtens aber damit zu tun, daß man es verabsäumt hat, Jüngere heranzuziehen und für die Führung der Gemeinden entsprechend auszubilden bzw. ihnen Verantwortung zu geben. Das hat auch dazu geführt, daß die intellektuellen Teile der jüdischen Gemeinschaft sich abgewendet haben von den Gemeinden und an den Gemeinden vorbeileben. Es haben sich jüdische Intellektuellen-Gruppen gebildet, in denen man den Gemeinden gegenüber und dem, was dort getan wird, ablehnend eingestellt ist, sich aber dennoch zum Judentum bekennt. Deren Mitglieder sind die unterschiedlichsten Wege gegangen: Der ehemalige Trotzkist oder der frühere Linke der 68er Bewegung sitzen neben dem Bürgerlichen, der mit dem kulturellen Angebot der Gemeinden unzufrieden ist und nach neuen Begegnungsfeldern sucht. Die Gemeinden spielen zwar für das religiöse tägliche Leben der Juden eine Rolle, aber die Kapazitäten, um intellektuell Impulse zu setzen, fehlen. Diese jüdische Gemeinschaft in der Bundesrepublik ist keine gewachsene Gemeinschaft, aber nur eine gewachsene Gemeinschaft bringt auch im geistig-religiösen, intellektuellen Bereich Köpfe hervor, von denen eine breitere Wirkung ausgeht.

HK: Sehen Sie den Fall Nachmann – Monate nach seiner Aufdeckung – in den jüdischen Organisationen eigentlich inzwischen hinreichend bewältigt? Welche Wirkungen hat er gezeitigt?

Schoeps: Leider gar keine. Die Mitglieder des Zentralrates hätten die Verantwortung übernehmen müssen. Nur ein kollektiver Rücktritt wäre die richtige Antwort gewesen. Aber leider ist nur ein Teil von ihnen zurückgetreten. Heinz Galinski weigerte sich mit dem Argument, daß er – was stimmt – immer ein Gegner Nachmanns gewesen sei und deshalb jetzt auch nicht einsehen könne, warum er für dessen kriminelle Machenschaften den Kopf herhalten solle. Für das demokratische Klima innerhalb der jüdischen Gemeinschaft wäre es m. E. jedoch besser gewesen, wenn ein Schnitt erfolgt, ein Zeichen für einen wirklichen Neuanfang gesetzt worden wäre.

HK: Könnten die genannten Schwierigkeiten auch darin eine ihrer Ursachen haben, daß es in den „Einheitsgemeinden" nicht gelingt, die innerjüdische *religiöse* Pluralität so zum Ausdruck zu bringen, wie dies wünschenswert wäre?

Schoeps: Ich bezweifle, daß es sich bei den Gemeinden in der Bundesrepublik um „Einheitsgemeinden" handelt. Das wird zwar immer behauptet. Aber ich halte die Gemeinden in der Bundesrepublik für *orthodoxe* Gemeinden. Die Gemeindemitglieder sind mehr oder weniger liberal eingestellt. Man sucht sich aber einen orthodoxen Rabbiner, der stellvertretend für die Gemeindemitglieder die Gebote hält. Dahinter steckt ein grundsätzliches Problem: Die Glaubensgemeinschaften herkömmlicher Art sind heute Anfechtungen ausgesetzt und haben keine Antworten auf die Fragen der Zeit mehr. Das gilt auch für das Judentum. Dieses Problem ist nur durch freimütigste Diskussion innerhalb der jeweiligen Konfessionen, Kirchen und religiösen Gemeinschaften zu lösen. Im Judentum – sieht man einmal von Amerika ab – vermisse ich diese Diskussion. In der Bundesrepublik hat man verabsäumt, Institutionen zu schaffen, um die herum sich wirklich jüdisches Leben entwickeln kann.

HK: 1979 gründete der Zentralrat der Juden in Deutschland in Heidelberg eine „Hochschule für Jüdische Studien". Sie soll die Gemeinden beim geistigen Wiederaufbau unterstützen. Warum vermag diese Hochschule gerade die von jüdischer Seite in sie gesetzten Hoffnungen nicht zu erfüllen?

Schoeps: Die Heidelberger Hochschule ist weder Fisch noch Fleisch. 70 Prozent der Studenten sind Nicht-Juden, zumeist judaisierende christliche Theologiestudenten. Das ist m. E. nicht Sinn einer solchen Einrichtung. Junge Juden nehmen diese Hochschule weithin nicht an. Richtig wäre gewesen, eine jüdische Theologische Hochschule zu schaffen. Andererseits bleibt es eine Frage, ob mehr jüdische Studenten gekommen wären, wenn man eine wirkliche theologische Hochschule geschaffen hätte – da habe ich auch meine Zweifel.

„Das Judentum droht hinter die Aufklärung zurückzufallen"

HK: In ihrer Entstehungsphase war die Judaistik geradezu ein Weg zur Emanzipation der Juden im Hochschulbereich. Welche Bedeutung hat sie heute noch für das Leben von Juden hierzulande?

Schoeps: Die Judaistik hätte diese Funktion durchaus spielen sollen. Nur sitzt heute kein Jude mehr auf einem Lehrstuhl für Judaistik, sondern christliche Theologen beschäftigen sich mit Talmud und Midrasch und sagen den Juden, was Judentum ist. Für die Juden selbst ist dies natürlich äußerst dubios. Früher hieß dies Fach „Wissenschaft *des* Judentums" – heute ist es die „Wissenschaft *vom* Judentum".

HK: Weshalb gibt es in der Bundesrepublik bis heute

keine liberale Reformgemeinde? Liegt dies nur an der geringen Zahl von hier lebenden Juden?

Schoeps: Verschiedene Versuche, Reformgemeinden zu gründen, sind mangels Masse gescheitert. Die Gründe für dieses Scheitern liegen allerdings auch noch woanders: Ehen z. B., die von einem liberalen Rabbiner geschlossen würden, würden in Israel nicht anerkannt. Wenn jemand nach Israel gehen oder sich diese Möglichkeit wenigstens offenhalten will, kann dies zum Problem werden. Auch Agnostiker bzw. säkulare Juden lassen sich aus diesem Grund orthodox trauen – ich halte das für sehr problematisch – trotzdem habe ich dafür Verständnis.

HK: Es fällt auf, daß jüdische Gemeinden in der Bundesrepublik sich im Fall von Mischehen durchwegs restriktiv verhalten. Hat dies auch mit starken fundamentalistischen Strömungen in den Gemeinden zu tun?

Schoeps: In der Tat haben wir es auch im Judentum mit ausgesprochenen Fundamentalisierungstrends zu tun, wie im übrigen auch bei den anderen Weltreligionen. Das Judentum droht so auf vielfältige Weise hinter die Aufklärung zurückzufallen. Andererseits darf man nicht vergessen, daß die Mischehenproblematik immer eine Rolle gespielt hat. Im 19. Jahrhundert kämpften die Juden im übrigen um das Recht, eine bürgerliche Ehe mit Nicht-Juden schließen zu dürfen. Wenn man heute die Mischehe immer noch restriktiv handhabt, so entspricht dies im übrigen auch der Situation bei den Katholiken – jüdischerseits beruft man sich in der Diskussion um die Mischehe in der Bundesrepublik immer gern auf die katholische Kirche.

„Das Stereotyp vom ‚reichen Juden' gilt es aufzubrechen"

HK: Die Haltung der katholischen Kirche in dieser Frage hat sich immerhin seit dem Zweiten Vatikanum erheblich verändert, auch wenn noch nicht alle Wünsche in dieser Hinsicht erfüllt sind ... Was die Haltung der bundesdeutschen Jüdischen Gemeinde in der Mischehenfrage angeht, fragt es sich, ob sie bei der ohnehin geringen Zahl von Juden diese nicht noch weiter auseinandertreibt. Welchen Einfluß hat diese Haltung der Gemeinden etwa auf die Gruppe der nicht-orthodoxen Juden?

Schoeps: Die Folge ist, daß unter den jüngeren Juden viele gar nicht mehr heiraten und in irgendwelchen eheähnlichen Gemeinschaften zusammenleben – und zwar mit ausdrücklichem Bezug auf dieses Problem. Sie sagen: Ich bin nicht orthodox und habe nicht vor, mich unter diese Knute zu beugen. Durch diese rigide Form der Mischehenregelung wenden sich mehr Juden von den Gemeinden ab. Andererseits muß man sehen: Gäbe es hier eine große, starke selbstbewußte jüdische Gemeinschaft, wäre die Situation sofort eine andere. Wie die Lage sich aber heute darstellt, orientiert man sich an Israel und an den Gegebenheiten dort. Und das wirkt zurück auf die Verhältnisse hier.

HK: Gerade in den letzten Jahren wurden an verschiedensten Orten in der Bundesrepublik Synagogen restauriert und neugebaut sowie Jüdische Museen eingerichtet. Könnte durch diese an sich erfreuliche Gedenkkultur nicht der Eindruck entstehen, beim Judentum in der Bundesrepublik handele es sich weniger um eine lebendige Gemeinschaft als um eine museale Größe?

Schoeps: Manches dieser Gedenkkultur halte ich für durchaus begrüßenswert. Etwa wenn Führer zu jüdischen Stätten herausgegeben werden, damit man sich orientieren kann, wo etwas früher gewesen ist. Problematisch scheint mir zu sein, wenn man in Orten Synagogen wiederaufbaut, obwohl es dort keine Juden mehr gibt. Was die Einrichtung von Jüdischen Museen angeht: Die jüdische Geschichte müßte man sehr viel stärker als Teil der deutschen Geschichte sehen, was heißt, daß Jüdische Museen als Abteilungen in die allgemeinen Museen hineingehören. Wenn ich an den teuren Umbau und die kostbare Ausstattung des Jüdischen Museums in Frankfurt denke, meine ich, daß es wichtiger wäre zu zeigen, daß die jüdische Welt nicht nur die Welt der Kommerzienräte und Bankiers gewesen ist. Man müßte auch die Schneiderwerkstatt oder den Viehhändler zeigen, das normale Alltagsleben also. Sonst verhärtet sich in den Köpfen der Menschen das stereotype Bild von *den* Juden, das von Generation zu Generation weitergegebene Zerrbild des „reichen" Juden. Dieses Stereotyp gilt es aufzubrechen. Andererseits muß man natürlich sagen, daß in den letzten Jahren ungeheuer viel Wichtiges und Richtiges auf diesem Gebiet geschehen ist.

HK: Nicht-Juden in der Bundesrepublik kommen mit dem Judentum hierzulande noch am ehesten über Gesprächskreise und sonstige Veranstaltungen des christlich-jüdischen Dialogs in Kontakt. Was bedeutet dieser Dialog für ein durchschnittliches Mitglied einer Jüdischen Gemeinde in der Bundesrepublik?

Schoeps: So gut wie gar nichts. Einige wenige Köpfe beteiligen sich an diesem Gespräch, aber die lassen sich an zwei Händen abzählen. Meine Zurückhaltung in dieser Sache verstärkt sich eigentlich immer mehr: Dieses Gespräch zwischen Juden und Christen scheint mir im Grunde ein falscher Ansatz zu sein. Christen müssen untereinander ein Gespräch führen. Juden können dabei allenfalls in bestimmten Situationen Gesprächspartner sein. Den Juden ist es relativ gleichgültig und geht sie eigentlich auch nichts an, was Christen untereinander debattieren. In der Vergangenheit war das Christentum für die Juden immer eine Bedrohung. Wenn sich in dieser Hinsicht etwas ändert, begrüßen dies die Juden natürlich. Sie erwarten, daß christlicherseits Selbstklärungsprozesse in Gang kommen. Mit anderen Worten: Die Juden hoffen, daß die Christen ihr Verhältnis zum Judentum neu bestimmen – was dann tatsächlich ein *Gespräch* zwischen Juden und Christen zur Folge haben könnte.

HK: Für die Anomalität der Lebensbedingungen von Juden in Deutschland gibt es kaum ein sprechenderes Sym-

bol als die scharfe Bewachung jüdischer Einrichtungen. Oder die Tatsache, daß selbst mancher Philosemitismus nur als Reflex des schlechten Gewissens verständlich ist. Abschließend gefragt: Wie kann es unter solchen Bedingungen in Zukunft überhaupt zu so etwas wie Normalität im Umgang von Juden und Nicht-Juden in der Bundesrepublik kommen?

Schoeps: In absehbarer Zeit ist mit einer Normalisierung des Verhältnisses wohl nicht zu rechnen. Die Erinnerung an Auschwitz wird jüdisches Denken und Fühlen auch in Zukunft bestimmen. Ob Juden und Nicht-Juden eine gemeinsame Zukunft haben werden, hängt davon ab, wie mit der Erinnerung an Auschwitz umgegangen wird. Wird der Judenmord relativiert und Auschwitz zur fernen Vergangenheit erklärt, dann befürchte ich, daß das Verhältnis weiterhin noch lange gestört bleiben wird.

Der theologische und rechtliche Status der Bischofskonferenzen

Ein „Arbeitsdokument" der römischen Bischofskongregation

Bis zum 31. 12. 1988 sollten die Bischofskonferenzen und die einzelnen Bischöfe zum „Instrumentum laboris" der Bischofskongregation über den theologischen und rechtlichen Status der Bischofskonferenzen Stellung nehmen, das ihnen im Januar 1988 übersandt wurde. Wir haben über die Diskussion über die Rolle der Bischofskonferenzen vor, auf und nach der Sondersynode von 1985 berichtet (HK, Mai 1988, 245–248), ebenso über die Stellungnahme der US-Bischöfe zum römischen Arbeitsdokument (HK, Januar 1989, 12–13). Der hier wiedergegebene Wortlaut des vom 1. Juli 1987 datierten Dokuments entspricht im wesentlichen der in Rom angefertigten deutschen Übersetzung. Sie wurde aber von der Redaktion anhand des italienischen Textes, der als der ausgeglichenere gilt (vgl. il regno, documenti 13/88), durchgesehen und stellenweise stilistisch überarbeitet. Die Grundtendenz des Arbeitsdokuments, die Bischofskonferenzen in ihrer Bedeutung und ihren Kompetenzen möglichst herunterzustufen, paßt in das gegenwärtige Gesamtbild eines sich verstärkenden römischen Zentralismus. Zur Diskussion über die Bischofskonferenzen ist unlängst eine Sammlung von Beiträgen erschienen: Hubert Müller / Hermann J. Pottmeyer (Hg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status (Patmos, Düsseldorf 1989).

Einführung

Die Bischofskonferenzen sind im vergangenen Jahrhundert entstanden, um den Bischöfen eines Gebietes oder Staates das gegenseitige Kennenlernen und den Austausch über kirchliche Anliegen und Fragen von gemeinsamem Interesse zu gestatten. Ihre kanonische Anerkennung erhielten sie im Konzilsdekret „Christus Dominus" und kürzlich im Codex des Kirchenrechtes.

Nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils haben sich die Bischofskonferenzen beachtlich entwickelt. Derzeit sind es 100 in aller Welt (vgl. Annuario Pontificio, 1987), und sie sind zum bevorzugten Organ der Einheit, Koordinierung und gegenseitigen Zusammenarbeit der Bischöfe einer Nation oder eines bestimmten Gebietes geworden, die entschlossen sind, vereint für das Wohl ihrer Kirchen zu arbeiten und sich hochherzig mit dem Römischen Bischof an der Sorge für alle Kirchen zu beteiligen.

Die Konferenzen spiegeln „in bemerkenswerter Weise die Einheit der Kirche Christi" wider (Johannes Paul II. an die Bischöfe des Pazifik, 13. Februar 1984, Nr. 4, in: Der Apostolische Stuhl 1984, S. 1692), da die Communio der Seinsgrund und das erste Ziel jeder Konferenz ist: „Die Communio hat ihre Werkzeuge, darunter an erster Stelle eure nationale Bischofskonferenz" (An den ständigen Rat der italienischen Bischofskonferenz, 23. Januar 1979, Nr. 4, in: Insegnamenti II, 1, S. 100).

Die Bischofskonferenzen haben sich immer mehr als „sehr notwendig, nützlich und manchmal als absolut unverzichtbar" erwiesen, weil sie „den Erfordernissen unserer Zeit" entsprechen (Generalaudienz, 7. Februar 1979, Nr. 3, Insegnamenti II, 1, S. 353), und sie bilden ein wirksames Werkzeug zur Sicherstellung der notwendigen Aktionseinheit der Bischöfe (vgl. die Ansprache an die chaldäischen Bischöfe vom 6. Oktober 1980, Insegnamenti II, 2, S. 799; an die Bischöfe von Vietnam, 11. Dezember 1980, Nr. 2, ebd. III, 2, S. 1657 f; an die philippinischen Bischöfe von Nord Luzon, 25. Oktober 1985, Nr. 2, ebd. VII, 2, S. 1108).

Zwanzig Jahre nach Abschluß des Konzils wurde im Schlußdokument der zweiten außerordentlichen Versammlung der Bischofssynode der pastorale Nutzen, ja die Notwendigkeit der Bischofskonferenzen in der heutigen Situation feierlich bekräftigt.

Gerade im Hinblick auf diesen Nutzen und diese Notwendigkeit wurde bei dieser Synode gewünscht, es sollte umfassender und tiefer das Studium ihres theologischen Status und vor allem das Problem ihrer Lehrautorität auf dem Hintergrund des im Konzilsdekret „Christus Dominus" Nr. 38 und im Codex des Kirchenrechtes can. 447 und 753 Gesagten weitergeführt werden (vgl. Schlußbericht II, C Nr. 8 b, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 68).

Im gleichen Schlußdokument (II, C, 5) heißt es ferner: „In ihrer Vorgehensweise müssen die Bischofskonferenzen auf das Wohl der Kirche bzw. den Dienst an der Einheit und die unveräußerliche Verantwortlichkeit eines jeden Bischofs gegenüber der Weltkirche und seiner Teilkirche achten."

Die Reflexion zur Verdeutlichung ihrer Natur und Funktion im Licht der Quellen, d. h. des II. Vatikanischen Konzils und des Codex des Kirchenrechtes, die ihnen einen neuen und klareren Status in der Kirche gegeben haben, nimmt der Bischofskonferenz nichts von ihrer innerlich kirchlichen und pastoralen Bedeutung als anerkannte Instanz in der Struktur der Kirche.

Das hier vorgelegte Dokument wurde im Auftrag des Heiligen Vaters von der Kongregation für die Bischöfe in enger Zusammenarbeit mit den Kongregationen für die Glaubenslehre, für die Ostkirchen und für die Evangelisierung der Völker, ferner dem Generalsekretariat der Bischofssynode vorbereitet (vgl. die Ansprache Johannes Pauls II. an die Kardinäle der Römischen Kurie, 28. Juni 1986, Nr. 7c, in: L'O. R. 29. Juni 1986, S. 5). Es versucht vollständig zu sein, möchte aber nicht als definitiv gelten.

Die am Ende zusammengestellten Fragen zeigen den offenen Charakter eines Textes, der theologisch und juridisch begründete Aussagen machen möchte, die aber auch Reaktionen auslösen können, um ihn noch besser seinem Ziel gerecht werden zu lassen, nämlich, das Studium über den Status der Bischofskonferenzen und zumal ihre Lehrautorität zu vertiefen.

Der theologische Status der Bischofskonferenzen

I. „Communio" und Kollegialität

1. Die biblische und patristische Literatur, die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils und eine gewisse Sensibilität unserer Zeit, die in einer erheblichen theologischen Produktion vor und nach dem Konzil ihren Ausdruck findet, lassen uns die Kirche Christi als Communio definieren, auch wenn sie als Geheimnis (vgl. LG 1–8) und wegen ihrer innerlichen Vielfalt nicht definiert, sondern nur durch eine Reihe von Bildern und Metaphern (vgl. LG 6–7) umschrieben werden kann. Die Kirche ist nämlich keine rein menschliche Gesellschaft, sondern in ihrem tieferen Wesen eine geheimnisvolle, aber reale Gemeinschaft von Menschen, die im Glauben das Wort Gottes gehört und sich von ihm her um die Eucharistiefeier versammelt haben, um in Christus eine Gemeinschaft mit Gott selber zu bilden.

Die kirchliche Communio enthält als wesentliche Elemente sowohl eine äußerliche und sichtbare als auch eine innere und unsichtbare Wirklichkeit, der alle äußeren Elemente zugeordnet und untergeordnet sind (vgl. SC 2). Sie leitet sich her von der Heiligsten Dreifaltigkeit als ihrem innerlichen Prinzip und ihrer ersten Quelle (vgl. LG 4), denn sie wurde vom Vater gewollt (vgl. Joh 11, 52; Kol 1, 20; Eph 2, 11–18), vom Sohn verwirklicht (vgl. Eph 2, 1–3; 1 Kor 10, 17; Joh 13, 34) und vom Heiligen Geist bewirkt (vgl. 1 Kor 12, 4.11; Eph 2, 18; 4, 3–5). Die sichtbare Communio zeigt sich in der Kirche durch ihr äußeres Prinzip, nämlich das Bischofskollegium mit seinem Haupt, dem Römischen Papst (vgl. LG 8), und kommt zum konkreten Ausdruck in der Einheit des Glaubens, der Sakramente und des gemeinschaftlichen Lebens unter der Leitung des Nachfolgers Petri und der in Gemeinschaft mit ihm stehenden Bischöfe. Die unsichtbare Communio aber bringt in der Kirche die sichtbare hervor, bewahrt und stärkt sie sowohl bei den einzelnen Gläubigen als auch bei den Einzelkirchen.

Die Gemeinschaft in Christus und in seinem Paschamysterium, die ihre Wurzel in der Taufe hat und ihre volle Verwirklichung in der Eucharistie findet, bildet in der Kirche das Fundament für die gleiche Würde aller ihrer Glieder, wenn auch in der Verschiedenheit der Dienste, unter denen der geweihte Dienst hervorragt, dem die Aufgabe zu lehren, zu heiligen und zu leiten zukommt. Die Theologie der Communio stellt ferner besser den Begriff des geweihten Amtes ins Licht, das als Dienst verstanden wird und im Inneren sowie zum Wohl der Gemeinschaft der Brüder mit Autorität ausgestattet ist.

Als irdischer und mystischer Leib des erhöhten Herrn besitzt die Kirche im historischen Auftreten Jesu die Norm für ihre Communio, in seinem Geist aber den Führer für ihre Vielfalt und ihre Sendung, nicht zuletzt auch die Quelle ihrer Lebenskraft.

2. Im Licht und Zusammenhang dieser kirchlichen Communio muß auch die Kollegialität der Bischöfe gesehen werden, wenn man ihre ganze tiefe ekklesiologische Bedeutung erfassen will. Grund dafür ist das innere und unzerreißbare Band zwischen den beiden genannten theologischen Wirklichkeiten. Die Kollegialität der Bischöfe ist nämlich im Grunde nichts anderes als die kirchliche Communio, wie sie sich auf der Ebene des Hirten ausprägt; oder wie Paul VI. sich ausdrückte: „Die kirchliche Communio entfaltet sich zur Kollegialität im Bischofskollegium" (Ansprache bei der Generalaudienz, in L'O. R. 13. 11. 1969, S. 1, c. 1).

Das Bischofskollegium stellt nämlich nicht nur eine organisierte hierarchische Wirklichkeit dar, sondern auch einen Leib von sakramental in der festen Einheit des dreifachen Amtes, die Kirche zu lehren, zu heiligen und zu leiten verbundenen Personen. Dieses im theologischen und nicht nur im rein juridischen Sinn (vgl. Nota expl. praevia, 1) verstandene Kollegium, in dem es gegenseitige Bindungen zwischen Haupt und Gliedern gibt, ist ein Werk des Heiligen Geistes; er führt das Haupt und das Kollegium cum et sub eo in die volle Wahrheit ein und vereint es aufgrund des gemeinsamen Glaubens in solidum in der Glaubensgemeinschaft der ganzen Kirche. Innerhalb dieses Ganzen steht damit das Bischofskollegium mit seinem Haupt als Frucht des Geistes, sei es in dem Sinn, daß auch das Haupt im Glauben der communio ecclesiae verwurzelt ist, sei es in dem Sinn, daß es als Organ

diese Gemeinschaft in der Treue zu Christus bekräftigt. Nur innerhalb der Gemeinschaft der Kirche hat das Bischofskollegium seinen Seinsgrund und seine lebenswichtige Aufgabe für das Wachstum des Leibes Christi.
3. Es gibt also zwei Formen der Communio, die vom gleichen Geist zusammengehalten werden: die allgemeine der Kirche und die besondere der Bischöfe. In beiden Fällen aber werden die Vorzüge nicht den einzelnen Mitgliedern zugeschrieben, weil es ja Vorzüge der Communio bzw. des Kollegiums sind.

Was insbesondere die Gemeinschaft oder Kollegialität der Bischöfe angeht, so ist klar, daß nur das Kollegium, in das sie durch die sakramentale Weihe eingefügt sind (vgl. LG 22 a), Norm für die Echtheit des Dienstes der Kirche ist. Die Bischöfe üben ihr Lehramt nur dann aus, wenn sie in Gemeinschaft mit dem ganzen Bischofskollegium lehren, das wie das Apostelkollegium, dessen Verlängerung durch die Zeiten es ist, eine universale und unteilbare Wirklichkeit bildet. Seine Existenz und Aktivität sind nicht an besondere Gruppen oder Versammlungen gebunden, obwohl gelegentliche oder regelmäßige Zusammenkünfte von Bischöfen für das Leben der Kirche nützlich sein können.

II. Theologisches Fundament und Verwirklichungen der Kollegialität

Spricht man über die Communio-Wirklichkeit des Bischofskollegiums, so stellt sich unvermeidlich das wichtige Problem ihres theologischen Fundamentes und der verschiedenen Weisen, wie es im Leben der Kirche verwirklicht ist.

1. Zum theologischen Fundament der bischöflichen Kollegialität sei gleich gesagt, daß das Bischofskollegium sakramentale Ursprünge hat und als solches unverzichtbar zur Grundlage der Kirche gehört, auch wenn ihre Ausübung notwendig von den konkreten Bestimmungen des positiven Rechts abhängen muß. Die Bischöfe werden nämlich Mitglieder des Bischofskollegiums „durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums" (LG 22 a; CD 4 a). Die Auflegung der Hände fügt die Bischöfe ins Kollegium ein und verleiht ihnen zugleich mit dem Amt des Lehrens und Heiligens auch das des Leitens. Das bedeutet: auch die Leitungsvollmacht hat sakramentalen Ursprung und muß in enger Verbindung mit den beiden anderen Vollmachten gesehen werden. Der echte Aufbau der Kirche – dem die Leitungsvollmacht dient – erfolgt im Zusammenhang mit Wort und Sakramenten, worauf die Vollmachten zu lehren und zu heiligen hingeordnet sind.
Auf dieser Grundlage muß die konkrete Ausübung der bischöflichen Kollegialität dem festen Zusammenhalt der Communio dienen bzw. zur gegenseitigen Verbindung der verschiedenen Einzelkirchen, um sie mit der Kirche von Rom zu verbinden, die „in der Liebe den Vorsitz führt". Die Bischofsweihe ist also die Wurzel, in der gewissermaßen die Kollegialität der Hirten und die Einheit der universalen Kirche eins werden, und wegen dieser ihrer sakramentalen Wurzel darf die tiefe Bedeutung der bischöflichen Kollegialität nicht mit der lediglich praktischen und nützlichen äußeren Organisation verwechselt werden.

2. Wenn wir vom theologischen Fundament der Kollegialität zu ihrer konkreten Verwirklichung übergehen, sei vor allem betont, daß es verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks „Kollegialität" gibt, der zwar in den Konzilstexten nicht vorkommt, aber gebräuchlich wurde. Die verschiedenen Bedeutungen entsprechen ebenso vielen Anwendungsformen.
Bei diesen muß man jene, die das Kollegium als solches mit seinem Haupt betreffen, sorgfältig von denen unterscheiden, die nur im Namen ihrer pastoralen Anliegen versammelte Bischöfe meinen, jedoch nicht alle Bischöfe der Kirche. Im ersten Fall wird die Kollegialität im strikten Sinn ausgeübt und eine actio collegialis ausgeübt, während im zweiten Fall der affectus collegialis wirksam wird und man im analogen, theologisch uneigentlichen Sinn von Kollegialität sprechen kann (vgl. Internationale Theologenkommission, Ausgewählte Themen zur Ekklesiologie, Nr. 5, in „Civiltà Cattolica" Nr. 3251, vom 7. Dezember 1985, S. 464).
Im ersten Fall liegt eine effektive Kollegialität vor, der der affectus nicht fehlt; er kommt vielmehr bereichernd hinzu, während man im zweiten Fall von affektiver Kollegialität sprechen kann, auch wenn bestimmte „effectus" nicht auszuschließen sind.
Offenbar kann der Begriff Kollegialität im eigentlichen Sinn nur im ersten Fall verwendet werden, während man im zweiten Fall besser von Mitverantwortung reden würde. Doch müssen beide, Kollegialität und Mitverantwortung, wenn auch in verschiedenem Grade, am Ende auf die communio hinzielen.
Was die verschiedenen Weisen der Verwirklichung der Kollegialität im strengen Sinn angeht, so kommen nur zwei Formen vor: die eine ist die eines Ökumenischen Konzils, das vom Römischen Papst approbiert und angenommen wird; die andere ist eine kollegiale Aktion der über die ganze Welt verteilten Bischöfe, „wofern nur das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die gemeinsame Handlung der räumlich getrennten Bischöfe billigt oder frei annimmt, so daß ein eigentlich kollegialer Akt zustande kommt" (LG 22 b; CD 4 b).

Doch weil die Kollegialität eine ontologisch-sakramentale Wirklichkeit ist, die sich aus der Bischofsweihe und der hierarchischen Communio ableitet (vgl. LG 22; CD 4 a), und weil das Kollegium seine eigene feste Existenz hat, auch wenn es nicht in einer streng kollegialen Handlung tätig wird und sich damit nicht in actu pleno befindet (vgl. Nota expl. praevia, 4), ist klar, daß diese reale Kollegialität die Bischöfe drängt, ihre Mitverantwortung für die Leitung der universalen Kirche durch Organe wie die Bischofssynode zum Ausdruck zu bringen, der eine echte, aber partielle Kollegialität zuzuschreiben ist.

III. Die Kollegialität im Blick auf die einzelnen Bischöfe und auf die vereinigten Bischöfe

Das Problem der Kollegialität kann im Blick auf die einzelnen Bischöfe oder ihre Versammlungen betrachtet werden.

1. Zur Kollegialität beim einzelnen Bischof sei der doppelte Charakter seiner bischöflichen Autorität betont: der kollegiale und persönliche Charakter.

Das Bischofsamt ist seiner Natur nach kollegial. Aufgrund der sakramentalen Weihe dem Kollegium zugesellt, übernimmt der Bischof die Seelsorge in hierarchischer Communio, sei es mit dem Römischen Papst, sei es mit den anderen Mitgliedern des Kollegiums, die mit ihm in der Einheit der Apostelnachfolge verbunden sind. Losgelöst von dieser hierarchischen Communio, nicht verstanden als „irgendein unbestimmtes Gefühl, sondern eine organische Wirklichkeit, die eine rechtliche Gestalt verlangt und von der Liebe beseelt ist" (Nota expl. praevia 2 c), hört jeder Bischof auf, wenigstens im hier bedachten Sinn Fundament und sichtbares Prinzip der Einheit und Inkarnation der apostolischen Autorität in seiner Einzelkirche zu sein (nicht in Frage stehen in diesem Zusammenhang die eventuellen Formen bischöflicher Kollegialität in den getrennten Kirchen).

Diese kollegiale Dimension stellt sicher, daß die Akte eines einzelnen Bischofs, auch wenn sie als solche persönlich und nie kollegial sind, dennoch offen bleiben für eine wenigstens einschlußweise Kollegialität, mindestens weil sie wenigstens in den Folgen sich auf andere Teile der Kirche und weiter in der Resonanz auf die ganze Kirche auswirken. Ein solches Bewußtsein kann und muß über die verschiedenen kollegialen Akte und die Solidarität mit der universalen Kirche (vgl. LG 25) zu größerer Verfügbarkeit führen. Diese objektive Dimension verweist auf den affectus collegialis, der sich aus ihr ergibt und zur persönlichen Haltung jedes Mitglieds des Kollegiums gehört.

Nicht vergessen werden darf freilich, daß das Bischofsamt seiner Natur nach auch persönlich bestimmt ist. Die sakramentale Weihe schafft ein Verhältnis zwischen Christus und dem einzelnen Bischof, und nur kraft dieses Verhältnisses stellt er den Herrn dar und macht ihn als Haupt seines Volkes präsent. Das Bischofskollegium dagegen hat in den genannten zwei Weisen seines Tätigwerdens die Aufgabe, die Kirche selber darzustellen, auch wenn es höchste Vollmacht über die ganze Kirche besitzt.

Aus dem gleichen Grund kann das Bischofskollegium als solches nicht die Sakramente verwalten. Eine von mehreren Bischöfen konzelebrierte Eucharistiefeier kann man nicht als kollegialen, sondern bloß als kollektiven Akt bezeichnen, das heißt, die Zelebranten setzen diesen Akt als Einzelne, um eine gemeinsame Wirkung hervorzubringen, doch sie können nicht als höheres handelndes Subjekt betrachtet werden, in das sie aufgenommen oder integriert sind.

Das Geheimnis des Heiles verwirklicht sich daher im eigentlichen Sinn durch den Dienst des einzelnen Bischofs. Dieser empfängt mit dem triplex munus Christi die Vollmacht, sowohl die authentische Verkündigung des Wortes als auch die Verwaltung der Sakramente sicherzustellen, auch wenn ihm diese Vollmacht als Mitglied des Kollegiums verliehen ist und in Gemeinschaft mit ihm sowie seinem Haupt, dem Römischen Papst, ausgeübt wird. Die personale Dimension des Bischofs muß daher betont werden, aber nicht als Alternative zur kollegialen Dimension. Beide sind für das Sein und den Dienst des Bischofs konstitutiv.

2. Gehen wir nun von der Kollegialität beim einzelnen Bischof zu der der versammelten Bischöfe über, ist vor allem zu betonen, daß nicht alle Akte des Bischofsamtes kollegial sind. Im strengen Sinn kollegial sind sie sogar sehr selten, nämlich im Rahmen eines Ökumenischen Konzils oder als „über die ganze Welt verteiltes Kollegium", wie es die Kirchenkonstitution (LG 25 b) vorsieht. Einen gewissen teilweise kollegialen Charakter besitzen auch jene Akte des Bischofs, die innerhalb von Strukturen für die Bischöfe wie der Synode und den nationalen Konferenzen vollzogen werden.

Es ist damit klar, daß ein Akt nur dann kollegial ist, wenn die Autorität der einzelnen Bischöfe über jede persönliche Autonomie hinaus in die höhere Autorität des Kollegiums integriert wird (Kollegialität im strengen Sinn) oder in die Autorität anderer bischöflicher Instanzen (echte, aber teilweise Kollegialität), wie oben erwähnt wurde. Nur diese beiden Autoritäten sind auf verschiedener Ebene verantwortliche Subjekte für eine kollegiale Entscheidung.

Die genannten kollegialen Akte sind daher von jenen gemeinschaftlichen bischöflichen Akten zu unterscheiden, die entweder individuelle Akte sind, aber zusammenstimmen, wie die Ausübung des ordentlichen Lehramtes durch den einzelnen Bischof in Gemeinschaft mit dem Römischen Papst, oder kollektive Akte sind (wie die Konzelebration einer Eucharistiefeier). Freilich müssen auch diese Akte im Rahmen der „organischen Wirklichkeit" der Communio erfolgen, deren ekklesiologisches und juridisches Element von der Liebe als der ersten Frucht des Geistes und dem lebendigen Prinzip der Gemeinschaft getragen sein müssen.

IV. Folgerungen für die Bischofskonferenzen

Aus dem bisher Gesagten lassen sich einige wichtige Folgerungen für die Bischofskonferenzen ziehen, was ihre theologische Natur sowie ihr Verhältnis zum Bischofskollegium und zu den einzelnen Bischöfen, endlich was ihre Zuständigkeiten angeht.

1. Die Bischofskonferenz ist ein Organ, in dem die Hirten einer bestimmten Nation oder eines Territoriums gemeinsam einige pastorale Funktionen zur besseren Förderung des Guten ausüben, das die Kirche den Menschen anbietet, zumal in jenen Formen des Apostolates, die den besonderen Verhältnissen von Zeit und Ort angepaßt sind (vgl. Can. 447 CIC).

Das entferntere Fundament der Bischofskonferenzen kann man in der Überzeugung erblicken, die in der Kirche seit dem 2. Jahrhundert da war, daß die Bischöfe nicht nur kraft göttlichen Rechtes für ihre jeweilige Diözese verantwortlich, sondern auch verpflichtet sind, sich als Mitglieder des Bischofskollegiums um die universale Kirche zu kümmern (vgl. LG 20–23). Diese Überzeugung stand am Anfang der alten Regelung, nach der die Bischöfe einer bestimmten Region zusammenkamen, um zusammen die ihren Kirchen gemeinsamen Probleme zu besprechen (vgl. LG 22). So kam es zu den besonderen, auf Provinzen beschränkten und allgemeinen Konzilien, wie sie im Verlauf der Jahrhunderte stattgefunden haben. Von der gleichen Überzeugung her hat man in unserer Zeit Bischofskonferenzen geschaffen und entfaltet, auch wenn ihr unmittelbares Fundament eher praktisch-pastoraler Natur ist (gemeinsamer Erfahrungsaustausch). In einigen Fällen wird so eine einheitliche und wirksame Stellungnahme der Bischöfe zu Fragen aus den verschiedenen politischen und sozialen Bereichen möglich (der Zusammenhalt der Hierarchie war und ist in bestimmten Situationen eine Garantie für die Autonomie und Freiheit des Wirkens der Kirche).

Die Bischofskonferenzen sind vor mehr als einem Jahrhundert entstanden und haben auch durch die unerläßlichen Klärungen gewonnen, die den anfänglichen Erfahrungen folgten. Eine beachtliche Entfaltung erlebten sie kurz vor dem II. Ökumenischen Vatikanischen Konzil und zumal nach ihm.
Die Bischofskonferenzen unterscheiden sich von den Partikularkonzilien (vgl. CD 37 und CIC can. 447 f). Die Zugehörigkeit zu den Konferenzen richtet sich vor allem nach der Zuständigkeit für die Seelsorge und Leitung (auch Prälaten ohne Bischofsweihe gehören ihnen an), während die Zugehörigkeit bei den Partikularkonzilien klarer von der sakramentalen Ordnung bestimmt wird (mit vollem Recht sind alle Bischöfe der Region ihre Mitglieder).

Weit davon entfernt, sie abzuschaffen, wünscht das II. Vatikanische Konzil, daß die Partikularkonzilien neue Lebenskraft gewinnen (vgl. CD 36 b). Sowohl das Konzil wie das kanonische Recht schreiben ihnen größeres Gewicht als den Bischofskonferenzen zu (vgl. CD 36 und 38; CIC can. 445 und 455). Den Konferenzen scheinen sie eine mehr praktische Rolle im Rahmen der konkreten Probleme von Zeit und Ort zuzuschreiben, und es geht dabei vor allem um einen Meinungs- und Erfahrungsaustausch mit dem Ziel, für die allgemeine Ausrichtung der Pastoral zu einem Konsens zu kommen.
Das II. Vatikanische Konzil hat die Entstehung, die pastorale Wichtigkeit und die Ziele der Bischofskonferenzen aufgezeigt (vgl. CD 37–38). Es sagt: „In ihnen üben die Bischöfe eines bestimmten Landes oder Gebietes ihren Hirtendienst gemeinsam aus, um das höhere Gut, das die Kirche den Menschen bietet, zu fördern, besonders durch Formen und Methoden des Apostolats, die auf die gegebenen Zeitumstände in geeigneter Weise abgestimmt sind" (CD 38, 1). Daraus folgt, daß die Konferenzen die Kollegialität zwar ausdrücken, aber nur im analogen Sinn. Da sie auf der Linie der Zusammenarbeit mehrerer Bischöfe liegen, sind sie ein Werkzeug des affectus collegialis und können nach „Lumen Gentium" vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, „um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen" (LG 23 d; vgl. CD 6).
Die Bischofskonferenzen sind nicht eingerichtet worden, um eine Nation pastoral zu leiten, noch um die Diözesanbischöfe als eine Art höherer oder paralleler Leitung zu ersetzen, vielmehr um ihnen bei der Wahrnehmung einiger gemeinsamer Aufgaben zu helfen.
Sie besitzen daher eine Hilfsfunktion; gesetzgeberisch können sie in jenen Fällen tätig werden, in denen es das Recht oder die höhere Autorität für notwendig halten, auch verpflichtend zu koordinieren. Dabei sollen sie aber so weit wie möglich die Freiheit achten, die ein Gut in der bürgerlichen Gesellschaft und auch in der Kirche ist (CDH 7).
Bemerkt sei endlich, daß in der Kirche und zumal in den Bischofsversammlungen der Handlungsmaßstab nicht einfach eine juridische, zuweilen riskante Mehrheit ist, sondern der Konsens, der seinerseits wieder Frucht der Communio ist. Beispielhaft bleibt hier das Vorgehen auf dem II. Vatikanischen Konzil.

2. Besonders wichtig ist eine Betrachtung des Verhältnisses der Bischofskonferenzen zum Bischofskollegium und zu den einzelnen Bischöfen.
Über das Verhältnis zum Kollegium sei gleich gesagt, daß die in einer Bischofskonferenz vereinten Bischöfe es nicht repräsentieren. Sie können daher als Bischofskonferenz nur jene Vollmacht ausüben, die einem jeden von ihnen als Haupt und sichtbares Fundament einer Einzelkirche zusteht, nie dagegen jene oberste und höchste Vollmacht, die ihnen als universales Kollegium mit dem Papst und unter ihm für die ganze Kirche zukommt. Man kann also bei der Bischofskonferenz nicht eigentlich von einer kollegialen Ausübung der bischöflichen Vollmacht sprechen.
Das Verhältnis der Bischofskonferenzen zum einzelnen Bischof muß von einigen Grundsätzen her angegangen werden.

Vor allem hat man sich vor Augen zu halten, daß die einer Bischofskonferenz angehörenden Diözesanbischöfe jure divino ordentliche und eigentliche Hirten der Einzelkirchen sind, denen sie vorstehen. Sie sind dort Stellvertreter Christi. Alle diese Titel kommen der Bischofskonferenz nicht zu.
Der Diözesanbischof stellt daher kraft der sakramentalen Weihe mit seinem persönlichen Dienst (auch wenn dieser für die kollegiale Dimension geöffnet bleibt), die Verlängerung hic et nunc und das konkrete Werkzeug des neues Leben und Heiligung schenkenden Wirkens des auferstandenen Herrn für seine Einzelkirche dar (vgl. LG 27 a bis b).
Dem einzelnen Bischof steht also das göttliche Recht und damit die Pflicht und Verantwortung zu, im geistlichen

und pastoralen Bereich alles zu überlegen und zu entscheiden, was das Wohl seines Volkes angeht.
Diese Wirklichkeit bestimmt die Natur und begrenzt den Spielraum für die Bischofskonferenzen. Diese sind nützliche Organe für die Prüfung, Besprechung und Koordinierung umfassender kirchlicher Probleme auf nationaler oder überregionaler Ebene.

Die Bischofskonferenzen selber sollen sich daher bemühen, ständig einige mögliche Gefahren zu vermeiden, z. B.:
a) sich in bürokratische Entscheidungsstrukturen zu verwandeln, die die Möglichkeit der einzelnen Bischöfe, die eigenen Gedanken auszudrücken und gründlicher mit den Mitbrüdern zu überlegen, einschränken und glauben machen, die einzelnen Bischöfe wären bloß ihre ausführenden Organe.
b) mit dem Gewicht häufiger Entscheidungen vor allem ihrer ständigen Organe und bei ihnen vorhandenen Kommissionen die psychologische Freiheit der Bischöfe tatsächlich einzuschränken, die sich so veranlaßt sehen könnten, die Bischofskonferenz als einer Art Super-Regierung der Diözesen zu betrachten und ihr die eigene Berechtigung und Verpflichtung zu opfern, in Gemeinschaft mit der eigenen Priesterschaft die Probleme ihrer Einzelkirchen zu lösen.
c) kirchliche Stellen entstehen zu lassen, die eine ungeziemende Autonomie gegenüber dem Apostolischen Stuhl beanspruchen und sich damit diesem und seinen lehrmäßigen und disziplinären Weisungen entgegenzustellen.
Zugrunde liegt dieser Gefahr vor allem die Betonung der Einzelkirche, auf die der jetzige Papst kürzlich sehr deutlich aufmerksam gemacht hat (vgl. die Ansprache an den Kongreß von Loreto, 1985; die Ansprache an die Nationalversammlung der Katholischen Aktion Italiens 1986 und die Ansprache an die Bischöfe Kampaniens, in „L'O. R." vom 12. Dezember 1986), und die die ontologische sowie auch geschichtliche Priorität der universalen Kirche gegenüber der Einzelkirche zu vergessen scheint. Auch wenn wahr bleibt, daß die universale Kirche in und aus den Einzelkirchen besteht, insofern sie keine eigene Wirklichkeit, losgelöst von ihrer Verwirklichung in ihnen besitzt (und sie verwirklicht sich in einer jeden von ihnen), ist nicht weniger wahr, daß die Einzelkirchen nach dem Bild der universalen Kirche aufgebaut sind, und nicht umgekehrt (LG 23 a); daß in jeder von ihnen „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist" (CD 11 a). Die Kirche ist vor allem eine einzige und universal-katholische Einheit (von Anfang an, wenn auch sichtbar in sehr bescheidener Weise), eine einzige Communio, ein einziges Volk Gottes und ein einziger Leib Christi. Der Primat des Petrus aber in der Fülle seiner Vollmacht verstanden, verliert seinen Sinn und seine theologische Folgerichtigkeit, wenn er nicht innerhalb des Primats der einen und universalen Kirche über die Einzel- und Ortskirchen gesehen wird.

3. Aus dem Gesagten lassen sich leicht die Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen ableiten. Zu betonen ist vor allem, daß die Entscheidungen einer Bischofskonferenz nie Akte des Kollegiums sind, das sie wie oben gesagt gar nicht vertreten. Die Entscheidungen sind lediglich Entschließungen und Vorkehrungen, die sich aus der Autorität der beteiligten Bischöfe ergeben, die gemeinsam jene Vollmacht ausüben, die jeder von ihnen in der Weihe für seine Diözese erhalten hat.

Den Bischofskonferenzen steht gesetzgeberische Vollmacht in den vom Recht vorgesehenen Grenzen zu, doch kann diese nicht an die innerhalb der einzelnen Konferenz eingerichteten Kommissionen delegiert werden (vgl. AAS, 60 [1968], S. 361–362). Würde man den Bischofskonferenzen dagegen eine allgemeine gesetzgeberische Vollmacht zubilligen, so würde man ihnen grundsätzlich die gleiche Würde und Autorität wie den Partikularkonzilien und den orientalischen Synoden zuschreiben, und das könnte zu einer zu großen Einschränkung der Autorität der einzelnen Diözesanbischöfe führen.

V. Das „Lehramt" in bezug auf den einzelnen Bischof und auf die Bischofskonferenz

Eine besondere Überlegung gilt dem „Lehramt" innerhalb der Zuständigkeiten des einzelnen Bischofs und der Bischofskonferenzen.
Kraft der Bischofsweihe, die ihm die Fülle des Priestertums Christi verleiht, und kraft seiner Sendung ist der Bischof in besonderer Weise Christus, dem Haupt der Kirche, gleichgestaltet. In ihm wird der Herr selber präsent und wirksam. Er hat „in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters inne und handelt in seiner Person" (LG 21).
Das Lehramt aber, das ihm „ex opere operato" als ontologisches Geschenk des Geistes der Wahrheit in der Weihe verliehen wird, stellt sicher, daß jeder Bischof in seiner Einzelkirche das ganze Bischofskollegium darstellt, dem in treuem Gehorsam gegenüber dem Römischen Papst und als Weiterführung des Apostelkollegiums die Bewahrung und authentische Weitergabe der doctrina fidei zusteht. Daher muß der Bischof von seinen Gläubigen aufgenommen werden als „Zeuge der göttlichen und katholischen Wahrheit" und seiner „im Namen Christi vorgetragenen" Lehre müssen sie „mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen" (LG 25 a).

In diesem Sinne heißt es: „Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums stehen, sind, sei es als einzelne, sei es auf Bischofskonferenzen oder auf Partikularkonzilien versammelt, wenn sie auch Unfehlbarkeit in der Lehre nicht besitzen, die authentischen Künder und Lehrer des Glaubens für die ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen; die Gläubigen sind gehalten, diesem authentischen Lehramt ihrer Bischöfe mit religiösem Gehorsam zu folgen" (can. 753).
Dieses Lehramt besitzen jedoch in eigentlichem Sinn die Bischofskonferenzen als solche nicht. Sie stellen sich ihrer Natur nach operative, pastorale und soziale, aber nicht direkt die Lehre betreffende Ziele. Aufgabe der Bischofs-

konferenzen ist die Beschäftigung mit den Weisen, Werkzeugen und Trägern der Evangelisierung und Katechese, und in diesem Zusammenhang, wegen der innerlichen Verbindung von Pastoral und Lehre, „ist es Pflicht und Recht der Hirten der Kirche, darüber zu wachen, daß nicht durch Schriften oder den Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel Glaube oder Sitten der Gläubigen Schaden nehmen" (can. 823 CIC; vgl. auch can. 772 § 2; 775 § 2; 810 § 2; 825; 830 § 1; 881 § 2). Die Bischofskonferenzen sind daher keine Lehrinstanz und besitzen keine Zuständigkeit für die Festlegung dogmatischer und moralischer Inhalte.

Im übrigen sei nicht vergessen, daß die Bischofskonferenz eine nicht notwendige Struktur darstellt, die vom Recht geregelt wird, aber nicht jene dogmatischen Grundlagen besitzt, deren sich die Strukturen göttlicher Einsetzung erfreuen, zu denen sicher das Bischofskollegium cum et sub Petro gehört. Eine nicht notwendige Struktur aber, die kollektiven, aber nicht kollegialen Charakter hat, kann sich nicht an die Stelle des einzelnen Bischofs setzen, der in der Bischofsweihe zum echten Lehrer des Glaubens für seine Einzelkirche bestellt worden ist. Die Bischofskonferenzen besitzen daher als solche kein Lehramt im eigentlichen Sinn.

Der juridische Status der Bischofskonferenzen

Die voraufgehenden theologischen Überlegungen über die Bischofskonferenzen erhellen auch deren juridischen Status.

I. Die gesetzgeberische Vollmacht und die pastorale Autorität der Bischofskonferenzen

1. Die gesetzgeberische Vollmacht der Bischofskonferenzen, die sich von genauen Verfügungen der obersten Autorität der Kirche herleitet, hat ordentlichen Charakter in den von der universalen Gesetzgebung vorgesehenen Bereichen, delegierten Charakter dagegen bei den Dingen, die in „besonderem Auftrag" geschehen. Eine gesetzgeberische Vollmacht allgemeinen Charakters ähnlich der der Partikularkonzilien scheint dagegen nicht annehmbar, wie anderswo schon bemerkt wurde.

Die Bedingungen für die Ausübung gesetzgeberischer Vollmacht sind in can. 455 CIC festgelegt. Der Heilige Stuhl hat ein vollständiges Verzeichnis der Befugnisse ausgearbeitet, die den Bischofskonferenzen zustehen und die in den verschiedenen Büchern des Codexes des Kirchenrechtes aufgeführt sind.
Die Bischofskonferenzen spielen ferner eine immer bedeutendere Rolle in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat, wie aus den verschiedenen Konkordaten hervorgeht, ferner aus den direkten Abmachungen der Bischofskonferenzen mit zivilen Behörden.

Auf diesem Gebiet sind sowohl die Prärogativen des Heiligen Stuhles als auch die konkreten Erfordernisse in den einzelnen Ländern zu berücksichtigen.
2. Zur pastoralen Autorität der Bischofskonferenzen sagt can. 447 CIC, daß einige pastorale Aufgaben, die besondere Bereiche und Weisen des Apostolates betreffen, im Geist von „Christus Dominus" 28 gemeinsam ausgeübt werden können.
Zur Herausgabe von Dokumenten mit lehrhaftem Charakter von seiten der Bischofskonferenz erscheinen einige Präzisierungen nützlich:

1) die Unterordnung jeder Lehrfunktion der Bischofskonferenz unter das Lehramt der universalen Kirche (päpstlich und kollegial); 2) die Nichtzuständigkeit für Äußerungen, die ihrer Natur nach oder durch ausdrücklichen Vorbehalt der höheren Autorität direkt oder in der Auswirkung die universale Kirche betreffen; 3) die Notwendigkeit dagegen, sich auf Äußerungen zur Anwendung der Aussagen des Lehramtes der universalen Kirche zu beschränken, wo die örtlichen Verhältnisse es erfordern; 4) die Notwendigkeit einer Anerkennung durch den Heiligen Stuhl; 5) die Rolle der Unterstützung für das Lehramt des einzelnen Bischofs; 6) die Notwendigkeit einer Zweidrittelmehrheit der zur Abstimmung Berechtigten; 7) die eventuelle Bezeichnung des zu verfolgenden Zieles mit moralisch einmütiger Zustimmung, freilich ohne daß daraus eine juridische Norm wird, die zu sehr verwirren würde; 8) den (vollzähligen) Partikularkonzilien die Behandlung von wichtigeren Lehrfragen zu überlassen, die eine Nation als solche betreffen, wobei aber auch für solche Konzilien die eben genannten Punkte 1, 4, 6 und 7 in Geltung bleiben.
Es sei ferner bemerkt, daß die unterstützende Rolle der Bischofskonferenz für den einzelnen Bischof nicht nur auf dem Gebiet der Lehre, sondern für jede Tätigkeit der Bischofskonferenz zu gelten hat.

II. Das Verhältnis zwischen Bischofskonferenz und einzelnem Bischof

Hier sind die juridisch verbindlichen Entscheidungen der Bischofskonferenz von denen zu unterscheiden, die es nicht sind.
Bei der ersten Form der Entscheidungen einer Bischofskonferenz ergibt sich offenbar eine jener Einschränkungen der Vollmachten des Diözesanbischofs, die im Kirchenrecht vorgesehen sind (can. 381, § 1).
Sehr viel komplexer ist dagegen das Problem der Autorität von juridisch nicht verbindlichen Entscheidungen für Bischöfe, die nicht einverstanden sind. Das Kirchenrecht verfügt, daß die Zuständigkeit des einzelnen Diözesanbischofs ungeschmälert erhalten bleibt in den Fällen, in denen die Bischofskonferenz keine gesetzgeberischen Vollmachten hat, so daß weder die Bischofskonferenz noch ihr Vorsitzender im Namen aller Bischöfe sprechen können, wenn sie nicht deren einmütige Zustimmung besitzen (can. 455, § 4).

Die juridisch nicht verbindlichen Entscheidungen besitzen moralische Autorität auch für die nicht zustimmenden Bischöfe. Das „Direktorium für die pastoralen Aufgaben der Bischöfe" erläutert diese Autorität, indem es jedes Mitglied der Bischofskonferenz einlädt, sie zu achten „im Hinblick auf die Einheit und die Liebe gegenüber den Brüdern im Bischofsamt, wenn nicht schwerwiegende Gründe, die er im Herrn erwogen hat, dagegenstehen" (Directorium de pastorali ministerio Episcoporum, Nr. 212).

III. Die Vollversammlung der Bischofskonferenz und die ständigen Organe

Die Vollversammlung ist das konstitutive, wesentliche und entscheidende Organ, das alle der Bischofskonferenz zukommenden Vollmachten und Rechte so ausübt, daß sie letztlich mit ihr identifiziert werden kann.
Die Aufgabe der ständigen Organe liegt vor allem darin, die Vorbereitung der Vollversammlung und die Durchführung ihrer Entscheidungen sicherzustellen.
Bei der Vorbereitung, Einberufung und Durchführung der Versammlung muß jedem Mitglied der Bischofskonferenz die konkrete Möglichkeit geboten sein, die eigene Meinung zu den diskutierten Themen vorzutragen und sie in einem vertiefenden Dialog mit der der anderen Bischöfe zu klären. Nur so kann die Bischofskonferenz ihren beratenden Charakter aufrechterhalten.
Der ernsthafte Austausch der unterschiedlichen Erfahrungen und Einstellungen der Mitglieder einer Bischofskonferenz wird durch zwei Vorkehrungen besser gesichert: für die juridisch nicht verbindlichen Entscheidungen eine höhere Stimmenzahl zu fordern als die bloße Mehrheit der Anwesenden; ferner größeres Gewicht dem Konsens als der einfachen numerischen Mehrheit zuzubilligen.
Klarheit bei der Bezeichnung der Hilfsorgane (Kommissionen, Büros) einer Bischofskonferenz vermeidet, daß diese in der Öffentlichkeit mit den bischöflichen Kommissionen oder gar mit der Bischofskonferenz selber verwechselt werden.

Fragen

Der lehrhafte Inhalt der vorausgegangenen Seiten wirft einige praktische Fragen zur Tätigkeit der Bischofskonferenzen auf.
Die Formulierung der folgenden Fragen will ein Weg sein, um weitere Klärungen und Erhellungen des erwähnten lehrhaften Inhalts zu gewinnen.
Neben den hier gestellten Fragen wären auch andere möglich.
(1) Sind die praktischen Folgen der bestehenden Unterschiede zwischen Bischofskollegium und Bischofskonferenzen klar, zwischen Kollegialität im strengen Sinn und Kollegialität im echten, aber partiellen Sinn?
(2) „Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums stehen, sind, sei es als einzelne, sei es auf Bischofskonferenzen oder auf Partikularkonzilien versammelt, wenn sie auch Unfehlbarkeit in der Lehre nicht besitzen, die authentischen Künder und Lehrer des Glaubens für die ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen ..." (can. 753): welche Bedeutung hat diese Aussage für die Beziehungen zwischen der Bischofskonferenz und den einzelnen Bischöfen?
(3) Ist genügend klar, daß die Dokumente der Bischofskonferenz mit lehrhaftem Charakter Aussagen sind, die den Wert des ihnen von den einzelnen Bischöfen gegebenen Konsenses haben?
(4) Das Bemühen, um einen Konsens zu erreichen, drückt theologisch mehr die Communio aus als eine zwar juridisch gültige, aber zuweilen nur knapp erreichte Mehrheit. Zeigen sich die Versammlungen der Bischofskonferenzen für diese Wirklichkeit aufgeschlossen? Und welche Maßnahmen ergreifen sie, um diese zu verwirklichen?
(5) Welches Vorgehen erweist sich als am besten geeignet, um innerhalb der Konferenz Konsens zu erreichen, der gerade ein Zeichen der Communio ist?
(6) Fühlt sich der einzelne Bischof in seinem Dienst und in seiner Entscheidungsfreiheit von der Bischofskonferenz unterstützt?
(7) Wie ist die Gefahr einer ungebührlichen Einschränkung der Autorität der einzelnen Bischöfe aufgrund eines übermäßigen Einflusses der Bischofskonferenzen auf die Einzelkirchen einzuschätzen?
(8) Wie soll man die Vollversammlung der Bischofskonferenz in einer Weise schützen, daß sie klar als konstitutives, wesentliches und entscheidendes Organ der Konferenz erscheint? Ist die Zuständigkeit der anderen ständigen Organe der Bischofskonferenz gegenüber der Vollversammlung genügend abgeklärt?
(9) Wie läßt sich die Gefahr einer übermäßigen Bürokratisierung der Bischofskonferenzen durch die Schaffung von allzu vielen und komplizierten Strukturen wie Kommissionen, Unterkommissionen, Büros usw. vermindern, die für die Gestalt und Autonomie der Diözesanbischöfe schädlich werden?
(10) Wenn die Bischofskonferenz kein Organ des Lehramtes im strengen Sinn ist, wie kann man dann den Gläubigen klarmachen, daß ihre Stellungnahmen auf dem Gebiet der Lehre im Licht der bereits dargelegten Lehre sei es des Römischen Papstes, sei es des mit ihm vereinten Bischofskollegiums zu deuten sind? Wie kann man klarstellen, daß vertretbare Aussagen, die von einer subjektiven Bewertung der Dinge abhängen, als solche vorläufigen Charakter haben, vervollkommnet werden können oder Denkanstöße sind?
(11) Ist den Gläubigen der Unterschied zwischen Dokumenten klar, die vom Papst, vom Bischofskollegium und ihrem Bischof kommen einerseits und denen, die von der Bischofskonferenz oder ihren Organen stammen andererseits?

Komplexe Fragen erfordern komplexe Antworten

Leistungen und Probleme heutiger Moraltheologie

Die Moraltheologie ist von allen theologischen Disziplinen gegenwärtig am meisten herausgefordert; sachlich durch die zahlreichen neu aufbrechenden ethischen Probleme (Bioethik, Fortpflanzungsmedizin u. a. m.), wo wegweisende Antworten von ihr erwartet werden; kirchenpolitisch durch die Konflikte, die häufig im Zusammenhang mit neueren ethischen und moralischen Fragestellungen zwischen vielen ihrer Vertreter und dem kirchlichen Lehramt ausgebrochen sind. Vor diesem Hintergrund attestiert ihr der an der Gregoriana in Rom lehrende Moraltheologe Klaus Demmer *wissenschaftlich-methodisch einen durchwegs hohen Standard, der sie befähige, sich den Herausforderungen und Erwartungen an sie zu stellen. Zum Abbau von Defiziten meint Demmer, sie solle mit ihrer eigenen Geschichte sensibel umgehen, nicht alles, was einmal galt, hinter sich lassen, auch die Neuscholastik trotz aller Kritikwürdigkeit nicht einfach links liegenlassen, sich einer rational begründbaren Kasuistik nicht verschließen, die anthropologischen Voraussetzungen sittlicher Urteilsfindung noch stärker beachten, sich auf das dazugehörige philosophische Rüstzeug besinnen, die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit in den Mittelpunkt rücken und noch näher an die seelsorgliche Praxis heranzukommen versuchen. Im Umgang mit dem Lehramt empfiehlt er, den Weg konstruktiver Alternativen zu den gegenwärtig beklagten Verengungen zu gehen.*

Das Interesse der kirchlichen Öffentlichkeit, aber auch vieler theologisch interessierter Zeitgenossen außerhalb der Kirche, richtet sich zur Zeit auf die katholische Moraltheologie. Es ist keinesfalls übertrieben zu behaupten, gerade diese theologische Disziplin sei ins Gerede gekommen. Von kirchlichen Autoritäten wird sie argwöhnisch betrachtet, für viele engagierte Christen ist sie ein gesuchter Gesprächspartner. Das ist kein Wunder, schließlich kann sich der Moraltheologe nicht in unverbindliche und vieldeutige Spekulationen verlieren. Wie der christliche Glaube in einer säkularisierten Umwelt ohne Abstriche, aber dennoch in geistiger Offenheit gelebt und denkerisch verantwortet werden kann, das will man von ihm erfahren. Wo, wenn nicht hier, sind Glaubensüberzeugung, Grundsatztreue und intellektuelle Redlichkeit in letzter Konsequenz gefordert?

In einer Phase des Übergangs

Nun befindet sich die katholische Moraltheologie in einer ebenso prekären wie verheißungsvollen *Phase des Übergangs.* Die Nachgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils geht ihrem Ende entgegen. Es war eine Zeit des emphatischen Bemühens, die konziliaren Anregungen aufzunehmen und die *allgemeine Kommunikationsfähigkeit des theologisch-ethischen Denkens* systematisch auszubauen. Man durfte sich nicht in das geistige Ghetto abdrängen lassen. Die Kirche ist keine Sekte, sondern Zeichen der Einheit unter den Völkern. Dem entsprach die Forderung, das eigene denkerische Instrumentarium den Anforderungen gegenwärtiger Wissenschaftskultur anzupassen. So differenzierte sich das *philosophische Rüstzeug* zusehends. Man begab sich auf die Suche nach geeigneten philosophischen Gesprächspartnern. Leitend war das Bestreben, über den Dialog ein *Maximum an Lebenswirklichkeit* zu erfassen. Eine Vielzahl von Ansätzen bestimmte fortan das Bild der Disziplin. So machte das transzendentalphilosophische Denken *Karl Rahners* auch vor der Moraltheologie nicht halt, es wirkte inspirierend auf die Fragestellungen des Moraltheologen. Die Erfahrung der Geschichtlichkeit sittlicher Wertvorstellungen und ihrer normativen Umsetzung war durch ein sensibles hermeneutisches Bewußtsein zu bewältigen. Man mußte Herr der Geistesgeschichte bleiben, die Fehler des Historismus durften sich nicht wiederholen. Aber auch der Umgang mit der normativen menschlichen Natur differenzierte sich zusehends durch den Gebrauch personalistischer Kategorien. Das Konzil selbst war bei diesem Bemühen wegweisend, wenn es von der Natur der Person sprach. Jedermann weiß, wie sehr auch der gegenwärtige Papst gegenüber diesem Anliegen offen ist. Die Moraltheologie ging aber auch bei der Sprachphilosophie und bei der analytischen Ethik des angelsächsischen Sprachraums in die Schule. Argumentative Plausibilität und konsequente Handhabung der Begriffe mußten gewährleistet sein, wollte man sich in der wissenschaftlichen Welt Gehör verschaffen. Zu dieser Situation gibt es geschichtliche Vorbilder. Erinnert sei an den Tübinger Moraltheologen *Theodor Steinbüchel* (1888–1949), dem das Verdienst zukommt, die thomistische Denktradition um bedeutungsvolle Gesichtspunkte aus dem kantischen Kritizismus, der Lebensphilosophie eines Ludwig Klages, dem Personalismus und dem Existentialismus bereichert zu haben, ohne indessen ihre unverwechselbare Eigenart zu verfälschen.

Sich auf bewährte Modelle zu besinnen ist zur Zeit hilfreich. Nicht so sehr spektakuläre Neuansätze sind gefragt als vielmehr die *geduldige Arbeit innerer Konsolidierung.* Die unmittelbare Vergangenheit, deren Wellenschläge noch spürbar sind, ist konstruktiv aufzuarbeiten. Das trifft natürlich für die Theologie allgemein zu. Für die Moraltheologie heißt das: Es bedarf einer in geistesgeschichtlichen Zusammenhängen denkenden Besinnung auf die eigene *scholastische und neuscholastische Tradition.* Diese war besser als ihr Ruf und braucht ihr Licht keinesfalls unter den Scheffel zu stellen. So zeichnen sich erste Umrisse eines abzuleistenden Programms ab: Die Vielzahl philosophischer Ansätze darf nicht zu einer Aufsplitterung führen; zum Reichtum des Gedankens gehört auch der gemeinsame Verstehenshorizont. Ein hochentwickeltes, aber kohärentes denkerisches Rüstzeug ist verlangt. Nur so kann man ein verläßlicher Partner auf allen Ebe-

nen wissenschaftlicher Konfrontation sein. Eine wiewohl mit Vorbehalt zu sehende Parallele zum vergangenen Jahrhundert bietet sich an. Die durch Leo XIII. in seiner Enzyklika „Aeterni Patris" (1879) kirchenamtlich verordnete Thomas-Renaissance kam auch einem Bedürfnis der Zeit entgegen. Kohärenz des Denkens und Kontrollierbarkeit aller Schlüsselbegriffe waren gefordert. Daß die Neuscholastik unbeschadet ihres spekulativen Aufwands in das Abseits geführt hat, ist eine Tragik, die nicht ausschließlich zu ihren Lasten geht und die sich auch nicht zu wiederholen braucht. Aus den Fehlern der Vergangenheit läßt sich doch lernen.

Auf wachsende Komplexität nicht mit Mediokrität antworten

Nun ist die innerkirchliche Situation der Moraltheologie – zumindest gilt das für den gegenwärtigen Pontifikat – nicht ohne Tücken. Abgesehen von disziplinären Pressionen – man denke an Lehrstuhlbesetzungen, an Zensurmaßnahmen gegenüber Kongressen – ist es zumal die *theologische Mediokrität mancher lehramtlicher Aussagen zu Fragen der Moral,* die dem kirchlich gebundenen Ethiker zu schaffen macht. Hastig verfaßte und sprachlich überzogene Dokumente drängen ihn in die Defensive. Das gilt nicht nur für das leidige Thema der Empfängnisverhütung, sondern auch für die Probleme der Bioethik, von der Frauenfrage einmal abgesehen. Es mag sich nahelegen, dagegen zu polemisieren. Allerdings läuft man dann leicht Gefahr, bestehende Gräben noch zu vertiefen. So bleibt nur der Weg der konstruktiven Alternative. Dabei ist auf das Gesetz wachsender Komplexität aller Problembereiche Rücksicht zu nehmen. Komplexe Fragen verlangen nach komplexen Antworten. Und auch der Faktor Zeit spielt eine Rolle. Der Moraltheologe kommt um die Notwendigkeit von Hypothesenbildungen nicht herum, das verbindet ihn mit jedem Wissenschaftler. Allerdings erschwert das den Umgang mit apodiktischen lehramtlichen Verlautbarungen. Das vorschnelle Operieren mit dem Lehrstück von den *innerlich schlechten Handlungen,* die unter keinen Umständen und aus keinem noch so edlen Beweggrund gesetzt werden dürfen, stellt geradezu ein Paradebeispiel dar. Wissenschaftssprache und Lehramtssprache müßten so aufeinander abgestimmt werden, daß die Moraltheologie innerhalb der Kirche, aber auch über ihre Grenzen hinaus dialogfähig bleibt. Das ist zumal dann ein dringendes Desiderat, wenn sich der Moraltheologe nicht auf wenig hilfreiche Gemeinplätze zurückziehen kann, sondern neues Terrain betritt und konkrete Entscheidungen – zumeist in Konfliktsituationen – denkerisch mitverantworten muß. Er ist nun einmal dem ersten Ansturm der Probleme ausgesetzt. Ohne den Mut zum Vorläufigen geht es bisweilen nicht. Dies einzugestehen mindert weder den Kredit der Moraltheologie noch die Autorität der Kirche.

In der wissenschaftlichen Landschaft erfreut sich die Moraltheologie hohen Ansehens. Sie steht in der Prägnanz wie Facettierung ihres argumentativen Aufwands in nichts hinter ihren Dialogpartnern zurück. Und an Lebensnähe gebricht es ihr ebensowenig. Es gibt wohl keine den Menschen unserer Tage bedrängende Frage, die sie nicht zu der ihren machen würde. Das erfüllt mit Genugtuung. Dennoch ist das kein Grund, sich auf Lorbeeren auszuruhen. Es bleiben Ansprüche an die Gestaltung des Fachs bestehen. Die Moraltheologie kann von der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Diskussion lernen. Jede Wissenschaft prüft beständig ihre Methoden und verfeinert ihr Vorgehen. Sie lernt, indem sie Erfahrungen sammelt und selbstkritisch bedenkt. Von diesem Gesetz ist auch der Moraltheologe nicht ausgenommen. Er muß sich Rechenschaft ablegen über die *Tauglichkeit seines wissenschaftlichen Instrumentariums.* Genügt es den Ansprüchen der Gegenwart?

In Epochen des Übergangs oder des Umbruchs besinnt man sich für gewöhnlich auf unangefochtene Autoritäten der eigenen Tradition. So beobachtet man gegenwärtig in der Moraltheologie ein gesteigertes Interesse für den heiligen Thomas von Aquin. Betroffen ist die thomasische Auffassung von der Moral nach dem Schema der Tugenden; wenn in der unmittelbaren Vergangenheit normethische Begründungsfragen im Vordergrund standen, so wird heute mehr auf die Befindlichkeit des Handelns abgehoben. Aber auch in der Diskussion um das Verständnis einer normativen Natur bemüht man sich um den genuinen Thomas, und dies angesichts späterer Verflachungen und Verzerrungen. Jedermann weiß, welche Rolle der *Naturbegriff* für das authentische kirchliche Lehramt spielt. Die Lehre vom sittlichen Naturgesetz ist seit eh und je ein Eckpfeiler der katholischen Moraltheologie. Nun sind solche Tendenzen des Rückgriffs prinzipiell zu begrüßen. Dennoch darf das nicht zu der Überzeugung führen – und hier liegt eine kritische Anfrage –, mit dem Rekurs auf Thomas ließen sich alle Probleme der Gegenwart lösen. Das wäre naiv. Die Geistesgeschichte nach Thomas ist weitergegangen und hat die Welt verändert. Sie läßt sich auch nicht vorschnell mit dem Globalverdikt eines Abfalls von der Höhe thomasischer Spekulation belegen. Neue Wissenschaftsideale brachen sich Bahn, um neuen Problemen begegnen zu können. So setzte sich mit dem Aufkommen des Nominalismus eine denkerische Kultur des Konkreten durch; es läßt sich keine Metaphysik gegen die Tatsachen entwikkeln. Die Aufklärung hinwiederum forderte die rationale Plausibilität des ethischen Arguments, und dies unbeschadet aller weltanschaulichen Vorentscheidungen. Diesem Anspruch konnte sich die Moraltheologie nicht entziehen, wollte sie ihren Status als Wissenschaft behaupten.

Darum legt sich ein *sensibler Umgang mit der Geschichte des eigenen Fachs* nahe. Es mag heutzutage als ein Glücksfall angesehen werden, wenn es gelingt, die Geschichte der Moraltheologie so zu lehren, daß sie zum Reflex der Theologiegeschichte im besonderen wie der Geistesgeschichte im allgemeinen wird. Man kann die Tradition nicht wie einen Steinbruch benutzen, indem man beliebig

Einzelelemente herauslöst in der Hoffnung, den Anforderungen der Gegenwart gewachsen zu sein. Man kann aber aus ihr lernen, wie die Moraltheologie in der Weise eines offenen und dynamischen Systems – wie gelungen oder nicht gelungen auch immer – auf ihre Zeit reagiert hat. Aus der Rückschau fällt Kritik immer leicht. So gehört es bisweilen zum guten Ton, die mit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts einsetzende Neuscholastik als denkerisch mittelmäßig zu verdächtigen und in ihr den erklärten Feind einer genuinen, an Thomas ausgerichteten Moraltheologie zu erblicken. Man vergißt darüber, daß auch sie einmal das Gebot der Stunde war. Ein solches Gebot der Stunde gibt es aber auch heute. Philosophische Offenheit ist verlangt. Denkhorizonte sind auszuweiten. Die eigene Tradition ist konstruktiv weiterzuentwickeln. Das darf nicht zu Lasten denkerischer Konsequenz wie systematischer Kohärenz gehen.

Der Glaube gibt der sittlichen Vernunft zu denken

Die Moraltheologie ist eine „sacra doctrina", sie wird aus der Mitte der Theologie heraus betrieben. Kein Moraltheologe bestreitet das. Nun ist die unlängst verlaufene Konfrontation zwischen *autonomer Moral im Kontext des Glaubens* und *Glaubensethik* noch in aller Erinnerung. Im Zentrum stand die Frage: Welche normethische Relevanz kommt der Offenbarung im Blick auf die verantwortliche Gestaltung weltimmanenter Lebensbereiche zu? Nun leugnet kein Vertreter der ersten Richtung eine Wirkungsgeschichte des Glaubens auf die sittliche Vernunft. Nur fragt sich, wie sie vonstatten geht. Und jeder Vertreter der zweiten Richtung wird sich schwertun, formell geoffenbarte Handlungsnormen, die innerweltliches Handeln zum Gegenstand haben, aufzuzeigen. Wurde hier ein Pseudokonflikt ausgetragen? Wie dem auch sei, die Auseinandersetzung hat auch ihr Gutes gehabt. Sie hat zu einem intensiveren Nachdenken über die Offenbarungstheologie geführt und so das Band zwischen Moraltheologie und Fundamentaltheologie enger geschlungen. Der Glaube gibt der sittlichen Vernunft zu denken, er inspiriert ihre schöpferische Einbildungskraft, er schafft ein anthropologisches Bedingungsfeld sittlichen Erkennens, das einen Erkenntnisvorsprung garantiert. Konsensfähigkeit heißt ja nicht, daß man sich auf eine Allerweltsvernunft einpendelt, das wäre die vollendete Langeweile.

Die genannte Auseinandersetzung ging vom Selbstverständnis der Moraltheologie als Normwissenschaft aus. Nun wird kein Moraltheologe im Ernst behaupten, auf saubere normative Reflexion und Argumentation ließe sich verzichten. Normative Ethik hält zu intellektueller Redlichkeit an; man weiß, was mit Wertvorstellungen gemeint ist. Die Karten werden auf den Tisch gelegt. Normative Ethik schützt zudem vor der Verführungskraft großer Worte, vor einem Verbalradikalismus, der seine Rechnung nicht mit der widerständigen Wirklichkeit, mit dem Vielerlei ihrer Grenzen, Zwänge und Verstrickungen macht. Dies zugegeben mag dennoch ein Hinweis auf die Grenzen rein normativer Überlegungen dienlich sein. Ein Großteil sittlicher Entscheidungen läßt sich über Normen nur umrißhaft und annähernd einfangen. Den letzten Ausschlag gibt jener spontane Überschuß an sittlicher Kraft, der aus ergriffenem Nachdenken über den Glauben stammt.

Das sittliche Handeln des Christen trägt Zeugnischarakter. Welches Maß an Einsatz man leistet, an Risiken eingeht und an Opfern um der eigenen Überzeugung willen auf sich nimmt, das entzieht sich einem Abwägungskalkül, dessen alleiniger Gegenstand Güter und Folgen sind. Hinzukommen muß die Faszinationskraft sittlicher Ideale, Zielvorstellungen geglückten Lebens, um deretwillen man die eigenen Kräfte selbstvergessen verbraucht, an denen man sich verschwendet. Moraltheologie ist, aus dieser Perspektive gesehen, auch *Motivationsforschung im Glaubenden.* Sie geht über die Plausibilität von Normenvorlagen hinaus, indem sie Erwägungen über fundamentale Lebenseinstellungen anstellt und zu sittlichen Spitzenleistungen einlädt. Sie speichert ein Lebenswissen, das aus der Kraft der Bewährung stammt. Und als Weisheitslehre knüpft sie das Band zur geistlichen Theologie.

Das ist naturgemäß eine Anfrage an den Moraltheologen. Sein Denken trägt, wie ungewollt auch immer, *biographische Züge.* Mehr als jeder andere Theologe ist er gehalten, solche Erfahrungselemente einzubringen, die aus seiner unmittelbaren Lebenswirklichkeit stammen. Er ist ein Existenzdenker par excellence. Das impliziert eine Verantwortung für das Lebbare. Es ist darum so unverständlich nicht, wenn – entgegen allem Trend der Zeit – von einer *Erneuerung der Kasuistik* die Rede ist. In der Vergangenheit genoß die Kasuistik einen eher zweifelhaften Ruf. Sie war mit dem Makel der Lebensfremdheit, des Minimalismus und des Legalismus behaftet. Für ein solch negatives Urteil gab es der Anlässe genug. Dennoch traf es nur die Zerrformen der Kasuistik, nicht ihr ursprüngliches Anliegen. Ursprünglich ging es darum, Lebensnähe zu garantieren. Der Mut zum Konkreten verband sich mit dem Augenmaß für das hier und jetzt sinnvollerweise Mögliche. Es gab kein Ausweichen in mehrdeutige Abstraktheit. Zudem lernte man durch Kasuistik, wie konkrete Entscheidungen verantwortet werden. Die alltägliche Lebenserfahrung lieferte dazu das notwendige Anschauungsmaterial. Das nahm zwar die Last der Entscheidung nicht ab, aber der Weg zu ihr wurde erleichtert und abgekürzt.

Es wäre unrealistisch, wenn nicht gar vermessen, wollte man auf ein solches Traditionselement verzichten. Die moraltheologische Ausbildung käme auch der *seelsorglichen Praxis* wieder näher. Und man sähe, vielleicht klarer als bislang, welch gerüttelt Maß an gesundem Menschenverstand in der Moraltheologie wirksam ist. Das müßte ihr eigentlich viele Sympathien einhandeln. Und warum sollte die Moraltheologie an wissenschaftlicher Reputation einbüßen – das war eine oft zu hörende und zu lesende Befürchtung –, wenn sie nur ihre Kasuslösungen

mit all jenen methodischen Vorbehalten versieht, wie dies auch in anderen Wissenschaften üblich ist? Natürlich lassen sich mit Kasuistik keine akademischen Lorbeeren ernten. Aber für die sittliche Unterweisung würde mehr an konkreten Hilfen gegeben. Im übrigen gibt es in Kirche und Gesellschaft unbeschadet alles ethischen Pluralismus doch einen weitgehenden Konsens in Fragen der Moral. Nur spricht man von ihm nicht, diskutiert werden immer die kontroversen Probleme. Das muß man wissen, damit die Moraltheologie, die ja zwangsläufig problemorientiert ist, nicht in einem falschen Licht erscheint. Aber auch dort, wo der Konsens fraglich ist, sind Erwägungen, werden sie nur einladend und überzeugend vorgetragen, immer willkommen. Im übrigen bleibt nicht zu übersehen, daß der Mut zur Praxis die Theorie vorantreibt. Kasuslösungen können auch so etwas wie eine Pilotfunktion ausüben.

Die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit ins Zentrum rücken

All das provoziert die Frage, ob es auch Ausfälle in der gegenwärtigen Moraltheologie gebe. Stellt sich gar ein Unbehagen ein, wenn man den Wissenschaftsbetrieb aus der Nähe ansieht? Hier ist die Kunst des Differenzierens gefordert. Globale Wertungen gehen allzuleicht an der Wirklichkeit vorbei. Das sollte nicht von behutsamer Selbstkritik abhalten. Zur Zeit ist die rationale Plausibilität des ethischen Arguments ein methodisches Postulat, dessen Gültigkeit von keinem Moraltheologen angezweifelt wird. Wenn es einen Zwang gibt, dann geht er von der Einsichtigkeit der angeführten Gründe aus. Nur so läßt sich die Freiheit des Adressaten respektieren. Aber wieweit kann man eine solche Forderung treiben? Hier ist auch die Eigentümlichkeit der sittlichen Wahrheit in Anschlag zu bringen.

Die sittliche Wahrheit ist nicht einsichtig wie ein metaphysisches oder mathematisches Axiom. Vielmehr konditionieren Vorverständnisse die sittliche Vernunft. Die sittliche Wahrheit ist ja unter dem Aspekt ihrer Praxisrelevanz aufgeschlüsselte Sinnwahrheit. Sie erschließt sich über einen freiheitlichen Bewährungsprozeß. Das ist zumal für das Bestehen von Konfliktsituationen bedeutsam, und welche Situation ist schon ganz frei von Konflikt? Sittliche Entscheidungen sind Teil eines lebensgeschichtlichen Dramas. Güterabwägungen werden nicht auf dem Reißbrett getätigt, sondern in der erlittenen Auseinandersetzung mit inneren und äußeren Zwängen. Darunter fallen auch die Grenzen von Einsicht und Freiheit. Ein sittlicher Anspruch, will er überzeugen, muß darum zumutbar sein. Er darf die eigenen Kräfte nicht überfordern. In seine volle Wahrheit wächst man hinein, es gibt so etwas wie ein lebensgeschichtliches Gesetz der Gradualität. Der Faktor Zeit spielt nicht nur bei wissenschaftlichen Reflexionen eine Rolle, er prägt auch zutiefst das sittliche Handeln. Darum fließt er in sittliche Wertungen ein.

So ist vom Moraltheologen ein Schuß *Lebensweisheit* verlangt. Was manchen Zeitgenossen an der Moral abschreckt, sind nicht die Ideale, sondern ihre mangelnde lebensgeschichtliche Situierung. Wo, wenn nicht in der Moral gilt der Satz, daß alles seine Zeit hat? Gewiß sind normative Auflagen unverzichtbare Stützen, die Gefahr der Selbsttäuschung ist groß. Jedermann bedarf objektiver Konfrontation. Aber Normen müssen auch auf lebensgeschichtliche Entwicklungen hin offen sein. Sie fordern ja nicht nur, wie ein menschliches Gesetz, genau umrissene Einzelleistungen. Sie stimulieren auch einen Wachstums- und Reifungsprozeß, eine Lebensleistung ist gefragt. Hier taucht allerding ein delikates Problem auf. Wann kommt ein Mensch eigentlich an die Grenzen seiner Kraft? Wo verlaufen die Linien zwischen Schuld und Schicksal, zwischen Versäumnis und Verhängnis? Dem Moraltheologen bleibt oftmals nichts anderes als die verständnisvolle und ermutigende Begleitung, hoffend auf den guten Ausgang. Sittliche Entscheidungen gehen nicht auf wie mathematische Gleichungen, es bleiben Grauzonen und unbewältigte Reste.

Zur Zeit der Aufklärung stand die *Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit* im Zentrum des Interesses. Moralpädagogik war gefragt. Das ist heutzutage nicht anders, sittlich handeln lernen beschäftigt auch den Moraltheologen. Hier bedürfte es einer neuen Gesprächsebene mit der Psychologie. Gedacht ist allerdings nicht an die in der unmittelbaren Vergangenheit dominierenden Auseinandersetzungen mit der Tiefenpsychologie und der Psychoanalyse. Für sie gilt, was allenthalben im Kontakt mit den empirischen Humanwissenschaften beachtet werden muß: Deren Ergebnisse sperren sich gegen eine unmittelbare Übertragung in den moraltheologischen Diskurs, sie müssen vorab philosophisch bewältigt werden. Gedacht ist vielmehr an eine Psychologie, die sich mit der Kultur der Gedankenwelt beschäftigt. Eine sittliche Persönlichkeit baut sich von innen her auf. Wie ein Mensch denkt, so lebt und handelt er. Lebensgeschichtliche Konflikte müssen zunächst gedanklich verarbeitet werden. Diese Kunst will erlernt sein. Man muß mit seinen Gedanken, mit denen man die meiste Zeit seines Lebens allein ist, umgehen können, man muß ihnen die verhängnisvolle, das eigene Leben vergiftende Spitze abbrechen. Denn was gedacht wird, das findet irgendwann einmal und auf welch verschlungenen Wegen auch immer den Weg zur Tat. Das ist eine Anfrage an die Moraltheologie.

Sie hat in der jüngsten Vergangenheit ihr Hauptaugenmerk auf die Richtigkeit der äußeren Tat gelenkt, wobei – man denke an die teleologische Normenbegründung – der Folgeaspekt dominierte. Das Wort *Verantwortungsethik* spielte, ausgesprochen oder unausgesprochen, eine Schlüsselrolle. Das dürfte, unbeschadet aller Berechtigung, nicht auf Kosten der Gesinnungsethik gehen. Die Gesinnung beginnt aber in den Gedanken, hier bauen sich die leitenden Motivationen auf, die sich dann nachfolgend in die Tat umsetzen. Das hat auch eine theologische Komponente. Denn nicht zuletzt ist es der Glaube, der zu

denken gibt. Er läßt eine Motivschicht entstehen, die in fundamentale Lebenseinstellungen übergeht. Man denke an die selbstverständliche Bewältigung von Leiden, Enttäuschungen und Schickungen, an die fraglose Bereitschaft des Sichfügens in Unabänderliches, die mit Resignation nichts zu tun hat, wohl aber Ausdruck von Lebensweisheit ist. Daraufhin bleibt der Glaube transparent zu machen. Schließlich ist ja jeder engagierte Christ ein theologischer Existenzdenker, er sinnt liebend über Gottes Vorsehung in seiner Lebensgeschichte nach. Die höchste Vergeistigung des Menschen bezeugt sich im verstehenden Umgang mit seiner Geschichte. Wo anders als hier wird ihm Gott erfahrbar? Sittliches Handeln ist davon betroffen. Die autonome Moral im Kontext des Glaubens ist hier beim Wort zu nehmen. Wenn sie von der kritisierenden, stimulierenden und integrierenden Funktion des Glaubens auf die sittliche Vernunft spricht, dann wäre ein solches Programm der konkreten Einlösung und Ausarbeitung wert. Die Moraltheologie darf diesen motivalen Bereich nicht von ihrer denkerischen Verantwortung ausnehmen. Sie hat ihn vielmehr auf Weise und Inhalt des Handelns, auf die Erstellung konkreter Handlungsziele hin aufzuschlüsseln. Für viele Menschen ist das Motiv, das sie zum Handeln antreibt, ebenso wichtig wie dessen Richtigkeit.

Chancen konstruktiver Weiterentwicklung

Die Bilanzsumme der gegenwärtigen Moraltheologie ist zweifelsohne positiv. Zumal der *deutsche Sprachraum* zeichnet sich durch eine begrüßenswerte Vielfalt denkerischer Ansätze und wissenschaftlicher Interessen aus. Sein Einfluß ist weltweit. So berichten die in der amerikanischen Jesuitenzeitschrift „Theological Studies" (Washington) regelmäßig erscheinenden Notes on Moral Theology recht ausführlich, wenngleich selektiv, über deutsche Beiträge. Und ebenso interessiert an deutschen Veröffentlichungen sind der italienische und spanische Markt, ganz im Unterschied zum französischen. Nicht zuletzt sind deutsche Theologen im Ausland Vermittler heimischen Gedankenguts, mehr, als dies durch Bücher geschehen könnte. Das sollte nicht zur Selbstgenügsamkeit verleiten. So besitzt der deutsche Sprachraum keine eigene moraltheologische Zeitschrift. Das ist jenseits der Grenzen anders. Die der Päpstlichen Lateran-Universität angeschlossene Accademia Alfonsiana (Rom) gibt die Zeitschrift „Studia Moralia" heraus. In Madrid (Comillas) erscheint die Zeitschrift „Moralia" und in Bologna die „Rivista di Teologia Morale". Der Interessent gewinnt über sie Einblick in die nichtdeutsche Moraltheologie. Dabei helfen ihm vor allem die breitgestreuten internationalen Literaturhinweise und thematischen Übersichten in diesen Zeitschriften.

Alles in allem bleibt der Moraltheologie die Chance konstruktiver Weiterentwicklung. Sie darf nicht in Grabenkämpfen erstarren noch sich in Nachhutgefechten verlieren. Es darf auch nicht dazu kommen, daß Standardthemen – gedacht ist zumal an innerkirchliche Auseinandersetzungen – das Bild prägen. Modisches nutzt sich schnell ab. Man sollte sich auch nicht von den Kritikern, gleich welchen Ranges, den Stil aufzwingen lassen. Das fordert allerdings die Bereitschaft, geäußerte Befürchtungen auch zu Wort kommen zu lassen und ihre Gegenstandslosigkeit zu erweisen. Das wird um so eher und um so unverdächtiger gelingen, je mehr bei aller Sorge um die allgemeine Kommunikationsfähigkeit die Christlichkeit christlicher Sittlichkeit zur Sprache kommt.

Klaus Demmer

Den Glauben denken

Zu Wolfhart Pannenbergs „Systematischer Theologie"

Umfassende systematische Darstellungen der christlichen Glaubenslehre sind in der gegenwärtigen Theologie ausgesprochene Mangelware. Vor einigen Monaten hat der Münchner evangelische Systematiker Wolfhart Pannenberg den ersten Teil einer solchen Gesamtdarstellung vorgelegt (Systematische Theologie, Band 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 515 S.). Entsprechend seinem bisherigen theologischen Grundanliegen hebt Pannenberg auch in seiner Dogmatik darauf ab, daß der christliche Glaube mit der Wirklichkeit als ganzer zu tun hat und seinen Wahrheitsanspruch deshalb vor dem Forum der Vernunft und der Welterfahrung bewähren muß. Besonders bemerkenswert sind seine Überlegungen zur christlichen Offenbarung im Kontext der Religionen und zur Lehre vom trinitarischen Gott.

„Systematische Theologie vollzieht sich immer in einer Spannung zwischen zwei Tendenzen: Einerseits geht es in ihr um die Treue der Theologie selbst (und darüber hinaus der christlichen Kirche) zu ihrem Ursprung, zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie sie in der Schrift bezeugt ist. Andererseits schließt die Aufgabe der Theologie über jenes besondere Thema hinaus alle Wahrheit überhaupt in sich. Solche Universalität der Theologie hängt unausweichlich damit zusammen, daß sie von Gott

redet." Diese Sätze stehen am Anfang eines Aufsatzes von Pannenberg über die Krise des Schriftprinzips aus dem Jahr 1962 (Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen², 1971, S. 11). Sie könnten durchaus als Überschrift über das ganze seitherige Werk des Münchner evangelischen Systematikers Verwendung finden. Das besondere Profil Pannenbergs innerhalb der gegenwärtigen evangelischen Theologie hat vor allem mit der Art und Weise zu tun, in der er die beiden genannten Spannungspole verbindet: die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus und den im Gottesgedanken gegebenen universalen Horizont.

Die religiöse Dimension des Menschseins

Pannenberg geht es einmal um den Aufweis, daß der christliche Glaube selber von seinem Ursprung und seinem Wesen her auf das *Ganze von Wirklichkeit und Geschichte* zielt und sich deshalb weder gegenüber der historischen Forschung noch der philosophischen Reflexion immunisieren darf. „Offenbarung als Geschichte" war der programmatische Titel einer Veröffentlichung, die Pannenberg zusammen mit anderen Theologen 1961 vorlegte: In Absetzung sowohl von Karl Barth wie von Rudolf Bultmann sollte darin gezeigt werden, daß sich die christliche Offenbarung weder als eine der historischen Forschung prinzipiell unzugängliche „Übergeschichte" ereignet noch auf ein der Geschichte enthobenes Kerygma reduziert werden kann, sondern sich in nachprüfbaren geschichtlichen Ereignissen vollzieht. Dabei kommt der Auferstehung Jesu als Vorwegereignung des Endes der Geschichte eine besondere Bedeutung zu (vgl. auch Pannenbergs „Grundzüge der Christologie", Gütersloh 1964). Der christliche Glaube darf sich, so ein Grundanliegen Pannenbergs, nicht auf das bloße Bekenntnis oder auf die subjektive Glaubensgewißheit und -erfahrung zurückziehen, sondern muß seinen universalen Wahrheitsanspruch in der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Wissenschaft und dem philosophischen Denken einlösen, weil er von Gott als dem Schöpfer aller Wirklichkeit spricht.

Gleichzeitig versucht Pannenberg in immer neuen Anläufen aber auch zu zeigen, daß ein Verständnis des Menschen, der Natur und der Geschichte ohne Berücksichtigung der religiösen Dimension bzw. des Gottesgedankens nicht möglich ist und so letztlich der „profane" Zugang zur Wirklichkeit mit der Auslegung der christlichen Offenbarung in ihrem universalen Horizont konvergiert. Hier wäre nicht zuletzt seine 1983 erschienene „Anthropologie in theologischer Perspektive" zu nennen, in der eine große Fülle von natur-, human- und sozialwissenschaftlichem Material verarbeitet wird, um dabei ohne ausdrückliche theologische Vorgaben und Setzungen die *religiöse Dimension des Menschseins* herauszustellen. Die Synthese von Vernunft und Glaube bzw. Welterfahrung und Glaube wird von Pannenberg allerdings immer unter dem *eschatologischen Vorbehalt* gesehen: Sosehr der Wissenschaft das Ganze der Wirklichkeit entzogen ist und sie deshalb immer nur mit vorläufigen Ergebnissen und mit Hypothesen arbeiten kann, so sehr gilt das auch für den christlichen Glauben: seine in der Geschichte notwendigerweise strittige Wahrheit kann sich erst an deren Ende voll und ganz durchsetzen und bewähren: „Darum kann erst die letzte Zukunft der Welt und ihrer Geschichte die Wirklichkeit Gottes endgültig und unwidersprechlich erweisen" (Systematische Theologie, S. 65).

Der erste Band der „Systematischen Theologie" nimmt nicht nur in vielen Einzelpunkten frühere Arbeiten Pannenbergs auf, er ist auch in Aufbau und Argumentationsstruktur deutlich von seinen eben kurz umrissenen Grundanliegen bestimmt. Die „systematische Rekonstruktion der christlichen Lehre", die Pannenberg in seinem Werk insgesamt leisten möchte, setzt im ersten Band erst mit dem fünften Kapitel ein, das sich, ausgehend von der Verkündigung Jesu, mit dem trinitarischen Gott befaßt. Ihm folgt ein Kapitel, das in diffizilen Überlegungen von der Einheit des göttlichen Wesens und seinen Eigenschaften handelt. Diesen im engeren Sinn „dogmatischen" Abschnitten sind drei Kapitel vorangesetzt, in denen es um den Gottesgedanken und die Frage nach seiner Wahrheit, die „Wirklichkeit Gottes und der Götter in der Erfahrung der Religionen" und um den Begriff der Offenbarung geht. Pannenberg begründet diesen Aufbau damit, daß eine die Wahrheitsfrage thematisierende systematische Theologie nicht unvermittelt mit der Rekonstruktion der christlichen Lehre auf der Grundlage der Offenbarung einsetzen könne: „Sie muß vielmehr den Ausgangspunkt der Rekonstruktion des Wahrheitsanspruchs christlicher Lehre in seiner Vermittlung durch die Wirklichkeit der Religionen, in die er geschichtlich eingebettet ist, gewinnen, ebenso aber den Zugang zum Religionsthema als Zeugnis göttlicher Wirklichkeit allererst erschließen durch eine Erörterung des Gottesgedankens und seiner Relevanz für das Selbstverständnis des Menschen überhaupt" (215). Die Ausführungen zum Offenbarungsverständnis (Pannenberg behandelt ausführlich die Entwicklung der Offenbarungsvorstellungen in der Schrift und die Funktion des Offenbarungsbegriffs in der Theologiegeschichte) bilden damit das Scharnier zwischen der „fundamentaltheologischen" Hinführung und der Lehre vom trinitarischen Gott.

Der christliche Wahrheitsanspruch und die Religionen

Der Ansatz beim Gottesgedanken und bei den Religionen sichert bei Pannenberg nicht wie in der traditionellen katholischen Zuordnung von Fundamentaltheologie und Dogmatik die Glaubwürdigkeit eines als Wahrheit feststehenden, weil geoffenbarten Glaubensinhalts. Vielmehr ist für ihn dieser Ansatz notwendig, weil die Wahrheit der christlichen Lehre selber in der Geschichte und angesichts der menschlichen Endlichkeit immer *strittig* bleibt: „Daß

die Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung in der Welt strittig ist, das gehört mit zur Wirklichkeit der Welt, die in der Dogmatik als die Welt Gottes gedacht werden soll. Die Behauptungen der christlichen Lehre erreichten die Weltwirklichkeit nicht, blieben über ihr schweben und damit unwahr, wenn sie die Problematisierung der Wirklichkeit Gottes von der Welt her, ihre Bestreitung und die Abwendung von ihr nicht in sich aufnehmen als Infragestellung des eigenen, christlichen Wahrheitsbewußtseins" (59). Auf diesem Hintergrund fragt Pannenberg nach dem Stellenwert der Gottesbeweise und damit überhaupt nach Möglichkeiten und Grenzen einer „natürlichen Theologie".

Die *philosophischen Gottesbeweise* (bei denen in der Neuzeit der anthropologische Aspekt gegenüber dem kosmologischen in den Vordergrund getreten ist) haben für Pannenberg heute zwar nur noch eine begrenzte, aber in dieser Begrenzung unverzichtbare Funktion „als Beschreibungen der Wirklichkeit des Menschen und der Welt, die dem Reden von Gott seine Intelligibilität sichern und damit auch Kriterien des Redens von Gott zu begründen vermögen" (107). Die Möglichkeit des Aufweises der anthropologischen Notwendigkeit einer Erhebung über das Endliche zum Gedanken des Unendlichen und Absoluten habe Bedeutung für den Wahrheitsanspruch jedes religiösen Redens von Gott und damit auch für die christliche Verkündigung. Darüber hinaus kann es für Pannenberg heute keine „selbständige Erkenntnis des Daseins und des Wesens Gottes" durch eine philosophische, im traditionellen Sinn „natürliche" Theologie mehr geben. Zwar geht er davon aus, daß der Mensch immer schon aus einem Urvertrauen lebt, in ein ihn übersteigendes Geheimnis hineingestellt ist, sieht aber darin nur ein „unthematisches Wissen von Gott" (129). Die Intuition eines unbestimmt Unendlichen, des den Menschen zum Vertrauen ermutigenden, sein Leben übersteigenden und tragenden Geheimnisses des Seins, werde erst im Lauf der Welterfahrung von den endlichen Dingen unterschieden: „Bei diesem Prozeß der Welterfahrung und des durch sie entstehenden Bewußtseins von Gott handelt es sich aber nun nicht in erster Linie um die ‚natürliche Theologie' der Philosophen, sondern um die Gotteserfahrung der Religionen, die an den Werken der Schöpfung zum Bewußtsein des Wirkens und Wesens der Gottheit kommen" (131).

„Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte" hat Pannenberg schon früher vorgelegt (Grundfragen systematischer Theologie, 252–295). In „Wissen- sich dann Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft. Beim Blick auf die Religionen Religionswissenschaft. Beim Blick auf die Religionen kommt es Pannenberg auch jetzt in der „Systematischen Theologie" vor allem auf zweierlei an: Die jüdisch-christliche Offenbarung, so das eine Grundanliegen, darf nicht aus dem Kontext der Religionsgeschichte herausgelöst werden; ihr Wahrheitsanspruch läßt sich nur in der Konfrontation mit den Ansprüchen der anderen Religionen einlösen. Gleichzeitig soll der Blick auf die Religionsgeschichte aber die Sonderstellung der jüdisch-christlichen Tradition in der Welt der Religionen erkennen lassen, ohne daß diese dogmatisch behauptet werden müßte. Entscheidend sind dabei folgende Gedankenschritte: Eine rein anthropologische Bestimmung des Religionsbegriffs (Religion als eine Anlage des Menschen) reicht nicht aus; vielmehr gibt es einen „Primat der göttlichen Wirklichkeit in der religiösen Erfahrung" (159). Ob eine Religion wahr ist, entscheidet sich daran, inwiefern sich ihr Gott bzw. ihre Götter im Prozeß der Welterfahrung bewähren. „Ein Gott kann nur an dem Maß gemessen werden, das er selber setzt. Eben das geschieht, wenn Behauptungen über göttliche Wirklichkeit oder göttliches Handeln an ihren Implikationen für das Verständnis der endlichen Wirklichkeit der Welt geprüft werden, indem gefragt wird, ob der Gott sich in der Erfahrung der Menschen tatsächlich als die Macht erweist, die zu sein von ihm behauptet wird" (176).

Religionsgeschichte ist demnach als „Erscheinungsgeschichte" des göttlichen Geheimnisses zu verstehen. Die Sonderstellung der jüdisch-christlichen Tradition ergibt sich daraus, daß für Israel die Geschichte selber zum Ort wird, an dem sich Gottes Gottsein bewährt. So wird die für die ganze Religionsgeschichte bestimmende Strittigkeit und Bewährungsbedürftigkeit religiöser Wahrheitsansprüche erst in der biblischen Offenbarung als solche thematisch: „Für Israel ist die von ihm erfahrene Geschichte samt ihrer noch unvollendeten Zukunft, die die Zukunft der Welt und der Menschheit einschließt, zur Erscheinungsgeschichte Gottes geworden" (186). Pannenberg illustriert seine in Auseinandersetzung mit den verschiedenen Spielarten des Religionsbegriffs entwikkelte These zur Stellung der jüdisch-christlichen Tradition in der Religionsgeschichte bzw. zur Religionsgeschichte als Erscheinungs- und Bewährungsgeschichte des einen göttlichen Geheimnisses mit wenigen Beispielen vornehmlich aus dem Alten Orient. In einer Auseinandersetzung mit dem Entwurf Pannenbergs wäre zu fragen, ob sein Modell dem tatsächlichen Verlauf der Religionsgeschichte ausreichend gerecht wird und inwiefern sein Verständnis der Bewährung religiöser Wahrheitsansprüche an der Welterfahrung dem Selbstverständnis der außerchristlichen Religionen heute entspricht.

Ein konsequent trinitarisches Gottesverständnis

Während der Dialog mit den Weltreligionen und seine Rückwirkungen auf das christliche Selbstverständnis für die Theologie in vieler Hinsicht noch Neuland sind (vgl. den Überblick HK, Februar 1989, 75–80), ist in den letzten Jahren über das christliche Verständnis Gottes als des dreieinigen viel nachgedacht worden (vgl. HK, April 1982, 187–192). Pannenberg bezieht sich denn auch in den entsprechenden Kapiteln seiner „Systematischen Theologie" immer wieder auf die einschlägigen Arbeiten

von *Karl Rahner* und *Walter Kasper, Eberhard Jüngel* und *Jürgen Moltmann.* Er teilt auch zwei Grundentscheidungen, die für die neueren Bemühungen um die Gotteslehre weithin bestimmend sind: Aussagen über den trinitarischen Gott müssen bei der „ökonomischen" Trinität ansetzen, also bei der Art und Weise, in der sich Gott in der Offenbarung als Vater, Sohn und Geist zeigt. Und: Die christliche Gotteslehre läßt sich nicht in zwei getrennte Traktate über den einen und den dreifaltigen Gott aufgliedern; über das Wesen und die Eigenschaften des einen Gottes kann letztlich nur trinitarisch gehandelt werden.

„Eine Begründung der Trinitätslehre muß darum ausgehen von der Art und Weise, wie Vater, Sohn und Geist im Offenbarungsgeschehen in Erscheinung treten und sich zueinander verhalten" (325). Pannenberg zeigt, daß eine Ableitung der Pluralität der trinitarischen Personen aus einem Wesensbegriff des einen Gottes (als Geist oder als Liebe) die Intentionen des trinitarischen Dogmas verfehlt. Er setzt demgegenüber bei der „wechselseitigen Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist" (335) in der Christusoffenbarung an und stellt von dorther dann die Frage nach der Einheit des göttlichen Wesens und ebenso nach dem Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität, wobei beide Probleme eng miteinander verbunden sind: „Die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen muß zugleich den Grund des Unterschiedes und der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität in sich enthalten" (361).

Pannenbergs Grundthese läßt sich so zusammenfassen: Die Einheit des trinitarischen Gottes darf nicht als göttliches Wesen vorgängig und unabhängig von den trinitarischen Personen Vater, Sohn und Geist verstanden werden. Deshalb wendet er sich kritisch gegen die Vorstellung von Gott als einem handelnden Subjekt und als einer höchsten Vernunft. Ebensowenig ist die Einheit aber als nachträgliche Zusammenfassung des Wirkens der drei Personen zu verstehen. Vielmehr vollzieht sich für Pannenberg die Einheit Gottes, liegt sein Wesen gerade *im* Mit- und Ineinander von Vater, Sohn und Geist, sowohl in der geschichtlichen Offenbarung wie in ihrem ewigen Sein. Dabei greift er in Absetzung von der Vorstellung von Gott als höchster Vernunft den Begriff des physikalischen Feldes zur Veranschaulichung auf („Die als Feld gedachte Gottheit kann als in allen drei trinitarischen Personen gleichermaßen in Erscheinung tretend gedacht werden", 415) und versteht das Subjektsein Gottes als Ausdruck der Lebensgemeinschaft von Vater, Sohn und Geist im Handeln an der Welt. Diese Überlegungen führen hin zur inhaltlichen Auslegung des Wesens Gottes als *Liebe.* Sie ist die „ewige Macht und Gottheit, die in Vater, Sohn und Geist durch ihre Beziehungen zueinander lebendig ist und die Einheit des einen Gottes in der Gemeinschaft dieser drei Personen untereinander ausmacht" (462). Der Gedanke der Liebe ermögliche es, die Einheit des Wesens Gottes mit seinem Dasein und seinen Eigenschaften und damit auch die Einheit der ökonomischen und immanenten Trinität zu denken.

Es entspricht Pannenbergs Grundanliegen, die Intelligibilität des christlichen Glaubens herauszustellen, daß er die an der Offenbarung in Jesus Christus abgelesene Aussage über das Sein des dreieinigen Gottes als Liebe mit dem *philosophischen Gottesverständnis* zu vermitteln sucht. Er unterscheidet einen in der philosophischen Reflexion ausweisbaren „Vorbegriff" des Wesens Gottes als des Unendlichen und damit auch Heiligen, Ewigen, Allmächtigen und Allgegenwärtigen von dem aus der biblischen Offenbarung gewonnenen Verständnis des trinitarischen Gottes als Liebe und bezieht gleichzeitig beides wieder aufeinander: Einerseits entspricht ihm zufolge der Vorbegriff von Gott als dem Unendlichen dem biblischen Gottesverständnis, andererseits kann er nur von der Offenbarung her in seinem eigentlichen Sinn erfaßt werden: „Eine Lösung findet die Aufgabe, den Gedanken des wahrhaft Unendlichen mit Inhalt zu füllen und dadurch als einen auch seiner Form nach konsistenten Gedanken zu erweisen, aber erst durch den Gedanken der göttlichen Liebe" (481). Allerdings läßt sich beides nicht völlig zur Deckung bringen, da innergeschichtlich letztlich strittig bleibt, ob der vom christlichen Glauben verkündete Gott, dessen Wesen die Liebe ist, wirklich der alles umgreifende Gott ist: „Erst mit der Vollendung der Welt im Reiche Gottes kommt Gottes Liebe an ihr Ziel und damit auch die Gotteslehre zu ihrem Abschluß" (482).

Woran hängt die Wahrheit des Glaubens?

Pannenbergs Lehre vom einen und trinitarischen Gott, wie er sie in den beiden letzten Kapiteln des ersten Bands seiner „Systematischen Theologie" darlegt, ist zweifellos ein imponierender Entwurf. Seine Bedeutung ist vor allem darin zu sehen, daß er zum einen auf der Notwendigkeit einer Entwicklung der christlichen Gotteslehre aus dem biblischen Offenbarungszeugnis heraus besteht, gleichzeitig aber auch die denkerischen und begrifflichen Probleme angeht, die sich heute für ein konsequent trinitarisches Gottesverständnis stellen. Pannenbergs Bemühungen, in Auseinandersetzung mit der Geschichte des trinitarischen Dogmas wie mit der neuzeitlichen Philosophie und neueren theologischen Ansätzen den Glauben an den trinitarischen Gott zu explizieren, sind ein wichtiger Anstoß für die theologische Diskussion, sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite.

Pannenberg schreibt im Vorwort, seine „Systematische Theologie" verleugne weder ihre geographische (europäische) noch konfessionelle Herkunft; dennoch gehe es nicht um eine konfessionell lutherische Theologie, „sondern um die Wahrheit der christlichen Lehre und des christlichen Bekenntnisses schlechthin" (10). Der protestantische Hintergrund von Pannenbergs Darstellung der christlichen Lehre zeigt sich in der Auswahl des historischen Materials: Er greift immer wieder auf die altprotestantische Dogmatik des 16. bis 18. Jahrhunderts zurück; die Auseinandersetzung mit Ansätzen in der protestanti-

schen Theologie des 19. Jahrhunderts (vor allem mit Schleiermacher) nimmt ebenso einen wichtigen Raum ein wie das Gespräch mit Karl Barth. Im ersten Kapitel „Die Wahrheit der christlichen Lehre als Thema der systematischen Theologie" setzt sich Pannenberg kritisch mit den verschiedenen Wegen in der protestantischen Tradition auseinander, sich der Wahrheit der christlichen Lehre zu vergewissern: dem altprotestantischen Schriftprinzip und der neuprotestantischen Berufung auf subjektive Glaubenserfahrung bzw. -entscheidung, der er auch Karl Barth noch verhaftet sieht. Seine These lautet demgegenüber, die christliche Dogmatik müsse auf eine „vorgängige Sicherstellung ihres Wahrheitsbewußtseins" (57) verzichten. Der Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre ist demnach „in der Theologie darzustellen, zu prüfen, womöglich zu erhärten, muß aber eben darum als offen und nicht schon vorweg entschieden behandelt werden" (60). Dieser Ansatz Pannenbergs bedeutet zweifellos auch eine Herausforderung für das katholische Lehramts- und Dogmenverständnis. *Ulrich Ruh*

Große Ziele – kleine Schritte

Zur Lage der katholischen Kirche in Taiwan

Nur knapp vier Prozent der Bevölkerung Taiwans sind Christen. Während die katholische Kirche in der Volksrepublik China vor allem unter ihrer Spaltung zwischen der staatlich anerkannten „Patriotischen Vereinigung" und der „Untergrundkirche" leidet (vgl. HK, März 1989, 135ff.), steht die Kirche auf Taiwan vor der Frage, wie sie sich stärker in Kultur und Gesellschaft des Landes verwurzeln kann. Politisch neigt sie im Unterschied zu den dort relativ stark vertretenen Presbyterianern eher zur Zurückhaltung.

Nach dem Tod *Chiang Chingkuos* übernahm am 13.1. 1988 mit dem Presbyterianer *Li Denghui* erstmals ein einheimischer Chinese das Amt des Staatspräsidenten der Republik China. Anfänglich gab es erhebliche Zweifel, ob die konservativen Kreise der regierenden Guomindang und des Militärs diesen Machtwechsel akzeptieren würden. Inzwischen hat sich Li jedoch mit der bereits von seinem Vorgänger eingeleiteten Politik der vorsichtigen Liberalisierung und Taiwanisierung des öffentlichen Lebens durchgesetzt, zumal auch in der politischen Führungsschicht die Einsicht wächst, daß man die Probleme des Landes nicht länger mit diktatorischen Methoden bewältigen kann (vgl. HK, Juli 1987, 339–343).

Außenpolitischer Pragmatismus

Oberstes Ziel der Politik Taiwans ist weiterhin die *Wiedervereinigung mit dem chinesischen Kontinent,* wobei es für sich in Anspruch nimmt, der einzig legitime Vertreter gesamtchinesischer Interessen zu sein. Man ist sich allerdings bewußt, daß dies auf absehbare Zeit kaum verwirklicht werden kann, ja daß eine allzu rigorose Abgrenzung gegenüber der Volksrepublik national wie international immer weniger Verständnis findet. So gilt inzwischen nicht mehr die Doktrin der „drei Nein" (keine Kontakte, Verhandlungen und Kompromisse), sondern die wesentlich flexiblere Maxime der „drei Harmonien": Koexistenz, Wettbewerb und Wiedervereinigung auf friedlichem Wege. Sichtbar wird dies vor allem in der Legalisierung von *indirekten Beziehungen zwischen Taiwan und der Volksrepublik,* etwa in den schrittweisen Erleichterungen für den gegenseitigen Besuchsverkehr bzw. Warenaustausch. Der über Drittländer abgewickelte Handel zwischen beiden Staaten stieg binnen kurzem sogar derart sprunghaft an, daß die Volksrepublik mittlerweile der fünftgrößte Handelspartner Taiwans ist.

Diese allmähliche Öffnung soll die – von der Bevölkerung ohnehin gewünschten – Bindungen zwischen beiden Ländern stärken und somit verhindern, daß die Idee einer Wiedervereinigung zur reinen Utopie wird. Zugleich entspricht sie einer außenpolitischen Notwendigkeit, denn ein zu deutlicher Konfrontationskurs gegenüber Peking würde die internationale Isolation der Regierung in Taipei weiter verschlimmern. Schließlich unterhält man nur noch zu rund 20 Staaten diplomatische Beziehungen, darunter – neben Südafrika, Südkorea und Saudi-Arabien – vorwiegend kleinere Länder Mittelamerikas. Die in über 40 Staaten eingerichteten Handels- und Kulturinstitute Taiwans können diesen Mangel nur bedingt ausgleichen, und will man deren Aktivitäten ausweiten oder gar in internationale Organisationen zurückkehren, bedarf es gegebenenfalls zumindest der stillschweigenden Zustimmung Pekings, das ja gleichermaßen auf seinem Alleinvertretungsrecht beharrt. Vor welchen Schwierigkeiten Taiwan hierbei steht, zeigte sich jüngst einmal mehr, als die OECD seinen Aufnahmeantrag in fast brüsker Form ablehnte.

Taiwanisierung des politischen Lebens

Die politische Szene Taiwans wird großenteils noch immer von jenen Chinesen beherrscht, die nach der kommunistischen Machtübernahme mit den Truppen Chiang Kai-sheks ins Land kamen. Sie bilden jedoch nur 8% (nach offiziellen Angaben bis 15%) der Bevölkerung, während die Mehrheit den ethnischen Gruppen der seit dem 17. Jahrhundert aus Südchina eingewanderten Min-

nan (75%) und Hakka (15%) angehört. Immerhin schreitet nun die Taiwanisierung der politischen Führungsgremien voran, wie nicht zuletzt der Kongreß der Guomindang vom Juli 1988 zeigte. Die Taiwan-Chinesen, die zwei Drittel ihrer 2,3 Millionen Mitglieder stellen, verfügen jetzt wenigstens über 40% der Sitze im Zentralkomitee der Partei, und in dessen Ständigem Ausschuß besitzen sie sogar eine knappe Mehrheit von 16:15 Stimmen. Mit Überraschung vermerkte man zudem, daß zwar drei Enkel Chiang Kai-sheks in das Zentralkomitee gewählt wurden, nicht aber sein jüngster Sohn *Chiang Wego,* der allerdings als Vorsitzender des Nationalen Sicherheitsrates ohnehin großen Einfluß hat.
Allmähliche Änderungen deuten sich auch in den parlamentarischen Institutionen an, deren Abgeordnete in ihrer großen Mehrheit seit 1947 auf Lebenszeit amtieren. Da bisher stets nur ein kleinerer Teil der Sitze bei Nachwahlen neu besetzt wurde, dominieren in diesen teilweise reichlich überalterten Gremien nach wie vor Festlandchinesen. Ein Anfang 1989 verabschiedetes Gesetz erlaubt nun den Parlamentarieren den freiwilligen Rücktritt von ihrem Amt, wobei ihnen die Entscheidung durch eine recht hohe Abfindung erleichtert werden soll. Zwar ist diese Regelung vielen Oppositionellen nicht weitreichend genug, aber dennoch könnte sie auf längere Sicht den Weg zu allgemeinen Neuwahlen zur Nationalversammlung und anderen Gremien ebnen, in denen dann die Taiwan-Chinesen weitaus angemessener vertreten wären.

Die *Aufhebung des Kriegsrechtes im Juli 1987* war ein nicht unerheblicher Schritt zur Demokratie, denn das seither geltende „Nationale Sicherheitsgesetz" gestattet immerhin in engen Grenzen Streiks und Demonstrationen. Zudem können sich seit Beginn des Jahres neue Parteien registrieren lassen, nachdem bisher neben der Guomindang nur zwei unbedeutende, von ihr abhängige Oppositionsparteien zugelassen waren. Von dieser Möglichkeit machten zunächst allerdings nur einige kleinere, rechte wie linke Gruppierungen Gebrauch, nicht jedoch die weit bedeutendere, seit 1986 offiziell geduldete „Demokratische Fortschrittspartei". Sie bemängelt zahlreiche restriktive Bestimmungen des Parteiengesetzes, insbesondere, daß es weiterhin verboten ist, öffentlich für ein eigenständiges, unabhängig von der Volksrepublik China existierendes Taiwan einzutreten, wie es viele ihrer Mitglieder befürworten. Außerdem moniert sie, daß das gleichzeitig erlassene neue Wahlgesetz Beamte und Militärs nicht zur Neutralität verpflichtet und daß Parteien recht hohe Spenden entgegenehmen dürfen, was naturgemäß die Guomindang bevorteilt.

Die Position der DFP, die 1986 bei Nachwahlen zur Legislativen Kammer 22% der Stimmen erhielt, ist jedoch geschwächt. Als Zweckbündnis verschiedener Oppositionsgruppen gegründet, hat sie sich deutlich in zwei rivalisierende Lager gespalten, die vor allem in der Frage der Eigenständigkeit Taiwans uneins sind. Die Aktivitäten des radikalen Flügels der „Neuen Generation", der für die gleichberechtigte Koexistenz zweier chinesischer Staaten eintritt, veranlaßten Ende 1988 sogar ein prominentes Gründungsmitglied, die parlamentarische Fraktion der DFP zu verlassen. Entsprechend sind die Aussichten der DFP gesunken, Ende 1989 bei den Nachwahlen zur Legislativen Kammer wieder gut abzuschneiden, zumal die meisten Wähler wohl weiterhin der Guomindang am ehesten zutrauen, den wirtschaftlichen Aufschwung des Landes voranzutreiben. Zwar betrug das *Wirtschaftswachstum* 1988 „nur" noch 7%, doch gilt dies nicht als Zeichen einer ernsthaft beginnenden Rezession, und solange die Mehrheit der Bevölkerung nicht um ihren bescheidenen Wohlstand fürchten muß, wird sich auch der Unmut über soziale Ungerechtigkeiten und insbesondere schlechte Arbeitsbedingungen vorerst in Grenzen halten.

Geistiger Umbruch in der katholischen Kirche

Nach offiziellen Statistiken bekennen sich 38,7% der Bevölkerung Taiwans zum Mahayana-Buddhismus, 24% sind Anhänger von „Volksreligionen", und ein Drittel bezeichnet sich gar als „religionslos". Diese Zahlen könnten den Eindruck erwecken, als fehle es großen Teilen der taiwanesischen Gesellschaft an echter Religiosität. Tatsächlich aber sind synkretistische, vielfach vom Konfuzianismus und Taoismus geprägte Anschauungen weit verbreitet, die jedoch nicht in institutionalisierten Glaubensgemeinschaften praktiziert werden. Deren tiefe Verwurzelung im Volk wurde auch von den christlichen Missionskirchen lange Zeit unterschätzt, die folglich – außer unter den Festland-Chinesen – vorwiegend unter den etwa 320 000 Angehörigen der malaiischen *Urbevölkerung* Gläubige gewannen. Entsprechend bilden die Christen mit einem Bevölkerungsanteil von 3,7% nur eine kleine Minderheit, die zu annähernd gleichen Teilen der katholischen Kirche und den rund 60 protestantischen Gemeinschaften angehören, unter denen wiederum die Presbyterianer als älteste Missionskirche allein 200 000 Gläubige zählen.

Auch die katholische Kirche ist nur ungenügend in der eigentlichen taiwanesischen Gesellschaft verankert, denn etwa die Hälfte der 290 000 Katholiken gehört der Urbevölkerung an, ein Drittel stammt vom Festland, und nur 17% zählen zur Bevölkerungsgruppe der Taiwan-Chinesen. In der Kirchenführung geben zudem weiterhin Kontinental-Chinesen den Ton an, und nur etwa 60 der 225 Welt- und über 500 (meist ausländischen) Ordenspriester kommen aus der Schicht der Taiwanesen bzw. der Urbevölkerung. Teilweise überaltert, von Kulturtraditionen des Festlandes geprägt und oft noch der geistigen Atmosphäre vor dem Zweiten Vatikanum verhaftet, fällt es dem Klerus denn auch schwer, die spezifischen sozio-kulturellen Probleme Taiwans angemessen zu berücksichtigen. Das mangelnde Eingehen auf die Lebenssituation der Gläubigen in einer mehr und mehr konsumorientierten Gesellschaft führte so ab den späten 60er Jahren dazu, daß sich viele Katholiken der Kirche entfremdeten, wes-

halb auch die Zahl der Kirchenmitglieder allmählich stagnierte, ja inzwischen leicht rückläufig ist.

Die Kirche stand dieser Entwicklung zunächst eher ratlos gegenüber, wie nicht zuletzt der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Paul Shan Kuo-hsi* von Hualien, Mitte 1988 in einem Bericht für die „All-Asia Conference on Evangelization" selbstkritisch anmerkte (vgl. East Asian Pastoral Review 4/1988, S. 366–370). Mittlerweile bemüht man sich jedoch um eine tiefgreifende Reform der kirchlichen Arbeit, wozu insbesondere das im Februar 1988 nach vierjähriger Vorbereitung in Taipei abgehaltene „Evangelisierungs-Symposium" bedeutsame Impulse lieferte.
Die 230 Delegierten aus dem In- und Ausland diskutierten hierbei vor allem über die Rolle der Laien in der Kirche, die Stärkung des Gemeinschaftsdenkens, die Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter und Antworten auf gesellschaftliche Herausforderungen. In einer gemeinsamen Erklärung riefen sie dazu auf, die *Laien* nicht länger als bloße „Assistenten des Klerus und der Ordensleute" zu betrachten, sondern sie stärker an der Gestaltung des Gemeindelebens zu beteiligen. Dieses solle seinerseits deutlicher von der Idee der „Communio" durchdrungen sein, die über die Lokalkirche hinaus in die Gemeinschaft „zwischen allen chinesischen Bischöfen und dem Welt-Episkopat zusammen mit dem Papst" münden müsse (was zugleich den Gedanken der Einheit der Kirche Taiwans mit jener des Festlandes impliziert). Und schließlich sei auch die Ausbildung der kirchlichen Mitarbeiter verbesserungswürdig, damit sie nicht zuletzt die „Zeichen der Zeit" besser verstehen lernten. Diese erforderten ein intensiveres Eingehen auf die spezifischen Bedingungen der chinesischen Kultur, aber auch eine gesellschaftspolitische Öffnung, ohne daß sich die Kirche jedoch auf eine bestimmte politische Richtung festlegen dürfe. Sie könne aber den gegenwärtigen Wandel in Taiwan z. B. durch ihre Medien unterstützen und Katholiken ermutigen, sich mehr als bisher politisch und sozial „im Geiste des Evangeliums" zu engagieren (vgl. Weltkirche 5/1988, S. 153–156).

Zurückhaltung in gesellschaftspolitischen Fragen

Die Bischofskonferenz griff diese Erklärung in einem *Hirtenbrief* vom 25. 3. 1988 als wegweisend auf, wobei sie die „weitere Inkarnierung der Frohen Botschaft Jesu Christi in das chinesische kulturelle und soziale Leben" als langfristiges Ziel der Evangelisierung hervorhob. Man wolle deshalb zunächst die Errichtung von „kleinen Gemeinschaften des Glaubens" in Gemeinden und kirchlichen Institutionen fördern und insbesondere den „Dienst an den Armen" verstärken. Hierzu sollen „Komitees zur Förderung der Evangelisierung" und „Komitees zur Auswertung des Symposiums" in Zusammenarbeit mit Diözesen und Kirchen-Instutitionen detaillierte Pläne erarbeiten (vgl. Weltkirche 5/1988, S. 157–160). Die Umsetzung der vielfältigen Anregungen des Symposiums bereitet allerdings nicht unerhebliche Schwierigkeiten, zumal die Kirche nicht über genügend geeignete Mitarbeiter verfügt. So wurde in der Diözese Kaohsiung erst im August 1988 eine vom Generalvikar betreute erste kleine Basisgemeinde ins Leben gerufen, doch hofft man, binnen drei Jahren derartige Gruppen in allen Gemeinden einrichten zu können. Zudem hofft man, durch die kostenlose Verteilung des Diözesanblattes zumindest einen kleinen Teil der drei Millionen Einwohner der Region besser anzusprechen (UCA News 1. 3. 89).

In gesellschaftspolitischen Fragen hält sich die Kirchenführung im übrigen weiterhin eher zurück, zumal sie sich den Regierungskreisen eng verbunden fühlt. Immerhin veröffentlichte Bischof Shan aber Ende 1988 eine Erklärung zum 40. Jahrestag der UN-Menschenrechts-Deklaration, in der er auch leichte Kritik am gegenwärtigen politischen Kurs des Landes äußerte. So mahnte er, Konflikte allein gewaltlos auszutragen, erinnerte die Regierung an ihre Verpflichtungen gegenüber sozial benachteiligten Gruppen und forderte *alle* politischen Parteien zu größerer gegenseitiger Achtung auf (UCA News 21. 12. 88).
In konkreten Fällen sozialer Auseinandersetzungen oder der Verletzung von Menschenrechten engagiert sich jedoch nur ein kleiner Kreis von kirchlichen Mitarbeitern öffentlich, wobei diese Personen stets mit *staatlichen Repressionen* rechnen müssen. Zwar gibt es derzeit nur etwa 25 tatsächliche politische Gefangene in Taiwan, doch sind immer noch rund 1000 Oppositionelle ihrer politischen Rechte beraubt, und bei Verstößen gegen die sehr restriktiven Sicherheitsgesetze drohen nach wie vor drastische Strafen. Besonders bedauerlich ist der Fall des katholischen Journalisten *Paul Shih Mingteh,* der 1979 nach einer zunächst friedlichen, danach vom Militär brutal unterdrückten Menschenrechts-Demonstration in Kaohsiung als angeblicher Rädelsführer zu lebenslanger Haft verurteilt wurde (angesichts zahlreicher – auch internationaler – Proteste wurde die Strafe inzwischen auf 15 Jahre reduziert). Die Kirche selbst lehnt im übrigen jegliches direkte gesellschaftspolitische Engagement ihrer Priester ab. So erklärte Erzbischof *Joseph Cheng Tien-hsian* von Kaohsiung noch kürzlich, Priester sollten in Arbeitskonflikten neutral bleiben, um nicht die Gefahr von gewaltsamen Auseinandersetzungen heraufzubeschwören (UCA News 1. 3. 89). Entsprechend wurden auch zwei aus der Urbevölkerung stammende Priester, die sich in örtliche Gemeinderäte wählen ließen, von ihrem Amt suspendiert.

Politisch aktive Presbyterianer

Eine wesentlich aktivere Rolle als die Katholiken spielen im politischen Leben Taiwans die *Presbyterianer.* Bis 1950 stellten sie auf der Insel die einzig bedeutende protestantische Missionskirche, ehe zahlreiche andere, vom Festland vertriebene christliche Gemeinschaften hier ihre Tätigkeit aufnahmen. Zwar zählt etwa die Hälfte ihrer Gläubigen

zur Urbevölkerung, doch stammt ihre Führungsschicht weitgehend aus dem taiwanesischen Mittelstand. Ihre politisch engagierten Vertreter sehen sich denn auch als Sachwalter genuin taiwanesischer Interessen, ja sie waren maßgeblich an der Gründung der DFP beteiligt, die deshalb in ihrem Emblem u. a. ein Kreuz führt.
Entsprechend setzt sich die Presbyterianische Kirche seit langem für den Demokratisierungsprozeß ein, indem sie Menschenrechtsgruppen unterstützt und gewaltfreie Protestaktionen organisieren hilft. Dabei nimmt sie auch Konflikte mit staatlichen Stellen in Kauf, die ihre Arbeit in vielfältiger Weise zu behindern suchen. Ende Oktober 1987 verhaftete man zwei prominente Presbyterianer, die führend in einer Hilfsorganisation für politische Gefangene tätig waren, und verurteilte sie wegen angeblicher Befürwortung der taiwanesischen Unabhängigkeit zu langjährigen Haftstrafen. Immerhin wurden diese inzwischen auf etwa die Hälfte reduziert – vielleicht nicht ohne Fürsprache des Staatspräsidenten Li, der ja selbst Presbyterianer ist, ohne jedoch die gesellschaftspolitischen Ansichten maßgeblicher Kirchenrepräsentanten zu teilen.

Dieses politische Engagement ist einer der Hinderungsgründe für eine verstärkte *ökumenische Zusammenarbeit* der christlichen Kirchen Taiwans, die ohnehin unter erheblichen theologischen Differenzen leidet sowie unter der Tatsache, daß nicht einmal die protestantischen Gemeinschaften untereinander zu größerer Einheit finden. So gibt es nur gelegentliche Kontakte in Form von Gesprächen auf höherer Ebene, doch führte dies bisher nicht zu greifbaren Ergebnissen. Im politischen Bereich wurden die Divergenzen einmal mehr am 28. 2. 1989 deutlich, als die Presbyterianische Kirche zusammen mit anderen Bürgerrechts-Organisationen des Taiwan-Aufstandes von 1947 gedachte. Damals kamen bei Protesten gegen die nationalchinesische Regierung möglicherweise einige zehntausend Menschen ums Leben oder wurden verwundet, doch sind die Hintergründe bis heute nicht geklärt, da die Regierung nicht an einer Aufklärung der von ihr als „kommunistische Erhebung" betrachteten Vorgänge interessiert ist. Der Leiter des „Friedens- und Gerechtigkeits-Amtes" der Bischofskonferenz erklärte zu den Gedenkveranstaltungen, man wolle sich hieran nicht beteiligen, um voreiligen Schuldzuweisungen vorzubeugen, und zudem sei es um der sozialen Harmonie willen besser, nicht an alte Wunden zu rühren (UCA News 22. 2. 89).

Verstärkte Kontakte zur „Untergrundkirche" Kontinental-Chinas

Seit den Taiwanesen offiziell private Kontakte zur Volksrepublik China gestattet sind, bemüht sich auch die katholische Kirche um eine Wiederbelebung ihrer Beziehung zur Vatikan-treuen Gemeinschaft auf dem Festland, was in ihrer Sicht einer späteren Wiedervereinigung zugute kommen könnte. Sie begrüßt deshalb Privatbesuche von Priestern auf dem Kontinent, die zu Gesprächen mit dortigen Katholiken genutzt werden sollen. Desgleichen traf sich der neue Erzbischof von Taipei, *Joseph Ti Kang,* im Februar 1989 während einer USA-Reise mit dem Romtreuen Bischof *Gong Pinmei* von Shanghai, der sich zur Zeit in den Vereinigten Staaten einer ärztlichen Behandlung unterzieht.
Im April 1988 gründete die Bischofskonferenz eine „Kommission für Belange der Kirchen in Kontinental-China". Zu deren Aufgaben gehört insbesondere, die Publikation von Literatur über die Volksrepublik zu fördern, Möglichkeiten der (offiziell verbotenen) Übermittlung von Bibeln und sonstiger religiöser Literatur durch Privatpersonen zu organisieren und Seminare zu veranstalten, in denen Besucher des Kontinents auf den religiösen Dialog mit dortigen Katholiken vorbereitet werden. Darüber hinaus denkt man auch an den Einsatz von Massenmedien, mit deren Hilfe man verstärkte „Aufklärungsarbeit" leisten könnte, etwa durch die Produktion von Video-Programmen zur natürlichen Geburtenkontrolle oder speziellen Englisch-Kursen. Der „Kuangchi Program Service", der seit 1961 in Taiwan vorwiegend religiös motivierte Rundfunk- und Fernsehprogramme herstellt, hat sogar Beziehungen zu Sendeanstalten der Volksrepublik geknüpft. Er möchte seine pädagogischen Zielen dienende Produktion künftig legal über örtliche Sender ausstrahlen lassen, und seine diesbezüglichen Hoffnungen sind keineswegs unbegründet (Asia Focus 11. 2. 89).

Indem sie die Bindungen zwischen den Katholiken Taiwans und des Festlandes stärkt, will die Kirche auch den Aktivitäten der „Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung" entgegenwirken und die Integrität der gesamtchinesischen Kirche betonen. Man registriert deshalb mit Sorge die seit längerem zirkulierenden, offiziell aber nie bestätigten Gerüchte über Verhandlungen des Vatikan mit Peking, die u. U. zu einer mit Rom wiedervereinten, aber von Taiwan endgültig getrennten Kontinentalkirche führen könnten. Entsprechende Befürchtungen scheinen vorerst gleichwohl unbegründet, zumal im September 1988 bekannt gewordene Richtlinien der Kongregation für die Glaubensverbreitung für den Umgang mit Vertretern der chinesischen Kirche hervorheben, daß bei Kontakten mit der „Patriotischen Vereinigung" größtmögliche Zurückhaltung angebracht sei. Kardinal *Jaime L. Sin* von Manila, der sich selbst verschiedentlich (in allenfalls inoffizieller Mission) um bessere Beziehungen zwischen Rom und Peking bemühte, mahnte hierauf in einem Schreiben an Kardinal Tomko zu mehr Feinfühligkeit in dieser heiklen Sache. Er befürwortet intensivere Gespräche mit allen Teilen der chinesischen Festlandkirche, ja er schlug den taiwanesischen Bischöfen gar vor, ihre Amtsbrüder in der Volksrepublik zu besuchen – ein Ansinnen, das in Taiwan eher Befremden ausgelöst haben dürfte (UCA News 28. 12. 1988).

Angesichts dieser Entwicklungen sähe man es in Taipei gerne, wenn der Papst bei einem möglichen Besuch des Eucharistischen Weltkongresses, der im Oktober 1989 in

Seoul stattfindet, Taiwan eine Geste guten Willens erwiese. Nach Angaben des Hongkonger Kardinals *John Baptist Wu Chengchung* ließ Staatspräsident Li dem Papst sogar eine Einladung zukommen – und sei es, daß er während einer Zwischenlandung nur eine Messe auf dem Flughafen Taipeis lesen würde (UCA News 21.12. 88). Hiermit sprach er im übrigen den Bischöfen Taiwans aus dem Herzen, die gleichwohl zu erkennen gaben, daß sie es auch akzeptierten, sollte der Papst statt dessen in absehbarer Zukunft anderen Teilen Chinas – und sei es Peking – einen kurzen Pastoralbesuch abstatten. Zwar beruhen diese Überlegungen allesamt nur auf (durch gezielte Indiskretionen geförderten) Spekulationen, doch zeigen sie deutlich, mit welcher Besorgnis man das Verhältnis zwischen Peking und dem Vatikan beobachtet – um so mehr, als Rom ohnehin in Taipei seit Jahren nur noch durch einen kommissarischen Vertreter des Pro-Nuntius repräsentiert ist. *Peter Drews*

Kurzinformationen

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken appelliert an den Papst, ein Zeichen des Dialogs zu setzen

Eine interessante Stellungnahme zu den kirchenpolitischen Vorgängen der letzten Monate, die u.a. zu der „Kölner Erklärung" von 165 resp. 175 Theologen geführt hatten, kam Anfang März aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK). In einer *einstimmig verabschiedeten Erklärung,* die allerdings nur im Resümeestil in den ZdK-Mitteilungen wiedergegeben wurde, wird festgestellt, das Zentralkomitee beobachte mit „Besorgnis" bestimmte kirchliche Entwicklungen, wie die das durch Erzbischof Lefebvre ausgelöste Schisma und seine Folgen, die Parallelisierung zwischen Empfängnisverhütung und Tötung durch den päpstlichen Moraltheologen *Carlo Caffarra,* das zunehmende Gewicht römischer Instanzen zu Lasten der Ortskirchen bei der Besetzung von Bischofsstühlen und der Erteilung der Lehrerlaubnis für Theologieprofessoren. Zur „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologieprofessoren wird festgestellt, dieser Vorgang zeige, „wie die Regeln eines innerkirchlichen Dialogs gesprengt würden, weil man dies als letztes Mittel für das Zustandekommen eines Dialogs einsetzen zu müssen glaubte". An diese Feststellung werden in der Erklärung mehrere Fragen geknüpft. 1. Wird nicht ein falscher Gegensatz zwischen verbindlichen kirchlichen Weisungen und dem Anspruch des individuellen Gewissens aufgebaut? 2. Wird in der Kirche die Tugend des Gehorsams einseitig zu Lasten der Tugend des christlichen Freimuts betont? 3. Wie können Katholiken wesentliche Anliegen der Kirche glaubwürdig unserer Gesellschaft vermitteln, wenn in einigen Punkten christliches Wertempfinden („sensus fidelium") nicht ernst genommen wird? 4. Wie können wir im ökumenischen Gespräch die Notwendigkeit des Petrusdienstes als Dienst an der Einheit der Kirche vermitteln? Angesichts solcher Fragen, so die Erklärung, sei der Papst aufgerufen, „ein deutliches Zeichen zu setzen, daß der Dialog in der Kirche ernst genommen werde, daß er dort, wo er abgerissen sei, neu aufgenommen werde, und alle aufgerufen seien, sich daran zu beteiligen". Dies gelte insbesondere auch für die Unterzeichner der „Kölner Erklärung". Nochmals ausdrücklich zurückgewiesen wird die Position des Moraltheologen Caffarra, der Empfängnisverhütung und Mord „auf der Ebene des Willens" gleichgesetzt hatte. Allen Bischöfen, die sich an der nötigen Klarstellung beteiligten, wird ausdrücklich gedankt. Gewichtiger jedoch als der nochmalige Rückbezug auf Caffarra dürfte der Hinweis auf die Nihil-obstat-Regelung bei der Berufung von Theologieprofessoren sein. Die Erklärung schließt mit der Forderung, das Verfahren bei der Erteilung der kirchlichen Lehrerlaubnis für Theologieprofessoren zu ändern und zugleich für mehr Transparenz im Verfahren zu sorgen. Die Tatsache, daß der Heilige Stuhl bei der Zulassung zum theologischen Lehramt direkt eingeschaltet werden müsse, stoße in der Öffentlichkeit auf Unverständnis. Sie sei bis zum Inkrafttreten des neuen Kirchenrechts 1983 auch nicht notwendig gewesen. Im übrigen seien die vatikanischen Ämter mit einem solchen Verfahren „überfordert".

Weihbischöfe dürfen nicht mehr Vorsitzende oder stellvertretende Vorsitzende von Bischofskonferenzen sein

Diese Entscheidung traf die Kommission für die authentische Interpretation des CIC bereits am 19. Januar 1988; sie wurde aber erst jetzt veröffentlicht (Osservatore Romano, 10.3.89). Der CIC enthält keine Bestimmungen darüber, wer von den Mitgliedern der Bischofskonferenz zum Vorsitzenden bzw. zum stellvertretenden Vorsitzenden gewählt oder nicht gewählt werden kann. Große Bischofskonferenzen wie die Brasiliens und von Zaire hatten bis vor kurzem Weihbischöfe als Vorsitzende; in der Schweiz amtiert derzeit Weihbischof *Joseph Candolfi* von Basel als Konferenzvorsitzender. Der Präsident der Kommission für die authentische Interpretation des CIC, Kardinal *Rosalio Castillo Lara,* begründete die Entscheidung in einem Beitrag des „Osservatore Romano", der zusammen mit dem Text der Entscheidung erschien. Der Kardinal räumte dabei ein, daß die negative Antwort der Kommission „Überraschung und Verwunderung" auslösen könne. Als Grund für den Ausschluß von Weihbischöfen vom Konferenzvorsitz nannte Castillo Lara, daß nur

residierende und ihnen gleichgestellte Bischöfe *geborene und eigentliche Mitglieder der Bischofskonferenz* seien, da nur sie eine direkte, unmittelbare und persönliche pastorale Verantwortung für eine Diözese hätten. Er verwies auf can. 454 CIC, wonach im Unterschied zu den Diözesanbischöfen Weihbischöfe nur dann beschließendes Stimmrecht haben, wenn es ihnen von den jeweiligen Statuten der Bischofskonferenz eingeräumt wird. Der Vorsitz der Bischofskonferenz sei nicht ein bloßes Ehrenamt, sondern stelle eine wichtige Aufgabe dar, „die direkt Wesen und Ziel der Konferenz betrifft und aus seinem Wesen heraus die vollgültige Zugehörigkeit zur Konferenz voraussetzt". Ein Weihbischof könne, da ohne eigenständige pastorale Verantwortung, keiner Versammlung vorsitzen, die über Dinge entscheide, bei denen er in der eigenen Diözese nicht entscheiden könne.

Vom 8. bis 10. März trafen sich Johannes Paul II. und führende Persönlichkeiten des Apostolischen Stuhls mit Vertretern des US-Episkopats im Vatikan.

Das Treffen (vgl. HK, März 1989, 141) bestand neben Einleitungs- und Schlußansprachen des Papstes und des Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz, Erzbischof *John May,* aus einer Serie von kurzen Ansprachen je eines Vatikan-Vertreters und eines US-Bischofs zu verschiedenen Gebieten der *Pastoral* und des *kirchlichen Amtsverständnisses:* Priestertum, Orden, Liturgie und Sakramentenspendung, darunter vor allem die Beichte, Laien in der Kirche, Familienpastoral einschließlich der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit, kirchliche Bildungseinrichtungen, Priesterausbildung, Ökumene und Massenmedien. Die Ansprachen würden – was für Anlässe dieser Art ungewöhnlich ist – unterdessen veröffentlicht (Wir kommen zu einem späteren Zeitpunkt darauf zurück). Ein zentrales Thema des Treffens nannte der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Ratzinger,* in seiner Ansprache zum Thema „Der Bischof als Verkünder des Glaubens". Erst unlängst hatte er bei der Verabschiedung eines das Verhältnis von Bischöfen und Theologen betreffenden Dokumentes durch die US-Bischofskonferenz interveniert (vgl. HK, Januar 1989, 13). Ratzinger trat jetzt wiederum Entwicklungen entgegen, nach denen sich das Bischofsamt latent zu einer Art *Moderatorfunktion* angesichts der Pluralität von bestehenden theologischen Positionen in der Kirche hinbewege und auf diese Weise entwertet werde. Die Verkündigung der Bischöfe werde vielfach als nur „pastoral" eingestuft und ihre Ausstattung mit der Autorität, Entscheidungen zu treffen, zu wenig berücksichtigt. Dadurch sieht Ratzinger die Verkündigungsmöglichkeiten der Kirche insgesamt zu ihrem Nachteil verändert: Die Kirche müsse nicht nur „fromme Ratschläge" erteilen können, sondern fähig bleiben, „Zeugnis für die Wahrheit abzulegen" und dies auf „bindende Weise", um so die Menschen in eine Verpflichtung zu rufen. Das Treffen ging ohne ein gemeinsames Kommuniqué zu Ende. Von beiden Seiten, vor allem aber von seiten der US-Bischöfe, wurde wiederholt die freundschaftliche Gesprächsatmosphäre des Treffens gerühmt, bei dem es weder „Sieger und Besiegte" (Kardinal *Antonio Innocenti*) gegeben habe.

In Litauen wurde die kirchliche Hierarchie neu geordnet

Johannes Paul II. ernannte am 10. März drei residierende Bischöfe und drei Apostolische Administratoren für die Diözesen der Sowjetrepublik Litauen. Diese Ernennungen, denen offenbar längere Verhandlungen mit den sowjetischen Behörden vorausgingen, bedeuten einen Durchbruch auf dem Weg zur Normalisierung für die Kirche in dem zu etwa 80 Prozent katholischen Litauen. Seit dem Zweiten Weltkrieg war keines der litauischen Bistümer mit einem residierenden Bischof besetzt. Der Papst ernannte jetzt zum Erzbischof von Vilnius den bisherigen Apostolischen Administrator des litauischen Bistumteils (ein Teil des Erzbistums Wilna liegt auf polnischem Territorium), Bischof *Julijonas Stepanovičius.* Stepanovičius, der seit 1961 in der Verbannung leben mußte, durfte erst Mitte Januar dieses Jahres nach Vilnius zurückkehren und dort seine Amtsgeschäfte aufnehmen. Zum Erzbischof von Kaunas ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Apostolischen Administrator von Kaišiadorys, Kardinal *Vincentas Sladkevičius.* Bischof von Telšiai wurde der bisherige Administrator dieser Diözese, Bischof *Antanas Vaičius.* Einen Apostolischen Administrator erhielt das Bistum Panevêžys, das bislang ohne Leitung war: Administrator wurde der bisherige Apostolische Administrator von Kaunas und Vilkaviškis, Bischof *Juozas Preikšas.* Zum Apostolischen Administrator von Vilkaviškis ernannte der Papst den Pfarrer und Dekan von Sakiai, Monsignore *Juozas Žemaitis.* Neuer Apostolischer Administrator von Kaišiadorys wurde *Juozas Matulaitis,* bisher Pfarrer und Dekan in Merkiné.

Die neuesten Zahlen zur Situation der katholischen Kirche in den Niederlanden

Nach der kirchlichen Statistik waren am 1.1.1988 37,6 Prozent der Niederländer katholisch; bei der letzten staatlichen Volkszählung in den Niederlanden, die 1971 durchgeführt wurde, betrug der Anteil der Katholiken an der Bevölkerung 40,4 Prozent. Von den 186 667 Kindern, die 1987 in den Niederlanden geboren wurden, wurden 51 020 (27,3 Prozent) katholisch getauft. Im Berichtsjahr wurden in den Niederlanden insgesamt 87 402 standesamtliche Eheschließungen registriert. Von der Gesamtzahl der Ehepaare ließen sich 22,0 Prozent katholisch trauen; 1982 hatte dieser Prozentsatz noch 31,1 betragen. 83,4 Prozent der katholischen Trauungen wurden Paaren mit zwei katholischen Partnern gespendet, bei 16,6 Prozent handelte es sich um konfessionsverschiedene Ehen. Im Durchschnitt zweier Wochenenden im März 1988 besuchten 16,4 Prozent der niederländischen Katholiken im Alter von über sieben Jahren die Eucharistiefeier; im März 1986 waren es 17,9 Prozent gewesen. Die Unter-

schiede beim Gottesdienstbesuch zwischen den einzelnen Diözesen des Landes sind nicht sehr groß. An der Spitze rangierten 1988 das Erzbistum Utrecht (20,9 Prozent) und das nördliche Diasporabistum Groningen (19,6 Prozent); den geringsten Gottesdienstbesuch wiesen mit jeweils 12,9 Prozent die Bistümer Haarlem und Rotterdam auf, die die Provinzen Nord- bzw. Südholland umfassen. Am Stichtag 1.1.1988 waren in den sieben niederländischen Bistümern 2457 Priester im aktiven Dienst, davon 55,5 Prozent Diözesanpriester und 44,5 Prozent Ordenspriester. Insgesamt zwanzig Priester wurden in der niederländischen Kirchenprovinz 1987 geweiht, davon acht im Bistum Roermond und fünf im Bistum Rotterdam. Die Zahl der ständigen Diakone in den Niederlanden betrug am 1.1.1988 70, davon 23 hauptamtlich und 47 nebenamtlich. Im Dienst der sieben Bistümer standen am Stichtag insgesamt 442 Pastoralassistenten („pastorale werkers"), davon 26 Prozent Frauen. Die meisten Pastoralassistenten beschäftigten das Erzbistum Utrecht (132) und das Bistum 's-Hertogenbosch (105); in der Diözese Roermond gibt es als einzigem niederländischen Bistum keine Pastoralassistenten.

Bücher

WALTER KERN, HERMANN JOSEF POTTMEYER, MAX SECKLER (Hrsg.), **Handbuch der Fundamentaltheologie,** Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie. Verlag Herder, Freiburg 1988. 544 S. 74,– DM.

Mit dem vierten, besonders umfangreich geratenen Band ist das „Handbuch der Fundamentaltheologie" abgeschlossen, mit dem die Herausgeber vor allem auch einen Beitrag zur methodischen und inhaltlichen Selbstvergewisserung und Neukonsolidierung ihres Fachs leisten wollen (zu den ersten drei Bänden vgl. HK, Juni 1986, 287 ff.). Im Traktat „Theologische Erkenntnislehre" werden Fragen behandelt, die derzeit weit über den engeren Bereich theologischer Forschung und Lehre hinaus von Interesse sind. Es geht um das Wort Gottes als Prinzip theologischer Erkenntnis, um das Verständnis von Überlieferung, um Lehramt und Unfehlbarkeit, um Theologie als Glaubenswissenschaft. Alle Beiträge (besonders gelungen die Überlegungen von Pottmeyer zu Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung und von Seckler zu Theologie als Glaubenswissenschaft) üben sich in der Kunst der Unterscheidung, die gegenwärtig vielfach nicht sehr hoch im Kurs steht. Die für das katholische Verständnis von Glauben und theologischer Erkenntnis unumgänglichen Spannungen (im Verständnis von Überlieferung und Lehramt, beim Thema Kirchlichkeit der Theologie) werden deutlich herausgearbeitet, notwendige und hilfreiche Differenzierungen nicht unter den Teppich gekehrt. Insofern ist die Lektüre des Bandes ein gutes Exerzitium für jeden, der sich angesichts der derzeitigen Auseinandersetzungen um die Stellung des Lehramts und der Theologie im Prozeß der Weitergabe und Reflexion des Glaubens nicht mit Schlagworten begnügen möchte. Der zweite Hauptteil des Bandes bringt die das Gesamtwerk abschließende „Reflexion auf Fundamentaltheologie", mit Beiträgen zu apologetischen bzw. fundamentaltheologischen Modellen in der Geschichte, zur Frage der Glaubwürdigkeitserkenntnis des Christentums und schließlich zu Aufgaben, Aufbau, Begriff und Namen der Fundamentaltheologie. *U. R.*

GERHARD MALETZKE, **Kulturverfall durch Fernsehen?** Wissenschaftlicher Verlag Volker Spiess, Berlin 1988. 126 S. 20,– DM.

Maletzke hat sich ohne wissenschaftlichen Anspruch, aber mit kommunikationswissenschaftlicher Grundierung in der kurzen Studie eine kräftige Abreibung jener Medienkritiker von Neil Postman bis Elisabeth Noelle-Neumann vorgenommen – er nennt sie Kulturkritiker –, die im Fernsehen Ort und Grund aller kulturellen Dekadenz sehen. Dabei nimmt er sich nur der gröbsten Vereinfachungen medienkritischer Verächter des Fernsehens an. Und auch die will er nicht „widerlegen", sondern nur in ihrer Gültigkeit „anzweifeln". So wendet sich Maletzke u. a. gegen die These vom Niedergang der Lesekultur aufgrund des Einflußgewinns des Fernsehens. Damit möchte er überhaupt nicht sagen, „die These vom schädlichen Einfluß des Fernsehens auf das Lesen sei falsch" (S. 20). Er will nur die „bildungsbürgerlichen" Begründungen der These nach rückwärts wie nach vorne auf deren ideologische Klischeehaftigkeit abklopfen. Es komme wohl nicht aufs Lesen, sondern darauf an, *was* gelesen werde: Zum Beleg: Auch im 19. Jahrhundert seien Rittergeschichten lieber gelesen worden als Goethe, Schiller und Wieland. „Leseratten" und „Bücherwürmer" zeugten nicht von hohem Respekt vor der Lesekultur, und die Überlegenheit des Gedruckten gegenüber dem Bild müsse erst noch bewiesen werden. Ebenso sei es mit der Vorstellung von der Zweitrangigkeit (medialer) „Sekundärkommunikation" gegenüber personaler Direktkommunikation. Sekundärkommunikation sei nichts Sekundäres, sondern sie erweitere das Blickfeld auf die Weltweite des Geschehens. Freilich kommt auch er nicht ohne „einfaches Denken" und Gegenklischees aus. Wenn er z. B. den Vorwurf, Fernsehen verführe zur Passivität, mit dem Argument abweist, Menschen verhielten sich überhaupt nie vollends passiv (S. 63), dann ist das gewiß richtig, aber keine Antwort auf das Problem Fernsehkonsum. Sehr viel tiefschürfender als die Verwerfungsthesen der bildungsbürgerlichen Kulturkritiker sind die Bezweiflungsthesen Maletzkes also auch nicht. Aber anregender schon. *D. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

JASPERT, BERND. **Hermeneutik der Kirchengeschichte.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 86 Heft 1 (Februar 1989) S. 59–108.

Der Beitrag greift auf die Anfänge der Kirchengeschichte als historisch-kritischer Wissenschaft zurück und setzt sich mit den theologischen Konzeptionen der Kirchengeschichte bei Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg auseinander, um auf diesem Hintergrund eigene Überlegungen zur „Kirchengeschichte als Erfahrungswissenschaft" anzustellen. Jaspert bestimmt Kirchengeschichte als die „Wissenschaft von der Erfahrung der Kirche in der Welt". Als Wissenschaft von den menschlichen Zeugnissen der Gnade Gottes in der Weltgeschichte sei sie auf keinen bestimmten Bereich des Lebens oder der Geschichte festzulegen: „Sie ist die universale theologische Wissenschaft schlechthin." Die Methoden der Kirchengeschichte, so der Autor, sind keine anderen als die der allgemeinen Geschichtswissenschaft; sie sind vielfältig, zeitbedingt und wechselnd. Im Kontext der übrigen Wissenschaften müsse die verwendete Methode aber wissenschaftlich begründbar sein. Jaspert weist auch auf den Schwund kirchengeschichtlicher Kenntnisse trotz einer Fülle von Veröffentlichungen hin. Der entscheidende Grund für den Schrumpfungsprozeß des geschichtlichen Bewußtseins des christlichen Glaubens liege in der „offenkundig mangelhaften Vermittlung der geschichtlichen Erfahrung der Christen an die Gegenwart".

ZENGER, ERICH. **Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese.** In: Bibel und Kirche Jhg. 62 Heft 1 (1989) S. 10–20.

„Nach der großen Begeisterung über die neue Methode der historisch-kritischen Exegese scheint nun allerorten Ernüchterung, ja Ablehnung auszubrechen." Zenger plädiert auf diesem Hintergrund für eine kritische Selbstreflexion der historisch-kritischen Exegese, wendet sich aber entschieden dagegen, diese preiszugeben. Der leichte und einfache Zugriff auf die Bibel wäre das Ende der Bibel als der befreienden Instanz des Glaubens: „Der ‚einfache' Zugriff reduziert die Bibel zum Spiegel, in dem wir nur uns selbst und unsere eigenen Wahrheiten wiedererkennen würden." Am Beispiel des 46. Psalms zeigt Zenger, daß beim vor-kritischen Umgang mit der Bibel der Text jeweils zu wenig, überhaupt nicht oder sogar gegen seinen Ursprungssinn zu Wort kam. Die von ihm beispielhaft angeführten Auslegungen der Tradition zogen, so das Fazit, den Psalm in Einzelmotiven heran, um eine vorher festliegende Aussage zu machen, die auch ohne den Psalm möglich wäre. Sie hätten nicht gefragt, „in welcher Situation das biblische Israel diesen Psalm erstmals gesungen und was es dabei erlebt hat". Genau diese Defizite machten eine historisch-kritische Auslegung des Psalms notwendig, damit sein Gegenwartsbezug gehört werden könne.

Kultur und Gesellschaft

KANANAIKIL, JOSE. **L'émancipation des intouchables.** In: Projet Heft 215 (Januar-Februar 1989) S. 7–18.

Im Rahmen eines Themenschwerpunkts „Indien" mit Beiträgen indischer Autoren erläutert dieser Artikel die gesellschaftliche Entwicklung der untersten Kaste im indischen Hinduismus, der „scheduled castes" bzw. mit der früheren Bezeichnung – der „Unberührbaren". 15,75 Prozent der indischen Bevölkerung, insgesamt 105 Millionen Menschen, gehören dieser Gruppe an. Der Autor geht der weithin unklaren Entstehungsgeschichte dieser Kaste nach und skizziert den Wandel ihrer Stellung innerhalb der indischen Gesellschaft bis hin zur britischen Kolonialzeit und seit der Unabhängigkeit im Jahre 1947. Trotz aller rechtlichen Versuche, die Stellung dieser Gruppe zu verbessern, werde gerade auf dem Land weiterhin an der Vorstellung von der „Unberührbarkeit" festgehalten, während der Wandel in den Städten weiter fortgeschritten sei. In den Parlamenten werde dieser Gruppe zwar ein bestimmtes, ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung entsprechendes Kontingent an Abgeordneten zugesichert, dennoch sei damit noch nicht viel gewonnen: 75 Prozent der „Unberührbaren" wohnten außerhalb der Stimmbezirke, in denen ihre Kandidaten aufgestellt würden; Kandidaten dieser Gruppe seien also auf Wählerstimmen anderer Kasten angewiesen. Die Abhängigkeit von anderen Wählern, das niedrige Sozialprestige der Kandidaten sowie das geringe wirtschaftliche und politische Gewicht gestalteten somit die Schaffung einer landesweiten, politischen Vertretung dieser Bevölkerungsgruppe äußerst schwierig.

SAAGE, RICHARD. **Plädoyer für die Aufklärung – wider die Vernunftkritik.** In: Universitas Heft 3 (März 1989) S. 273–283.

Im Mittelpunkt des Beitrags steht die Auseinandersetzung mit der Kritik postmoderner Autoren an drei, für das moderne, aufgeklärte Denken typische Neuerungen: erstens der Vorwurf, die *Verweltlichung der Politik,* die keine andere Instanz als die menschliche Vernunft anerkenne, ende notwendigerweise im Totalitarismus. Dem hält der Autor entgegen, daß nicht zufällig *die* Länder sich gegenüber totalitären Versuchen als besonders widerstandsfähig erwiesen hätten, in denen das pluralistische Vernunftkonzept am tiefsten verankert sei. Zweitens widerspricht er der Rückführung des ausbeuterischen Verhältnisses zur Natur auf das *neuzeitliche Wissenschaftsverständnis:* Dem Verständnis der Aufklärer des 17. und 18. Jahrhunderts nach hätte Expansion der Naturwissenschaft und ihre technische Anwendung mit dem Allgemeinwohl und dem natürlichen Recht des einzelnen auf Selbsterhaltung vermittelt werden müssen. Schließlich kann der Autor in dem vielfach gescholtenen *Fortschrittsparadigma* lediglich ein „regulatives Prinzip" erkennen, das in der empirischen Wirklichkeit historischer Herrschaftssysteme niemals aufgehe. Die Alternativen unter dem Etikett der Postmoderne ließen nur die Wahl zu zwischen einer Flucht in die religiöse Transzendenz oder die Anarchie der Denk-, Lebens- und Kunststile. In beiden Fällen jedoch werde die Chance einer Verständigung über Wege, die aus der Krise der Moderne herausführten, vertan.

Kirche und Ökumene

KAISER, MATTHÄUS. **Laie und Laienrecht im CIC/1983.** In: Theologie und Glaube Jhg. 78 Heft 4 (1988) S. 366–396.

Der Regensburger Kirchenrechtler setzt sich kritisch mit dem Laienrecht im neuen CIC auseinander. Eine genauere Betrachtung der Canones über Rechte und Pflichten der Laien, so Kaiser, führe zu einem enttäuschenden Ergebnis. Nach der Lehre des Konzils über die wahre Gleichheit aller Gläubigen als Glieder des Volkes Gottes dürfte es einen Titel „Rechte und Pflichten der Laien" im kirchlichen Gesetzbuch überhaupt nicht mehr geben. Der Konzeption des Konzils würde es vielmehr entsprechen, im kirchlichen Gesetzbuch erst von den „Rechten und Pflichten aller Gläubigen" und dann von den besonderen Pflichten der Kleriker zu handeln. In der Diskussion um die „Laienämter", die nicht zuletzt im Umfeld der Bischofssynode 1987 geführt wurde, bezieht Kaiser unter Berufung auf can. 145 CIC dahingehend Stellung, daß Laien kirchliche Ämter bekleiden können. Nach can. 145 sei jedweder durch kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtete und der Wahrnehmung eines geistlichen zwecks dienende Dienst ein Kirchenamt: „Alle diese Elemente treffen aber auch auf die allgemeinen beruflichen Aufgabenbereiche der Gemeindereferenten und Gemeindereferentinnen sowie der Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen gemäß den Rahmenstatuten zu."

Notizen

Das erste nach der „Kölner Erklärung" und anläßlich der Frühjahrsvollversammlung in Aussicht gestellte *Gespräch des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den theologischen Arbeitsgemeinschaften* hat am 13. März auf Schloß Hirschberg (Beilngries bei Eichstätt) stattgefunden. Bischof *Karl Lehmann* traf sich dort mit ca. *20 Moraltheologen.* Laut KNA seien bei dem Gespräch Überlegungen über ein „institutionalisiertes Gespräch zwischen Bischöfen und Theologen" angestellt worden. Das Gespräch, an dem auch der Bischof von Eichstätt, *Karl Braun,* teilnahm, habe nach übereinstimmender Aussage fast aller Beteiligten in „vertrauensvoller, konstruktiver und zukunftsweisender Atmosphäre" stattgefunden. Weitere Gespräche mit anderen Arbeitsgemeinschaften sind vorgesehen. – Am 30.4./1.5. trifft sich in Wiesbaden-Naurod auch ein größerer Kreis der Unterzeichner der „Kölner Erklärung". An diesem Treffen wird entgegen ersten Hinweisen aus dem Kreis selbst Bischof Lehmann nicht teilnehmen.

Auf Einladung der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD hielt sich Metropolit *Chrysostomus von Myra* als Repräsentant des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Anfang März zu einem Besuch in der Bundesrepublik auf. Chrysostomus gilt als führender Theologe des Ökumenischen Patriarchats und ist vielfältig in der Ökumene engagiert, sowohl im ÖRK wie im Gespräch mit der katholischen Kirche. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), unterstrich bei einer Begegnung mit Chrysostomus, die Kirchen in der Bundesrepublik wollten mit ihrer Einladung ihre besondere Verbundenheit mit dem Ökumenischen Patriarchen zum Ausdruck bringen. Es solle „gerade in mancher Bedrängnis sichtbar werden, wie sehr die Kirchen das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel ehren und schätzen".

Bedenken gegen zu viele *Heiligsprechungen* äußerte Kardinal *Joseph Ratzinger* im Rahmen eines Vortrags zur Fastenzeit in Seregno in der Nähe von Rom. So jedenfalls berichtete der „Corriere della sera" vom 15. März. Die Zunahme von Heiligsprechungen, meinte Ratzinger, führe dazu, daß Personen zur Ehre der Altäre erhoben würden, die vielleicht einem bestimmten Kreis von Menschen etwas, aber der großen Masse von Gläubigen wenig bedeuteten. Der Präfekt der Glaubenskongregation empfahl, aus dem großen Reservoir von Kandidaten strenger auszuwählen, „wenigstens ein bißchen über die Prioritäten nachzudenken" und dann die Gestalten heiligzusprechen, die *eine Botschaft* darstellten, die über eine bestimmte Gruppe hinausreiche und die Kirche von heute betreffe. Damit setzte sich der Kardinal von einer Praxis ab, die mit der Vereinfachung der Heiligsprechungsprozesse so recht erst unter dem gegenwärtigen Pontifikat eingesetzt hat.

Die Formel „Kirche im Sozialismus" bezeichnete der thüringische Landesbischof und Vorsitzende des DDR-Kirchenbundes, *Werner Leich,* als „ziemlich abgenutzt". Schwäche und Mißverständlichkeit der Formel, so Leich bei einer Veranstaltung Anfang März in Jena, seien darin begründet, daß die Bedeutung der Begriffe „Kirche" und „Sozialismus" nie inhaltlich geklärt, sondern stets als unstrittig vorausgesetzt worden seien. Die Kirche sei auch in einem sozialistischen Staat zum Dienst gerufen. Sie könne aber nicht „Kirche für den Sozialismus" sein, sondern müsse sich als „Kirche für Jesus Christus" unter den Bedingungen der DDR verstehen.

Was seit längerer Zeit feststand, wogegen der Ortsbischof Kardinal *Paulo Evaristo Arns,* sich bis zuletzt gewehrt hat, und was weiterhin umstritten bleiben wird, hat der Apostolische Stuhl am 15. März vollzogen: Das Erzbistum São Paulo, die katholikenreichste Diözese der Welt (mit 14,5 Millionen Einwohnern) wurde in fünf Diözesen aufgeteilt. Am gleichen Tag wurden auch schon die Bischöfe für die vier neuen Diözesen ernannt. Alle vier Neuernannten waren bereits Bischöfe in anderen Diözesen. Nur einer von ihnen stammt als Weihbischof aus dem Erzbistum São Paulo. Kardinal Arns hatte nicht eine Aufteilung der Diözese, sondern eine Aufgliederung in 9 Regionen mit je einem Regionalbischof an der Spitze vorgeschlagen. Dieser Vorschlag wurde von Rom nicht akzeptiert.

Bei ihrer diesjährigen Tagung befaßte sich die *Gemeinsame Arbeitsgruppe von Ökumenischem Rat der Kirchen und Katholischer Kirche* Anfang Februar u. a. mit einem Dokument zum Thema „Hierarchie der Wahrheiten", das 1990 veröffentlicht werden soll. Zum Thema „Ortskirche und Universalkirche" wurde ein erster Textentwurf diskutiert. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe wird vom englischen Bischof *Alan Clark* (East Anglia) und von *Jacques Maury,* dem früheren Präsidenten der „Fédération Protestante de France" geleitet.

In Ungarn wird in der nächsten Zeit mit der *Wiederzulassung einer größeren Zahl von Ordensgemeinschaften* gerechnet. Die meisten von ihnen waren Anfang der 50er Jahre vom kommunistischen Regime verboten worden. Die gesetzliche Grundlage von staatlicher Seite biete das neue, erst vor kurzem vom Parlament verabschiedete Vereinigungsgesetz. Die *Bischöfe* haben auf ihrer Vollversammlung Anfang März angekündigt, sie würden die Reorganisation des Ordenslebens fördern, die Initiative dazu müsse jedoch zunächst von den Betroffenen selbst kommen.

Gezielte Sanktionen gegen die Regierung Südafrikas haben zwei katholische südafrikanische Bischöfe während eines Österreich-Besuches Anfang März gefordert. Bischof *Mansuet Biyase* von Eshowa und Bischof *Paul Mngoma* von Mariannhill erklärten übereinstimmend, *„selektive Sanktionen",* die nicht die armen Bevölkerungsschichten träfen, wären eine Stütze für den friedlichen Kampf der Kirchen gegen die Apartheid. Als Beispiel nannten sie ein Verbot von Waffenexporten nach Südafrika, die Verweigerung von Krediten an die Regierung und der Landerechte für südafrikanische Fluggesellschaften.

Die *Schweizer Bischofskonferenz* konstituierte auf ihrer Frühjahrsversammlung als ihre dreizehnte Stabskommission die Kirchliche Frauenkommission (KFK). Ihr gehört wie den anderen Kommissionen der Bischofskonferenz kein Bischof als Mitglied an, und nur zu ihren Vollversammlungen sind das für den entsprechenden Arbeitsbereich zuständige Mitglied sowie der Sekretär der Bischofskonferenz einzuladen. Die KFK, der nur Frauen angehören, ist das „Beratungsorgan der Schweizer Bischofskonferenz für Fragen, die Stellung und Auftrag der Frauen in der Kirche betreffen".

Hinweis

In unserer Kurzinformation über die Weihnachtspastoraltagung in Wien (vgl. HK, Februar 1989, S. 92) haben wir einen kurzen Hinweis des Linzer Familienberaters *Bernhard Liss* über wiederverheiratet Geschiedene und „Leben wie Bruder und Schwester" verkürzt wiedergegeben. Die entsprechende Passage hieß im Wortlaut: „Das reduzierte Bild von Ehe, das dahintersteht, möchte ich jetzt nicht diskutieren. Die große Bedeutung dieser Aussage [in „Familiaris consortio"] liegt meines Erachtens darin, daß hier eine Ausnahme verlautbart ist. Das heißt konkret, daß 1981 von den Katholiken die Toleranz gefordert ist, den Kommunionempfang dieser Gruppe zu akzeptieren. Dadurch wird auch den Seelsorgern das Gespräch mit solchen Menschen erleichtert, wenn andere Gründe vorliegen, die eine persönliche Gewissensentscheidung möglich machen, die Sakramente zu empfangen."

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 5 · 43. Jahrgang · Mai 1989

In der Vergangenheit war es weniger mühevoll, sich auf die Zukunft einzustellen.

Hermann Lübbe

Wozu sind Universitäten noch gut?

Daß sich die bundesdeutschen Universitäten derzeit in einer schwierigen Lage befinden, hat einer breiteren Öffentlichkeit das vergangene Wintersemester mit seinen Turbulenzen ziemlich drastisch vor Augen geführt. Die Protestaktionen aufgebrachter Studenten konzentrierten sich zwar vor allem auf die großen Universitäten zwischen Hamburg und München, Köln und Berlin und fanden längst nicht in allen Fachbereichen bzw. Fakultäten gleich viel Widerhall. Aber eine Protestwelle vergleichbaren Ausmaßes hat es seit den Studentenunruhen vor zwanzig Jahren, an die jetzt begreiflicherweise vielfach erinnert wird, an den deutschen Hochschulen nicht mehr gegeben. Überdies fanden die Studenten in den vergangenen Monaten Unterstützung beim akademischen Lehrpersonal, jedenfalls soweit sich ihr Aufbegehren gegen die unzureichende finanzielle und personelle Ausstattung der Universitäten richtete: Professoren, Universitätsrektoren und -präsidenten prangerten ihrerseits die teilweise unzulänglichen Bedingungen für Lehre und Forschung an und forderten mehr Mittel für die Universitäten, die derzeit eine Rekordzahl von ca. 1,5 Millionen Studenten zu verkraften haben. Der massive Protest blieb nicht ohne Wirkung. Immerhin wurde von Bund und Ländern ein Sonderprogramm beschlossen, das dazu beitragen soll, die größten Engpässe zu beheben.

Der Nimbus der Universität ist verblaßt

Mit neuen Stellen in besonders überlasteten Fächern wie der Betriebswirtschaftslehre oder der Informatik, mehr Geld für Anschaffung von Büchern und Geräten in Seminaren und Instituten, verbesserten Bafög-Leistungen und mehr Wohnheimplätzen ist es allerdings nicht getan. Die Universitäten stehen ja nicht nur vor dem Problem, wie sie die enorme „Überlastquote" an Studierenden bewältigen können, die ihnen noch einige Jahre zu schaffen machen wird. Gleichzeitig sind sie mit einigen *Grundsatzfragen* konfrontiert, die auch bei den Aktionen und Stellungnahmen der letzten Monate mehr oder weniger ausdrücklich zur Sprache kamen. Wie sieht die Bilanz der Entwicklung des Hochschulwesens in den letzten fünfundzwanzig Jahren eigentlich aus, in denen die Studentenzahlen massiv anwuchsen, zahlreiche neue Universitäten gegründet wurden und man sich vielfach um Hochschul- und Studienreform bemühte? Welche Aufgaben hat die Universität angesichts des rasanten technologischen Wandels, der Veränderungen in der Berufs- und Arbeitswelt, der gesellschaftlichen Orientierungsprobleme? Worin kann und soll der Beitrag der Universität zum öffentlichen Leben bestehen? Hat sie überhaupt noch ein spezifisches Profil?

Daß inzwischen über zwanzig Prozent eines Jahrgangs ein Studium aufnehmen und nicht nur wenige Prozent wie in den fünfziger und frühen sechziger Jahren, ist nicht nur ein bloß quantitatives Datum, sondern signalisiert auch eine veränderte Stellung der Universität in der Gesellschaft. Seit akademische Bildung nicht mehr Privileg einer relativ schmalen Schicht ist, hat sich ein Stück *Entmythologisierung der Universität* vollzogen. Sie ist längst nicht mehr im gleichen Maß wie früher einmal die herausgehobene „Hohe Schule", zu der der Durchschnittsbürger ohne akademische Weihen mit einer Mischung aus Ehrfurcht und Unverständnis hinaufschaut. Man betrachtet sie weit eher als einen selbstverständlichen Bestandteil des stark ausdifferenzierten Bildungswesens, als „ordinären kulturellen und pädagogischen Servicebetrieb in der Dienstleistungsgesellschaft" *(Claus Leggewie)*. Der besondere Nimbus des „Akademikers" ist zwar nicht einfach verschwunden, aber doch ein Stück weit verblaßt.

Vor zwanzig Jahren wurden die Universitäten (nicht nur, aber gerade auch in der Bundesrepublik) zu *Katalysatoren gesamtgesellschaftlicher Veränderung*. Sie galten einige Jahre lang dementsprechend den einen als Laboratorien,

in denen die erhoffte Entwicklung hin zu einer Gesellschaft ohne Entfremdung und Ausbeutung theoretisch reflektiert und modellhaft eingeübt werden konnte, den anderen als „Kaderschmieden", in denen zum Kampf gegen den demokratischen Rechtsstaat und die freie Marktwirtschaft geblasen wurde. In beiden Fällen war dabei eine gehörige Portion Überschätzung und Idealisierung der Universität als besonders ausstrahlungskräftiger Institution im Spiel. Inzwischen richten sich auf die Universitäten in der Öffentlichkeit weder besondere Hoffnungen noch Befürchtungen. Man erwartet von den Hochschulen kaum entscheidende und wegweisende Denkanstöße zu den großen Fragen des gesellschaftlichen Wandels, sie gelten nicht als Trendmacher für die geistig-kulturelle Szene, auch wenn einzelne Professoren sich als Vordenker und kritische Zeitanalytiker hervortun.

Im übrigen koexistieren in der Universität ja nicht nur viele Disziplinen, sondern auch sehr *unterschiedliche wissenschaftliche Kulturen,* die oft nur wenig miteinander in Berührung kommen. Entsprechend sehen die Probleme und Herausforderungen für die einzelnen Fächer bzw. Fächergruppen an der Universität auch sehr unterschiedlich aus. Für die *Naturwissenschaften* geht es vor allem darum, ob und wie die Forschung an den Universitäten mit außeruniversitären Forschungsinstitutionen Schritt halten kann. Die *Geisteswissenschaftler,* von Stellen- und Mittelkürzungen in den vergangenen Jahren vielfach am meisten betroffen, stehen unter beträchtlichem Legitimationsdruck. Sie bemühen sich deshalb, ihre Unentbehrlichkeit als Verwalter der kulturellen Tradition und als Orientierungshelfer angesichts verbreiteter Sinnkrisen darzutun, und pochen auf ihren unverzichtbaren Platz im Ganzen der Universität. Die *Sozialwissenschaften* haben ihren Status als Leitdisziplin für die gesellschaftliche Selbstverständigung wieder eingebüßt, noch bevor sie ihn so recht erobert hatten, und müssen ihre Rolle neu bestimmen.

Das Humboldtsche Konzept läßt sich nicht repristinieren

Auch die *Theologischen Fakultäten* an den Universitäten sind keine Inseln der Seligen, obwohl sie nicht im selben Umfang wie andere Fachbereiche vom Massenansturm an Studenten betroffen sind. Weder in der Öffentlichkeit noch in den Universitäten selber gibt es derzeit gewichtige Stimmen, die der Theologie ihren Platz an der Universität streitig machen und für die Umwandlung der kirchlich gebundenen Theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche Fachbereiche plädieren. Von dieser Seite droht der Theologie als akademischer Disziplin jedenfalls vorläufig keine Gefahr. Ihr Grundproblem liegt einmal darin, daß sich der Stellenwert der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Glauben in der Kirche in mancher Hinsicht verändert hat: Das Lehramt versucht, seine Kompetenz gegenüber der Theologie deutlicher zur Geltung zu bringen, in den gegenwärtigen Erneuerungsbewegungen liegt das Schwergewicht meistens stärker auf Glaubenserfahrung und Frömmigkeit als auf intellektuell-methodischer Beschäftigung mit den Quellen, der Geschichte und den gegenwärtigen geistigen Herausforderungen des Glaubens. Andererseits ist es aber auch nicht gelungen, das theologische Studium so zu strukturieren, daß es seinen Absolventen das für die gegenwärtige Glaubenssituation unerläßliche Rüstzeug vermittelt.

Das Thema *Studienreform* gehört generell zu den Schwachstellen der Entwicklung des deutschen Hochschulwesens in den letzten Jahrzehnten. Der enorme Anstieg der Studentenzahlen hätte – jedenfalls in den davon besonders betroffenen Fächern – grundsätzliche Überlegungen zur Gestaltung und Abzweckung der universitären Ausbildung erforderlich gemacht (Studiendauer, Verhältnis von Grundstudium und forschungsnäherer Vertiefung, Ausrichtung von Studiengängen auf bestimmte Berufsfelder); er erwies sich de facto aber eher als Bremsfaktor für entsprechende Reformüberlegungen. Auch die als solche gegründeten „Reformuniversitäten" haben daran wenig geändert. Vielfach kam es höchstens zu mehr organisatorischen Veränderungen (Einführung von Regelstudienzeiten, Zwischenprüfungen etc.), ohne daß gleichzeitig Inhalte und Methoden der einzelnen Studiengänge vor dem Hintergrund der Entwicklung zur Massenuniversität kritisch überprüft worden wären.

Es liegt nahe, angesichts der gegenwärtigen Probleme der Universitäten an die Zielvorstellungen zu erinnern, die seinerzeit der *Humboltschen Universitätsreform* zugrunde lagen und seither vor allem in Deutschland Leitideen für die Gestaltung und die Rolle der Institution Universität gewesen sind: Universität als Ort, an dem die Einheit der Wissenschaft in Erscheinung tritt und nicht nur Spezialwissen vermittelt wird; Einheit von Forschung und Lehre; Universität als Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden; Autonomie der Universität gegenüber unmittelbaren gesellschaftlichen Interessen und Verwertungszusammenhängen. Allerdings kommt man dabei leicht in Gefahr, sowohl die Universität der „guten alten Zeit", also vor ihrer Öffnung für breitere Schichten und vor der Neustrukturierung und dem Ausbau des Hochschulwesens, nostalgisch zu verklären als auch den heutigen Universitäten Dinge abzuverlangen, die sie entweder überhaupt nicht oder höchstens sehr fragmentarisch leisten können. Die aus dem Geist des Humanismus und des Idealismus geborenen Vorstellungen vom Wesen der Universität waren auch in früheren Jahrzehnten oft mehr Wunsch als Wirklichkeit und lassen sich unter grundlegend veränderten geistig-gesellschaftlichen Bedingungen nicht mehr repristinieren.

Das gilt etwa für das Stichwort *Einheit der Universität* bzw. *Interdisziplinarität* als deren konkreter Ausdruck. Es liegt zwar nahe, von den Universitäten mit ihrer bunten Fächerpalette von der Jurisprudenz bis zur Geologie und von der Orientalistik bis zur Informatik zu fordern, sie solle mit diesen Pfunden stärker wuchern und das Gespräch zwischen den verschiedenen Wissenschaften pflegen. Man sollte dabei aber nicht übersehen, wie schwer

Interdisziplinarität seriös zu praktizieren ist. Schließlich sind die Anforderungen an die Studenten in vielen Fächern durch den wissenschaftlichen Fortschritt beträchtlich gestiegen, so daß auch bei gutem Willen nur wenig Zeit für den Blick über die Grenzen der eigenen Disziplin hinaus zur Verfügung steht. Für Assistenten, Dozenten und Professoren gilt das in Forschung und Lehre genauso. Im übrigen sind die Gräben zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Kulturen, die an der Universität vertreten sind, vielfach zu tief, als daß sie sich durch einige fächerübergreifende Ringvorlesungen oder Gesprächskreise leicht überwinden ließen.

Chancen, die zu nutzen wären

Auch wenn die Universität also die heute vielfach als Reaktion auf die immer stärkere Ausdifferenzierung und Zersplitterung der Wissenschaften eingeklagte neue Ganzheitlichkeit nicht gleichsam wie das Kaninchen aus dem Zylinder zaubern kann: sie bietet in dieser Hinsicht dennoch Chancen, die besser genutzt werden und damit auch das spezifische Profil der Universität wieder schärfen könnten. Mehr als in spezialisierten Forschungsinstituten haben Wissenschaft und Studierende der verschiedenen Fachrichtungen im Rahmen der Universität formell und informell Gelegenheit, miteinander in Kontakt zu kommen, sich zumindest einen gewissen Einblick in Fragestellungen und methodisches Vorgehen anderer Wissenschaften zu verschaffen, im Gespräch über gemeinsam interessierende Themen die Gesichtspunkte der unterschiedlichen Disziplinen miteinander zu konfrontieren und so auch gegenseitige Vorurteile und Mißverständnisse abzubauen. Wenn etwa einem Philologen umrißhaft deutlich wird, wie sich Erkenntnisfortschritt in den Naturwissenschaften vollzieht und umgekehrt ein Physiker oder Chemiker besser versteht, was Geisteswissenschaftler tun, wenn sie Texte auslegen, ist schon viel gewonnen. Darüber hinaus fehlt es ja nicht an Grundsatzfragen zum Status und der Reichweite wissenschaftlicher Erkenntnis und den Folgeproblemen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, für deren Klärung die Institution Universität aber wichtige Hilfestellungen geben kann.

Die Universität wird damit allerdings nicht zum Ort gesellschaftlicher Sinnstiftung und Orientierungsvermittlung. Sie ist in ihrer unübersichtlichen Pluralität vielmehr das Spiegelbild einer Gesellschaft ohne allgemeinverbindliche religiös-weltanschauliche Grundlage, in der unter Beachtung der verfassungsmäßigen Spielregeln wirklich jeder nach seiner Façon selig werden kann. Dennoch – oder gerade deshalb – braucht unsere Gesellschaft immer neue Bemühungen, den ethischen Minimalkonsens aufrechtzuerhalten und ihn angesichts neuer wissenschaftlich-technischer Herausforderungen zu aktualisieren. Hier liegt auch eine notwendige und lohnende Aufgabe für die Universität: Der dort versammelte wissenschaftliche Sachverstand garantiert zwar längst nicht automatisch, daß das Gespräch über Perspektiven der gesellschaftlich-geistigen Entwicklung sachkundiger und ertragreicher geführt wird als anderswo, aber er bietet gute Voraussetzungen für ein solches Gespräch, dessen Ergebnisse und Anregungen dann in den öffentlichen Diskurs einfließen können.

Damit stellt sich auch die Frage nach dem heutigen notwendigen bzw. erreichbaren Maß an *Autonomie* und Freiraum der Universität gegenüber den gesellschaftlichen Praxisfeldern. Vor einigen Monaten hat *Konrad Adam* im FAZ-Feuilleton diagnostiziert, die moderne Universität sei je nach Fach und Neigung dienstbeflissen und versponnen, vordergründig und abseitig zugleich: „Auf der einen Seite unterwirft sich der Universitätsbetrieb den Forderungen des Wirtschaftslebens fast ohne Vorbehalt, auf der anderen verliert er sich in allerlei prätentiöse Spielereien, die extra muros nur auf Unverständnis oder Langeweile rechnen können." Zwischen diesen beiden Extremen eine angemessene *Balance* zu finden, wird zu den wichtigsten Aufgaben der Universitäten in den kommenden Jahren gehören; Erfolg oder Mißerfolg dieser Bemühungen werden sich auf ihr Profil in erheblichem Umfang auswirken. Zweifellos müssen die Universitäten flexibel sein, sich bei der Einrichtung und Neugestaltung von Studiengängen am Wandel in der Berufs- und Arbeitswelt orientieren. Ausbildung, die völlig vom Bedarf absieht, führt zu Frustrationen bei den Betroffenen und ist auch gesamtgesellschaftlich nicht zu verantworten. Allerdings kann die möglichst direkte wirtschaftlich-technische Umsetzung nie einziges Kriterium für die Gestaltung des Fächerkanons und die Verteilung der finanziellen Mittel sein: Auch eher „abseitige" Disziplinen haben ein Recht auf Präsenz an der Universität und auf Sicherung der Kontinuität in Lehre und Forschung.

Was geschieht nach dem Studentenberg?

Bei alldem müssen die Universitäten wie die politisch Verantwortlichen auch schon die *Zeit nach dem derzeitigen Studentenberg* im Blick haben. Dann wird sich nämlich verschärft die Frage stellen, welche Universitäten mit welchen Aufgaben gebraucht werden. Daß ganze Hochschulen geschlossen werden, ist kaum anzunehmen, wohl aber dürften die einzelnen Universitäten zur stärkeren Profilierung zum Zweck der Attraktivitätssteigerung gezwungen werden. Vielleicht wird auch die Weiterbildung dann zu einem zusätzlichen Standbein für die Universitäten. Entscheidend dürfte für die Zukunft sein, daß sich die Universitäten in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung nicht *überschätzen,* gleichzeitig aber auf ihrem unverzichtbaren Beitrag bestehen und ihn deutlich herausstellen. Die Universität ist nicht *der* herausgehobene Ort, an dem in voller Freiheit von allen politischen und ökonomischen Zwängen die Gesellschaft sich selbst reflektiert bzw. von dem aus sie die entscheidenden Wegweisungen empfängt. Sie ist aber als Kristallisationspunkt und als Vermittlungsort der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit auch weiterhin unentbehrlich. *Ulrich Ruh*

Thema verfehlt

Eine (katholische) Tagung zu 40 Jahren Grundgesetz

Die (katholische) Kommission für Zeitgeschichte, die erst im Oktober 1987 (vgl. HK, Januar 1988, 8ff.) ihr 25jähriges Bestehen gefeiert hat, veranstaltete am 31. März/1. April aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Bundesrepublik ein Symposion zu „Christen und das Grundgesetz". Sie stieß damit auf reges Interesse, das weit über die Mitglieder der Kommission hinausreichte. An die 100 Teilnehmer fanden sich dazu im Kölner Maternushaus ein, überwiegend Historiker oder an Zeitgeschichte besonders Interessierte, unter ihnen auch Prominente: Der Bundespräsident begleitete beinahe die gesamte Tagung als Zuhörer, am ersten April morgens gesellten sich auch Kardinal *Meisner* und der Päpstliche Nuntius dazu. Hochrangige Referenten wurden für das Symposion gewonnen *(Hans Maier, Paul Mikat),* darunter zwei evangelische aus konservativ-protestantischem Urgestein: der Präsident des Bundesverfassungsgerichts, *Roman Herzog,* und der Staatskirchenrechtler und Präsident der Niedersächsischen Klosterkammer, *Axel Freiherr von Campenhausen.*

Der Bonner Historiker und Vorsitzende der Kommission, *Konrad Repgen,* eröffnete mit einem Referat über den „historischen Ort des Bonner Grundgesetzes 1789–1949". Er verband ein wenig formal das andere große Jubiläum dieses Jahres, das der Französischen Revolution, mit dem des Grundgesetzes zu einer weiträumigen Analyse der demokratischen europäischen Vorgeschichte des Grundgesetzes, ohne dabei jemals die aktuelle Demokratiekritik, wo sie Repgen angebracht schien, aus dem Auge zu verlieren. Mit seinem entschiedenen Ja zur repräsentativen Demokratie erschien da das Grundgesetz als geschichtsmächtige Abwehr einer sich bloßer Leerformeln bedienenden Verfahrensdemokratie, zu der Demokratie immer wieder, so auch gegenwärtig (trotz Grundgesetz), zu degenerieren drohe. Eindrucksvoll schilderte Repgen das Grundgesetz als Teilergebnis europäischer Geschichte in einer politischen Landschaft, die sich nie wie eine Insel habe vom übrigen Europa abkoppeln können. Sein Demokratieverständnis bezog Repgen dabei allerdings sehr viel weniger, was beim Rückbezug auf 1789 nahegelegen hätte, aus der kontinentaleuropäischen Aufklärungsgeschichte als vom angelsächsischen Modell der Demokratieentwicklung, was u. a. von Hans Maier kritisch angemerkt wurde.

Der Ausdeutung der Vorgeschichte des Grundgesetzes folgte eine anekdotenreiche Schilderung des kirchlichen Einflusses auf die Entstehung des Grundgesetzes durch Paul Mikat. In seinem Vortrag rückte als Person Prälat *Wilhelm Böhler,* der erste Leiter des Katholischen Büros in Bonn, der als graue Eminenz teilweise auch für die Protestanten die kirchlichen Fäden zog, in die Mitte aktualisierender Erinnerung und als „Sache" vor allen anderen Sachen das heute so gar nicht mehr recht verständliche und weitgehend vergebliche Ringen der damaligen katholischen Bischöfe mit Kardinal *Frings* an der Spitze mit dem Parlamentarischen Rat um die verfassungsgerechte Verankerung des Elternrechtes im Blick auf Schule und Erziehung (Stichwort: konfessionelle Staatsschule).

Die gegenwartsgeschichtlichen Referate zogen vorwiegend Generalbilanzen in Standardvorträgen, deren Grundgedanken im Jubiläumsjahr des Grundgesetzes und der Republik noch öfters zu hören sein dürften. Maier schilderte in gewohnter Souveränität, gegen Schluß von der Alltagswirklichkeit allerdings immer mehr abhebend, den Wandel der Deutschen unter dem Grundgesetz vom Ordnungsvolk kantischen Pflichtbewußtseins und zugleich von „machtstaatlichen Traditionen" hin zur sensibilitätsanfälligen Unbekümmertheit ein wenig jenseits der großen und ein wenig fern von staatlichen Institutionen. Er schloß mit dem Wunsch, die Deutschen möchten sich nun auch bei der notwendigen Abkehr von machtstaatlichen Traditionen vor Übertreibungen hüten und „die Normallage politischer Vernunft" nicht aus dem Auge verlieren.

Herzog wiederum bilanzierte aus intimer Kenntnis der politischen Facettierungen des Grundgesetzes und der noch intimeren Kenntnis der Verfassungsgerichtsbarkeit den Gang von den großen Grundentscheidungen in den fünfziger Jahren zur „Auflösung des Verfassungsrechts in untergeordnete Detailfragen". Aber das habe auch sein Gutes: Ein Verfassungskonflikt sei der Bundesrepublik bisher erspart geblieben. Die Bemerkung Maiers, die Bundesrepublik neige dazu, zu viele politische Entscheidungen der Rechtsprechung zuzuweisen und sich so mit der Wohltat erhöhter Rechtssicherheit „die Plage der Verrechtlichung jedweder Lebensbereiche" einzuhandeln, wollte Herzog indessen nicht recht gelten lassen. Die Gängelung von Parlament und Regierung durch die Dritte Gewalt schrieb er in erster Linie vom Gesetzgeber nicht geschlossenen Gesetzeslücken zu. Dennoch war auch Herzog mit der Feststellung einverstanden, der Bundesverfassungsbericht sollte bei Zulassung von Klagen Zurückhaltung üben, und die Politiker sollten alle Wege der politischen Konfliktlösung zu Ende gehen, bevor sie nach Karlsruhe gehen.

Das Thema Kirche und Grundgesetz streifte Herzog nur en passant, Maier berührte es zum Staunen vieler Zuhörer überhaupt nicht. Axel von Campenhausen war der einzige, der sich gerade dieses Aspekts annahm resp. den Wirkungs- und Entfaltungsmöglichkeiten der Kirchen im Rahmen der durch die Übernahme der entsprechenden Artikel der Weimarer Verfassung gewährten Kirchenautonomie. Seine Ausführungen gipfelten in der gegenwärtig naheliegenden Warnung, die den Kirchen noch so wohlwollend begegnende Staatsverfassung vermöge nichts gegen die Erosionen in den Kirchen selbst. Dabei fiel allerdings auf, mit welcher Selbstverständ-

lichkeit er arbeitsrechtliche Schwierigkeiten wiederverheiratet Geschiedener wegen des Widerspruchs zwischen kirchlicher Norm und persönlicher Lebensführung auf die gleiche Erosionsstufe stellte wie die Schrumpfung evangelischer Gottesdienstgemeinden auf 5 (EKD-Durchschnitt) bis 2 Prozent (Großstädte) der Kirchenmitglieder. Zu Campenhausen fehlte das katholische Pendant, zu Mikats Reminiszenzen über Wilhelm Böhler das evangelische, denn so einfach, wie es bei Mikat erschien (er schränkte selbst sein, die Quellenlage sei auf evangelischer Seite noch nicht so erschlossen wie auf katholischer), dürfte bei der Entstehung des Grundgesetzes die Interessensangleichung der evangelischen an die katholische Kirche nicht gewesen sein.

Aber auch sonst fehlte einiges. Vor allem eine *Prospektive.* Kein geringerer mahnte das an als der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der die gesamte Tagung fast noch aufmerksamer begleitete als der Bundespräsident. Zeitgeschichtler hängen offenbar doch an der Rückschau bzw. an dem, was von der Gegenwart bereits zu Geschichte geronnen ist, und fragen weniger nach dem, was sich jeweils aktuell entwickelt. Der Hinweis Herzogs, die neuere Wahl- bzw. Parteienentwicklung könnte die im Grundgesetz angelegte und als stark gedachte Kanzlerdemokratie bald in eine Koalitionendemokratie verwandeln, in der der Kanzler nicht in erster Linie durch Wahlen bestimmt, sondern in Koalitionenbildungen „ausgehandelt" wird, war schon das Konkreteste, was an Vorschau auf mögliche Entwicklungen geboten wurde. Und da vornehmlich nicht faszinierende, aber einleuchtende Generalbilanzen gezogen wurden, das Leben der Kirche unter dem Grundgesetz aber nur ganz fragmentarisch und was die Christen – nicht die Kirchen als Institutionen – zum Grundgesetz beigetragen haben und wie Christen die Verfassungswirklichkeit des Grundgesetzes leben und welche Aufgaben sie in ihr haben, überhaupt nicht zur Sprache kam, das Thema aber „Christen und das Grundgesetz" hieß, wurde dieses über weite Strecken schlicht verfehlt. Auch dies beanstandete – gegen Schluß – der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. *se*

Eine Tote als Symbol

Finden die Donauvölker wieder näher zueinander?

Die Reise Kaiserin Zitas, der Witwe Kaiser Karls, des letzten von 1916 bis 1918 regierenden Habsburgischen Monarchen, zu ihrer letzten Ruhestätte in der Wiener Kapuzinergruft war – zeitlich gesehen – lang. Am 14. März starb die Kaiser-Witwe aus dem Hause Bourbon-Parma im bündnerischen Zizers, wo sie nach langem wechselvollem Exil seit 1962 in symbolischer Nähe zu Österreich lebte. Am 1. April erst wurde sie nach einer Zwischenaufbahrung in Klosterneuburg und nach einem Pontifikalrequiem im Stephansdom beigesetzt. Der Aufwand um ihre Beerdigung, durch eine geschickte Regie des Hauses Habsburg und dessen Freunden im österreichischen und internationalen Hochadel arrangiert, stand in einem seltsamen Kontrast zu den bescheidenen Verhältnissen, in denen die Kaiserliche Familie und vor allem die Verstorbene selbst seit dem Zusammenbruch des Habsburgerreiches, der Vertreibung aus Österreich und der Konfiszierung des Habsburgischen Vermögens lebte. Ein „Volksbegräbnis" ohne Staatsakt sollte es, wohl auch im Sinne gezielter Vorplanung der Verstorbenen selbst, werden. Zu einem Medienereignis erster Güte ist es dann, und so war es wohl auch einkalkuliert, tatsächlich geworden. Die Kameras des ORF leuchteten das Zeremoniell selbst dort aus, wo die Würde des Todes Diskretion geboten hätte.

Man fühlte sich an die wochenlange Staatstrauer um den Tenno Wochen vorher erinnert. Aber was als Ausdruck japanischer Tradition und angesichts des Todes eines regierenden Herrschers noch Sinn gab, auch wenn dessen Gott-Königtum durch den Gang der Geschichte längst auf menschliches Maß herabgesetzt war, welchen Sinn gab das höfisch-barocke Trauerzeremoniell noch angesichts des Todes der letzten Repräsentantin einer Monarchie, die als Herrschaft und Staatsgebiet bereits vor gut 70 Jahren ihr Ende gefunden hatte?

Bloßer Tribut also an vergangene Größe, in der sich das kleine Österreich um so lieber sonnt, je weiter die kaiserliche Vergangenheit wegrückt und je bescheidener sich die höchst gegenwärtigen politischen Verhältnisse in der Alpenrepublik darstellen? Abbitte Österreichs an der einstigen Herrscherfamilie, mit der die Republik, die erste wie die zweite, in der Gestalt der 1919 in Kraft gesetzten Habsburger-Gesetze ganz und gar nicht großzügig umgegangen war? Erst 1982, bereits 90jährig, konnte die Kaiser-Witwe wieder zum erstenmal Österreich besuchen, ohne daß ihr im Gegensatz zum Thronfolger, dem heutigen CSU-Europaabgeordneten *Otto Habsburg,* ein formeller Verzicht abverlangt worden war. Die Republik hielt sich auch im Gegensatz zur Kirche – Kardinal *Groer* hielt das Pontifikalrequiem, Kardinal *König* nahm die Einsegnung vor, Nuntius *Cecchini* kondolierte im Namen des Papstes der „kaiserlichen und königlichen Hoheit" Otto Habsburg –, wenigstens soweit sie durch Sozialisten vertreten wird, auch jetzt zurück. Wiens Bürgermeister *Zilk* war der einzige SPÖ-Politiker von Rang, der im Stephansdom zu sehen war. Aber nicht nur der ehemalige Bundeskanzler *Bruno Kreisky* fand freundliche Worte für die Verstorbene und das Haus Habsburg und unfreundliche gegen frühere Größen seiner Partei, die den Habsburgern gegenüber ideologisch überzogen hätten. Oder war die „pompe funèbre" und ihre Skurrilitäten, mit der die verstorbene Greisin umgeben wurde, schlichte Konzession an eine am Schaugepränge sich delektierende Bevölkerung, mehr nekrophiles Schauspiel als fiktive Rückholung von Vergangenheit?

Es war wohl von alldem etwas und vor allem ein Stück Wiedergutmachung an einer Person der Zeitgeschichte, von

der niemand mehr etwas zu befürchten hatte, die aber trotz aller zugefügten Unbill ihre Rolle nicht nur legitimistisch zu Ende spielte, sondern trotz Vertreibung und erst spät gewährter Rückkehr gerade in schwierigsten Zeiten immer zugunsten Österreichs sprach und half, wo sie nur sprechen oder durch Bittgänge bei anderen, bei Amerikanern z. B., helfen konnte. Die ehemals ungeliebte, verdächtigte, in ihrem Friedenswillen mißverstandene, ja des Verrats bezichtigte („Sixtusbriefe") „welsche" Gemahlin des letzten Kaisers – sie hat von Österreich bis an ihr Lebensende nicht gelassen. Dies wurde wenigstens der Toten, wenn schon nicht der Lebenden, gutgeschrieben.

Aber dies alles wäre geschichtlicher Notierung kaum wert, hätte es sich nicht gefügt, daß der Umgang mit dem Tod der Kaiserwitwe zu einem zeitgeschichtlichen Symbol besonderer Art geworden ist. Im Wiener Kondukt schritten ungarische Bischöfe neben österreichischen. In der Matthias-Kirche, der Krönungskirche am einst königlichen Schloß in Buda, zelebrierte der ungarische Primas zwei Tage nach der Beisetzung Zitas in Wien für die letzte ungarische Königin in Anwesenheit der Familie Habsburg ein Requiem. Und auch dort konnte die Kirche die Teilnahmewilligen nicht fassen. Noch vor wenigen Jahren wäre so etwas überhaupt nicht denkbar gewesen. Jetzt wirkte alles schon wie selbstverständlich. Oder war auch das nur Nostalgie? Wohl doch nicht. Weder in Wien noch in Budapest hat jemand Ernstzunehmender die Habsburgische Monarchie herbeigesehnt.

Aber ein Stück einstiger Doppelmonarchie trat in einer Situation für einige Augenblicke sichtbar ins Gedächtnis, in der es die politischen Verhältnisse wieder erlauben, daß verschiedene Völker der ehemaligen Monarchie – noch nicht alle – wieder näher zueinander finden können. Der Tod der Witwe des letzten Herrschers in Habsburgs „Völkerkerker", der bei aller Illiberalität und trotz der vielen nationalen Widersprüche so sehr Völkerkerker dann doch nicht war – ein Zeichen der Öffnung des ihm in Stufen gefolgten kommunistischen Völkerkerkers, die sich Gorbatschowscher Perestroika verdankt? Die Entwicklung dürfte bald eine profanere Fortsetzung finden, wenn Wien und Budapest, woran kaum noch zu zweifeln ist, zum gemeinsamen Ort der Weltausstellung 1995 werden. *se*

Agitation

KJG, Pax Christi und ein Aufruf zur Kriegsdienstverweigerung

Zwei katholische Verbände hielten es in den letzten Wochen für angebracht, die im März veröffentlichte Gemeinsame Erklärung der Abteilung Jugend der Industriegewerkschaft Metall und der Deutschen Friedensgesellschaft – Vereinigte Kriegsdienstgegner mit ihrem Aufruf zur „massenhaften, hunderttausendfachen Kriegsdienstverweigerung" gegen Kritiker in Schutz zu nehmen. Das Präsidium der deutschen Sektion von *Pax Christi* stellte am 1. April fest, die Erklärung von IG Metall und DFG-VK bestätigte die eigene Position. Wer sich zur Kriegsdienstverweigerung bekenne, habe das Recht, dies öffentlich kundzutun und gemeinsam mit anderen dazu aufzurufen, daß möglichst viele Wehrdienstpflichtige diesem Beispiel folgten. Der Bundesleiter der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG), *Michael Kröselberg,* veröffentlichte am 30. März eine Stellungnahme, in der es u. a. hieß, die an die Adresse der IG Metall / DFG-VK gerichteten Vorwürfe seien ein Zeichen dafür, „daß die Bundesregierung und offenbar auch viele andere Verantwortliche in den Parteien und Gewerkschaften offenbar politisch nicht gewillt sind, zur Kenntnis zu nehmen, daß eine Verteidigungs- und Sicherheitspolitik, die nicht mehr von der Mehrheit der Bevölkerung mitgetragen wird und die elementaren Lebensinteressen von Jugendlichen entgegensteht, den Protest und Widerstand geradezu herausfordert". Die KJG werde sich auch weiterhin mit anderen kirchlichen und gesellschaftlichen Organisationen für eine kritische Haltung gegenüber dem „Normalfall Bundeswehr" einsetzen.

Es ist das gute Recht von Pax Christi als katholischer Friedensorganisation wie der KJG als eines katholischen Jugendverbandes, dessen Mitglieder vom Thema Kriegsdienstverweigerung direkt betroffen sind, das grundgesetzlich verankerte Recht zur Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen zu verteidigen und Zivildienstleistende gegen ungerechte Vorwürfe oder Unterstellungen in Schutz zu nehmen. Allerdings sollte man dabei in der Wahl seiner *Bundesgenossen* strengere Maßstäbe anlegen: Die Erklärung der IG-Metall-Jugend und der DFG-VK mit ihrem aggressiven Ton und ihrer undifferenzierten Argumentation, die innerhalb des DGB für erhebliche Unruhe sorgte (die IG-Metallführung und weitere Einzelgewerkschaften distanzierten sich von dem Text; die neue IG-Medien stellte sich dagegen hinter die Erklärung) war ein denkbar ungeeigneter Anlaß für katholische Verbände, um Solidarität mit Zivildienstleistenden zu demonstrieren und Anfragen an die offizielle Verteidigungs- und Sicherheitspolitik zu richten.

Dazu kommt ein Zweites: Es genügt nicht, Kriegsdienstverweigerung als prophetisches Zeichen herauszustellen, durch das Christen ihren Glauben an den Gott des Friedens und ihre Bereitschaft zur Versöhnung und zum Abbau von Gewalt in besonderer Weise sichtbar machen können. Vielmehr braucht es auch einen klaren Blick für die politische Gesamtsituation, in die hinein ein solches Zeichen gesetzt oder auch nicht gesetzt wird. Wer heute seinen Wehrdienst in der Bundeswehr ableistet oder Berufs- bzw. Zeitsoldat wird, kann durchaus die Hoffnung haben, daß die politische Konfrontation zwischen den Blöcken in Europa weiter abgebaut wird und daß es in absehbarer Zeit zu substantiellen Abrüstungsschritten kommt, auch wenn es sich dabei um einen schwierigen und risikoreichen Weg handelt. Er kann seine Aufgabe vor allem darin sehen, den Prozeß der Entspannung durch das Mittel der militärischen Abschreckung abzusi-

chern und der Politik den nötigen Spielraum zu garantieren. Bei allen Unwägbarkeiten ergibt das doch ein vernünftiges und respektables Motiv für den Dienst in der Bundeswehr, auch für junge Katholiken, die die christliche Friedensbotschaft ernst nehmen möchten. Nicht einseitig den Sinn der Kriegsdienstverweigerung darzutun, sondern sich auch bei der militärischen Friedenssicherung um Überzeugungsarbeit und angemessenes Problembewußtsein zu bemühen, stünde gerade katholischen Jugendverbänden gut an. *ru*

Abberufung

Paul Valadier muß Chefredaktion von „Études" abgeben

Am 28. März hat der Provinzial der französischen Jesuiten den Chefredakteur von „Études", P. *Paul Valadier* (56), abberufen. Ab 1. September, an dem Valadier ausscheidet, wird der vor allem als Marxismusforscher international bekannte und lange Zeit in leitenden Stellungen des Ordens tätig gewesene Sozialethiker P. *Jean-Yves Calvez* (62) die Zeitschrift leiten. Der Vorgang ist in sich unspektakulär, zumal sowohl der Provinzial wie der Betroffene selbst zu verstehen gaben, der Wechsel in der Redaktion sei in absehbarer Zeit ohnehin vorgesehen gewesen, und Valadier bestreitet nicht, daß er selbst den Wunsch geäußert habe, nicht übermäßig lang an der Spitze der Redaktion bleiben zu müssen.

Wenn die Abberufung dennoch Aufsehen erregte, dann wegen ihrer, wie sie Valadier selbst charakterisierte, „bürokratischen" Form, wegen der Person des Betroffenen und wegen des Zeitpunkts und der kirchenpolitischen Umstände, unter denen der bisherige Chefredakteur die Redaktion verlassen muß. Er selbst, so erklärte Valadier in einem Interview mit „Le Monde" (29.3.89), sei von der Maßnahme völlig überrascht worden. Mit ihm sei von den Oberen des Ordens weder über die Abberufung noch über die Regelung der Nachfolge gesprochen worden. Dies widerspreche Praxis und Geist des Jesuitenordens. Schon daraus schloß die Öffentlichkeit, es müsse kirchliche Pressionen gegeben haben, die zur plötzlichen und nicht abgesprochenen Ablösung des Chefredakteurs führten.

Der Verdacht verstärkte sich angesichts der Person des Abberufenen. Valadier gehört zu den angesehensten Intellektuellen im französischen Katholizismus, dessen Echo weit über das engere katholische Milieu hinausreicht. Von Hause aus Philosoph, Nietzsche-Spezialist und Professor am Centre Sèvres, der Pariser Philosophisch-Theologischen Hochschule der französischen Jesuiten, an die der Abberufene nun mit voller Vorlesungsverpflichtung zurückkehrt, war Valadier als Chefredakteur der wohl international angesehensten, von den Jesuiten geleiteten Kulturzeitschrift ungewöhnlich erfolgreich. Seit der Übernahme der Chefredaktion durch Valadier 1982 stiegen die Abonnements von weniger als 8000 auf gut 12000 an, eine Entwicklung, von der vergleichbare Zeitschriften in Frankreich wie anderswo gegenwärtig nur träumen können. Valadier war es in relativ kurzer Zeit gelungen, „Études" zu einer nicht nur prestigeträchtigen Zeitschrift zu machen, sondern durch umfassende und aktuelle Behandlung von Vorgängen und Grundsatzfragen in Politik, Wirtschaft, Kultur und Kirche auch bei Leserschichten Aufmerksamkeit zu wecken, die dem kirchlichen Leben fernstehen, aber doch bereit sind, sich mit Fragestellungen und Antworten, die aus kirchlicher bzw. katholischer Sicht vorgetragen werden, zu beschäftigen.

Valadier gehörte überdies zu den wenigen führenden theologisch-kirchlichen Denkern und Sprechern, die sich regelmäßig auch über profane Medien zu kirchlich-kontroversen Fragen mit einigem Freimut äußern und dabei auch einmal einen polemischen Zungenschlag riskieren. Es hat gerade in letzter Zeit öfters auch vor einer breiteren Öffentlichkeit pointiert zu kirchlichen Entwicklungen und vor allem zu ethischen Problemen – von „Humanae vitae" bis Aids – freimütiger Stellung genommen, als es Kirchenoberen in Rom und teilweise auch in Paris lieb war, bei denen er sich den Ruf eines ebenso lästigen wie unbeirrbaren und seiner kirchlichen Position unangreifbaren Kritikers erwarb. Verdichteter Ausdruck seiner kirchlichen Positionen ist das 1987 bei Calmann-Lévy erschienene Buch „L'Église en procès". Valadier war auf französischer Seite auch einer der ersten, der sich die Anliegen der „Kölner Erklärung" zu eigen machte und sich öffentlich dazu bekannte.

Daß Valadier gerade jetzt abberufen wurde, mußte zwangsläufig zu dem Eindruck führen, die Pariser Ordensoberen hätten auf höhere Weisung gehandelt. Dies wurde vom Provinzial ebenso energisch bestritten wie der Verdacht, man wolle einen als geistlichen Redakteur und kirchlichen Schriftsteller unangreifbaren, aber unbequemen Kritiker mundtot machen. Direkte Interventionen von höherer Stelle, auf die die Maßnahme zurückzuführen wäre, scheint es auch tatsächlich nicht gegeben zu haben. Es dürfte wohl zutreffen, was Valadier selbst andeutete, der Orden habe vorsorglich, sozusagen aus vorauseilender Furcht gehandelt, um weiterreichende Schwierigkeiten mit römischen Stellen von vornherein zu vermeiden.

Tatsächlich spricht einiges dafür, daß die Ordensleitung in Paris (und Rom) durch die Abberufung Valadiers es vermeiden wollte, sich weitergehende Schwierigkeiten einzuhandeln. Innerkirchlicher Druck auf Publikationsorgane und gelegentlich auch auf einzelne Journalisten gehört gegenwärtig zum gesamtkirchlichen Klima. Je direkter die Betreffenden in kirchenamtlichen Strukturen angesiedelt sind, um so unmittelbarer bekommen sie ihn zu spüren. Interventionen von römischen Kongregationen bei Ordensleitungen, man möge in einem bestimmten Sinne auf den und den schreibenden, redenden oder predigenden Theologen oder Journalisten einwirken, gehören inzwischen zum kirchlichen Alltag, und sie betreffen die unterschiedlichsten Länder.

„Études" wird deshalb nicht die letzte Zeitschrift sein, die auf diese Weise in Schwierigkeiten gerät. Aber daß man auch in Frankreich nicht gewillt ist, solchen Entwicklungen einfach freien Lauf zu lassen, zeigten zahlreiche Einsprüche und Sympathiekundgebungen nicht nur aus dem eigenen Orden (die Professoren des Centre Sèvres protestierten, der Stellvertreter Valadiers verläßt aus Loyalität die Redaktion). Auch Hierarchen zeigten Valadier ihre Sympathie. Viele Bischöfe würden, so der Erzbischof von Bourges, *Pierre Plateau,* angesichts eines solchen Vorgangs leiden. Und zu Valadier: Wenn Philosophen Fragen stellten, so gehöre das zu ihrem Metier. Und Valadier stelle seines Wissens gute Fragen. *se*

Unmut

Kritische Synodenäußerungen zur DDR-Politik

Daß auch auf Synodaltagungen dieses Frühjahrs in den evangelischen Kirchen der DDR deutliche Kritik an der Politik von Staat und Partei im zweiten deutschen Staat zu hören war, nimmt nicht wunder. Schließlich sind Synoden wie auch Kirchentagsveranstaltungen seit Jahren Foren, auf denen nicht nur spezielle Probleme des Staat-Kirche-Verhältnisses in der DDR diskutiert werden, sondern auch Themen zur Sprache kommen, die den Bürgern allgemein auf den Nägeln brennen, in der Öffentlichkeit aber nicht ehrlich und offen erörtert werden können. So kritisierte die Synode der sächsischen Landeskirche Anfang April bei ihrer Frühjahrstagung in Dresden im Vorblick auf die *Kommunalwahlen am 7. Mai* das in der DDR übliche und auch diesmal ungeachtet der jüngsten Wahlen in der Sowjetunion beibehaltene Wahlverfahren. Es stünden keine Kandidaten zur Auswahl; eine geheime Wahl sei nur gewährleistet, wenn die Wähler verpflichtet seien, Wahlkabinen aufzusuchen. Bislang sei es aber gängige Praxis, den Wahlzettel mit der von der Nationalen Front aufgestellten Kandidatenliste unverändert in die Urne zu werfen. Die Synode forderte dazu auf, die Wahlkabinen zu benutzen oder der Wahl fernzubleiben.

Unmittelbar vor Beginn der Tagung der sächsischen und der Berlin-Brandenburgischen Kirche hatte der neue Staatssekretär für Kirchenfragen, *Kurt Löffler,* Kirchenvertreter in einem von staatlicher Seite anberaumten Gespräch über die am 1. April in Kraft getretenen Nachbesserungen der *Reiseverordnung* von Anfang dieses Jahres informiert. Vermutlich wollte der Staat mit dieser Geste – das Gespräch fand vor der Veröffentlichung der neuen Bestimmungen im Gesetzblatt statt – kirchlicher Kritik an den Reisemöglichkeiten den Wind aus den Segeln nehmen. Die Synodalen in Dresden und Berlin zeigten sich mit den kleinen Konzessionen (Westreisen zu Tanten, Onkeln, Nichten und Neffen sind jetzt auch den nicht blutsverwandten Ehepartnern gestattet) allerdings nicht zufrieden, sondern machten ihrem Unmut deutlich Luft: Für die Masse der Gemeinden, aber auch der Bevölkerung sei die Reiseverordnung auch nach der Ergänzung vom 1. April zutiefst unbefriedigend, gab ein Synodaler zu Protokoll.

In ihrem Bericht an die Synode stellte die Berlin-Brandenburgische Kirchenleitung fest, sie sehe ihre Aufgabe darin, „Christen zu ermutigen, ihr Leben in der DDR als Auftrag Gottes anzunehmen". Diese Aufgabe wird allerdings immer schwieriger: Angesichts der ablehnenden Haltung der DDR-Führung gegenüber jedweder Systemkorrektur nach dem Muster von Gorbatschows Reformkurs, von Ungarn und vor allem Polen (vgl. ds. Heft S. 212) ganz zu schweigen, werden Frustration und Unmut in der DDR-Bevölkerung immer stärker und machen sich in vielen Fällen in *Ausreiseanträgen* Luft, gerade auch bei aktiven Gemeindemitgliedern. Der Entwurf „Mehr Gerechtigkeit in der DDR" für die Abschlußberatungen der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung Ende April in Dresden sprach von „Ohnmachtserfahrungen" der DDR-Bürger und beklagte in sehr nachdrücklichen Formulierungen, daß es im Land an Öffentlichkeit, Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit und an voller Rechtssicherheit fehle: Wenn sich Bürger aufgrund gemeinsamer gesellschaftlicher Interessen zusammenfänden, gerieten sie schnell in den Verdacht staatsfeindlicher Aktivitäten. Wer irgendwie auffalle, und sich nicht wie erwartet angepaßt verhalte, müsse mit Rückwirkungen in ganz anderen Lebensbereichen rechnen.

Auf diesem ziemlich tristen und auch für die unmittelbare Zukunft wenig Änderung versprechenden Hintergrund muß sich für die evangelische Kirche in der DDR zwangsläufig wieder die Frage nach ihrem *Verhältnis zum System* stellen. Bischof *Werner Leich,* der Kirchenbundsvorsitzende, äußerte vor wenigen Wochen Bedenken gegenüber der Formel „Kirche im Sozialismus" als Standortbestimmung für die evangelische Kirche: Sie sei „ziemlich abgenutzt". Die Kirche sehe sich der Wahrheit verpflichtet, mit der sie versuche, den Menschen in ihrem Lebensschicksal nahe zu sein. Darauf angesprochen, erklärte Konsistorialpräsident *Manfred Stolpe,* der stellvertretende Vorsitzende des Kirchenbundes, am Rand der Berlin-Brandenburgischen Synode, er sehe in „Kirche im Sozialismus" einen richtigen Begriff, der aber immer wieder in Gefahr stehe, zur Leerformel zu werden. Bischof Leich habe die Formel nicht aufheben, sondern darauf hinweisen wollen, wie nötig es sei, immer wieder zu sagen, was damit gemeint sei.

In einer Hinsicht ist man sich in der DDR-Kirche nach wie vor weithin einig: Die evangelischen Kirchen stehen zu ihrem gesellschaftspolitischen Mandat und beharren auf ihrem Recht, sich als Teil ihres geistlichen Auftrags kritisch zur politischen Entwicklung zu äußern, auch wenn ihre Möglichkeiten begrenzt sind. Schwieriger ist die Frage, welches Veränderungspotential die Kirche dem DDR-Sozialismus zutrauen soll, ob sie sich von einem System überhaupt noch viel erhoffen kann, dessen Grundfesten in manchen „Bruderländern" immer mehr ins Wanken geraten. *ru*

Bundesrepublik: Münchner Gespräch über Zentralismus und Kollegialität

Der Unmut über die jüngste Entwicklung in der Kirche hält an. Nach kritischen Äußerungen von Theologen und Laien, der vielbeachteten „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologieprofessoren und dem Offenen Brief des Tübinger Dogmatikers *Peter Hünermann* an Bischof *Karl Lehmann* (vgl. HK, März 1989, 189ff.) macht jetzt die Katholische Akademie in Bayern mit einer *Tagungsreihe* auf sich aufmerksam, die theologische Grundfragen der gegenwärtigen Diskussion aufgreift. Geplant sind Veranstaltungen zu den Themen „Gewissen und Freiheit", „Geburtenregelung und Lehramt", „Fundamentalismus in Religion und Politik"; um eine historisch-systematische Abklärung des Verhältnisses von Papst und Bischöfen, Orts- und Universalkirche ging es in der einleitenden Tagung mit dem Titel „Kirche zwischen Zentralismus und Kollegialität", die am 8./9. April in München stattfand.

Jederzeit „nach Gutdünken"?

Hatte Hünermann (der einer der Referenten dieser Tagung war) in seinem Offenen Brief von einer sich möglicherweise anbahnenden neuen Modernismuskrise gesprochen, so zog in München der Wiener Neutestamentler *Jacob Kremer* die *Parallele zum Fall Galilei;* die gegenwärtigen Auseinandersetzungen in der Kirche sind seiner Ansicht wesentlich dadurch mitbedingt, daß manche Kreise es nicht wagten, sich den Ergebnissen neuerer exegetischer und kirchengeschichtlicher Arbeiten zu stellen. Der Wiener Alterzbischof Kardinal *Franz König* betonte die Notwendigkeit einer *„Inkulturation"* des Glaubens in die moderne Kultur, die „weit hinein in die Aufgaben eines modernen Laienapostolats" reiche. Mehr denn je bedürfe es dazu auch des mündlichen Dialogs; daß die bestehenden Strukturen im Vatikan und die Nuntiaturen damit überfordert sein könnten, deutet er an.

Die Theologen wurden noch etwas konkreter. Ob die erst in jüngster Zeit erlassene Vorschrift, daß römische Kurialen und nicht die Ortsbischöfe über die *Lehrbefugnis von Theologieprofessoren* zu entscheiden hätten, als eine lex iusta bezeichnet werden könne, fragte Kremer – wo doch „die Bibel und die Kirchengeschichte lehren, daß Ortskirchen nicht einfach Teilkirchen sind, etwa nach der Art einzelner Provinzen in einem Staat". Dürften Bischöfe als für ihre Diözesen voll verantwortliche Hirten ein solches Gesetz überhaupt befolgen? Ebenso kritisch äußerte Kremer sich zu dem bischöflichen *Treueeid,* wie ihn der neue Salzburger Bischof *Georg Eder* bei seiner Weihe gesprochen hat und in dem es u.a. heißt: „Ich will die Rechte und Autorität des römischen Papstes verteidigen; ebenso auch die Vorrechte der päpstlichen Legaten und Verwalter. Was aber von jemandem dagegen unternommen wird, will ich dem obersten Hirten aufrichtig melden." (Vgl. dazu auch HK, April 1989, 153f.)

Ungelöst aber blieb auch bei dieser Tagung das Problem, in welcher Weise die besondere Stellung des Bischofs von Rom innerhalb der Weltkirche und die Autonomie der Ortsbischöfe sich gegenseitig begrenzen. Auch die Primatsdefinition des I. Vatikanums bestätigt ja die „ordentliche und unmittelbare Gewalt der bischöflichen Rechtsbefugnis" – worin Ignaz Döllinger seinerzeit jedoch nicht mehr als eine Schutzbehauptung sehen konnte. Offen bleibe außerdem, erklärte der Münchner Dogmatiker *Peter Neuner* in seinem Rückblick auf die beiden Vatikanischen Konzilien, wie die bischöfliche Vollmacht sich zu der dem Papst zuerkannten Universalgewalt verhält. Es sei dem II. Vatikanischen Konzil nicht gelungen, das im I. Vatikanum fixierte Kirchenbild mit dem neuen Verständnis von Kirche als Orts- und Weltkirche zu versöhnen. Der Lehre von der Gemeinschaft der Ortskirchen und der Kollegialität der Bischöfe, die auch den Papst, wenngleich in besonderer Verantwortung, an das Bischofskollegium und das Konzil bindet, stünden Aussagen gegenüber, die die unmittelbare Vollmacht des Papstes betonten. In der Nota praevia, den „erläuternden Vorbemerkungen" zur Kirchenkonstitution, heißt es, worauf Neuner ebenfalls hinwies, sogar, daß der Papst seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken (ad placitum) ausüben könne. Wer sich heute gegenüber römischen Entscheidungen auf das II. Vatikanum berufe, meinte Neuner, müsse sich im klaren darüber sein, daß auch die andere Seite sich mit Recht auf Konzilsaussagen berufen könne.

Was sich zum Zentrum hin verschoben hat

Wie sehr sich die Gewichte im Lauf der Kirchengeschichte zugunsten des römischen Primats verschoben haben, zeigten die Beiträge von *Kremer* und dem Münchner Kirchenhistoriker *Georg Schwaiger.* In den ersten Jahrhunderten sei der Vorrangstellung Roms noch nicht mit den biblischen Aussagen über Petrus begründet worden, stellte Kremer fest. Diese Praxis sei erst in der Auseinandersetzung mit Irrlehren und mit der Rivalität zwischen Rom und Konstantinopel aufgekommen, als man des römischen Petrusdienstes als einer Appellationsinstanz bedurfte. Was die konkrete Gestalt dieses Primats für den Bischof von Rom als Patriarch des Abendlandes und Papst der ganzen Kirche angeht, habe damals jedoch keineswegs Einmütigkeit geherrscht.

Während des ersten Jahrtausends war die Autorität des Papstes derjenigen der Ökumenischen Konzilien untergeordnet – obgleich die römischen Bischöfe die Primatsidee allmählich aus-

bauten. Diese Konzilien bedurften, so Schwaiger, weder der Berufung noch der Bestätigung durch den Papst und faßten ihre Beschlüsse kollegial. Den päpstlichen Anspruch, Fragen des Glaubens oder der kirchlichen Disziplin allein zu entscheiden, lehnten sie wiederholt klar ab. Der Bruch mit der traditionellen Kirchenverfassung – und mit ihm die fortgesetzte „Degradierung" der Bischöfe – setzte nach Schwaiger erst zu Beginn des zweiten Jahrtausends ein, als das Reformpapsttum den Wunsch der Basis nach religiöser Erneuerung in eigener Regie übernahm und damit den Ausbau seiner Stellung in der abendländischen Christenheit verband.

Als Versuch einer Synthese der widerstrebenden Elemente läßt sich Hünermanns Versuch werten, von der Bestimmung der Teilkirchen als Subjekten göttlichen Rechts ausgehend, das Verhältnis von Papst und Weltepiskopat zu beschreiben. Konstitutiv für Kirche wäre demnach der wechselseitige Prozeß der Anerkennung sowohl der Teilkirchen (mit ihren Ämtern und Diensten) untereinander als auch im Verhältnis zum übergeordneten Petrusdienst. Dieser universale Dienst hätte die Mitsorge der Bischöfe für die Teilkirchen und für das Ganze einzubeziehen. Beide Seiten sollten sich gegenseitig Rechenschaft ablegen. Der Eichstätter Kirchenrechtler *Peter Krämer* beschied das in großer Zahl herbeigeströmte Publikum dahingehend, daß man mit der Spannung zwischen päpstlicher und bischöflicher Vollmacht eben leben müsse. Letztere sei im übrigen durchaus als „ordentliche eigenständige und unmittelbare Vollmacht" im Kodex verankert. Auch die Kompetenzen der Bischofskonferenzen seien nicht als von Rom her inhaltlich festgelegt zu verstehen.

Grenzen theologischer Monokultur

Die Vorzüge des Münchner Theologendisputs lagen zweifellos auf historischem Gebiet; den Referenten gelang es hier, komplexe Entwicklungen differenziert und anschaulich vorzuführen. Über die mehrfach geäußerte Sorge, die Eigenständigkeit der Ortskirchen könnte noch weiter eingeschränkt werden, kam das Gespräch jedoch nicht hinaus. Man drehte sich mehr oder weniger im Kreis. Das mag auch etwas mit der in der Katholischen Akademie liebevoll gepflegten theologischen Monokultur zusammenhängen, die (kompetente) Laien bei theologischen Grundsatzfragen gern außen vor läßt. Zu erinnern ist deshalb nicht nur an Kardinal Königs einleitende Worte, sondern auch an Hünermann, der am Ende der Tagung noch einmal zur Realität zurückkehrte: Verkündigung könne nicht mehr allein von den Amtsträgern geleistet werden, betonte er; andere Formen von Sachkompetenz und Berufswissen seien heute in vielen Bereichen für die Kirche „unerläßlich". *H. M. R.*

Vatikan: Positionsklärung mit den US-Bischöfen

Vom 8. bis 11. März fand im Vatikan – wie bereits kurz berichtet (vgl. HK, April 1989, 189) – das seit langem mit Spannung erwartete Gespräch des Papstes mit führenden Vertretern des US-Episkopates und des Apostolischen Stuhles statt. Wie im Fall einer ähnlichen Begegnung mit Vertretern des brasilianischen Episkopats im März 1986 (vgl. HK, Mai 1986, 211 ff.) handelte es sich auch diesmal um einen die kirchliche Lage eines Landes betreffenden Gedankenaustausch im Anschluß an die Ad-limina-Besuche der Bischöfe. Nachdem der Apostolische Stuhl die von der letzten Vollversammlung der US-Bischofskonferenz gewählten Vertreter als Gesprächspartner abgelehnt hatte, saßen über drei volle Tage die US-amerikanischen *Erzbischöfe* einschließlich der fünf Kardinäle sowie des Sekretärs der US-Bischofskonferenz, Bischof *William Keeler,* (von 35 Erzbischöfen fehlte nur einer) dem Papst, 25 Kardinälen und Erzbischöfen (Präfekten und Sekretären römischer Dikasterien) sowie dem Apostolischen Pronuntius in den USA, Erzbischof *Pio Laghi,* gegenüber.

Die Kontroversen haben sich stärker auf Grundsatzfragen verlagert

Als die „ungezogenen Schüler, denen vom Lehrer die Leviten gelesen werden", seien sie nicht nach Rom gekommen, meinte der stellvertretende Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, Erzbischof *Daniel Pilarczyk,* noch während der Tage in Rom. Daß ein solcher Eindruck entstehen konnte, hängt zunächst mit den Umständen des Treffens zusammen: Erste Anstöße dazu gehen auf die Zeit zurück, als die Auseinandersetzung um die „Teil-Entmachtung" des Erzbischofs von Seattle, *Raymond Hunthausen,* die Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und den US-Bischöfen schwer belastete. Hunthausen war eine zu große Nachgiebigkeit bei der Durchsetzung katholischer Positionen auf verschiedenen Feldern von Sakramentenpastoral und Sexualethik vorgehalten worden (vgl. HK, Januar 1987, 9 ff.). Kurze Zeit vorher war obendrein der Entzug der Lehrerlaubnis für den US-Moraltheologen *Charles Curran* bekanntgeworden (vgl. HK, Mai 1986, 209 ff.) und hatte in der US-Kirche erhebliche Irritationen ausgelöst. Die Aufgeregtheiten der Jahre 1986/87 sind inzwischen abgeklungen: Auf seiner zweiten Reise in die USA im Herbst 1987 (vgl. HK, Oktober 1987, 460 f.) lernte der Papst Teile des US-Katholizismus kennen, für die manche der bekannten Dissens-Themen weniger Bedeutung hatten: hispanische Einwanderer und das polnische Milieu in der Industriemetropole Detroit. Zahlreiche römische Einsprüche zu verschiedenen Streitfragen haben allerdings auch bereits Folgen gezeitigt (etwa in bezug auf die Beziehungen zu „Gay", einer Organi-

sation von katholischen Homosexuellen). Auch manche Bischofsernennungen der letzten Jahre haben ihre Wirkung nicht verfehlt. Der Fall Hunthausen wurde Mitte April für abgeschlossen erklärt (vgl. ds. Heft, S. 240). Durch einen Brief des Papstes an die US-Bischöfe von Ende März über die Ordensgemeinschaften (vgl. ds. Heft, S. 236) wurde versucht, länger währende Auseinandersetzungen über die Stellung der Orden zu einem gewissen Abschluß zu bringen.

In der gleichen Zeit haben sich die Auseinandersetzungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und der US-Kirche von Detailfragen stärker zu *grundsätzlicheren Fragen* verlagert; aus amerikanischer Sicht: zum Versuch, die besonderen Bedingungen, unter denen Glaube und Kirche in den USA leben, deutlicher zu erklären – aus römischer Sicht: zur Frage nach dem Wesen und den Aufgaben des Bischofsamtes. Letzteres hat auch mit den Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Vatikan und den US-Bischöfen über das Erarbeitungsverfahren der größeren Pastoralschreiben der US-Bischöfe zu tun: Von Hirtenschreiben, die das Ergebnis eines weithin öffentlichen Redaktionsprozesses sind, befürchtet Rom negative Wirkungen auf die Autorität des Bischofsamtes. Gleiches gilt für ein Papier der US-Bischofskonferenz zum Verhältnis von Bischöfen und Theologen, dessen Verabschiedung auf der letzten Vollversammlung im November 1988 in buchstäblich letzter Minute durch die vatikanische Glaubenskongregation verhindert worden war (vgl. HK, Januar 1989, 13).

Beide Anliegen fanden sich denn auch in der Themenstellung des römischen Treffens wieder: „Evangelisierung im Kontext von Kultur und Gesellschaft der Vereinigten Staaten unter besonderer Berücksichtigung der Aufgabe des Bischofs als Lehrers des Glaubens." Schon die Art des Treffens (es bestand im wesentlichen aus einer Serie von Kurzreferaten je eines Vatikanvertreters und eines US-Bischofs zu verschiedenen theologischen und pastoralen Sachthemen) ließ im übrigen die je unterschiedliche Interessenlage der Gesprächspartner an diesem Thema deutlich werden: Während die „Römer" stärker am Amtsprofil und den Pflichten der Bischöfe interessiert waren und dazu den Gegensatz von Glauben und Kirche einerseits und amerikanischer Kultur und Gesellschaft andererseits deutlich machten, versuchten die Amerikaner eher, um Verständnis für die schwierige Ausübung ihres Amtes in ihrem Land zu werben und gingen dabei stärker von der faktischen Lage der Kirche dort aus. (Auf amerikanischen Druck hin wurden die Redebeiträge noch während des Treffens im Wortlaut durch den vatikanischen Pressesaal veröffentlicht, während zunächst nur kurze Zusammenfassungen zur Verfügung standen; vgl. Origins, 23. 3. 89, 30. 3. 89, 678–728.)

Hindernisse, wie sie die US-Bischöfe sehen

Sehr anschaulich wurden die unterschiedlichsten Sichtweisen etwa an den beiden Referaten über das Bischofsamt von Kardinal *Joseph Ratzinger* und dem Erzbischof von New York, Kardinal *John O'Connor.* Ratzinger hob ganz auf den Gegensatz von moderner Kultur und kirchlichem Verständnis vom Bischofsamt ab: Die Unterscheidung zwischen *Glaube* und *Theologie* falle immer schwerer, als kompetent gelte der *Spezialist,* d. h. der Theologe, und nicht der *Hirte.* Das Auseinanderfallen der Sphären des *Handelns* und der *Reflexion* bringe es mit sich, daß Autorität nur mehr bezogen auf das Handeln, aber nicht mehr im Bereich der Reflexion akzeptiert werde. Vor diesem Hintergrund werde der Kirche eine funktional verstandene Autorität innerhalb eines engen Zuständigkeitsbereiches zugebilligt. Ratzinger fragte, inwieweit Kirche in diesem Kontext überhaupt noch in der Lage sei, Zeugnis von der Wahrheit zu geben – und zwar auf *bindende und den einzelnen verpflichtende Weise.* Das Bischofsamt passe sich dieser Situation dadurch an, daß es sich zu einer bloßen *Moderator*funktion verändere.

Kardinal O'Connor indes analysierte die Faktoren, die – aus seiner Sicht – eine wirksame Ausübung des bischöflichen Amtes behindern. Er unterschied dabei zwischen Hindernissen, mit denen die *Weltkirche insgesamt* zu kämpfen habe (Verwirrung im Zusammenhang mit der Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils, Autoritätsverlust als Folge der Veröffentlichung von „Humanae vitae"), Hindernissen, die zwar allgemein als typisch amerikanisch gälten, dies aber schon lange nicht mehr seien (Verwirrung auf verschiedenen Gebieten von Theologie und Ekklesiologie, radikaler Feminismus, Einfluß der Massenmedien auf Werthaltungen und Meinungen, Vielfalt im katechetischen Bereich, u. a. m.) und wirklich speziellen amerikanischen Hindernissen: O'Connor nannte darunter besonders einige sozial- und moralphilosophische Strömungen, die die Geistes- und Sozialgeschichte seines Landes prägten (Pragmatismus, Utilitarismus, sozialer Evolutionismus, Prozeßdenken).

Was gelegentlich als Infragestellung der Autorität des Apostolischen Stuhls durch die amerikanischen Bischöfe aussehe, müsse – so O'Connor – deswegen in erster Linie als Versuch gewertet werden, mit der dem Katholizismus oft fremden, wenn nicht feindlichen Kultur Amerikas klarzukommen. Und auch der Erzbischof von Boston, Kardinal *Bernard Law,* in den USA wie O'Connor als ausgesprochen kurienfreundlicher Bischof bekannt, kritisierte weniger das für kirchliche Belange unvorteilhafte kulturelle Umfeld der USA, sondern beschwor das Prinzip „Inkarnation" als Schlüssel zur Evangelisierung. Indem der Glaube die Kultur evangelisiere, gehe er notwendigerweise auch eine enge Verbindung mit ihr ein – zugleich verändere er sie.

Ein Sündenregister, dem widersprochen wurde

Über weite Strecken ging es trotz der zeitlichen Entfernung von den ursprünglichen Anlässen dennoch auch wieder um die diversen Streitfragen, die schon seit langem das Verhältnis

der US-Bischöfe zu Rom bestimmen. Einzelne Dikasterienleiter hielten auf unterschiedlich höfliche Weise den US-Bischöfen ein ganzes „Sündenregister" vor: Die Einwände reichten von der Interkommunion bis zum katholischen Profil kirchlicher Schulen und Universitäten; von Mahnungen zu einem sorgfältigeren Vorgehen bei der Vermeidung der „exclusive language", also bei der Überwindung „sexistischer" Ausdrücke in Bibel, Liturgie und Verkündigung bis zur Anmahnung des Verbots weiblicher Meßdiener; von der fälligen Überprüfung diözesaner Ehevorbereitungsprogramme bis zur Klage, auch sterilisierte Männer würden als ständige Diakone zugelassen; von der Kritik an der Seelsorge an Geschiedenen bis zur Frage der Frauenordination.

Eine wichtige Rolle spielte die *Beichtpraxis.* Der Präfekt der Gottesdienst- und Sakramentenkongregation, Kardinal *Eduardo Martinez Somalo,* begrüßte ausdrücklich, daß wenigstens einige US-Bischöfe erklärt hätten, in ihren Diözesen seien die Voraussetzungen für eine autorisierte Verwendung der *Generalabsolution* ohne persönliche Beichte nicht gegeben. Der amerikanische Korreferent, Erzbischof *Daniel Kucera,* versicherte indes, trotz gegenteiliger Behauptungen sei die Praxis der Generalabsolution in den USA nur wenig verbreitet und unterstrich zugleich die Bedeutung der Generalabsolution in bestimmten Situationen.

Deutlich angesprochen wurden von beiden Seiten *„liturgische Mißbräuche".* Erzbischof Kucera verteidigte die Amerikaner: Die Wirklichkeit in den Ortskirchen sehe häufig ganz anders aus, als in Briefen an den Apostolischen Stuhl und seine Organe behauptet werde. Vieles, was beklagt werde, sei legitim und angemessen. Den Briefeschreibern gehe es nicht selten darum, die geltende Liturgie insgesamt zu diskreditieren: „Sogenannte Traditionalisten attackieren die Autorität der Diözesanbischöfe und der Bischofskonferenz und ermuntern Unzufriedene, sich an den Papst und die römische Kurie zu wenden. Das Problem dieser Leute besteht oft weniger in der Liturgie als in der katholischen Ekklesiologie" (Origins, 23.3.89, 696).

Kontrovers behandelt wurde auch das Thema *„Eheannullierungen".* Rund 37 000 von insgesamt 48 000 Annullierungen in der Gesamtkirche seien, so die römische Seite, im Jahre 1985 auf die USA entfallen. Kardinal *Achille Silvestrini,* der Präfekt der Apostolischen Signatur, des höchsten vatikanischen Gerichts, sprach auch den hohen Anteil von Annullierungen nach can. 1095 („psychische Eheunfähigkeit") an. Silvestrini stellte klar: es müsse sich dabei um tatsächliche Eheunfähigkeit und nicht nur um irgendwelche Schwierigkeiten *in der Ehe* handeln. Doch sowohl der Korreferent Silvestrinis, Erzbischof *John Quinn,* als auch Kardinal *Joseph Bernardin* in einer zum Abschluß des Treffens vorgetragenen Themensynthese wollten keine Zweifel an der Korrektheit der Verfahren vor US-Ehegerichten lassen. (Einer möglichen *Überprüfung* der amerikanischen Annullierungsverfahren durch die Apostolische Signatur stimmte Bernardin ausdrücklich zu.)

Für einiges Aufsehen mit seiner Ansicht zu den Annullierungsverfahren sorgte der Präsident des vatikanischen Rates für die Familie, der kanadische Kardinal *Edouard Gagnon.* In seinem Statement zu Familienfragen nannte Gagnon als *einen* Grund für die vielen Eheannullierungen den Umstand, daß den Ordensfrauen in den Ehegerichten „ihre zarten Herzen zuweilen einen Streich spielen" würden. Und in einem Interview meinte er gar, Ordensfrauen würden Annullierungen aussprechen, „sobald eine Frau in ihrer Gegenwart jammert" (NC News Service, 20.3.89). Einige US-Bischöfe distanzierten sich später ausdrücklich von den Äußerungen Gagnons.

Die Kardinäle waren beeindruckt, der Papst hörte zu

Der Sinn des Treffens im Vatikan beschränkte sich auf einen intensiven Gedankenaustausch. Es galt, die Position der je anderen Seite besser zu verstehen. Die Kritik von römischer Seite war ebenso freimütig wie das Standhalten der US-Bischöfe. Die „Römer" sollten, so berichteten „neutrale" Augenzeugen, von deren Darstellung ihrer Situation beeindruckt gewesen sein. Ein gemeinsames *Kommuniqué* wurde nicht verfaßt. In der Zusammenfassung von Kardinal Bernardin, neben Kardinal *Bernardin Gantin* einer der beiden Moderatoren des Gesprächs, werden Meinungsverschiedenheiten gar nicht erst geleugnet. Man habe jedoch keine „Litanei an Antworten und Lösungen" entwickelt. Kontroverses solle Anstoß für weitere „Studien" sein. Zum Thema Bischofsamt findet sich darin die Bemerkung, der Bischof müsse seine Rolle als Lehrer des Glaubens mutig erfüllen, zugleich aber auch die Weisheit besitzen, wesentliche Dinge und Fragen, in denen man legitimerweise verschiedener Meinung sein könne, zu unterscheiden. Kardinal Ratzingers Ansicht über den Autoritätsverlust von Bischöfen soll für das gesamte Treffen nicht sehr bestimmend gewesen sein.

Die amerikanischen Teilnehmer an dem Treffen zeigten sich jedenfalls im nachhinein zufrieden; sie hätten die komplexen Verhältnisse ihres Landes ihren römischen Gesprächspartnern nähergebracht, hieß es. Der Präfekt der Erziehungskongregation, Kardinal *William Baum,* früher Erzbischof von Washington, bezeichnete das Treffen als einen „großen Erfolg". Der Papst, der selbst – sieht man von Ansprachen zu Beginn und zum Schluß ab – wie sonst üblich nur zuhörte, strich in einem Brief, den er wenige Tage nach Abschluß des Treffens an die US-Bischöfe schrieb, zwei Themen besonders heraus: den ambivalenten Charakter der amerikanischen wie jeder menschlichen Kultur und den Dienst der Bischöfe an den Priestern. Ob das römische Treffen auf Dauer zu einem verständnisvolleren Umgang zwischen Rom und der US-amerikanischen Teilkirche führt, bleibt abzuwarten. Daß solche Begegnungen nicht schon ein harmonisches Mit- und Zueinander schaffen, hat sich nicht zuletzt am brasilianischen Beispiel von 1986 gezeigt. *K. N.*

Sowjetunion: Unterschiedliche Entwürfe für ein neues Religionsgesetz

Seit mehreren Jahren wird in der Sowjetunion über die Neuordnung der gesetzlichen Beziehungen zwischen Staat und Partei auf der einen Seite und den Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite diskutiert und verhandelt. Alle Seiten sind sich offenbar darüber einig, daß die gegenwärtigen gesetzlichen Bestimmungen, die eine weitgehende Knebelung der Religionsgemeinschaften juristisch verankern, untragbar geworden sind. Das wichtigste, gegenwärtig noch gültige Gesetz zur Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche stammt vom April 1929 und ist ein typisches Produkt des Stalinismus. Es darf deshalb seit einiger Zeit, ebenso wie viele andere Aktionen Stalins, offen kritisiert werden. Die im Juni 1975 erfolgte Novellierung des Gesetzes hatte keine wesentlichen Veränderungen, geschweige denn Besserstellungen der Religionsgemeinschaften, gebracht.

Einig über Revision des Missionsverbots

Gorbatschows Politik der Perestroika hat vor allem seit dem vergangenen Jahr deutliche *Signale einer Liberalisierung der Religionspolitik,* insbesondere gegenüber der Russischen Orthodoxen Kirche, gesetzt. So verabschiedete das Konzil der Russischen Orthodoxen Kirche, das im Juni vergangenen Jahres aus Anlaß der 1000-Jahr-Feier der Taufe der Rus abgehalten wurde, ein neues Statut, das jedoch nicht in Kraft treten kann, solange der Staat nicht bestimmte gesetzliche Regelungen revidiert, die mit dem neuen Statut unvereinbar sind. So verbietet z. B. der Staat bisher jegliche soziale und karitative Tätigkeit der Religionsgemeinschaften; im neuen Statut der Russischen Orthodoxen Kirche sind sie dagegen ausdrücklich vorgesehen (vgl. HK, September 1988, 408 ff.).

Gegenwärtig nun sind *zwei Gesetzentwürfe* eines neuen „Gesetzes über die Gewissensfreiheit" – so die sowjetische Terminologie für das Gesetz zur Regelung der Staat-Kirche-Beziehungen – im Westen öffentlich zugänglich. Der eine Entwurf wird seit Februar vom *Rat für die Angelegenheiten der Religionen* beim Ministerrat der UdSSR – der obersten sowjetischen Aufsichtsbehörde über die Religionsgemeinschaften – kirchlichen Vertretern in die Hand gedrückt. Eine deutsche Übersetzung ist in Nr. 13/89 von epd-Dokumentation erschienen, die Frankfurter Allgemeine Zeitung brachte diesen Entwurf in Auszügen in ihrer Ausgabe am 21. März 1989 (vgl. dazu HK, April 1989, 156 ff.). Der andere Entwurf erschien in der Februar-Nummer der Zeitschrift „Sowjetischer Staat und Recht" (Sovetskoe gosudarstvo i pravo). Er stammt aus der Feder des in diesem Bereich führenden sowjetischen Staatsrechtlers *Ju. A. Rosenbaum* und stellt sehr wahrscheinlich die Meinung der mit der Ausarbeitung eines neuen Gesetzes beauftragten *staatlichen Juristenkommission* dar.

Die beiden Entwürfe unterscheiden sich in wesentlichen Punkten voneinander. Der Entwurf des Rates für die Angelegenheiten der Religionen, der dem Vernehmen nach mit Vertretern des Moskauer Patriarchats abgestimmt worden ist, gewährt den Religionsgemeinschaften deutlich mehr Rechte und Autonomie als der Entwurf der Juristenkommission. Allerdings sehen beide Entwürfe eine *Verbesserung der Stellung der Religionsgemeinschaften* gegenüber dem derzeitigen Rechtsstatus vor.

Beide Entwürfe streben eine Revision des derzeitigen strikten *Missionsverbotes* an. Den Religionsgemeinschaften ist grundsätzlich die Verbreitung ihrer Überzeugungen oder Werbung außerhalb der Kirchenmauern untersagt. Die sowjetische Verfassung hat diesen Tatbestand in die verschleiernde Terminologie gekleidet, in der Sowjetunion seien die Propaganda des Atheismus und der Vollzug religiöser Riten erlaubt. Allgemein wird eine Revision dieses Artikels 52 der Verfassung verlangt und erwartet. Aber der Entwurf des Rates geht weiter, indem er den Religionsgemeinschaften ausdrücklich den Zugang zu den Massenmedien garantieren will und den Bürgern der Sowjetunion den ungehinderten Erwerb und die Nutzung religiöser Literatur in Aussicht stellt, wovon bisher keine Rede sein kann.

Unterschiede in Fragen des Religionsunterrichts und der kirchlichen Autonomie

Einschneidende Unterschiede zeigen sich in den Bestimmungen über den *Religionsunterricht* – nach westlicher Auffassung ein zentrales gesellschaftliches Recht der Religionsgemeinschaften, das notwendig aus dem Recht auf Gewissensfreiheit folgt. Bisher war in der Sowjetunion jede Art der religiösen Unterweisung, sei es für Erwachsene oder Kinder, gesetzlich verboten. „Die Bürger können Religion privat [d. h. außerhalb des allgemeinen Bildungswesens] lehren und lernen, und zwar sowohl individuell als auch gemeinsam mit anderen, darunter auch zu Hause und bei einer religiösen Gemeinschaft [gesetzlicher Terminus für eine kirchliche oder andere religiöse Gemeinde]", so heißt es jetzt im Entwurf des Rates für die Angelegenheiten der Religionen. Demgegenüber gesteht der Rosenbaum-Entwurf lediglich das *Elternrecht auf die religiöse Unterweisung der eigenen Kinder* zu. Der Entwurf aus dem Hause *Chartschew* erkennt den Religionsgemeinschaften eine gewisse *Autonomie* zu und legt fest: „Der Staat mischt sich nicht in die innere Tätigkeit der religiösen Organisation ein." Der Entwurf der Juristenkommission enthält einen analogen Satz, der sich nur durch ein, aber entscheidendes Wort von diesem Passus unterscheidet. Er stellt fest,

daß sich der Staat nicht in die „religiöse Tätigkeit" der Organisationen der Gläubigen einmischt. D.h. der gesamte Bereich der finanziellen, administrativen und personalpolitischen Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften unterliegt nach wie vor der Einmischung.

Der Entwurf des Rates für die Angelegenheiten der Religionen enthält einen Passus, den man bei gutem Willen als die Möglichkeit zur *Verweigerung des Wehrdienstes aus religiösen Gründen* verstehen kann. An die Stelle des Wehrdienstes kann ein ziviler Dienst treten; in jedem Einzelfall ist jedoch die Entscheidung eines Gerichtes vorgesehen. Der Entwurf der Juristenkommission *verneint* dagegen *ausdrücklich* die Möglichkeit, aus religiösen Gründen irgendwelche staatsbürgerlichen Verpflichtungen abzulehnen.

Unklarheiten über kirchliche Sanktionsgewalt und Kultgebäude

Aus kirchenrechtlichen Gründen ist es von großer Bedeutung, daß der Rat in seinem Entwurf nicht nur die Bildung regionaler und zentraler kirchlicher Organe vorsieht, sondern daß sie im innerkirchlichen Bereich auch mit Sanktionsgewalt gegenüber den unteren kirchlichen Gliederungen ausgestattet sein können. Die kirchenrechtliche Stellung eines Bischofs oder des Patriarchen steht also nicht im Gegensatz zum Staatskirchenrecht. Im Gegensatz dazu *verneint* der Entwurf der Juristenkommission ausdrücklich eine Sanktionsgewalt oberer religiöser Institutionen gegenüber ihren Untergliederungen. „Eine religiöse Vereinigung ist in ihrer administrativ-wirtschaftlichen Tätigkeit nicht von den übergeordneten religiösen Leitungsorganen abhängig; die Unterordnung unter deren Anordnungen in diesem Bereich geschieht freiwillig." Unter Berufung auf diesen Passus können sich Gemeinden oder kirchliche Einrichtungen jederzeit der kirchlichen Obrigkeit entziehen.

Es sei noch auf einen letzten Punkt hingewiesen, in dem deutliche Unterschiede sichtbar werden: Während nach dem Entwurf aus dem Hause Chartschew alle vorhandenen Kultgebäude, d.h. zum Beispiel Kirchengebäude, Moscheen und Synagogen, „vorrangig" den Glaubensgemeinschaften zur kostenlosen Nutzung übergeben werden sollen, heißt es im Gegensatz dazu im Entwurf der Juristenkommission, eine solche Übergabe könne verweigert werden, wenn ein solches Gebäude für sozial-kulturelle Zwecke genutzt wird.
Einig sind sich beide Entwürfe darin, daß den Religionsgemeinschaften in Zukunft unbeschränkt das *Recht einer juristischen Person* zustehen soll, daß sie in einem noch näher zu definierenden Rahmen soziale Tätigkeit ausüben dürfen und daß anders als bisher, religiöse Riten in Privatwohnungen, in Krankenhäusern oder auch in Gefängnissen prinzipiell ungehindert möglich sind.
Der Entwurf des Rates enthält zusätzlich einen ganzen Abschnitt, der in Zukunft die steuerrechtliche und die rentenrechtliche Gleichstellung kirchlicher Mitarbeiter mit anderen Arbeitnehmern vorsieht. Bisher sind kirchliche Mitarbeiter steuerlich und sozial gegenüber Arbeitnehmern mit einem vergleichbaren Einkommen deutlich benachteiligt.

Der Alltag der Kirchen und Glaubensgemeinschaften wird in der Zukunft in nicht unbeträchtlichem Ausmaß davon abhängen, welchem der beiden Entwürfe das zukünftige „Gesetz über die Gewissensfreiheit" folgen wird. Aber selbst wenn der liberale Entwurf des Rates für die Angelegenheiten der Religionen Gesetz werden sollte, bleiben noch *viele Wünsche unerfüllt.* Nach wie vor wird es die Bestimmungen über die sogenannte Registrierung geben. Glaubensgemeinschaften können erst dann legal tätig sein, wenn sie zuvor von der zuständigen sowjetischen Behörde registriert worden sind. Auf diese Registrierung aber besteht kein Rechtsanspruch. Sie kann verweigert werden.

Das „Gesetz über die Gewissensfreiheit" bringt darüber hinaus weder die bürgerliche Gleichberechtigung der Glaubensgemeinschaften, noch markiert es den Rückzug des sowjetischen Staates aus dem Bereich der Weltanschauung. Die bürgerliche Diskriminierung wird solange bestehen bleiben, wie es eine Fülle von Bestimmungen gibt, die es Christen verwehren, soziale Führungsstellungen zu besetzen. Das Gesetz garantiert nicht, daß es in Zukunft Christen als Lehrer, Offiziere oder Richter geben wird. Es ist auch keine Rede davon, daß die *Monopolstellung und der Zwangscharakter des Atheismus im Bildungswesen* zur Disposition stünden. Partei und Staat möchten die Glaubensgemeinschaften und hier vor allem die Russische Orthodoxe Kirche mehr als bisher zur Gesundung und Stabilisierung der Gesellschaft in Anspruch nehmen, sie sind jedoch nicht bereit, den tatsächlichen Preis dafür zu zahlen: weltanschauliche Neutralität des Staates und eine freie und ungehinderte Konkurrenz der Weltanschauungen in der Gesellschaft. *G. S.*

Lateinamerika: Streit um ein Evangelisationspapier der Ordenskonferenz

1992 begeht Lateinamerika die 500-Jahrfeier seiner Entdeckung, richtiger seiner Eroberung durch die spanische Krone. So unbestritten die Bedeutung des Datums für die lateinamerikanischen Nationen wie für die ehemaligen Mutterländer Spanien und Portugal ist, so umstritten sind die bereits laufenden Vorbereitungen für ein Jubiläum unter triumphalistischen Vorzeichen, wie es – noch am ehesten verständlich – die Spanier planen. In Lateinamerika mehren sich die Stimmen, die befürchten, daß der Rück-

blick in die Geschichte des Subkontinents bei den zahllosen geplanten Gedenkveranstaltungen reichlich selektiv im Sinne einer Würdigung der kulturellen und zivilisatorischen Leistungen der Eroberländer ausfallen wird, ohne die Schattenseite der gewaltsamen Zerstörung bestehender Kulturen, ihrer Menschen und Gemeinwesen sichtbar werden zu lassen.

CELAM-Kritik auf dem Umweg über Rom

Auch innerkirchlich werden entsprechende Stimmen laut. Die Konferenz der Ordensleute Lateinamerikas (CLAR) hat das bevorstehende Jubiläum daher zum Anlaß genommen, mit der Bibelaktion „Wort und Leben", die sich über fünf Jahre erstrekken soll (1988–1993), zur Besinnung auf Gegenwart und Geschichte Lateinamerikas unter heilsgeschichtlichem Aspekt aufzurufen. Die in Lateinamerika tätigen Ordensleute – mehr als 300 000 Männer und Frauen – wollen mit dieser Neubesinnung auf das Wort Gottes ihre Berufung „zum Dienst Gottes an der Seite des gläubigen und leidenden Volkes unseres Kontinents" neu entdecken: Dem Bibelprogramm liegt ein *Basistext* zugrunde (in deutscher Sprache erschienen bei der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn), der zunächst allgemein und wegen seines katechetischen Konzepts positiv aufgenommen wurde. Etwa zum Jahreswechsel setzte dann offenbar das Unbehagen einer Reihe lateinamerikanischer Bischöfe (soweit bekannt aus Kolumbien und Argentinien) über den theologischen Inhalt des Textes kirchenpolitische Hebel in Bewegung. Weniger die scharfe inhaltliche Kritik als vielmehr die Verfahrensweise, diese Kritik sozusagen auf dem direkten Umweg über Rom zu artikulieren, hat das ohnehin nicht spannungsfreie Verhältnis zwischen den beiden überregionalen kirchlichen Zusammenschlüssen Lateinamerikas, dem Lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM und der Religiosenkonferenz, neu belastet.

Mit Schreiben ihres Sekretärs, Erzbischof *Vincenzo Fagiolo,* vom 20. Januar teilte die zuständige vatikanische Kongregation für die Ordensleute der lateinamerikanischen Religiosenkonferenz mit, „verschiedene kirchliche Instanzen aus Lateinamerika" hätten Rom ihre tiefe Sorge und ihre lehramtlichen Bedenken über das Pastoraldokument der CLAR wissen lassen. Generell ermahnt der Brief die Religiosenkonferenz, die formellen kanonischen Vorschriften über die Erstellung, Publikation und Verbreitung von Schriften der CLAR einzuhalten, was nicht geschehen sei. Gemeint sind das Imprimatur durch den Präsidenten der CLAR *und* den Ortsbischof sowie die schriftliche Erlaubnis der jeweiligen Bischofskonferenz für die Mitwirkung von Theologen an theologischen Publikationen der CLAR. (Diese erklärte dazu, es habe sich nicht um eine theologische Veröffentlichung gehandelt, sondern um ein intern kursierendes Papier für die Bibel-Katechese, weshalb man auf die Formalien verzichtet habe.) Im Interesse einer koordinierten Planung der 500-Jahrfeierlichkeiten bittet die römische Kongregation die CLAR um Absprache ihrer pastoralen Vorhaben insbesondere mit dem CELAM.

Am 2. Februar ließ Rom der Religiosenkonferenz zwei *Gutachten,* angefertigt von zwei dazu bestellten Konsultoren der Kongregation, zukommen mit der Bitte, die darin enthaltenen Richtlinien und Weisungen weitestmöglich zu befolgen. Zwei Wochen später erhoben der CELAM (mit Sitz in der kolumbianischen Hauptstadt Bogotá) und die Kolumbianische Bischofskonferenz in öffentlichen Erklärungen die Forderung, von einer weiteren Verbreitung und Nutzung des inkriminierten Textes für ganz Lateinamerika bzw. für Kolumbien abzusehen. Die Religiosenkonferenz, ebenfalls mit Sitz in Bogotá, erhielt den entsprechenden CELAM-Brief nach eigenem Bekunden erst drei Tage nach seiner Veröffentlichung in der Kirchenzeitung „El Catolicismo" der Erzdiözese Bogotá. In dem Schreiben bedauert der CELAM-Präsident und Kolumbianer, Erzbischof *Darío Castrillón Hoyos,* daß es nicht zu einem direkten Gespräch mit der Leitung der Religiosenkonferenz über das „für unsere Kirchen schädliche Bibelprojekt" der CLAR gekommen sei.

Demgegenüber erklärte der Vorsitzende der CLAR, der Kapuzinerpater *Luis Coscia,* CELAM sei in allen Etappen über das Projekt informiert gewesen. Bei der Generalversammlung der Religiosenkonferenz im Juni 1988 in Cochabamba/Bolivien sei der nunmehr beanstandete Text sogar „unter aktiver Mitwirkung von Erzbischof Fagiolo sowie dem Vorsitzenden und dem Sekretär der zuständigen CELAM-Kommission für die Ordensleute studiert und approbiert" worden. Diese präzise Formulierung, als zutreffend vorausgesetzt, spricht ebenfalls dafür, daß die römische Kongregation nicht von sich aus tätig geworden ist, sondern wie Erzbischof Fagiolo in seinem Brief an die CLAR ja auch bestätigt, die Bedenken lateinamerikanischer Kritiker aufgegriffen hat.

Streit um die pastorale Grundausrichtung im Hintergrund

Die reichlich komplizierte, nur teilweise offenliegende Entstehungsgeschichte des Konflikts ist auf dem Hintergrund der *innerkirchlichen Auseinandersetzungen in Lateinamerika um die pastorale Grundausrichtung* zu sehen, die in der Diskussion um die Theologie der Befreiung ihren Höhepunkt fanden. Zwar folgt die lateinamerikanische Kirche in ihrer Mehrheit einer Pastoral, die Elemente der Befreiungstheologie längst internalisiert hat. Eine Minderheit – dazu gehören auf bischöflicher Ebene vor allem die traditionell konservativen Kolumbianer und Argentinier, aber auch brasilianische und peruanische Oberhirten – sieht sich indes durch die teilweise römische Verurteilung der Theologie der Befreiung in ihrer Position bestätigt – zum Teil weit über die von Rom gesetzte Markierung hinaus. Der CELAM seinerseits versteht sich über seine übernationalen Koordinierungsaufgaben für die lateinamerikanische Kirche hinaus seit den Amtszeiten des heutigen Kardinals und Vorsitzenden der Kolumbianischen Bi-

schofskonferenz, Erzbischof *Alfonso Lopez Trujillo* (von 1975–1979 Generalsekretär, von 1979–1983 Präsident des CELAM), auch als *Ordnungsfaktor* in lehramtlicher und theologischer Materie – sei es aus eigenem Antrieb oder auf römischen Wunsch hin. Diese Kontrollfunktion des CELAM erschwert das Entstehen eines vertrauensvollen Miteinanders in den an Größe und Charakter sehr unterschiedlichen Kirchen des amerikanischen Subkontinents (obwohl der neue Generalsekretär des CELAM, Bischof *Oscar Rodriguez* aus Honduras, ein Mann ist, der sich vor allem darum bemüht, nach den Jahren innerkirchlichen Streits um die Befreiungstheologie Mißtrauen abzubauen, und der das Gespräch sucht).

Kirchlich offenere Kreise in Lateinamerika, und dazu gehört die Religiosenkonferenz, vermissen, daß der CELAM, der wie in diesem akuten Fall innerhalb der Kirche Lateinamerikas keine Konfrontation scheut, zu wenig eigenen Stand habe, um auch einmal eine lateinamerikanische Sache gegenüber einer römischen Instanz zu vertreten. Dies entspräche durchaus seinen Statuten und seiner eigentlichen dienenden Funktion gegenüber den lateinamerikanischen Ortskirchen. Hingegen ist es nicht untypisch, daß das CELAM-Präsidium in seiner Erklärung über das Bibelprojekt der CLAR auch eine Solidaritätsadresse an Papst Johannes Paul II. bekanntmacht – „anläßlich grundloser, ungerechter und respektloser Angriffe auf den Heiligen Vater durch europäische Theologen, die dem Glauben und der kirchlichen Einheit schaden". Gemeint ist die „Kölner Erklärung".

Widerstände gegen den befreiungstheologischen Ansatz

Zur inhaltlichen Auseinandersetzung um das beanstandete Dokument der Religiosenkonferenz: Die Kritik richtet sich eindeutig gegen den befreiungstheologischen Ansatz des Bibelprojekts. „Das Wort Gottes soll aus der Sicht der Armen neu gelesen und interpretiert werden und so das lateinamerikanische Ordensleben für eine Neu-Evangelisierugng Lateinamerikas mobilisieren", lautet die Zielsetzung des Projekts. Bewußt zieht der unter Mitwirkung lateinamerikanischer Exegeten erarbeitete Basistext in seinem ersten Teil (für den Zeitraum 1988/1989) Parallelen zwischen der (Leidens-) Geschichte des auserwählten Volkes und der der lateinamerikanischen Völker. In den zwölf didaktisch gut aufbereiteten Bibelkreisen für diese erste Phase wird anhand ausgewählter Texte aus dem Alten und dem Neuen Testament die Parallelführung besonders deutlich.

Hier setzt die Kritik an. Beide römischen Gutachten werfen dem Text – wenn auch in unterschiedlicher Schärfe – vor allem eines vor: er reduziere die Heilsgeschichte auf unzulässige Weise, indem die biblische Botschaft fast ausschließlich unter dem innerweltlichen Gesichtspunkt von Unterdrückung und Befreiung dargestellt werde. Das Dokument der CLAR – als broschiertes Heft mit insgesamt 80 Seiten erschienen – „entstellt", „manipuliert", „ideologisiert" das Wort Gottes, heißt es in dem ersten Gutachten. „Die Verfasser folgen der Hermeneutik einer gewissen Theologie der Befreiung und ignorieren die Präzisierungen des kirchlichen Lehramtes vollständig." Völlig ausgeklammert bleibe die kirchliche Lehrtradition, alleiniger Zugang zur Heiligen Schrift sei „die Realität des lateinamerikanischen Volkes". Das Erlösungswerk Christi im Ostergeheimnis komme als Mitte der christlichen Botschaft so gut wie nicht vor.

Die römischen Stellungnahmen, vor allem die zweite, beschränken sich insgesamt gesehen auf diese sachlich formulierten Einwände; die zweite hebt ausdrücklich auch Positives hervor, darunter die notwendige „befreiende Dimension der biblischen Botschaft". Sie gehöre zur verheißenen Heilsfülle und vervollständige ein reduziertes Bibelverständnis, nämlich „die individualistische Suche nach dem Heil, die Beschränkung auf die Umkehr des ‚Herzens', die ganz und gar private Beziehung des einzelnen zu Gott. Wir sind leider so gewöhnt an diese traditionellen seelsorglichen Inhalte, daß wir ihre Reduziertheit nicht mehr wahrnehmen."

Der Lateinamerikanische Bischofsrat formulierte seine inhaltliche Kritik an dem Text knapp, aber kategorisch: die Autoren hätten „eine falsche biblische Methode" angewandt. Die schärfste Kritik übte der kolumbianische Episkopat in seinem von Kardinal Trujillo unterzeichneten Schreiben an die Leitung der CLAR: 238mal komme das Wort „pueblo" (Volk) vor; meist meine es nach allgemeinen lateinamerikanischem Sprachgebrauch und befreiungstheologischer Terminologie die Armen, das in der Unterdrückung lebende Volk. Wenn dieses „Volk", wie empfohlen, die Heilige Schrift „in Gemeinschaft" lese, schließen die Kritiker, „so ist eines völlig klar: der Weg führt zum Entstehen einer Volkskirche". Ob man denn nicht sehe, was in der Kirche Nicaraguas geschehen sei, oder die Gefahr von noch mehr Sekten in der Kirche Lateinamerikas, lauten die rhetorischen Fragen an die Ordensleute. Dem trat die Religiosenkonferenz mit einer öffentlichen Erklärung (3. März) entgegen: „Wir lassen nicht zu, daß man versucht, uns von der Kirche, die wir lieben, zu trennen, noch sind wir mit denen einverstanden, die möglicherweise eine andere Kirche oder eine ‚Volkskirche' errichten wollen."

In einem Schreiben an die römische Kongregation wie auch in einem internen Papier lassen die Verfasser ihre Bereitschaft erkennen, den Text des Bibelprojekts zu *überarbeiten* und *zu ergänzen*. Es herrscht offenbar die Einsicht vor, daß ein Einlenken der guten Sache förderlich ist. Letztlich zeigt sich aber, daß hier ein *neuralgischer Punkt* im Verhältnis von lateinamerikanischer Theologie und ihren Kritikern erneut akut aufgetreten ist. Das grundsätzliche Ja zu originären oder kontextuellen theologischen Ansätzen scheint ins Wanken zu geraten, wenn ein solcher Ansatz gewagt wird. Auch hinter dem pastoral-katechetisch ausgerichteten Text der CLAR, der einen solchen Ansatz vermutlich gar nicht für sich beansprucht, wird eher eine Schmälerung des Depositum Fidei ver-

mutet als eine mögliche, wenn auch unvollkommen durchdachte Bereicherung desselben. Zumindest muß das neu Gedachte – so könnte man angesichts des immer wieder auftretenden Vorwurfs theologischer Reduktionismen meinen – die gesamte klassische Theologie im Schlepptau führen, um überhaupt ernst genommen zu werden.

Differenzierter, aber ebenfalls nicht unkritisch beurteilt die Lehrkommission der Brasilianischen Bischofskonferenz das Dokument der CLAR. Sie regte an, das an sich verdienstvolle Dokument zu überarbeiten und die bewußt gesetzten Akzente (Lektüre der Bibel aus der Sicht der Armen, Berufung der Ordensleute zu einem Leben an der Seite des Volkes, das Verständnis des Alten Testamentes als Konfliktgeschichte von Mächtigen und Ohnmächtigen, der soziologisch definierte Volksbegriff) deutlich als *eine* mögliche Interpretation herauszustellen.

Engführungen gibt es nicht nur bei Befreiungstheologen

Einseitig in gewissem Sinn wollte der Text der Religiosenkonferenz wohl sein. Es gebe aber auch Einseitigkeiten anderer Couleur, schrieb der Präsident der CLAR an die römische Ordenskongregation. Ob etwa der weitverbreitete Rückzug in die religiöse Innerlichkeit den Glaubens- und Offenbarungsreichtum nicht reduziere? Er wünsche sich jedenfalls, daß Rom diese Engführung des Glaubensverständnisses genauso kritisch begleite. Einer der römischen Konsultoren teilt diese Sorge offenbar, wenn er in seiner Beurteilung (der zweiten) schreibt: „Meine größte Sorge ist, man könnte versuchen, dieses Bibelprojekt, das mein Volk (das lateinamerikanische) mit dem Wort Gottes durchdringen und verändern könnte, wegen seiner inhaltlichen Mängel zu blockieren, so daß ein Evangelisierungsstil weitergeführt wird, der sich nicht durch einen befreienden Charakter auszeichnet – das wäre ein großes Unglück." *G. B.*

Nach dem jüngsten Wahlschock

Neue Konturen im politischen Bild Österreichs

Am Tag der jüngsten Kommunalwahlen in Hessen wurde auch in drei österreichischen Bundesländern gewählt, mit nicht minder überraschenden und für die politische Landschaft folgenreichen Ereignissen. Fritz Csoklich analysiert Ursachen und Auswirkungen der österreichischen Landtagswahlen vom 12. März, die vor allem die christdemokratische ÖVP in beträchtliche Schwierigkeiten brachten.

Dem gewohnten politischen Bild Österreichs gaben die Veränderungen der letzten Wochen ganz neue Konturen. Heimgesucht ist davon einerseits die Sozialistische Partei Österreichs (SPÖ), die nach dem Verlust ihrer absoluten Mehrheit im Burgenland nun auch noch ihre seit 1945 festgefügte absolute Mehrheit in ihrem Stammland Kärnten eingebüßt hat. Damit wurde die SPÖ auf ihr traditionelles Zentrum in der Bundeshauptstadt (das „rote Wien") zurückgeworfen, was bedeutet, daß die Sozialisten nicht einmal ihre Ausgangsstellung aus der Zeit unmittelbar nach Kriegsende halten konnten. Aus dieser tristen Lage der SPÖ konnte jedoch die christdemokratische Österreichische Volkspartei (ÖVP) nicht nur keinen Vorteil ziehen, sondern auch sie hat schwerste Wahlniederlagen hinnehmen müssen, so daß der langjährige Bundesparteiobmann und Vizekanzler *Alois Mock* angesichts der Unzufriedenheit im eigenen Parteiapparat am Ende seiner politischen Karriere angelangt scheint.

Der Lostag, der diese Veränderungen bewirkte, war der 12. März. An diesem Tag hatten die Wahlstrategen der SPÖ-ÖVP-Koalition die fälligen Landtagswahlen in Tirol, Kärnten und Salzburg zusammengelegt, um den populären Oppositionsführer der Freiheitlichen Partei (FPÖ), *Jörg Haider,* durch den gleichzeitigen Wahlkampf in drei Bundesländern zeitlich und personell zu blockieren. Jörg Haider, ein hervorragender Redner und Polemiker von besonderer Wirkung, ließ sich aber durch diese wahltaktische Maßnahme nicht einschüchtern, sondern erwarb dadurch noch weitere, zusätzliche Wählergunst, da er keine Gelegenheit vorbeigehen ließ, auf diesen taktischen Winkelzug hinzuweisen. Unermüdlich attackierte Haider in diesem dreifachen Wahlkampf die Parteibuchherrschaft der beiden „Altparteien", wie Haider mit Vorliebe sagt, die Skandale der letzten Zeit und die „Filzokratie" des österreichischen Regierungssystems. Obwohl Haider in seinem Weltbild zumindest partiell vom Deutschnationalismus der Vergangenheit geprägt erscheint, verstand er es geschickt, in seiner Wahlwerbung jeden Bezug auf diesen ideologischen Hintergrund zu unterlassen und damit breite Schichten anderer politischer Herkunft anzusprechen – die Klientel seiner Gesinnungsgenossen wußte ohnehin, was sie von ihm zu halten hatte, ohne daß er andauernd mit einschlägigen Vokabeln darauf hinweisen mußte.

Der unerwartet hohe Wahlerfolg der FPÖ

Diese Wahlstrategie erbrachte für Haider einen Wahlsieg in allen drei Bundesländern, der seine Erwartungen bei weitem übertraf: So konnte die FPÖ in Kärnten ihren Stimmenanteil von 16 auf 29 Prozent, in Tirol von 6 auf 15,5 Prozent und in Salzburg von 8,7 auf 16,4 Prozent erhöhen. Die Sozialisten sanken mit ihrem Stimmenanteil in

Kärnten von 51,6 auf 46 Prozent, in Tirol von 25,2 auf 22,9 Prozent und in Salzburg von 35,1 auf 31,3 Prozent. Noch viel schlimmer kam die ÖVP zum Handkuß, die in Kärnten von 28,3 auf 21 Prozent, in Tirol von 64,6 auf 48,7 Prozent und in Salzburg von 50,2 auf 44 Prozent zurückging. Damit verlor die ÖVP stimmenmäßig die absolute Mehrheit in ihrem Stammland Tirol, was ein noch nie dagewesenes Ereignis darstellt, und die Kärntner Volkspartei wurde zur dritten Partei des Landes, zu einer bürgerlichen Mittelstandspartei deklassiert. In Salzburg trat der langjährige Landeshauptmann *Wilfried Haslauer* unter dem Eindruck des Wahldebakels zurück.

Eindeutiger Gewinner dieser drei Wahlen war die FPÖ Jörg Haiders, die in den drei Bundesländern elf Landtagsmandate dazuerobern und auf diese Weise die Zahl ihrer Landtagssitze in Kärnten, Tirol und Salzburg verdoppeln konnte. In Kärnten, einem traditionell laizistischen und liberalen Land mit überlieferten inneren Vorbehalten gegen den Katholizismus, ist nunmehr die FPÖ zur zweitstärksten Partei geworden, was an die politischen Strukturen der ersten Republik zwischen 1918 und 1938 erinnert, als hinter den Sozialdemokraten stets der deutschnationale Landbund die zweitstärkste Fraktion stellte und erst an dritter Stelle die Christlichsozialen kamen. Nach 1945 gelang es der ÖVP, den Platz 2 in Kärnten zu erobern und zu behaupten, bis dieser bei der jüngsten Wahlniederlage zum ersten Mal in der Zweiten Republik verlorengegangen ist.

Erosion der Stammwählerschaft in beiden Großparteien

Als Konsequenz erhebt Jörg Haider den Anspruch, mit Hilfe der ÖVP Landeshauptmann zu werden, und begründet diese Forderung mit dem erklärten Wahlziel der FPÖ und der ÖVP, nun gehe es darum, die verkrustete sozialistische Vorherrschaft im südlichsten Bundesland Österreichs endlich zu brechen. Die durch die Wahlschlappe vom 12. März ohnehin schwer angeschlagene Kärntner Volkspartei steht jetzt bei der Frage, ob sie für Jörg Haider als Landeshauptmann votieren soll, nicht nur vor einem schweren politischen Problem, sondern auch vor einer inneren Zerreißprobe, da es in ihren Reihen ebenso engagierte Anhänger wie Gegner Haiders gibt. Die Zahl der Haider-Freunde in der Kärntner ÖVP dürfte allerdings zur Zeit überwiegen, und die Industriellenvereinigung übt im Hintergrund Druck auf die Volkspartei in Kärnten aus, um die Bildung einer „antisozialistischen" Allianz in Kärnten zu ermöglichen. Haider-Gegner in der ÖVP fürchten hingegen, daß eine Unterstützung des populären FP-Kandidaten durch die ÖVP und eine Wahl Haiders zum Landeshauptmann – dieses Amt besitzt in allen Bundesländern Österreichs einen gewaltigen Bonus – zur weiteren Schwächung, vielleicht sogar zu Zertrümmerung der eigenen Partei führen würde.
Über die Ursachen der folgenschweren dreifachen Wahlniederlage der Koalition im März gibt es noch immer keine allseits befriedigende Analyse. Der erste spontane Erklärungsversuch, die *Kette von Skandalen in Österreich* habe eine beträchtliche Minderheit von Wählern in die Arme der Opposition getrieben, dürfte zu kurz greifen. Natürlich besteht kein Zweifel, daß die vielen aufsehenerregenden Skandalfälle der letzten Zeit zu einem wachsenden Unbehagen in breiten Wählerschichten geführt haben. Andererseits mutet es eigenartig an, daß die SPÖ, die von dieser Skandalserie ungleich stärker betroffen war als die ÖVP und die in diesem Zusammenhang die Rücktritte bekannter Parteifunktionäre wie Nationalratspräsident Gratz, Innenminister Blecha und der Zentralsekretäre Keller und Sallaberger hinnehmen mußte, bei der Wahlniederlage stimmen- und mandatsmäßig glimpflicher davongekommen ist als die ÖVP.

In der SPÖ dürfte freilich das attraktive Image von Bundeskanzler *Franz Vranitzky* die Wählerflucht etwas gestoppt haben, während der fleißige, integre, aber eher farblose VP-Parteiobmann *Alois Mock* keine ähnliche Wirkung auslösen konnte. Dieses Faktum führt Anfang April zur offenen Rebellion in der Volkspartei westlicher und südlicher Bundesländer, während die niederösterreichische Parteiorganisation der ÖVP und Verteidigungsminister Lichal als Obmann des Arbeiter- und Angestelltenbundes der VP Mock bis zuletzt zu stützen versuchten.

Nach eingehenderen Untersuchungen über die Ursachen des Wahlsonntags vom 12. März scheint mittlerweile festzustehen, daß die Skandale der letzten Zeit gewiß eine Rolle für das Wählerverhalten gespielt haben, aber nicht als Hauptgrund für die Niederlage der beiden Regierungsparteien gelten können. Es zeigte sich vielmehr, daß sich beträchtliche Teile der *Stammwähler beider Großparteien* im Stich gelassen gefühlt haben. Die einen, Gewerbetreibende und Bauern, konnten offensichtlich mit einer von saturierten Kammerfunktionären dominierten ÖVP nichts anfangen, die anderen, Arbeiter und kleine Angestellte, waren entsetzt, was da aus dem Schoß „ihrer" Sozialdemokratie zum Vorschein kam. Auf diese Weise verschoben sich unbemerkt die gesellschaftlichen Spannungsfelder und Konflikte innerhalb des politischen Koordinatensystems, wie *Erich Holfeld*, ein Wahlmitarbeiter der Salzburger SPÖ, in einer bemerkenswerten Studie feststellte. Offensichtlich ist aus einem „Rechts/Links"-Konflikt eine Auseinandersetzung zwischen „oben" und „unten" innerhalb der beiden Großparteien entstanden, so daß man von einem Rechtsruck in Österreich durch diese Wahl nur bedingt sprechen kann. Der Unmut hat sich offenbar gegen die jeweils Regierenden gerichtet, ganz gleich, ob sie nun „schwarz" oder „rot" waren.
Für den Wahlausgang war aber auch gewiß die Frage des weiteren *Weges Österreichs zur EG* von großer Bedeutung. Dabei kamen überraschenderweise gerade in den Bundesländern Salzburg und Tirol, die seit jeher zu den Verfechtern einer möglichst schnellen und vollständigen Integration Österreichs gezählt hatten, Gegenströmungen zum Vorschein, die bisher eher verdeckt geblieben waren.

Diese Tendenzen kristallisierten sich um das wachsende Unbehagen über die enorme Zunahme des Transitverkehrs durch Österreich, der vor allem an der Brenner-Autobahn in Tirol und entlang der Tauernautobahn in Salzburg wiederholt offene Demonstrationen provoziert hat. Ohne Frage fürchten sich viele Anrainer der großen Nord-Süd-Transversalen in Österreich, von der Lärm- und Abgasplage der endlosen Autoschlangen aus den EG-Ländern über die Alpenpässe überrollt zu werden, so daß sie grünen und alternativen Listen ihre Stimme gegeben haben.

Die grünen Gewinne kamen überraschend

Diese *grünen Gewinne* sind ein weiterer überraschender Aspekt der drei Landtagswahlen, denn schon seit etwa eineinhalb Jahren stagniert die grün-alternative Bewegung in Österreich, und die Spitzenkandidaten sind untereinander heillos zerstritten. Daher schien es so, als ob die „grüne Welle" bereits gebrochen wäre. Der Einzug der Grün-Alternativen in die Landtage von Salzburg und Tirol mit je zwei Mandaten läßt aber einen neuen Trend erkennen, der zeitlich mit der rot-grünen Koalition in Berlin und Frankfurt zusammenfällt und unerwartete Perspektiven ergibt.

Der Schock des Wahlausganges führte vorübergehend dazu, daß die ÖVP, in der Alois Mock einen betont forschen EG-Kurs vorgelegt hatte, im *Europathema* eine Zeitlang eine gewisse Zurückhaltung zeigte. In der SPÖ hingegen kam es zu lauten Manifestationen des linken Parteiflügels, der seine Ressentiments gegen eine EG-Mitgliedschaft Österreichs schon immer offen artikuliert hatte. Die Einsicht siegte aber bald: Kanzler Vranitzky brachte seine Partei dazu, dem von Alois Mock vertretenen EG-Fahrplan und dem österreichischen Beitrittsansuchen in Brüssel noch vor dem Sommer unter der Voraussetzung zuzustimmen, daß die unverzichtbare Notwendigkeit der österreichischen Neutralität deutlich hervorgehoben würde. Mit diesem Beschluß der SPÖ wurde eine weitgehende Übereinstimmung mit der ÖVP in der für Österreich lebenswichtigen Integrationsfrage hergestellt und die vorübergehende „Europakrise" aufgrund des Wahlergebnisses vom 12. März wieder beigelegt.

ÖVP-Spitzenfunktionäre, vor allem in Oberösterreich und in der Steiermark, wo die nächsten Landtagswahlen bevorstehen, sehen jedoch in der akut gewordenen innenpolitischen Gefährdung durch die blaue und grüne Opposition eine bedrohliche Entwicklung für die Volkspartei. Dazu kommt noch die Erwägung, daß es der Sozialistischen Partei gelungen ist, ihre Stimmenverluste wenigstens in Grenzen zu halten, während sich die ÖVP in Tirol, Kärnten und Salzburg einer erdrutschartigen Abwendung tausender Wähler gegenübersieht. Aus diesem Grund forderte die steirische ÖVP unter Führung von Landeshauptmann *Josef Krainer* schon seit Wochen und Monaten eine Auswechslung der Spitzenfunktionäre auf Bundesebene der ÖVP und eine Reform der Gesamtpartei. Diese Forderung erhielt durch die Stationierung aller österreichischen Abfangjäger vom Typ „Draken" in der Steiermark eine besondere emontionelle Aufschaukelung, da sich die steirische Volkspartei vehement gegen diese Verfügung des Verteidigungsministers *Robert Lichal* wehrte, um sich gegenüber den Grünen im Lande keine Blöße zu geben.

Neuanfang in der ÖVP?

Dieser „Draken"-Konflikt, der viele in den Bundesländern latent vorhandene Aversionen gegen die Bundeshauptstadt Wien freisetzte und verschärfte, trug wesentlich zu einer Dramatisierung der parteiinternen Nachfolgediskussion bei, da Verteidigungsminister Lichal immer deutlicher zu den Verteidigern von Bundesparteiobmann und Vizekanzler Alois Mock zählte. Lichal wurde mit zunehmender Schärfe vorgeworfen, er bilde zusammen mit der Führung der niederösterreichischen ÖVP-Landesorganisation und einigen anderen Getreuen eine Art „Stahlhelmfraktion", die Alois Mock ganz einseitig beeinfluße und die Gefahr mit sich bringe, die ÖVP auf Stammwählerschichten und damit auf die Größenordnung einer Mittelpartei zu reduzieren. Die Steirer unter der Führung Krainers liefen Sturm gegen eine solche Verengung der Partei, die sie aus ihrer Sicht als lebensgefährlich für die Zukunft bezeichneten. Statt dessen forderte die steirische Landesparteiorganisation mit wachsender Vehemenz und mit einer überbordenden verbalen Schärfe eine größere Weite und Liberalität der Partei und ihre Öffnung für Randgruppen. Dieser Streit findet eine auffallende Parallele in der innerkirchlichen Auseinandersetzung, die seit den jüngsten Bischofsernennungen nicht mehr zur Ruhe gekommen ist.

Längere Zeit schien es, als ob die Attacken der Steirer wirkungslos bleiben würden. Die Sorge der einflußreichen oberösterreichischen Landesparteiorganisation vor den nächsten Landtagswahlen führte aber einen Umschwung herbei: Bei der Sitzung der Wahlkommission, die unter dem Vorsitz des angesehenen Landeshauptmanns von Oberösterreich, *Josef Ratzenböck*, dem bevorstehenden Bundesparteitag der ÖVP Kandidaten für die Funktion des Bundesparteiobmannes vorschlagen soll, stellte sich heraus, daß die überwiegende Mehrheit der in der Kommission vertretenen Spitzenfunktionäre Bedenken gegen eine Wiederkandidatur von Alois Mock äußerten. Eine Mehrheit der Wahlkommission sprach sich für Landwirtschaftsminister *Josef Riegler* als neuen Bundesparteiobmann der ÖVP aus. Alois Mock sollte bewogen werden, von einer Kandidatur freiwillig zurückzutreten, wogegen die sogenannten „Stahlhelmer" in Niederösterreich und auch in Wien heftig protestierten und Mock bestärkten, im Amt zu bleiben. Am 17. April sprachen sich dann die Wahlvorschlagskommission und der erweiterte Vorstand der ÖVP einstimmig für Riegler als neuen Parteichef aus.

Er wird beim Parteitag am 19. und 20. Mai für den Parteivorsitz kandidieren; Alois Mock soll dem Parteitag als Ehrenvorsitzender vorgeschlagen werden und bleibt Außenminister.

Politische und kirchliche Frontstellungen

Damit wird eine gegenläufige Bewegung in der Politik gegenüber den Vorgängen in der katholischen Kirche Österreichs sichtbar. Diese Differenz wird schon allein in der Person Josef Rieglers deutlich, der in seinen Studienjahren in Wien Mitglied jener katholischen Hochschulgemeinde von *Karl Strobl* war, die Weihbischof *Kurt Krenn* bald nach seinem Amtsantritt teilte und zur Hälfte dem Opus Dei überantwortete. Riegler war auch Funktionär der „Katholischen Hochschuljugend" in Wien, deren gewählten Amtsträgern zur Zeit die bischöfliche Bestätigung in Wien verweigert wird. Nach seinem Studienabschluß wurde Josef Riegler Generalsekretär der Katholischen Aktion in seiner steirischen Heimat, bis er dann in die Politik ging, zunächst als Bauernbund-Direktor in der Steiermark, dann als Nationalratsabgeordneter, als steirischer Landesrat und schließlich als Landwirtschaftsminister. Er und seine Freunde in der Steiermark und in anderen Bundesländern verweisen auf die Notwendigkeit der politischen Erneuerung der Partei, Riegler tritt auch dafür ein, daß in der ÖVP der Zuzug „bunter Vögel" nicht unterbunden wird. Auf dieser inhaltlichen Ebene ergeben sich Querverbindungen zur Wiener ÖVP unter *Erhard Busek,* der ebenfalls aus der katholischen Jugendbewegung der Nachkriegszeit kommt.

Der Kampf um eine Neubesetzung der Parteiführung in der ÖVP stellt somit nicht nur eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenartigen Temperamenten, sondern auch zwischen differenten inhaltlichen Zielsetzungen dar. Die Linie der Auseinandersetzung fällt dabei zum Teil mit überholt geglaubten innerkirchlichen Frontstellungen zusammen, die einerseits durch den auf die ÖVP fixierten „politischen Katholizismus" vieler Mitglieder des Cartellverbandes und andererseits durch das Bemühen um eine konziliare Öffnung gegenüber allen demokratischen Bewegungen und auch diversen Randgruppen bei den aus der katholischen Jugendbewegung der Nachkriegszeit kommenden VP-Funktionären repräsentiert werden. Natürlich sind die einzelnen Lager in diesem Zwist nicht immer klar voneinander abzugrenzen, in vielen Fällen verschwimmen die Profile der Kontrahenten, aber im Tauziehen zwischen Mock und Riegler sind sie doch in überraschender Deutlichkeit vorzufinden. *Fritz Csoklich*

Der schwierige Weg in die parlamentarische Demokratie

Die Vereinbarungen am „runden Tisch" in Polen

Nachdem das Verhandlungsergebnis zwischen der polnischen Regierung und der jetzt wieder zugelassenen Opposition vorliegt und die Protokolle unterzeichnit sind, zeigt sich, daß der mühsame Weg zum „runden Tisch" sich gelohnt hat. Der Weg hin zu einer sozialistischen, aber pluralistischen Demokratie wurde einstweilen freigegeben. Ob er auch zum Erfolg führt, hängt (neben den Außenverhältnissen in Osteuropa) aber vor allem von den Auswirkungen auf die künftige Entwicklung der polnischen Wirtschaft ab.

Der 5. April 1989 wird in die Nachkriegsgeschichte Polens als ein historisches Datum eingehen. Am Abend dieses Tages verabschiedeten die Teilnehmer an dem schon legendären „runden Tisch" in Warschaus Regierungspalais, an dem 57 Personen Platz hatten, ein Reformpaket, das Polen im Laufe der neunziger Jahre (jedenfalls nach den Hoffnungen von Solidarność und Teilen der Bevölkerung) auf evolutionärem Wege in eine marktwirtschaftlich orientierte parlamentarische Demokratie mit starken unabhängigen Gewerkschaften führen soll. Unterschrieben wurden die Vereinbarungen, von denen einige wenige Tage später auf dem parlamentarischen Weg in Gesetzesform gebracht wurden, von Repräsentanten der seit 45 Jahren regierenden Arbeiterpartei und Vertretern der gewerkschaftlichen und politischen Opposition, die bereit waren, mit den Vertretern des Systems zu verhandeln. Die Fundamentalopposition, die eine Kompromißlösung in Polen grundsätzlich ablehnt, fehlte am „runden Tisch". Die offiziellen Gewerkschaften (OPZZ), die während des Kriegsrechts gegründet worden waren, legten Wert darauf, als dritte Partei bei den Verhandlungen in Warschau aufzutreten.

Die Verhandlungen am „runden Tisch" und die Vereinbarungen sind eine *politische Premiere im Realsozialismus,* die in ihrer systemverändernden Konsequenz weit über das hinausgehen, was in anderen reformorientierten Ländern des Warschauer Paktes – wie Ungarn und der Sowjetunion – an Systemwandel bisher impliziert ist. Das von den bundesdeutschen Medien favorisierte Ungarn will einen „runden Tisch" nach polnischem Muster erst noch zustande bringen.

Doch: Angesichts der historischen Vereinbarung zwischen der Partei und einer Opposition, die die friedliche evolutionäre Überwindung des bestehenden Systems

nicht aufgegeben hat, im Gegenteil während der Abschlußveranstaltung am 5. April vom Fernsehen landesweit übertragen, die Verwirklichung der parlamentarischen Demokratie ohne das Attribut „sozialistisch" und die faktische Entmachtung der Partei in absehbarer Zeit anstrebt, will sich in der polnischen Bevölkerung keine Begeisterung einstellen – kein Vergleich zu der Euphorie im Sommer 1980 nach der Unterzeichnung der „gesellschaftlichen Vereinbarungen" in Stettin, Danzig und Jastrzębie, aus denen die „Solidarność" hervorging. Die Gleichgültigkeit und Skepsis in einem breiten Spektrum der Bevölkerung ist für den Beobachter nicht zu übersehen.

Der Weg zum „runden Tisch" war mühsam, aber unvermeidlich

Der tägliche Kampf mit den Folgen einer schon zehn Jahre andauernden *Wirtschaftskrise mit sinkendem Lebensstandard* und galoppierender Inflation und das festverwurzelte Mißtrauen gegen die „classe politique", vor dem sich auch die Repräsentanten der Opposition nicht mehr völlig bewahren können, lassen erwarten, daß von den kompromißbereiten Politikern auf beiden Seiten des „runden Tisches" noch viel Überzeugungsarbeit geleistet werden muß, bis die Polen in ihrer Mehrheit wieder an eine bessere Zukunft glauben und für diese Zukunft bereit sind, nochmals – zum wievielten Mal? – die Ärmel hochzukrempeln.

Eben diese Hoffnungslosigkeit und Apathie weiter Kreise der Gesellschaft im Verbund mit zunehmender Radikalisierung in Teilen der arbeitenden und studierenden Jugend war auch der Ausgangspunkt und Anlaß für die Bemühungen und die Gespräche am „runden Tisch". Die konkrete Phase der Vorbereitung begann im August 1988. Damals brach die zweite Streikwelle des Jahres aus. Die Behörden erklärten die Streiks für illegal und nahmen mit den Streikkomitees keine Gespräche auf. Da trat als Vermittler zwischen Staatsmacht und Streikenden Prof. *Andrzey Stelmachowski* auf, der Vorsitzende des Warschauer Klubs der katholischen Intelligenz (KIK). Nach einer ersten Kontaktaufnahme mit ZK-Sekretär *Józef Czyrek*, der ein Jahr zuvor den Warschauer KIK anläßlich eines Treffens mit KIK-Vertretern aus ganz Polen besucht hatte, erteilte das Politbüro auf Stelmachowskis Vorschlag dem polnischen Innenminister, General *Czesław Kiszczak*, den Auftrag, als spektakulären Beweis des guten Willens der Führung der polnischen (kommunistischen) Arbeiterpartei zu einem authentischen Dialog ein Treffen mit Lech Wałęsa vorzubereiten.

Am 31. August 1988 kam es zur ersten Begegnung Wałęsa-Kiszczak, dem ersten Gespräch Wałęsas unter Gleichen mit einem Vertreter der Staatsmacht seit November 1981. Angesichts der andauernden Streiks in der Danziger Lenin-Werft schaltete sich der Episkopat direkt in die Vermittlungsbemühungen ein, indem Bischof *Jerzy Dąbrowski* „auf beiderseitigen Wunsch" (und das für Gewerkschaftsfragen zuständige stellvertretende Politbüromitglied *Stanisław Ciosek)* an der Begegnung am „runden Tisch" teilnahm.
Weitere Arbeitstreffen zwischen Kiszczak und Wałęsa, die der Vorbereitung des „runden Tisches" dienten, fanden am 15. und 16. September statt. An beiden nahm u. a. Prälat *Alojzy Orszulik* im Auftrag von Primas Glemp teil. Trotz der intensiven Gespräche kam es im September nicht zu der erwarteten Begegnung am „runden Tisch". Hauptstreitpunkt war die Legalisierung der „Solidarność", die Wałęsa mindestens als vorläufige Absichtserklärung der Regierung forderte. Auch wollte sich die Regierungsseite nicht auf die Teilnahme von Oppositionspolitikern wie *Adam Michnik* und *Jacek Kuroń* einlassen.

Die Zulassung unabhängiger Gewerkschaften war für die Regierung nicht mehr vermeidbar

Nach der Regierungsübernahme von *Mieczysław Rakowski* im September 1988 drohten die Vorbereitungen für den „runden Tisch" endgültig zu scheitern. Die neue Regierung wollte sich auf radikale Wirtschaftsreform konzentrieren und zeigte wenig Bereitschaft, die Frage des Gewerkschaftspluralismus vordringlich zu behandeln. Auf der anderen Seite fühlte sich die katholische Kirche düpiert, da die von den polnischen Behörden gegenüber der Kirche gemachte Zusage über den Verzicht auf Repressalien gegenüber Streikenden nicht eingehalten wurde und dadurch die Autorität der Kirche unterhöhlt zu werden drohte.

Der politische Durchbruch kam unmittelbar nach dem Fernsehduell zwischen dem Vorsitzenden des offiziellen Gewerkschaftsbundes OPZZ, dem Politbüromitglied *Alfred Miodowicz*, und *Lech Wałęsa* am 30. November 1988 (vgl. HK, Januar 1989, 14 f.). Erstmals nach sieben Jahren war der Arbeiterführer wieder landesweit präsent. Millionen von jungen Polen hatten ihn noch nie zuvor gesehen, nur von der schon legendären Gestalt gehört. Innerhalb weniger Tage nach dem Fernsehduell gründeten sich Hunderte neue Gewerkschaftszellen der „Solidarność" in den Betrieben. Der politischen Führung wurde innerhalb kürzester Zeit klar, daß ein Ausweg aus der Wirtschaftskrise und Hoffnungslosigkeit der Bevölkerung, eine radikale Wirtschaftsreform mit der Einführung von Marktmechanismen, die eine weitere Senkung des Lebensstandards nach sich ziehen mußten, ohne eine politische Verständigung über einen Gewerkschaftspluralismus, der auf die Wiederzulassung der „Solidarność" hinauslief, und neue Formen des politischen Pluralismus nicht zu verwirklichen waren.
Zur Vorbereitung der Gespräche am „runden Tisch" über politische Reformen wurde die 10. ZK-Sitzung der PVAP am 21./22. Dezember 1988 und in einer zweiten Tour vom 16.–18. Januar 1989 einberufen. Partei- und Staatschef Jaruzelski und die Parteispitze mußten mit Rücktritt

drohen, um die Mehrheit des Zentralkomitees für ein Programm des gewerkschaftlichen und politischen Pluralismus in einer „sozialistischen parlamentarischen Demokratie" zu gewinnen. Von den Parteimitgliedern wurden die ZK-Beschlüsse instinktiv richtig als unumkehrbarer Abschied vom Realsozialismus der vergangenen vierzig Jahre empfunden.

In der Stellungnahme des Landesexekutivkomitees der „Solidarność" wurden die ZK-Beschlüsse als „grundlegender Schritt hin zum gesellschaftlichen Dialog" bewertet. Bei einem Vorbereitungstreffen am 27. Januar 1989 zwischen Vertretern der Staatsmacht, der Opposition und der katholischen Kirche wurde der Beginn der Rundtischgespräche für den 6. Februar 1989 festgelegt. Bis zum 5. April verhandelten in Warschau die Vertreter der regierenden Partei und ihrer Verbündeten und der weitgefächerten Opposition über einen „historischen Kompromiß", der das Machtmonopol der PVAP endgültig beseitigen soll.
Am „runden Tisch" wurde Abmachungen getroffen, die das politische und institutionelle System Polens in den nächsten Jahren grundlegend verändern können. Schon vor der Unterzeichnung der Protokolle waren dem Sejm am 22. März Verfassungsänderungen und Gesetzesnovellierungen zugeleitet worden, die in der parlamentarischen Beratung dem aktuellen Stand der Verhandlungen des Rundtisch-Ausschusses für politische Reformen angepaßt und am 7. April verabschiedet wurden. Es handelte sich um die Änderung der Wahlordnung für die vorgezogenen Sejmwahlen im Juni, die Einführung des Senats als zweite Kammer und des Präsidentenamtes, die Einführung des Gewerkschaftspluralismus und ein weitgehend liberalisiertes Vereinsrecht.

Schrittweise soll die volle Volkssouveränität zurückgewonnen werden

Die Protokolle des „runden Tisches" umfassen alle Bereiche des öffentlichen Lebens. Der „runde Tisch", an dem neben Innenminister Kisczak und ZK-Sekretär Ciosek als prominentesten Parteirepräsentanten die bekanntesten Oppositionsvertreter wie Adam Michnik und Jacek Kuroń, die „Solidarność"-Aktivisten *Zbigniew Bujak, Władysław Frasyniuk,* einige Streikführer des Jahres 1988, „Solidarność"-Berater wie *Bronisław Geremek, Tadeusz Mazowiecki, Andrezei Wielowieyski* und zwei Beobachter des Episkopats saßen, war nur das Forum der feierlichen Eröffnungs- und Schlußsitzung. Die eigentlichen Verhandlungen wurden in drei Hauptausschüssen, zehn Unterausschüssen und sechs Arbeitsgruppen geführt, an denen mehr als dreihundert Fachleute teilnahmen. Das Ergebnis wurde in drei Protokollen zusammengefaßt. Sie betreffen die politische Reformen, den Gewerkschaftspluralismus und neben der Wirtschaftspolitik die Sozialpolitik.

Das Protokoll über politische Reformen wurde von dem Historiker Geremek, der sich als der führende politische Kopf von Format der „solidaritäts-oppositionellen Seite" profilierte, und dem Politbüromitglied und Sozialpsychologen *Janusz Reykowski* unterzeichnet. Es sieht als gemeinsames Ziel die *schrittweise Einführung des Prinzips der vollen Volkssouveränität* vor. Als Bestandteile eines solchen Systems wurden aufgezählt: politischer Pluralismus vor allem durch das Recht auf freie Vereinigung; Freiheit des Wortes, darunter der Zugang zu den Massenkommunikationsmitteln; demokratische Verfahren bei der Besetzung aller staatlichen Vertretungsorgane; Unabhängigkeit der Richter und ihre gesetzliche Kontrollbefugnis; eine starke und frei gewählte Territorialverwaltung. Beide Seiten treten für eine Reform auf evolutionärem Weg ein und verweisen auf die Bedrohung durch zu radikale Schritte und die Aktivitäten der Reformgegner. Als *Sofortmaßnahmen* sind geplant: die (inzwischen erfolgte) Legalisierung der „Solidarność", der „Solidarność" der Privatbauern sowie des „Unabhängigen Studentenverbandes" (NZS), ferner die Anerkennung des Rechts der politischen Opposition auf legale Betätigung, die Novellierung des Vereinsgesetzes, die Einleitung der Rechts- und Gerichtsreform, die Erweiterung der Pressefreiheit und eine „wesentliche Demokratisierung" des Wahlrechts. Das im Juni zu wählende Parlament wird verpflichtet, eine neue demokratische Verfassung und ein neues demokratisches Wahlrecht auszuarbeiten. Die Wahlen zum Sejm im Jahre 1993 sollen wirklich frei sein.

Die Freiheit der Wahl zum Sejm in diesem Jahr wird durch eine am „runden Tisch" vereinbarte Mandatsaufteilung eingeschränkt, die nur für diese Wahl gilt. Sechzig Prozent der Sitze entfallen auf die Regierungskoalition, (die PVAP beansprucht in der Koalition nur noch 38%), weitere 5% auf die regierungsloyalen katholischen Gruppierungen PAX, PZKS und UChS. *Parteilose Kandidaten,* die von unabhängigen Bürgergruppen aufgestellt werden, konkurrieren um 35% der Abgeordnetensitze. Die Wahlen zum neuen Senat, einer Länderkammer, werden völlig frei sein. Um die Verteilung der 100 Sitze (zwei pro Wojewodschaft mit Ausnahme Warschaus und Kattowitz, die je drei Sitze erhalten) wird es einen *freien Wahlkampf* geben. Wenn bei den Wahlen zum Sejm und Senat keiner der Kandidaten mehr als fünfzig Prozent der Stimmen auf sich vereinigt, kommt es zu einem zweiten Wahlgang nach 14 Tagen, bei dem der Kandidat mit der relativen Mehrheit gewählt ist. Die Auszählung der Stimmen findet unter Kontrolle der Opposition statt. Dem Senat steht das Recht zu, Gesetze einzubringen und vom Sejm verabschiedete Gesetze anzufechten. Angefochtene Gesetze bedürfen zur Abweisung der Anfechtung einer Zweidrittelmehrheit im Sejm. Die Regierungsseite hatte ursprünglich auf einer Dreifünftelmehrheit gepocht; in dem Fall wäre sie nicht auf Stimmen der Opposition angewiesen. Eine aus Sejm und Senat gebildete Nationalversammlung wählt mit absoluter Mehrheit auf sechs Jahre den Präsidenten.

Das Gewerkschaftsprotokoll wurde gleich von drei Seiten unterzeichnet

Die verfassungsmäßig starke Stellung des Präsidentenamtes, das auf den gegenwärtigen Staatsratsvorsitzenden Jaruzelski zugeschnitten wurde, soll ebenso wie der in der nächsten Legislaturperiode noch von der Regierungskoalition majorisierte Sejm ein stabilisierendes Element im evolutionären Systemwandel sein, der ursprünglich von der unabhängigen Gewerkschaftsbewegung des Jahres 1980/81 ausgegangen war und nun nach zwei Monaten Verhandlungen am „runden Tisch" viel weiter geht, als von „Solidarność" und den Repräsentanten der politischen Opposition vor einem halben Jahr noch ernsthaft erwartet wurde.
Das Protokoll über den Gewerkschaftspluralismus wurde von drei Seiten unterzeichnet, da die kommunistisch gelenkten Gewerkschaften unabhängig von der Regierungsseite auftraten – ja bis zuletzt gegen Regierungs-und Oppositionsvertreter mit Maximalforderungen populistische Obstruktionspolitik betrieben. Die Unterschrift leisteten Minister *Aleksander Kwaśnicwski, Tadeusz Mazowiecki* und der stellvertretende OPZZ-Vorsitzende *Romuald Sosnowski.* Die drei Seiten bekennen sich zu den „Gesellschaftlichen Vereinbarungen" von August 1980, zur allgemeinen Deklaration der Menschenrechte, vor allem aber zur Konvention der Internationalen Arbeits-Organisation (ILO).

Wegen der Schwierigkeiten, die aus dem Nebeneinander verschiedener Gewerkschaften erwachsen können, erwarten die Unterzeichner, daß es nicht zu einem gegenseitigen Überbieten von Forderungen kommt. Streiks sollen auch in Zukunft nur das „letzte Mittel" sein. Unverzüglich realisiert wurde u. a.: das Recht auf Gewerkschaftsgründung durch die Wiederzulassung der „Solidarność" (die Gewerkschaftsstrukturen können nach Branchen, Regionen, Berufsgruppen oder anderen ILO-Kritiken frei gestaltet werden); die Festlegung der Grundsätze des Zusammenwirkens verschiedener Gewerkschaften in einem Betrieb; die vollständige Rehabilitierung der vom Kriegsrecht betroffenen „Solidarność"-Aktivisten mit Recht auf Wiedereinstellung; die Rückgabe von „Solidarność"-Standarten und -Symbolen; die Ausarbeitung eines Gesetzes für private Landwirte.

Das vom Politbüromitglied und Wirtschaftsexperten *Władysław Baka* und dem Mitglied des Gesellschaftlichen Primasrates und Ökonomen *Witold Trzeciakowski* unterzeichnete Protokoll sieht u. a. vor: die Verbesserung der Marktversorgung und der Lebensbedingungen der Bevölkerung, insbesondere durch die Verminderung des Anteils des Energie- und Rohstoffkomplexes in der Investitionsgüterindustrie auf dem Wege der Verminderung des Material- und Energieverbrauchs der Wirtschaft zugunsten der Lebensmittel- und Bauindustrie sowie des Umweltschutzes; die Beseitigung des Haushaltsdefizites in den nächsten 2–3 Jahren, Schritte gegen die zunehmende „Dollarisierung" des Marktes (d. h. immer weiter um sich greifenden Erwerb von Gütern und Dienstleistungen nur noch gegen Valuta); innere und später auch äußere Konvertibilität des Złoty; Indexierung der Löhne mit 80%igem Inflationsausgleich (dem stimmen die OPZZ-Gewerkschaften – einen 100%igen pauschalen Inflationsausgleich fordernd – nicht zu); Einschränkung der Arbeitsplatzgarantie; Schaffung einer neuen Wirtschaftsordnung nach den Gesetzen des Marktes und der Konkurrenz bei gleichzeitiger Stärkung der Arbeiterselbstverwaltung und verfassungsmäßiger Garantie der Eigentumsformen (staatlich, genossenschaftlich, privat); Neuregelung des Schuldendienstes, der in seiner bisherigen Form eine Belastung für die gesamte Entwicklung der polnischen Wirtschaft, der Versorgung, des Investitionsimports und der Konkurrenzfähigkeit nach außen darstellt.

Entscheidend wird die wirtschaftliche Entwicklung sein

Symptomatisch für die Stimmungslage in Polen und bedeutungsvoll für zukünftige Konfliktpunkte ist der Umstand, daß, ungeachtet der Strittigkeit von Einzelfragen, der Kompromiß im Bereich der politischen Reformen einfacher erreichbar war als im Ausschuß für Wirtschaft und Sozialpolitik. Hier waren die Gegensätze bis zuletzt fast unüberbrückbar: ein „bal paradox", bei dem die von der Partei dominierte Regierungsseite als Verfechter der neuentdeckten Marktwirtschaft – eher frei als sozial – auftrat, während die Oppositionsvertreter und insbesondere die Parteigewerkschaften sich vorwerfen lassen mußten, den Egalitarismus zu predigen.
So sind es nicht die Abweichungen vom Idealbild der Demokratie, die die gesellschaftliche Akzeptanz des „historischen Kompromisses" erschweren könnten. Die Mehrheit der Bevölkerung interessieren heute weniger die Einzelheiten präsidialer Ausnahmerechte oder die Kompetenzen des Senats gegenüber dem Sejm. Was für sie zählt, ist die *Aussicht auf absehbare Verbesserungen der wirtschaftlichen Lage.* Die Vertreter des Kompromisses auf seiten der Partei und der Opposition plagt die Sorge, ob der „runde Tisch" nicht viel zu spät aufgestellt wurde.

Der Erfolg des polnischen Weges zur parlamentarischen Demokratie hängt mehr denn je von der Überwindung einer vom realsozialistischen System geprägten Mentalität jedes einzelnen polnischen Bürgers ab, der plötzlich vergessen soll, was ihm in den letzten vierzig Jahren anerzogen wurde. Von entscheidender wirtschaftlicher, politischer und psychologischer Bedeutung für die polnische Bevölkerung wird sein, daß die westlichen Demokratien durch großzügige wirtschaftliche Unterstützung für vernünftige Projekte demonstrieren, daß sie der größten politischen Umwälzung in Polen seit 1944 eine Chance geben. Inzwischen hat in Polen der erste Wahlkampf seit 42 Jahren begonnen und erscheint landesweit eine von der Opposition herausgegebene Tageszeitung in einer Auflage von 500 000 Exemplaren. Das Experiment ist angelaufen.

Dieter Bingen

Verändert sich die Republik?

Zum Wandel in der bundesdeutschen Wählerschaft

Waren die Wahlen in Berlin und Hessen im Januar und März mit ihren erdrutschartigen Veränderungen und dem Hochkommen neuer Parteikonstellationen nur Ausdruck einer aktuell sich äußernden Proteststimmung, oder zeigen sie den Beginn eines grundlegenden Wandels des bundesdeutschen Parteiensystems an? Eine Analyse mittelfristiger Entwicklungen, die das gesamte traditionelle Parteienspektrum betreffen, legt die Vermutung nahe, daß das, was sich jetzt abzeichnet, Vorspiel einer Pluralisierung der politischen Landschaft ist, in der sich das bisherige Parteiensystem aufzusplittern beginnt, ohne daß sich bereits neue Stabilitätsmuster abzeichnen.

Selten, wenn überhaupt jemals seit Bestehen der Bundesrepublik wurde durch lokale Wahlen soviel Hektik ausgelöst wie durch die *Parlamentswahlen in Berlin* vom 29. Januar und durch die *Kommunalwahlen in Hessen* vom 12. März. Wirkung zeigten die Wahlen vor allem in Bonn: Strategiedebatten wurden – wieder einmal – angezettelt. Vom Ende der gegenwärtigen Bundesregierung wurde über Wochen geredet und spekuliert, vom Ende des Bundeskanzlers jetzt schon und der Koalition spätestens nach 1990 nach den nächsten Bundestagswahlen. Leitartikler sahen *Helmut Kohl* nur noch zwischen „Abgang und Untergang" (vgl. *Robert Leicht* in „Die Zeit", 24. 3. 89), eine Chance politischen Überlebens wurde offenbar gar nicht mehr eingeräumt. Schuldzuweisungen wurden – nein, nicht hin und her geschoben, denn Kanzler und Bundesregierung wehrten sich nicht einmal mehr, sondern wurden von Berlin und Frankfurt/Wiesbaden einfach nach Bonn dirigiert. Nur ausnahmsweise wurden wie in Frankfurt und Berlin auch lokale Gründe geltend gemacht und als solche auch akzeptiert. „Querdenker" unterschiedlichsten Kalibers traten auf den Plan und erteilten vor allem der CDU und ihrem Vorsitzenden wenig schmeichelhafte Ratschläge. Eine schwierige *Regierungsumbildung* wurde mit viel Mühe und teilweise fragwürdigem Ergebnis ins Werk gesetzt, sozusagen als letzter Rettungsanker ohne viel Hoffnung über den Wahltermin 1990 hinaus; könnten doch schon die Europa- und Gemeindewahlen (Saarland, Rheinland-Pfalz) im Juni dieses Jahres trotz personeller und Sachkorrekturen so ausgehen, daß im allerletzten noch möglichen Augenblick vor 1990 ein Kanzlerwechsel unumgänglich würde.

Mehr als ein Trend

Neue Koalitionen entstanden in Berlin und Frankfurt und lokal in Hessen auch anderswo, von denen nach dem rotgrünen Hessen-Debakel, das 1987 dort zum erstenmal zu einer CDU/FDP-Landesregierung geführt hatte, von Grünen und Alternativen abgesehen, wenigstens scheinbar niemand etwas wissen wollte. Jetzt wurden sie mit größter Selbstverständlichkeit und ohne großes öffentliches Gerangel gebildet: Die einen, selbst keine glänzenden Sieger, waren froh, einen Partner für die Rückkehr zur Macht zu finden. Vom k. o. geschlagenen Gegner wurden sie dabei nicht gestört; er war ausreichend mit sich selbst beschäftigt. Und von „grünen" und vor allem „alternativen" Ambivalenzen – Gewaltmonopol des Staates, um nur ein dort kontroverses Stichwort zu nennen – lenkte das Entsetzen über die – scheinbar plötzlich – so erfolgreichen Republikaner und die in Frankfurt nicht minder erfolgreiche NPD ab.

Wundern konnte sich über die durch die Wahlergebnisse in Berlin und in Hessen ausgelöste Hektik niemand, war doch gerade in Berlin alles anders gekommen, als noch bis kurz vor der Wahl erwartet worden war. Trotz des schon über Jahre für die Unionsparteien anhaltenden negativen Gesamttrends, der bundesweiten Wirkungen der Barschel-Affäre und des weit fortgeschrittenen Autoritäts- und Ansehensverlusts der christdemokratisch-liberalen Bundesregierung und ihres Kanzlers war Berlin neben Baden-Württemberg und Bayern als so ziemlich einziger stabiler Faktor im Sinne der Union selbst vom politischen Gegner angesehen worden. Angesichts eines wohlgelittenen Regierenden Bürgermeisters und einer insgesamt erfolgreichen, wenn auch von Skandalen gestreiften Stadtregierung waren zwar kalkulierbare Verluste, aber keine grundstürzenden Veränderungen erwartet worden. Dann aber das *Absinken der CDU weit unter die 40-Prozent-Grenze* und das Ausscheiden der FDP aus dem Berliner Parlament, dafür der Einzug der Republikaner und die Bildung einer rot-alternativen Koalition schon nach wenigen Wochen!

Dann am 12. März, kaum daß der rot-alternative Senat in Berlin gebildet war, die drastische Wiederholung in Frankfurt mit 13 Prozent Verlusten für die CDU bei nur bescheidenen Zugewinnen der Grünen (2,1 Prozent) und noch bescheideneren (1,5 Prozent) für die SPD, aber mit 6,6 Prozent auf Anhieb für die NPD und hohen Gewinnen der Republikaner in hessischen Landkreisen und Kommunen, in denen sie antraten.

Nach *Berlin* hieß es noch, die Wähler wollten auf gefahrlose Weise Denkzettel verteilen, ihre Unzufriedenheit ausdrücken über die Art, wie der abgewählte Senat mit Problemen der Stadt (Wohnungsnot, Ausländerfrage) umging, aber nicht wirklich einen anderen Senat. Und tatsächlich sprachen sich noch nach der Wahl in Umfragen nur ein gutes Drittel der Berliner Wahlbevölkerung für einen rot-alternativen Senat aus, und *Eberhard Diepgen* rangierte bei der Frage, wen man als den Regierenden Bürgermeister haben wolle, auch nach der Wahl noch weit vor seinem SPD-Nachfolger *Walter Momper.*

Aber das *Frankfurter Ergebnis* strafte alle jene Lügen, die meinten, die Berliner hätten nicht nur in Unwissenheit darüber gewählt, was sie mit ihrer Wahlentscheidung be-

wirkten, sondern hätten auf keinen Fall gewollt, was sie *tatsächlich* bewirkten. In Hessen war bekannt, was in Berlin geschehen war; die Wirkungen der eigenen Entscheidung konnten kalkuliert werden, soweit Wirkungen von Einzelentscheidungen bei Wahlen überhaupt kalkulierbar sind. Dennoch hat sich der Trend bei den hessischen Kommunalwahlen insgesamt fortgesetzt (CDU-Verluste in kreisfreien Städten und Kreistagen von 6,8, in den Gemeinden von 5,1 Prozent) und speziell in Frankfurt noch verstärkt.

So fiel die These, die bei den Bundestagswahlen im Januar 1987 (vgl. HK, März 1987, 113ff.) noch einiges für sich hatte, die Wähler hätten sich in der sicheren Voraussicht, daß die in Bonn regierende Koalition die Wahlen ohnehin gewinnen würde, einen „Seitensprung" als Ausdruck persönlicher Protesthaltung erlaubt oder seien aus den gleichen Gründen der Wahl ferngeblieben, endgültig in sich zusammen. Es deutet sich, und zwar nicht erst durch Berlin und Frankfurt, eine *weitergehende Umschichtung der Wählerschaft* an, die nicht mehr in den gewohnten Bahnen einer im Wechsel sich durchhaltenden Balance zwischen den großen Volksparteien mit der FDP als Funktionskorrektiv verläuft, sondern sich grundlegend verändert. Gestützt wird diese Vermutung weniger durch die auf dem Hintergrund der Hektik der letzten Monate zu verstehenden Umfrageergebnisse, die die Union tief im Keller, die SPD deutlich im Wiederaufstieg und neben den Grünen auch die Republikaner über der 5-Prozent-Grenze ansiedeln, sondern – trotz aller Unterschiede im einzelnen – durch parallele Entwicklungen in Österreich (vgl. ds. Heft S. 209), in der Schweiz und in den europäischen Nachbarländern insgesamt, die französischen Gemeindewahlen vom letzten März nicht ausgenommen.

Ferner findet „nur" eine Radikalisierung im politischen Gesamtspektrum zu den Rändern hin statt? Oder geraten die Volksparteien insgesamt in eine *Selbstbehauptungskrise,* die die politischen Gleichgewichte in der Bundesrepublik auf Dauer verändert? Und was verändert sich? Finden nur Umschichtungen in den politischen Kräfteverhältnissen statt, oder vollzieht sich – vom Wähler her – ein grundlegender Wandel – mit Fernwirkungen – der politischen Verhaltensmuster? Und was sagen solche Umschichtungen über Stabilität und Belastbarkeit des Gemeinwesens, was über Umschichtungen im Politikverständnis aus?

Betroffen ist zunächst die Union

Schon eine plausible Rangordnung der jetzt wahrnehmbaren Kräfteverschiebungen ist nicht leicht zu erkennen. In Ratlosigkeit gestürzt wurde durch die Ergebnisse von Berlin und Frankfurt zunächst die *Union.* Sie ist am unmittelbarsten getroffen, nicht nur in ihrer strukturellen Mehrheitsfähigkeit, die sich zu verflüchtigen droht, sondern *in ihrem Wesen als Volkspartei.* Berlin und Frankfurt sind auf die Union bezogen nicht Ausdruck irgendeiner Wählerlaune, die heute sich Luft macht und morgen wieder verpufft. Sie sind weder auf örtliche Schwächen der Partei noch allein auf Negativwirkungen einer in ihren politischen Gestaltungsmöglichkeiten erschöpften unionsgeführten Bundesregierung und auf einen – an hierzulande populären Vorstellungen von Kanzlerdemokratie gemessenen – schwachen Bundeskanzler oder gar auf die vielbeklagte schlechte Öffentlichkeitsarbeit der Bundesregierung zurückzuführen. Weder war die CDU in Berlin und in Hessen – speziell in Frankfurt – besonders erfolglos, noch werden Landtagswahlen oder gar Gemeindewahlen allein bundespolitisch entschieden. In Berlin und Frankfurt *explodierte* zwar der für die Union negative Trend, aber geht man die Ergebnisse seit 1985 (im März im Saarland – 6,7 Prozent für die CDU, im Mai in Nordrhein-Westfalen – 6,8 Prozent) durch, dann bestätigen sie diesen nur besonders auffällig, fallen aber mit Ausnahme von Frankfurt nicht aus dem Rahmen. Der langfristige Trend zeichnete sich bereits mit der Niedersachsenwahl im Juni 1986 ab (– 6,4 Prozent für die CDU). Da sie als Vorentscheidung für die Bundestagswahl 1987 angesehen wurde und die CDU in Hannover mit Hilfe der FDP dennoch die Regierung bilden konnte, wurde das Ergebnis trotz der hohen Verluste als „Trendwende" zugunsten der Union gefeiert. Daß die Verluste der CDU bereits damals auf einem Niveau fortgeschrieben wurden, das oberhalb der bei Landtagswahlen für eine erste Bonner Regierungspartei üblichen Verluste lagen, konnte verdrängt werden nach dem Motto: Was kümmert mich der Wähler, solange ich regieren kann?

Der *Sieg in Niedersachsen* aber gab demoskopisch und politisch Sicherheit für die nächste Bundestagswahl. Diese brachte zwar dann – wider Erwarten – ebenfalls hohe Verluste, aber keine Alternative zur christlich-liberalen Koalition. Die Union behielt trotz eines Minus von 4,5 Prozent die relative Mehrheit und konnte – irritiert, aber nicht wirklich bereit, über die Verluste gründlicher nachzudenken und neue Mobilisierungstrategien zu entwikkeln – weiterregieren. Indessen wurde der negative Trend nicht mehr gestoppt. Es folgten das erste (– 6,4) und im September das durch die Barschel-Affäre bedingte noch größere zweite Debakel (– 9,1) in *Schleswig-Holstein* und – am gleichen Tag die haushohen Verluste (– 9,9) in Bremen, wo die CDU auf 23,4 Prozent absackte. Dazwischen lagen im Mai 1987 die Landtagswahlen in Rheinland-Pfalz (– 6,7). Außerhalb dieses eindeutig negativen Trends lagen allein die Wahlen in Hamburg 1986 (+ 3,3) und 1987 (– 1,4) und die Hessenwahl im April 1987 (+ 2,7). Bei der *Baden-Württemberg-Wahl* (– 2,8) konnte unter ungewöhnlich günstigen Landesbedingungen (beliebter Ministerpräsident, erfolgreiche Landespolitik, im Personalangebot schwache Opposition) für die Union der Negativtrend zwar gemildert, aber nicht abgebremst werden. Dasselbe galt trotz einer satten absoluten Mehrheit von 55,8 Prozent mit einem CSU-Verlust von – 2,5 Prozent auch für die Landtagswahlen 1986 in Bayern, bei denen sich mit 3 Prozent der Stimmen die Republikaner – durch Straußschen Verbalradikalismus in ihren

Zielen aufgewertet – zum erstenmal landesweit bemerkbar machten.
Nimmt man die Serie der Landtagswahlen für sich, dann bedeuten die Verluste in der Regel zwar keine dramatische Rückstufung, sondern für die Union – mit der Ausnahme Schleswig-Holsteins – die *Rückkehr zu den Größenordnungen der sechziger Jahre.* Das nach Kriterien der Sozialstruktur (Alter, Geschlecht, soziale Schichtung) aufgeschlüsselte Ergebnis der Bundestagswahlen 1987 (vgl. dazu die Wahldokumentation der CDU-Geschäftsstelle vom 18. Juni 1987) zeigt aber eine *in ihrer Mehrheitsfähigkeit als Volkspartei langfristig höchst gefährdete Union.* Dies zeigt sich – und das dürfte über die Union hinaus für das gesamte Parteienspektrum resp. für das Kräfteverhältnis von „Alt-" und „Neu"-Parteien interessant werden – in einer „scharfen Trennlinie zwischen den Generationen": absolute Mehrheit für die christlich-liberale Koalition bei den über 45jährigen, absolute Mehrheit für Rot-Grün bei den unter 45jährigen, während 1983 die gegenwärtige Koalition im Bund auch bei den unter 45jährigen noch eine absolute Mehrheit hatte. Dabei muß der Union im Blick auf langfristige Entwicklungen besonders zu denken geben, daß sie bei den letzten Bundestagswahlen in Städten mit über 200 000 Einwohnern bei den 25- bis 35jährigen von den Grünen knapp überholt wurde (Union 24,2; Grüne 25,6) und daß sie bei den 25- bis 35jährigen Frauen bundesweit an die 7 Prozent verlor.

Nicht minder gefährdet in ihrer strukturellen Mehrheitsfähigkeit ist die Union durch die bei den Landtagswahlen der letzten Zeit feststellbare Neigung von Wählern, die sich zunächst der Stimme enthalten hatten, zu anderen Parteien rück- oder abzuwandern. Konnte bei den letzten Bundestagswahlen der hohe Anteil an Nichtwählern (nach übereinstimmenden Schätzungen etwa 800 000) unter den unionsnahen Wählern noch als aktuell bedingte Unzufriedenheit (z. B. vieler Bauern) oder als Akt der Sorglosigkeit angesichts des ohnehin zu erwarteten Koalitionssieges gedeutet werden, so zeigt die inzwischen offenkundig gewordene Rück- oder Abwanderung von damaligen Nichtwählern zu anderen Parteien *teils eine Radikalisierung von Unionswählern, teils eine dezidierte Abwendung von der Union.* Beides gefährdet ihre Mehrheitsfähigkeit langfristig, wenn nicht gar ihren Bestand als Volkspartei.

„Erblasten", die sich erst jetzt voll auswirken

Aber worin liegen die Gründe für diese Entwicklung? Sicher auch in einer in erster Linie von der Union zu verantwortetenden *Regierungspolitik,* die sich in den sechseinhalb Jahres ihres Bestehens stärker abgenutzt hat als Bundesregierungen zuvor in vergleichbarer Zeit und die Großreformen durchführen mußte, bei denen sie mit Zustimmung nicht nur während des Gesetzgebungsverfahrens, sondern auch bei der Durchführung angesichts der nur schwer auszubalancierenden Interessengegensätze nicht wirklich rechnen konnte. Und zum Teil ist sie gewiß auch Ergebnis einer Regierungsarbeit, die nicht genug Willen und vor allem nicht genug Geschick aufbrachte, um das Profil der Reformen einer durch Medien und Interessengruppen übersensibilisierten, aber wenig informierten Öffentlichkeit verständlich zu machen.
Doch die eigentlichen Gründe liegen wohl tiefer. Sie haben zum einen Teil mit dem Gesetz zu tun, unter dem die gegenwärtige Koalition angetreten ist, zum anderen mit der Union als Partei bzw. Parteiengefüge. Die christlich-liberale Koalition bzw. der christdemokratische Partner in ihr trat an *unter dem Anspruch der Wende.* Damit weckte die Union Erwartungen, die sie, wollte sie sich der eigenen Mitte nicht entfremden, so nie einlösen konnte. Deshalb mußte sie durch ihre faktische Politik – von der Agrar- über die Innen- und Rechtspoltik bis zur Deutschlandpoltik – gerade den harten Kern ihrer streng konservativen Anhängerschaft *enttäuschen.* Solange die Union in der Opposition war, bildete die Gegnerschaft zur sozialliberalen Koalition, insbesondere zu deren sozialdemokratischem Teil, den Firnis, der die nicht ausgetragenen innerparteilichen Gegensätze in der Union zudeckte. Und die schärfere Gangart der Straußschen CSU konnte trotz der inneren Spannungen bei der Einbindung strenger ordnungs- und nationalkonservativer Strömungen in der Union als Verstärker wirken. „Freiheit statt Sozialismus", die schmissige Wahlkampfparole von 1976 war zwar angesichts der sozialstaatlichen Verwandtschaften zwischen Union und Sozialdemokraten eine Fiktion, damals wie heute, aber sie vermittelte denen, die dies glauben wollten, den Eindruck, sie verkörpere das wahre Profil der Union. In Wirklichkeit mußte nicht nur das in der Opposition geschärfte Profil in der konkreten politischen Verantwortung ideologisch flacher werden, auch die Wende erwies sich weitgehend als *Fiktion.*

Folgt man *Arnulf Baring* (vgl. „Die Zeit" vom 8. Oktober 1982) – seine These hat einiges für sich –, dann fand die „Wende" nicht mit dem Beginn der Kanzlerschaft Helmut Kohls statt, sondern bereits acht Jahre früher, als Stimmungs- und Richtungsumschwung „irgendwo zwischen 1972 und 1974", also im Übergang von Brandt zu *Helmut Schmidt.* Genauer, die Regierung Schmidt/Genscher hat den Stimmungs- und Richtungswandel, der den Abschied vom Brandtschen Demokratisierungspathos und das Einschwenken auf einen außen- wie innenpolitisch geschäftsmäßigeren Politikstil bedeutete, regierungsamtlich diskret nachvollzogen. Die Regierung Kohl/Genscher war nicht nur durch die Genschersche Außenpolitik und den liberalen Koalitionspartner, sondern durch diesen Umschwung in der sozialliberalen Zeit selbst *in die Kontinuität gezwungen.* Sie mußte gerade von daher ihre ideologisch anspruchsvollsten Anhänger – sei es im nationalkonservativen Lager, sei es – siehe Rechtspolitik – die dezidiertesten „weltanschaulichen" Gegner der sozialliberalen Koalition – enttäuschen.

Wenn *Dieter Oberndörfer* und *Gerd Mielke* in einer umfangreichen Studie des Freiburger Arnold-Bergsträsser-

Instituts über die *Entwicklung des Wahlverhaltens zwischen 1976 und 1987* (vgl. den zusammenfassenden Bericht in der FAZ vom 23. März 1989) feststellen, es vollziehe sich demoskopisch nachweisbar bereits seit zehn Jahren eine Radikalisierung der Selbsteinschätzung in der Wählerschaft, das Bekenntnis zur Linken wie zur Rechten nehme auf Kosten der Mitte in vergleichbarer Weise zu, die Ausfransungen nach rechts und links, wie sie durch die Wahlen in Berlin und Hessen offenkundig geworden seien, hätten sich bereits seit 1976 und insbesondere seit der Rückkehr der christlich-liberalen Koalition in Bonn abgezeichnet, dann dürfte dies sowohl mit der teilweise künstlichen Polarisierung zur Zeit der Regierung Schmidt/Genscher wie mit dem Zwang zur Kontinuität einer „Koalition der Mitte" unter Kohl zu tun haben.

Eine Ursache für den gegenwärtigen Niedergang der Union sind aber zweifelsfrei auch die ungemein selbstzerstörerischen Spannungen im Parteiengebilde CDU/CSU vor und seit der Kanzlerschaft Kohls. Die von der CSU mit- und in die CDU selbst hineingetragene Straußsche „Gegenstrategie" zum Kanzler und zu einer von *Heiner Geißler* forcierten Öffnung der Union auf eine sozialstrukturell und stimmungsmäßig sich ausdifferenzierende und in den Lebensstilen zugleich sich individualisierende Wählerschaft blieb letztlich unproduktiv. Sie polarisierte Christdemokraten gegen Christdemokraten, half mit, das eigene Führungspersonal zu demontieren und wertete die sich radikalisierenden national-konservativen Strömungen auf, ohne deren ideologische Vorstellungen erfüllen zu können. Erst jetzt wirkt sich diese *unionseigene Erblast* voll aus. CDU und CSU werden sie noch gleichermaßen zu spüren bekommen.

Die Parteienlandschaft verändert sich

Aber es geht nicht um die Schrumpfung einer bestimmten Parteienkonstellation allein oder um das Schicksal nur der gegenwärtigen Koalition im Bund. Die nicht erst durch die letzten regionalen Wahlen signalisierten Umbrüche reichen weiter und tiefer. Wer deshalb meint, nur die Union oder hauptsächlich nur sie gehe schlechten Zeiten entgegen, befindet sich auf dem Holzweg.

Betroffen sind – mehr oder weniger – alle Parteien des traditionellen Spektrums, so wie es sich seit den fünfziger Jahren als Dreiparteiensystem entwickelt hat. Solange die *FDP* von den Verlusten der Unionsparteien resp. der CDU profitieren konnte oder jedenfalls nicht ebenso erkennbar absackte, war sie wichtiger *Stabilitätsgarant als Funktionspartei.* Diese Stellung scheint sie mit dem Hochkommen neuer Politikangebote bzw. mit der Erweiterung des Parteienspektrums allmählich zu verlieren.
Die Entwicklung seit den siebziger Jahren ist nicht eindeutig. Die FDP konnte sich bei den Bundestagswahlen 1987 als Korrektiv der CDU – in dieser Funktion durch die Straußschen Angriffe auf Genschers Außenpolitik zusätzlich aufgewertet – nicht nur gut behaupten, sondern dort und danach in Bund und Ländern noch dazugewinnen. Unter dem Aufkommen der Grünen hat sie – zunächst jedenfalls – nicht gelitten. Aber seit den baden-württembergischen Landtagswahlen 1988 – bei den zweiten Wahlen in Schleswig-Holstein 1987, wo sie aus dem Landtag fiel, befand sich die FDP im Bündnis mit der von der Barschel-Affäre geschüttelten CDU in einer Sondersituation – ist die Entwicklung eindeutig. Die Freien Demokraten verlieren sowohl dort, wo die Union stark bleibt (Baden-Württemberg), wie dort, wo die Union (Berlin) buchstäblich in die Grube fällt. Auch in Hessen war für sie nichts zu gewinnen. Wo Rot-Grün nicht mehr schreckt, braucht es die FDP nicht mehr als „Restverwerter". Unbehagen an den Großparteien kommt nicht ihnen zugute, sondern geht an der FDP vorbei. Polarisierungen, die sich an die Ränder verlagern, kommen nicht ihr zugute, sondern gehen auch auf ihre Kosten. Das Auffallende, die FDP verliert nach mehreren Seiten, ohne daß traditionelle FDP-Wähler markant zu den sich radikalisierenden Rändern abwandern. Das deutet nicht nur auf Mithaftung für das Unbehagen an der Union hin. Die Verluste sowohl mit der Union wie gegen die Union deuten darauf hin, daß sich der Liberalismus, weil sein Erbe in anderen Formationen aufgehoben ist, sich inzwischen erschöpft hat. Offenbar wirkt sich dies aber erst in einem Entwicklungsstadium voll aus, in dem die Liberalen mit dem Aufkommen neuer Konstellationen und der Bereitschaft zu stärkerer Polarisierung als Ausgleichsfaktor funktionslos werden.

Insgesamt nicht besser als die Union stehen die *Sozialdemokraten* da. Die Wahlen von Berlin und Hessen (speziell in Frankfurt) bedeuteten für sie zwar unverhofften – in Berlin jedenfalls – Rückgewinn an politischer Macht. Aber sie teilen diese mit den Grün-Alternativen, einer politischen Bewegung, die sich erst allmählich zur Partei mausert und von deren Fähigkeit, politische Verantwortung in einem repräsentativen parlamentarischen System wahrzunehmen, die Bevölkerung insgesamt erst überzeugt werden muß, die sich aber in den achtziger Jahren trotz einzelner Rückschläge als *einziger politischer Wachstumsfaktor von Beständigkeit* erweist. Solange die Probe ihrer Regierungsfähigkeit noch nicht abgeleistet ist, bleiben die Grünen zwar Provisorium in der politischen Landschaft, da sie sich aber als *Umweltparteien* und in weniger radikalen, der repräsentativen Demokratie gegenüber feindlichen Formen fast im gesamten westlichen (kontinentalen) Europa als eine politische Kraft durchzusetzen beginnen, sind die Hoffnungen, die Sozialdemokratie könne die Grünen durch Koalitionsumarmung allmählich wieder aufsaugen, relativ gering.

Sieht man sich überdies die Ergebnisse für die SPD unabhängig von den neu sich ergebenden Koalitionsmöglichkeiten an, dann wird die wenig komfortable Position der SPD noch deutlicher. Es zeigt sich: die hohen Verluste der Union werden nur zu einem sehr geringen Teil zu Gewinnen der Sozialdemokraten. Bei den Bundestagswahlen 1987 verlor trotz der hohen Verluste der Union auch die SPD Stimmen, in Baden-Württemberg ebenfalls, in Ham-

burg gelang ein deutlicher Wiedergewinn erst im zweiten Anlauf. Der hohe Sieg *Engholms* beim zweiten Wahlgang 1987 in Schleswig-Holstein – unter den besonderen Bedingungen der Barschel-Affäre blieb die große Ausnahme. Die 4,9 Prozent Zugewinn in Berlin sind nur für sich betrachtet beachtlich. Bedenkt man das *niedrige Ausgangsniveau* – 1985 sank die SPD in Berlin auf 32,4 Prozent; das war ungefähr die Hälfte des SPD Wähleranteils aus den Berliner sozialdemokratischen Glanzzeiten der sechziger Jahre –, dann nimmt sich der Wiederanstieg auf 37,3 Prozent mehr als bescheiden aus, von dem Zuwachs von 1,5 Prozent in der Stadt Frankfurt trotz CDU-Verlusten von 13 Prozent und eines überzeugenden sozialdemokratischen Personalangebots ganz zu schweigen.

Wenn Wähler – aus welchen Gründen immer – bisherigen Regierungsparteien sich verweigern, aber die oppositionelle Volkspartei nichts oder nur geringfügig dazugewinnt, dann kann es für sie – in unserem Fall für die deutsche Sozialdemokratie – noch prekärer werden als für die wegen ihrer Wählerverluste und ihres inneren Zustandes öffentlich bemitleidete Union. Denn offenbar gilt die *Faustregel* nicht mehr, in der Opposition sei es für eine Volkspartei leichter, Vertrauen zu gewinnen, als für die Regierung. Wenn die Sozialdemokratie trotz des Vertrauensentzugs für die Union nicht reussiert, dann ist zu fragen, ob angesichts der schon traditionell geringeren strukturellen Fähigkeit zur Mehrheitspartei der SPD langfristig nicht eher noch mehr Gefahr droht als der Union. Die Frage stellt sich sogar dann, wenn man davon ausgehen möchte, daß das Ausweichen des politischen Protestes nach rechts, zu den anhand der Asylanten-, Aussiedler- und Ausländerfrage soziale Ressentiments nährenden und nationalradikale Stimmungen wiederbelebenden Republikanern, eine *vorübergehende Entscheidung* ist.

Die Volksparteien leiden unter zunehmendem Akzeptanzverlust

Aus allen Analysen der jüngsten Regionalwahlen ist ersichtlich, daß ein nicht geringer Teil ehemaliger sozialdemokratischer Wähler, der in den siebziger und noch Anfang der achtziger Jahre – und zwar vorwiegend aus traditionellen sozialdemokratischen Arbeiter- und Kleinbürgermilieus – als Wähler zur Union stießen, jetzt nicht zur früheren Partei zurückkehrt, sondern zu „neuen" Parteien – auch zu den Republikanern – weiterwandert. Damit deutet sich unabhängig von der Beurteilung der Dauererfolgschancen von Formationen der radikalen Rechten *sozialdemokratische Substanzverluste* an. Die Schwierigkeiten, alte und neue Strömungen zu integrieren, sind offenbar für die SPD trotz noch stärker wirkender parteiinterner Loyalitäten kaum geringer als bei der Union. Die Sozialdemokratie verliert Wähler nach beiden Seiten: zu den die neuen sozialen Bewegungen stark repräsentierenden Grün-Alternativen wie aus dem traditionell sozialdemokratisch eingefärbten Kleinbürgermilieu an die Republikaner. Damit entfernt sich die Partei von der angestrebten strukturellen Mehrheitsfähigkeit weiter denn je. Deswegen jetzt schon das Ende der Volksparteien zu verkünden (vgl. *Friedrich Karl Fromme* in der FAZ vom 16.3.89), mag reichlich übertrieben sein, doch ist nicht zu übersehen, daß das Parteiensystem als ganzes in einem seine Grundstruktur berührenden Umbruch begriffen ist und daß dessen kennzeichnendstes Merkmal der *zunehmende Akzeptanzverlust der Volksparteien* ist. Die jetzt feststellbare Entwicklung zu den Rändern hin, die sich damit abzeichnende Polarisierung und teilweise Radikalisierung in größeren Teilen der Wählerschaft könnte dabei möglicherweise zum Vorspiel einer größeren, das gegenwärtige Parteiensystem endgültig sprengenden *Pluralisierung des Parteienspektrums*, der Aufsplitterung des bisherigen Drei- oder Vier-Parteien-Systems in ein Viel-Parteien-System, sein.

Was spricht dagegen, daß angesichts einer neuen Ausdifferenzierung nach Lebensstilen, die soziale Schichtungsmerkmale immer stärker überlagern und die ihrerseits zu einer starken Fragmentierung von Politikvorstellungen durch Anschauungs- und Interessenlagen führen, die Entwicklung langfristig in einer *durchgängigen Aufsplitterung des Parteiengefüges* mündet? Bürgerliche Parteien ohne festen ideologischen Kitt und ohne große interessenüberschreitende Integrationspotentiale dürften bei Ausbleiben von Erfolg durch solche Aufsplitterung unmittelbarer gefährdet sein als sozialdemokratische Traditionsparteien. Aber die Frage, ob letzteren der Übergang zu neuen Integrationsmustern angesichts starker Individualisierung, ja Privatisierung von Politikerwartungen bei gleichzeitig größer werdender Ungeduld gegenüber der Realisierung von Politikerwartungen und den geringer werdenden Spielräumen bei ihrer Verwirklichung gelingt, bleibt zumeist offen. Die Hochrechnung von Anteilen aus verschiedenen Lebensweltmilieus, wie es die Sinus-Studie von 1984 für die SPD tat, ist jedenfalls ein ebenso hilfloses Verfahren wie die Summierung von Sozialsegmenten mit Schwerpunkt neuer Mittelstand („technische Intelligenz") zu politischen Mehrheiten durch die zitierte Wahlstudie der CDU-Geschäftsstelle zu den Bundestagswahlen 1987.

Könnte es nicht überhaupt sein, daß angesichts des scharfen Generationsschnitts und des starken Zuspruchs der Grünen bei der jüngeren Wählerschaft die breite Pluralität der Grünen zum Vorspiel einer neuen Parteienpluralität wird? Und warum sollten sich nicht als Gegenpol zu den Grünen – wie bei den letzten Wahlen in einigen Ostschweizer Kantonen die „Autopartei" – aus den „alten" Volksparteien neue Interessenparteien herausentwickeln? Das große Problem der Volksparteien ist doch jetzt schon, daß sie zwar im Gesamtspektrum sich einander annähern, also gleicher werden, innerhalb der Parteien aber ein eindeutiges Profil sich nicht mehr ausbildet und entsprechend auch kein mitreißender Führungswille, weil sich Interessen, Erwartungen und Meinungen höchstens bündeln, aber schwer integrieren lassen. Mittelfristig mag

also der *Wählerschwund* zum Existenzproblem der Volksparteien werden, längerfristig ist aber wohl eine *Aufsplitterung des gesamten Parteienspektrums* jedenfalls nicht unwahrscheilich.

Die Gründe dafür, daß es so kommen könnte, liegen nicht nur bei den Parteien und auch nicht allein an Organisationseigenschaften des politischen Systems, sondern in dessen *gesellschaftlichen* Voraussetzungen. Diese verändern sich und wirken entsprechend verändernd auf die politischen Verhaltensmuster. In der „vollmobilen Ichgesellschaft", ein Ausdruck des Soziologen *Ulrich Beck* („Die Risikogesellschaft"), in der „jede und jeder zur Sicherung der Existenz sich um die Achse des eigenen Lebenslaufes dreht", entfernt sich – entgegen einer Standardfeststellung bundesdeutscher Politikberichterstattung – nicht nur „die Politik von den Herausforderungen der Wirklichkeit" (vgl. *Gunter Hofmann* in „Die Zeit" vom 14. 4. 89), sondern die Herausforderungen der Wirklichkeit von der Politik; d. h., wo Politik vornehmlich als „Dienstleistungspolitik" *(Konrad Adam)* möglichst mit Unterhaltungswert und vorwiegend allein nach Kriterien des persönlichen Lebensanspruchs des einzelnen verstandenen und „abgerufen" wird, kommen Politikangebot und Politiknachfrage vorwiegend nur über Bündelung von Einzelinteressen zusammen.

Auf Weimar zu?

In dieser Spannungslage hängt Politikvermittlung nicht nur vom Styling ab. Sie wird deswegen zu einem schwierigen Geschäft, weil politische Führung nicht nur die richtigen Entscheidungen *im Kompromiß* zu treffen hat, sondern Bürger von der Richtigkeit des Kompromisses gegen die eigene, existentiell verstandene Meinungs- und Interessenlage überzeugen muß. Die noch andauernde Auseinandersetzung über die Begrenzung der Gesundheitskosten ist nicht nur in der Bundesrepublik ein gutes Beispiel dafür. In solcher Spannungslage verlieren nicht nur Volksparteien an politischer Integrationskraft, es geraten auch die gewohnten Stabilitätsmuster ins Wanken.

Roman Herzog, der Präsident des Bundesverfassungsgerichts, hat auf einer Zeitgeschichtstagung Ende März/Anfang April zu 40 Jahren Grundgesetz (vgl. ds. Heft, S. 196) die Meinung vertreten: Die bisherige Stabilität der politischen Ordnung in der Bundesrepublik beruhe vor allem auf dem Gegenüber zweier großer Volksparteien, die in der pluralistischen Gesellschaft möglichst allen gerecht werden wollten. Das führe zur Angleichung ihrer politischen Positionen. Gerade das aber mache Wähler unzufrieden. Der hohe Grad sozialer Befriedung und Sicherung gerate dabei aus dem Blick, und so fransten die politischen Ränder aus. Als Folge der damit verbundenen Veränderung des Parteiensystems könnte es auch mit den sog. Kanzlerwahlen und der damit verbundenen langen Kabinettsdauer vorbeisein. Volksparteien könnten dann „wieder zu Repräsentanten bestimmter Bevölkerungsschichten" werden. Und er fragte, „ob denn das Regierungssystem des Grundgesetzes seine gegenwärtige Form wird behalten können". Denkt man auf der von Herzog geschilderten Linie weiter, dann könnte sich die Entwicklung mit einem aufgesplitterten Parteiensystem italienischen Verhältnissen annähern, die unter deutschen Bedingungen dann früher oder später in Weimarer Verhältnisse münden würden. Seltsam nur: In der Bundesrepublik ist es üblich, bei fast jeder Bagatellkrise Weimar zu beschwören bzw. zu versichern, Bonn sei oder werde doch nicht Weimar. Jetzt aber spricht niemand davon. *David Seeber*

Wie wandlungsfähig ist der Islam?

Ein Gespräch mit Abdoldjawad Falaturi

Der Islam ist heute ein religiöser wie politischer Faktor von erheblichem Gewicht. In den islamischen Ländern prägt er alle Lebensbereiche oder möchte er seinen Einfluß dementsprechend ausweiten, auch in Westeuropa ist er inzwischen unübersehbar präsent. Wohin zielen die gegenwärtigen Entwicklungen im Islam? Gewinnt eine starre Auslegung der Tradition die Oberhand oder gibt es auch Chancen für einen Islam, der sich in produktiver Auseinandersetzung mit der westlichen Welt weiterentwickelt? Darüber sprachen wir mit dem muslimischen Islamwissenschaftler Professor Abdoldjawad Falaturi. Er stammt aus dem Iran und lehrt heute an der Universität Köln. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Falaturi, viele muslimische Reaktionen auf die „Satanischen Verse" von Salman Rushdie haben im Westen das dort vorherrschende Bild vom Islam als einer traditionsfixierten, aggressiv um die Durchsetzung der eigenen Vorstellungen von Recht, Moral und Staat bemühten Religion nochmals verstärkt. Es scheint so, als bestehe eine letztlich unüberwindbare Kluft zwischen dem Islam und der modernen Welt, besonders dem westlichen Verständnis von Toleranz und Menschenrechten. Was sagen Sie als Muslim und Islamwissenschaftler dazu?

Falaturi: Mir ist zunächst wichtig, festzuhalten, daß der Islam beileibe nicht die einzige Religion ist, die Probleme mit dem hat, was man abgekürzt als Moderne bezeichnet. Auch die christlichen Kirchen denken doch nicht daran, das Prinzip Moderne über ihre verbindliche Überlieferung zu stellen. Auch Christen machen nicht einfach alles mit, was als modern gilt, sondern ziehen dort eine

Grenze, wo die Substanz ihres Glaubens auf dem Spiel steht. Wenn man so tut, als gebe es auf christlicher Seite keine Probleme mit der modernen Welt, sondern ausschließlich im Islam, gerät man von Anfang an auf ein falsches Gleis. Jede Religion muß darauf achten, daß sie sich nicht allem anpassen darf, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will. Das gilt für das Christentum, für die asiatischen Religionen, für das Judentum und für den Islam.

HK: Aber man sollte die Dinge doch auch nicht zu schnell über einen Kamm scheren. Schließlich gibt es im Islam derzeit besonders starke fundamentalistische Bewegungen, die sich vehement gegen alle Verwestlichung wenden und als Allheilmittel für alle Probleme den reinen Islam in der Rechtsordnung und im Staat wiederherstellen wollen. Es ist gerade dieser islamische Fundamentalismus, der im Westen Besorgnis auslöst ...

Falaturi: Fundamentalismus ist kein Begriff, den die Muslime geprägt haben; sondern er ist im Abendland geprägt worden und wurde nachträglich auf Strömungen im Islam angewandt. Deshalb wird der Begriff des Fundamentalismus auch leicht zu einer Schablone, mit der man aus einer westlichen Optik Entwicklungen im islamischen Raum einzuordnen versucht, ohne ihnen wirklich gerecht zu werden. Die Bewegungen in der islamischen Welt, auf die Sie in Ihrer Frage Bezug nehmen, darf man nicht als rein religiöse sehen. Vielfach sind sie vor allem aus der Auseinandersetzung der islamischen Welt mit dem Kolonialismus zu verstehen, die noch längst nicht abgeschlossen ist. Diese Auseinandersetzung setzte im letzten Jahrhundert ein, wobei hier vor allem die Namen von Jamal ad-Din al-Afghani und seines Schülers Muhammad Abduh zu nennen sind. Diese Männer fragten nach den Ursachen dafür, daß die islamische Welt vom Westen kolonialisiert wurde, wobei sie nicht nur den Westen anklagten, sondern auch selbstkritisch nach Fehlentwicklungen im Islam selber fragten. Dabei kamen sie zu dem Schluß, daß sich die islamische Welt vom Geist des Islam, also vom Geist des Koran entfernt habe. Durch den Einfluß nichtislamischer Sitten und Gebräuche und des Volksglaubens ist ihrer Meinung nach der eigentliche Islam verloren gegangen. Sie sprachen von der Notwendigkeit einer „islah", einer Korrektur solcher Fehlentwicklungen.

„Die heutigen Reformbewegungen trennen meist zwischen religiösem und kulturellem Bereich"

HK: Jene Reformansätze konnten sich aber doch auf breiter Front nie durchsetzen und spielen auch heute im islamischen Spektrum – zumindest auf den ersten Blick – kaum eine Rolle. Warum hatten und haben es solche Reformer im Islam so schwer?

Falaturi: Das hat nicht zuletzt damit zu tun, daß in den islamischen Ländern vorislamische Gesellschaftsstrukturen oder auch Strukturen, die sich erst später herausgebildet haben, oft viel wirksamer waren und sind als tragende Ideen des Islam. Lassen Sie mich ein Beispiel nennen: In vorislamischer Zeit hatte die Frau im arabischen Raum sehr wenig Rechte; sie konnte etwa, wenn sie noch einen Bruder hatte, nicht erben. Nach islamischem Recht ist die Frau demgegenüber voll erbberechtigt. Aber heute noch gibt es Gegenden in Jemen, wo vorislamisches und islamisches Erbrecht nebeneinanderstehen und in Konflikt geraten. Man löst dort die Diskrepanz zwischen den beiden Rechtssystemen so, daß Schwester und Bruder zu einem Richter gehen und die Frau ihr Erbteil dem Mann überträgt. Oder nehmen Sie ein anderes Feld, wo dieses Problem zutage tritt: Der Koran setzt sich für eine gerechte Staatsform ein und wendet sich dagegen, politische Macht an Reichtum oder Ansehen zu binden. Aber schon vierzig Jahre nach dem Tod Muhammads kehrten die ganzen überlieferten Herrschaftsformen in die islamische Staatenwelt zurück. Deshalb plädierten die vorhin genannten Reformer auf politischem Gebiet für eine Rückkehr zu den unter den vier rechtgeleiteten Kalifen. Eine solche Rückkehr wäre ein Fortschritt gewesen.

HK: Offensichtlich heißt demnach Rückkehr zum Koran bzw. zum ursprünglichen Islam nicht für alle Gruppen und Strömungen dasselbe ...

Falaturi: Man muß bei den Gruppen, die heute eine Rückkehr zum ursprünglichen Islam verlangen, differenzieren. Es gibt darunter kleine und nicht sehr einflußreiche Gruppen, für die zum ursprünglichen Islam auch Details wie die Eßgewohnheiten gehören und für die dann die Frage wichtig wird, ob man heute mit der Hand oder mit der Gabel essen soll. Aber im großen und ganzen trennen die heutigen Reformbewegungen durchaus zwischen religiösem und kulturellem Bereich. Auf religiösem Gebiet möchte man zu den einfachen Vorschriften des Koran zurückgehen. In den anderen Bereichen ist man flexibler. Deshalb kann man nicht pauschal von islamischen Fundamentalisten sprechen, die moderne Wissenschaft und Technik oder westliche politische Strukturen ablehnen. Nehmen Sie nur die „Islamische Republik Iran", die weithin als Vorreiter des Fundamentalismus gilt. Der Iran ist eine Republik; eine solche Staatsform ist der islamischen Überlieferung fremd. Der Iran hat ein Parlament, auch das gibt es im Islam nicht. Der Islam richtet sich auch nicht gegen Wissenschaft und Technik als solche, wohl aber gegen Verletzung oder Außerkraftsetzung religiöser Formen und Normen. In diesem Sinne werden die Wissenschaft und Technik nur dort problematisch, wo sie die Zerstörung der Natur und der moralisch und gerecht konstruierten menschlichen Gemeinschaft zur Folge haben.

HK: Aber kann man vom Koran her überhaupt in dieser Weise zwischen religiösem und kulturellem Bereich trennen, will nicht der Islam grundsätzlich alle Lebensbereiche bestimmen? Enthält nicht der Koran Weisungen, die verbindliche Grundlage des islamischen Gesetzes, der Scharia, sind, das in manchen islamischen Ländern zumindest in Teilbereichen noch gültig ist bzw. dessen Wiedereinführung als staatliche Rechtsordnung in anderen Ländern von strenggläubigen Muslimen gefordert wird?

Falaturi: Nun, es wird häufig gesagt, der Koran sei ein Gesetzbuch der Muslime. Das ist aber so nicht richtig. Der Koran enthält 6236 Verse, von denen sich nur 400 bis 600 mit Vorschriften gesetzlicher Art befassen. Diese Vorschriften wiederum werden zum großen Teil nicht als Dogmen vorgetragen, sondern der Koran versucht vielmehr, das Verständnis der Angesprochenen für die Vorschriften zu gewinnen. Das betrifft etwa das Alkoholverbot und das Zinsverbot, die jeweils im Koran in verschiedenen Stufen ausgesprochen werden. Zunächst findet sich, um beim ersten Punkt zu bleiben, ein beschränktes Alkoholverbot: Verboten wird das Betrunkensein während des Gebets (4,43); dann wird Alkoholgenuß als nachteilhafte Handlung verpönt, und erst zum Schluß findet sich ein grundsätzliches Alkoholverbot. Mit diesem Verbot ist beispielsweise der Hinweis verbunden, daß Alkoholgenuß Vor- und Nachteile hat, daß die Nachteile aber überwiegen. Als ein Nachteil wird genannt, daß er zur Zerstörung der Familie beiträgt.

HK: Und wie verhält es sich beim Zinsverbot, das heute ja teilweise durch eigene islamische Banken zu verwirklichen versucht wird?

Falaturi: Hier ist es im Prinzip genauso. Auch das Zinsverbot wird durch den Koran in Etappen ausgesprochen. Eine dieser Stufen ist das Verbot des Wuchers, und erst zum Schluß erfolgt ein völliges Zinsverbot. Gleichzeitig bietet der Islam aber eine andere Möglichkeit, zu Gewinnen zu kommen, ohne Zinsen zu nehmen. Die Ablehnung des Zinses erfolgt im übrigen aus zwei Gründen: Man will zum einen vermeiden, daß sich bei der bestimmten Gruppe zu viel Kapital ansammelt und daß Monopole entstehen. Zum zweiten möchte man erreichen, daß alle Menschen an den Kapitalerträgen teilhaben. Deshalb sind die islamischen Banken, die gegenwärtig aufgebaut werden, als eine Art Genossenschaftsbanken konzipiert; sie sollen es allen Einlegern ermöglichen, an den Gewinnen beteiligt zu sein.

„Der Geist des Koran ist grundsätzlich dynamisch"

HK: Das viel größere Problem ist mit nichtmuslimischen Augen gesehen das islamische Strafrecht, das teilweise Strafen vorsieht, die mit westlichem Rechtsempfinden und westlicher Rechtssprechung nicht vereinbar sind. Wie steht es damit?

Falaturi: Leben zu schützen ist das oberste koranische Gebot (5,32). Nirgendwo im Koran werden Strafgesetze ausgesprochen, ohne daß dabei die Möglichkeit zum Strafverzicht bzw. zur Verzeihung angeführt wurde. Das gilt auch für die Todesstrafe. Bei Mord räumt der Koran den Betroffenen die Möglichkeit ein, den Mörder zur Rechenschaft zu ziehen. Gleichzeitig heißt es aber, daß auch in diesem Fall Verzeihung besser ist als Strafe. Der Betroffene und der Richter haben die Möglichkeit, diesen Gedanken der Verzeihung in der einen oder anderen Form auszugestalten. Rückkehr zum Koran bedeutet deshalb nicht, daß heute die einzelnen Strafbestimmungen in genau der gleichen Weise praktiziert werden müßten, wie sie früher einmal in dem einen oder anderen islamischen Land üblich gewesen ist. Vielmehr erlaubt der Koran von sich aus eine erhebliche Flexibilität in der Ausgestaltung der einzelnen Normen.

HK: Aber der Koran ist doch für Muslime absolut verbindliche Richtschnur und verlangt unbedingten Gehorsam. Wie kann es auf dieser Grundlage überhaupt eine flexible Auslegung und Anwendung geben?

Falaturi: Grundsätzlich ist der Geist des Koran und damit auch der Geist des Islam dynamisch. Der Koran ist in einem Zeitraum von dreiundzwanzig Jahren entstanden und ist deshalb sehr stark situationsbezogen. Alle Koranverse sind als Antworten auf jeweils anstehende aktuelle Fragen konzipiert. Die Gefährten des Propheten waren sich dieser Dynamik bewußt und haben sie nach seinem Tod zunächst fortgesetzt. Die Zeit der vier rechtgeleiteten Kalifen, die für mich wirklich die goldene Zeit des Islam war, ist von dieser Dynamik getragen. Vor allem ist hier die Regierungszeit des zweiten Kalifen Umar hervorzuheben. Er hat sehr viele Neuerungen eingeführt, etwa die Einrichtung von „bait al-mal" und Dīwan, der Staatskasse mit Rechnungsbüchern, die Bildung eines ständigen beratenden Gremiums oder die Regelung des Verhältnisses zwischen Christen und Muslimen. Der zweite Kalif hat sehr vieles festgelegt, das sich ausdrücklich weder im Koran noch in der Sunna findet. Es handelt sich dabei um Weisungen der großen Gefährten des Propheten, die im Geist des Koran ergangen sind.

HK: Wie kam es dann zur Entstehung der verschiedenen Schulen des islamischen Rechts, die bis heute maßgeblich sind?

Falaturi: Durch die Ausbreitung des Islam in andere kulturelle Räume – den iranischen, byzantinischen, ägyptischen – wurden die Muslime mit neuen Fragen konfrontiert. Die Fragen, auf die der Koran geantwortet hatte, kamen ja vor allem aus dem arabischen Raum. Gleichzeitig erhebt der Koran aber den Anspruch, für alle Menschen zu gelten, nicht nur für die Bewohner der Arabischen Halbinsel, auf der er entstand. Erst auf diesem Hintergrund entstanden dann die vier großen islamischen Rechtsschulen; vorher kann man nicht im eigentlichen systematischen Sinn von islamischem Recht sprechen, und deshalb sollte man den Koran auch nicht als Gesetzbuch bezeichnen. Erst im achten bis zehnten Jahrhundert entwickelten Gelehrte Prinzipien des islamischen Rechts und entstand damit ein Rechtssystem. Die großen Rechtsschulen wären ohne die Dynamik des Koran und des Islam überhaupt nicht möglich gewesen. Deswegen ist es falsch, wenn behauptet wird, der Islam sträube sich gegen jede Art von Weiterentwicklung.

HK: Aber es ist doch nicht zu bestreiten, daß diese Dynamik und Flexibilität des frühen Islam später weithin einem

Immobilismus in der Entwicklung des Rechts wieder Interpretation der Glaubenslehre Platz gemacht hat. Wie ist es dazu gekommen?

Falaturi: Es stimmt, daß die Beweglichkeit in der Auslegung des Koran und in der Entwicklung neuer Rechtsnormen vom zwölften/dreizehnten Jahrhundert an zurückgegangen ist. Der Rückgang setzte ein, nachdem man sich im Islam auf die vier großen Rechtsschulen konzentriert hatte. Man befürchtete, daß durch die weitere Ermöglichung einer freieren Interpretation der Überlieferung eine Vielzahl von juristischen Meinungen entstehen würde, die dann nicht mehr in den Griff zu bekommen wären. Man setzte dem Prinzip des „iğtihad", also der selbständigen Auslegung der Überlieferung und freien Rechtfindung, eine Grenze. Leider ist in der islamischen Tradition zwar seither die Entwicklung innerhalb der vier Rechtsschulen weitergegangen, aber die Schulen selbst haben den Charakter von Dogmen angenommen. Das ist das eigentliche Problem. Deshalb sind die problematischen, verengenden Vorschriften, mit denen wir uns heute auseinanderzusetzen haben, eine Folge der Unbeweglichkeit der Rechtsschulen.

„Die geistliche Autorität war lange gegenüber der Praxis isoliert"

HK: Gilt diese Erstarrung für den sunnitischen Islam genauso wie für den schiitischen, oder sind die beiden Richtungen hier unterschiedliche Wege gegangen?

Falaturi: In der sunnitischen Welt waren seit Beginn der Omayyaden-Herrschaft weltliche und geistige Führung voneinander getrennt, wenn auch nicht beziehungslos. Der Herrscher war kein theologischer Wissenschaftler, keine religiöse Autorität, aber er verpflichtete sich, sich für islamische Gesetze und für die islamische Gemeinschaft einzusetzen. Demgegenüber gab es immer eine religiöse Institution, die sich als Hüterin des Islam, des islamischen Geistes, verstand. Es war Aufgabe dieser geistlichen Autorität, einem Herrscher, der sich unislamisch verhielt, Mahnungen zu erteilen; aber sie hat den weltlichen Herrscher nicht bekämpft. Das führte dazu, daß die religiöse Instanz nicht im selben Maß wie der Herrscher den Problemen des praktischen Lebens nahe war und damit teilweise auch nicht wahrnahm, welche neuen praktischen Probleme jeweils anstanden und Antworten verlangten. Die geistliche Autorität war so in späteren Jahrhunderten in gewissem Sinn von der Praxis isoliert, während die Gründer der vier großen Rechtsschulen noch mit beiden Beinen in der Praxis gestanden hatten.

HK: War der schiitische Islam bei der Weiterentwicklung des Rechts demgegenüber praxisnäher?

Falaturi: In der schiitischen Vorstellung gab es keine Trennung von weltlicher und geistlicher Autorität. Vielmehr sollte der Herrscher auch gleichzeitig dazu in der Lage sein, auf religiöse Belange der Bevölkerung eine Antwort zu geben, wie es die vier rechtgeleiteten Kalifen getan haben. Seit dem Tod von Ali, dem ersten Imam der Schiiten, standen diese allerdings in Konfrontation mit den weltlichen Herrschern, bildeten sie oppositionelle Gruppen. Weil – von wenigen Ausnahmen abgesehen – die Schiiten selten die Herrschaft in islamischen Staaten innehatten, waren sie auch nicht mit konkreten neuen Rechtsproblemen konfrontiert. Als die Schia unter den Safawiden im Iran zur Staatsreligion wurde, entstand eine umfangreiche, schiitische Rechtslehre mit Lösung weltlicher Probleme, aber bald gerieten auch hier die Gelehrten in einen Gegensatz zu den weltlichen Herrschern. Letztlich kam es zu einer Trennung zwischen den Theologen und der praktischen Gerichtsbarkeit, die sich weitgehend nach dem „urf", dem Gewohnheitsrecht, richtete, nicht nach der Scharia. Das führte in der Schia letztlich ebenso wie im sunnitischen Islam dazu, daß diejenigen, die islamisch urteilen konnten, sich wenig mit aktuellen Fragen auseinandersetzten, während diejenigen, die mit solchen Fragen konfrontiert waren, wenig vom islamischen Geist wußten. Erst seit der Revolution sind im Iran die Theologen mit Fragen konfrontiert, die sich aus der Verwaltung einer Gesellschaft ergeben.

HK: Die islamische Revolution im Iran ist für den westlichen Beobachter aber doch weniger ein gelungenes Exempel für die produktive Weiterentwicklung der islamischen Tradition als für die Sackgassen, in die man sich bei der Gestaltung eines Gemeinwesens nach den Prinzipien des Islam verrennt ...

Falaturi: Es ist sehr bedauerlich, daß die für den gegenwärtigen Islam interessante und wichtige Entwicklung des islamischen Rechts im Iran von den politischen Auseinandersetzungen mit ihren unerfreulichen Begleiterscheinungen überschattet wird. Immerhin werden Fragestellungen, die von der schiitischen Geistlichkeit früher als ketzerisch verurteilt wurden, jetzt im Parlament ernsthaft diskutiert, und man sucht nach islamischen Antworten darauf. Dabei wendet man ein ziemlich altes Prinzip an – übrigens nicht nur im Iran, sondern auch in der sunnitischen Welt. Es stammt vor allem aus der malekitischen Rechtsschule, die sich schwerpunktmäßig im Westen der islamischen Welt entwickelt hatte, in Spanien und in Nordafrika. Ihr Begründer, Malik ibn Anas, hat das Prinzip des „maslaha" besonders herausgestellt, das allerdings auch in den anderen Rechtsschulen nicht ganz unbekannt ist. „Maslaha" bedeutet Wohl, Interesse der Gemeinschaft.

„Wenn wir koranische Prinzipien heute walten lassen, müssen wir Meinungs- und Religionsfreiheit gewähren"

HK: Inwiefern kann ein solches traditionelles Prinzip der Rechtsentwicklung heute dazu beitragen, die jahrhundertelange Unbeweglichkeit zu überwinden und die islamische Überlieferung in der Auseinandersetzung mit neuen

politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Herausforderungen produktiv weiterzuentwickeln?

Falaturi: Mit diesem Prinzip kann man viele herkömmliche, unveränderlich erscheinende Gesetze in der Praxis für den einen oder anderen Fall außer Kraft setzen. Beispiele für eine heutige fruchtbare Anwendung gibt es nicht nur im Iran, sondern auch in anderen islamischen Ländern, etwa in Ägypten. Man kann gar nicht anders, als sich neu auf diese weithin verschwundene Rechtstradition zu besinnen, weil man sich mit neuen wirtschaftlichen und staatsrechtlichen Problemen und auch mit den Herausforderungen durch die westliche Welt auseinandersetzen muß. Mit islamischen Schlagworten allein ist dabei nichts auszurichten, ebensowenig mit einer undifferenzierten Wiederholung der Tradition. Lassen Sie mich deshalb etwas genauer auf Ägypten eingehen. Dieses Land ist schon allein deshalb interessant, weil dort nie eine einzige Rechtsschule herrschte, sondern alle Rechtsschulen vertreten waren, und sie im Lauf der Jahrhunderte lernten, einander gegenseitig zu akzeptieren. Gleichzeitig war man in Ägypten stärker als in anderen Ländern gezwungen, mit nichtmuslimischen Gruppen zu leben. So ist man dort besonders bereit dazu, einerseits zum ursprünglichen Geist des Islam zurückzugehen und gleichzeitig neue Antworten für neue Probleme zu suchen. Auch in Ägypten spielt dabei das Prinzip der „maslaha" eine wichtige Rolle.

HK: Aber reicht die von Ihnen so sehr beschworene Dynamik des Islam so weit, daß in islamischen Ländern bzw. Gesellschaften die grundlegenden Freiheitsrechte, die von den Verfassungen der westlichen Demokratien genannt und garantiert werden, zugestanden werden, etwa die Religions- und Gewissensfreiheit? Stößt man hier im gegenwärtigen Islam vielfach nicht an eine unüberschreitbare Grenze?

Falaturi: Vom Islam aus gesehen steht den von Ihnen genannten Rechten und Freiheiten nichts im Wege. Anders sieht es natürlich aus, wenn politische Faktoren und Interessen ins Spiel kommen, die sich hier hinderlich auswirken können. Wenn wir koranische Prinzipien heute walten lassen, müssen wir etwa Meinungs- und Religionsfreiheit gewähren. Zu den allerletzten Koranversen, die kurz vor dem Tod des Propheten offenbart wurden, gehört gerade der Vers, der das Zusammenleben mit Christen und Juden betrifft. In dem gleichen Kontext, in dem der Koran die Vervollkommnung der Religion mitteilt (5, 4–5), sagt er: „Die Speise derer, denen die Schrift zugekommen ist, ist euch (Muslimen) erlaubt, und eure Speise ist ihnen erlaubt. Erlaubt sind auch die ehrbaren gläubigen Frauen und die ehrbaren Frauen aus den Reihen derer, denen vor euch die Schrift zugekommen ist (Juden und Christen)." Das heißt, der Koran bejaht eine enge gesellschaftliche Verbindung von Muslimen mit Juden und Christen. Obwohl der Koran an Judentum und Christentum Kritik übt, bleiben Juden und Christen, die nicht den Islam annehmen, als solche anerkannt.

HK: Aber es sieht nicht danach aus, als ob in den islamischen Ländern, gerade auch in arabischen Ländern, diese Haltung heute maßgeblich wäre ...

Falaturi: Sicher gibt es Muslime, die sich gegen diese Aussage sperren. Aber diese gesellschaftliche Anerkennung der Juden und Christen als Juden und Christen, die wir heute als Toleranz bezeichnen würden, ist nach dem Koran ein Bestandteil des Glaubens. Die Toleranz, um deren Durchsetzung man im Abendland jahrhundertelang gekämpft hat, ist schon im Koran verankert. Wenn wir zu diesem Koranvers zurückkehren, haben die Muslime allen Grund, religiösen Minderheiten gegenüber tolerant zu sein, sie als solche anzuerkennen.

„Einen Kampf gegen Nichtmuslime als solche gibt es im Islam nicht"

HK: Aber die Wirklichkeit sieht doch anders aus, sowohl was die Geschichte betrifft als auch in bezug auf die Gegenwart, in der islamische Länder christlichen Minderheiten vielfach massive Beschränkungen auferlegen. Warum ist der Islam in diesem Punkt dem von Ihnen herausgestellten Prinzip der Toleranz so oft untreu geworden und wird es heute noch?

Falaturi: Lassen Sie mich auf die Frühzeit des Islam zurückgehen: Als der zweite Kalif Jerusalem und Palästina erobert hatte, schloß er mit den Christen einen Vertrag ab, in dem es hieß, die Christen könnten nach ihrer Religion leben. Und weiter hieß es: „Ich, der Kalif, schließe mit euch diesen Vertrag, weil unser Prophet Muhammad einen ähnlichen Vertrag geschlossen und uns empfohlen hat, gut zu euch zu sein." Auch in diesem Sinn wäre also eine Rückkehr zur goldenen Zeit des Islam kein Fundamentalismus im negativen Sinn, sondern vielmehr ein Fortschritt. Die besten, menschlichsten Anweisungen für das Zusammenleben mit Anhängern anderer Religionen finden sich im Koran. Allerdings haben Sie recht: In der Geschichte sind die Dinge anders gelaufen, als im Koran vorgezeichnet war. Nur waren daran nicht die Muslime allein schuld.

HK: Gibt es dafür schon aus der Anfangszeit des Islam Belege?

Falaturi: In Arabien gab es zur Zeit des Propheten zwei Gruppen von Christen. Im Süden die Nadschraniten, im Norden die Ghasaniden. Mit den Nadschraniten schloß Muhammad die erwähnten Verträge, und sie waren sogar Empfänger von „zakat", also der von jedem Muslim zu leistenden Abgabe zugunsten der Armen und der islamischen Gemeinschaft. Mit diesen Christen hatte der Islam wenig Probleme, während die Ghasaniden wenige Jahre vor dem Tod des Propheten von den Byzantinern dazu angestiftet wurden, sich gegen die Muslime zu erheben. Damit hatte sich die Lage grundlegend geändert: Sosehr der Koran zur Toleranz gegenüber Nichtgläubigen auffordert, so sehr ruft er zur Verteidigung gegenüber An-

greifern auf. Wer die Muslime angreift, darf bekämpft werden. Einen Kampf gegen Nichtmuslime als Nichtmuslime gibt es im Islam nicht, wohl aber den Kampf gegen sie als Feinde, als Angreifer des Islam.

HK: Haben die Muslime im Lauf der Geschichte nicht immer wieder gegen diesen Grundsatz gehandelt und ihre Religion gewaltsam ausgebreitet bzw. auszubreiten versucht?

Falaturi: Leider wurden nicht nur Verteidigungskriege gegen Gruppen bzw. Länder geführt, die den Islam angreifen, sondern auch reine Eroberungskriege. Oft handelte es sich auch um Auswirkungen innerislamischer Machtkämpfe. So haben sich im Lauf der Jahrhunderte die Fronten zwischen Muslimen und Nichtmuslimen ebenso verhärtet wie gegenüber andersdenkenden Muslime innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, wobei die Entwicklung in den einzelnen islamischen Ländern unterschiedlich verlaufen ist. Türken wie Ägypter sind Muslime; aber in ihrem Verhältnis zu den Christen gibt es beträchtliche Unterschiede. Diese Unterschiede haben nicht zuletzt damit zu tun, daß es lange politische Auseinandersetzungen zwischen den Türken und christlichen Mächten gab, die im Bewußtsein immer noch nachwirken. Man sollte also nicht Probleme der islamischen Lehre als solcher zurechnen, die sich erst im Lauf der Geschichte ergeben haben. Die Muslime haben heute mit sehr schwierigen Problemen zu kämpfen, aber es handelt sich dabei weithin um von Land zu Land unterschiedliche gesellschaftliche und kulturelle Probleme, die nicht von heute auf morgen zu bewältigen sind.

„Die Anwesenheit von Muslimen in Europa ist auch eine Chance für den Islam selbst"

HK: Millionen von Muslimen leben inzwischen als Minderheiten in westlichen Ländern und müssen in der Diaspora ihre Identität als Muslime bestimmen. Sind sie bereit und in der Lage, sich wirklich zu integrieren bzw. eine angemessene Verbindung zwischen ihrer religiös-kulturellen Tradition und unseren Lebensform zu finden?

Falaturi: Die Muslime in der Diaspora sind gerade dazu gezwungen, das zu versuchen. Allerdings wird der Prozeß der Formierung des Islam in der Diaspora dadurch erschwert, daß es unter den Muslimen in der Diaspora wenig wissenschaftlich-islamisch Autoritäten gibt, die die Herausforderungen der westlichen Gesellschaft auf der einen Seite mit Fleisch und Blut erleben und gleichzeitig dazu aus der islamischen Überlieferung heraus Stellung nehmen können. Aber hier hat ein Lernprozeß begonnen, der für mich in eine gute Richtung geht. Mir scheint, daß die Muslime hierzulande, seien es Türken, Perser oder Araber, einsehen, daß man mit der Argumentation und der Logik, die in den islamischen Ländern mehr oder weniger selbstverständlich sind, hier nicht operieren kann, sondern dazu gezwungen wird, sich angesichts der besonderen Situation zu orientieren. Man kann sich in der Diaspora beispielsweise nicht sklavisch einer der traditionellen islamischen Rechtsschulen anschließen. Es gibt deshalb Muslime, die die Auffassung vertreten, man müsse sich in der Diaspora aus den verschiedenen Schulen die Rechtssätze und Vorschriften zusammenstellen, die hier am ehesten passen. Man versucht vielfach, sich im Rückgriff auf den Koran von einigen zu starr gewordenen Prinzipien zu befreien.

HK: Sind diese Entwicklungen in der Diaspora nicht auch für die islamischen Länder von Bedeutung? Könnten sich gleichsam Modelle herausbilden, wie man Muslim sein und gleichzeitig in einem demokratischen Staat und einer pluralistischen Gesellschaft leben kann?

Falaturi: Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß viele Probleme in islamischen Ländern heute weniger mit religiösen als mit gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren zu tun haben, mit traditionellen Strukturen und Vorurteilen. Die Muslime, die hier leben und aufwachsen, kennen entweder diese Gesellschaftsstrukturen mit der Zeit nicht mehr oder denken kritisch darüber nach, inwieweit sie wirklich islamisch sind. Diese kritische Auseinandersetzung kann allerdings nur der leisten, der als Muslim stark genug und ausreichend anerkannt ist. Aber eines ist sicher: Die Anwesenheit von Muslimen in Europa ist auch eine Chance für den Islam selbst. Muslime müssen ungeachtet der Vorurteile, die ihnen gegenüber teilweise bestehen, versuchen, die volle Zugehörigkeit zur europäischen Gesellschaft mit ihrem Glauben zu verbinden, hierzulande gesellschaftsfähig zu sein und gleichzeitig fest in ihrer Religion zu stehen.

HK: Wo liegen für die Muslime in der Diaspora dann die größten Schwierigkeiten? Sind es mehr die Barrieren, die sich aus ihrer Religion und deren Anspruch auf die Regelung aller Lebensbereiche ergeben, oder haben sie eher mit der westlichen Gesellschaft zu tun?

Falaturi: Die Muslime hätten es in den europäischen Ländern leichter, wenn sie dort in wirklich christlichen Gesellschaften leben würden. Viele Probleme entstehen für Muslime gerade dadurch, daß es sich weithin um nichtchristliche Gesellschaften handelt. Ein ganz konkretes Beispiel: In einer christlichen Gesellschaft gäbe es kaum so viele pornographische Darstellungen. Auch wenn sie bewußt in der westlichen Gesellschaft leben wollen, mit bestimmten antireligiösen Zügen werden sich Muslime nie abfinden. Sie werden auch an Elementen ihres Glaubens festhalten, die im gesellschaftlichen Umfeld nicht plausibel sind. Muslime werden beispielsweise auch in einer atheistischen Gesellschaft fasten. Mit dem antireligiösen Modernismus wird sich der Islam nie einverstanden erklären, wohl aber mit der wissenschaftlichen und kulturellen Moderne.

HK: Das Christentum hat in den letzten Jahrhunderten gelernt bzw. lernen müssen, sich mit der modernen Welt auseinanderzusetzen und hat dabei etliche Lernprozesse durchgemacht. Christen haben dabei gelernt, daß be-

stimmte Prozesse der Moderne seinem eigenen Geist in hohem Maß entsprechen, es hat in anderen Bereichen Kompromisse geschlossen, ist in anderen kompromißlos auf seiner Identität bestanden. Inwieweit kann der Islam in seiner gegenwärtigen Situation von den Erfahrungen des Christentums mit der modernen Welt und in ihr lernen?

Falaturi: Es kann sicher nicht so sein, daß die Muslime einfach die christlichen Einsichten und Erfahrungen übernehmen oder gar schlicht kopieren. Sie brauchen es auch nicht, schon weil das Prinzip, das Sie als Leitlinie der Auseinandersetzung des Christentums mit der modernen Welt angeführt haben, ein genuin islamisches Prinzip darstellt: Alles, was nicht den Grundlagen des Islam entgegensteht, können die Muslime aufnehmen und islamisieren. Das war in der Geschichte so und kann auch heute so sein. Nehmen Sie nochmals die Menschenrechte: Der Islam hat dagegen keinerlei Einwände, weil er vom Koran her alles bejahen kann, was der Menschheit und dem einzelnen Menschen in seiner Persönlichkeit dient.

HK: Und welche Perspektiven ergeben sich daraus für die islamischen Ländern, in denen es – nach Ihren Maßstäben – offensichtlich längst nicht überall wirklich islamisch zugeht?

Falaturi: Der gegenwärtige Zustand der islamischen Länder ist eine Folge der politischen und kulturellen Entwicklungen, über die wir schon gesprochen haben. Der Islam wurde als politisches Mittel benutzt, die islamischen Länder bekämpften sich teilweise gegenseitig, islamische Gebote wurden von bestimmten Gruppen zum eigenen Nutzen mißbraucht. Das entscheidende Hindernis, das einer kritischen Auseinandersetzung des Islam mit seiner Geschichte im Wege steht, sind die Blockaden, die in der Geschichte der Muslime entstanden sind. Wenn man sich von diesen Blockaden zu lösen versucht und sich am freien Geist des Islam, am freien Geist des Koran orientiert, kommt man nahe an das heran, was an Freiheit im Westen verwirklicht ist, ohne die Grenze des Islam zu überschreiten. Allerdings sind wir in der Praxis davon leider noch ein ziemliches Stück entfernt.

Metaphorik, Mythos und Neues Testament

Zur aktuellen Diskussion in der Exegese

Die Kontroverse um die tiefenpsychologische Bibelauslegung hat auch bei den Fachexegeten Wirkung gezeigt. Die jüngste Tagung der deutschsprachigen Neutestamentler, die vom 13.–18. März in Trier stattfand, stellte sich dem Thema „Metaphorik und Mythos im Neuen Testament". Es ging um die Fragen, welche theologische Aussagekraft die biblischen Bilder und Symbole haben, welcher Stellenwert mythischer Rede im Neuen Testament zukommt und welche methodischen Möglichkeiten bestehen, seine Bildsprache richtig zu lesen und zu erklären. Diese Problemstellung verdankt sich freilich nicht nur der Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann; sie muß in den Zusammenhang umfassender geistesgeschichtlicher Strömungen der Gegenwart gestellt werden.

Allenthalben zeigt sich in den Ländern der westlichen Hemisphäre ein *neues Interesse an Mythen und Legenden,* an Märchen und Symbolen, an Riten und Religionen ferner Völker und Kulturen. Es führt zu ganz unterschiedlichen Denk- und Verhaltensweisen. In einigen artikuliert sich ein gefährlicher Irrationalismus und zudem ein abgesunkener Synkretismus, der die religiösen Traditionen der Menschheit ausplündert und letztlich Indifferentismus offenbart: Okkultismus und Magie, Hexenwahn und Dämonenglaube üben offenbar wieder großen Reiz aus; die schillernde Bewegung des New Age schlägt viele Menschen in ihren Bann; säkularisierte Meditationszentren erleben einen gewaltigen Boom; eine ganze Industrie von größter Prosperität ist entstanden, die aus den unterschiedlichsten Quellen das dunkle Zauberwasser moderner Lebenshilfen und Sinnangebote destillieren soll. Doch selbst diese Sumpfblüten der Postmoderne sind ein ernst zu nehmendes Symptom: für die Sinndefizite, die in den von Wissenschaft und Technik geprägten Zivilisationen aufgebrochen sind und nicht zuletzt auch für die mangelnde Fähigkeit der Kirchen und der Theologie, im Evangelium fundierte Antworten auf die Fragen der heutigen Menschen glaubwürdig werden zu lassen.

Notwendige Selbstprüfung der Exegese

Darüber hinaus gibt es aber auch ein aufrichtiges Bemühen, die Einseitigkeiten der Verstandeskultur zu überwinden und eine neue religiöse Sensibilität zu entwickeln, die zwar nur zum geringen Teil den Weg in die christlichen Gemeinden findet, aber doch eine Ahnung von Transzendenz möglich macht. Hier knüpfen ernsthafte und von vielen Menschen als hilfreich empfundene Versuche an, neue Zugänge zu alten Mythen und Symbolen, zur Welt der Bilder und der Träume zu eröffnen. Die tiefenpsychologischen Deutungen von Märchen und Legenden, aber auch von biblischen Schriften wollen den Menschen die verschütteten, vergessenen und verdrängten Texte wieder nahebringen und finden damit – zumindest in der Bundesrepublik – ein begeistertes Publikum.
Vor allem jedoch scheint sich in der gegenwärtigen *Philo-*

sophie eine Rehabilitierung der Metaphorik und des mythischen Denkens anzubahnen. Bildhafte Aussagen sind danach keineswegs nur Illustrationen abstrakter Begriffe; sie haben ihre ganz eigenen Fähigkeiten, die Wirklichkeit zu erfassen. Und mythologische Rede ist keineswegs nur ein Produkt unaufgeklärten Bewußtseins; sie erschließt Sinnbezirke, die begrifflicher Argumentation unzugänglich bleiben, für die Wahrheitsfrage aber von größter Bedeutung sind. Der Mythos behält gegenüber dem Logos sein eigenes Recht, die Metapher gegenüber dem Begriff ihre eigene Dignität.

Dies stellt die Theologie und namentlich die Exegese vor eine große Herausforderung. Denn ohne Frage sind viele ihrer zentralen Aussagen und Texte bildhafter Art und dem mythologischen Denken der Zeit verpflichtet. Man denke nur an die Gleichnisse Jesu, an seine Exorzismen und an die apokalyptischen Szenarien des Endgerichts, aber auch an Schlüsselwörter wie Reich Gottes und Auferweckung. Zwar finden sich daneben, gerade bei Paulus und in den anderen Briefen, hervorragende Beispiele theologischer Argumentation und begrifflicher Konzentration. Doch auch diese Texte sind voll von Metaphern und Symbolen, auch von mythischen Motiven, die kaum ohne Verlust des Ganzen aus den Texten eliminiert werden können. Um so schwerer wiegt der Vorwurf, der von Vertretern der tiefenpsychologischen Bibelauslegung gegenüber der historisch-kritischen Exegese erhoben wird, ihr bleibe wegen der Methode, der sie sich verschrieben habe, die Welt der biblischen (und der außerbiblischen) Bilder, Legenden, Symbole und Mythen versperrt. Nur in ihnen komme das Eigentliche, das Wesentliche religiöser Rede zum Vorschein; und gerade an ihnen scheitere die Exegese, weil sie durch ihre Vorgehensweise den Text vom Leser distanziere und im Banne eines frühaufklärerischen Rationalismus alles über den historischen Leisten schlage.

Daß hier ein Zerrbild der historisch-kritischen Exegese gezeichnet wird, dürfte jedem deutlich werden, der unvoreingenommen die Werke ihrer großen Vertreter studiert. Darüber hinaus wären die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, die theologischen Implikationen und die exegetischen Resultate der tiefenpsychologischen Bibelauslegung ihrerseits einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. (Vgl. dazu vor allem die aus der Arbeit der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz hervorgegangene Quaestio Disputata 113: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Hg. von *Albert Görres* und *Walter Kasper,* Freiburg: Herder 1988.) Auf die Dauer kann sich die Exegese jedoch nicht mit der Kritik ihrer Kritiker begnügen. Sie muß sich fragen (lassen), wie die Lücken entstanden sind, die sie bei der Vermittlung ihrer Ergebnisse offenkundig hinterlassen hat, und was sie dazu beitragen kann, diese Lücken zu schließen. Sie muß sich selbst prüfen, ob sie nicht doch aufgrund ihrer Methode, so wie sie sich gegenwärtig in einem langen Prozeß immer größerer Differenzierung herausgebildet hat, weiße Flecken auf der Landkarte der biblischen Texte zurückläßt. Vor allem aber muß sie in ihrer konkreten Auslegungsarbeit und in ihrer Methodenreflexion positiv zeigen, daß es ihr gelingt, nicht nur die argumentativen und begrifflichen, sondern auch die narrativen und bildlichen Aussagen der Bibel zu verstehen. Dabei bleibt es aufgrund der Arbeitsteilung der theologischen Disziplinen ihre vordringliche Aufgabe, auch auf dem Feld der Metaphern und Symbole die *ursprüngliche Intention* der biblischen Texte den heutigen Menschen zu erschließen.

Über die große Bedeutung, die metaphorischer Rede im Neuen Testament zukommt, herrschte auf der Tagung in Trier Einmütigkeit. Auch bei der Frage, welche Methoden der Analyse und Interpretation gewählt werden müssen, zeichneten sich konsensfähige Antworten ab.
In der *Gleichnisforschung* hat sich schon vor gut einem Jahrzehnt ein grundlegender Wandel vollzogen. *Adolf Jülicher* (1857–1938), der Begründer der modernen Gleichnisexegese, der die Abkehr von der allegorisierenden Auslegung vollzogen hat, verstand die Gleichnisse noch im wesentlichen als Illustrationen abstrakter religiöser Wahrheiten, die Jesus um der leichteren Verständlichkeit, der besseren Anschaulichkeit und der größeren Wirkung seiner Gedanken willen vorgenommen habe. Diese Gleichnistheorie hat viele Anhänger gefunden. Sie steht in der Tradition des *Aristoteles,* der in seiner Rhetorik (II 20) die Parabel neben Fabel und geschichtlichem Beispiel unter die rhetorischen Beweismittel zählt und diesen drei Redeformen die didaktische Aufgabe zuweist, etwas Schwieriges, Unklares, Umstrittenes durch etwas Einfaches, Klares, allen Einsichtiges zu erläutern. Die Literaturwissenschaft und die philosophische Sprachdiskussion haben jedoch deutlich gemacht, daß die Bedeutung der Metaphern keineswegs darin aufgeht, ein zuvor begrifflich Gedachtes abzubilden, um seine Wirkung zu verstärken; sie können vielmehr selbst präzise Bezeichnungen der gemeinten Sache sein und deren Sinn besser als abstrakte Begriffe aufdecken. Diese Einsicht hat die neuere exegetische Forschung mit Recht auf die Gleichnisse Jesu übertragen. Sie kann damit zeigen, daß es dem Wesen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu entspricht, daß ihre wichtigste Ausdrucksform die Gleichnisrede ist; sie kann ferner zeigen, daß es die Gleichniserzählung als ganze ist, der metaphorische Bedeutung zukommt; und sie kann schließlich auch zeigen, daß es einer (zumindest umrißhaften) Rekonstruktion der ursprünglichen Erzählsituation bedarf, um ein Gleichnis richtig zu deuten.

Die Bildsprache der Kindheitsevangelien

In Trier wurde deutlich, daß ähnliche Grundsätze auch bei der Exegese anderer Erzähltexte gelten. *Jacob Kremer,* Neutestamentler aus Wien, zeigte die Bedeutung der Bildsprache in der lukanischen Kindheitsgeschichte auf. Er erinnerte zunächst an die kunstvolle Komposition von 1,5 – 2,52, die in einem überbietenden Parallelismus zunächst die Geburtsankündigung, dann die Geburt jeweils zuerst

des Täufers und dann Jesu erzählt, verbunden durch den symbolisch bedeutsamen Besuch Marias bei Elisabeth, der auf die Seligpreisung Mariens hin im Magnificat gipfelt. Durch die synchronische Analyse gewann Kremer die Möglichkeit, Ort und Funktion der bildsprachlichen Elemente genau zu bestimmen. Charakteristisch ist, daß die entscheidenden Aussagen und Motive des Textes metaphorischer Art sind bzw. von Metaphern geprägt werden. Charakteristisch ist aber auch, daß diese Bilder nicht der Ausschmückung dienen und auch selbst nicht ausgeschmückt werden, sondern ganz auf die zentrale Botschaft des Textes bezogen sind, daß Jesus von Nazareth, der Sohn der Maria, der verheißene Messias Israels und der Sohn Gottes ist. Diese *Konzentration auf die Mitte* unterscheidet das Evangelium qualitativ von den Apokryphen, aber auch von den meisten der zahlreichen religionsgeschichtlichen Parallelen. Als Bildspender des lukanischen Textes fungiert das Alte Testament, so wie es vom hellenistischen Judentum der Zeit rezipiert worden ist. Das zeigt sich u. a. am Rekurs auf die Septuaginta-Fassung von Jes 7, 14, in der sich das Wort Jungfrau findet. Dieser alttestamentliche Hintergrund ist für die Metaphorik des „Kindheitsevangeliums" konstitutiv, weil er dazu beiträgt, das berichtete Geschehen, wie vom Autor intendiert und theologisch einzig legitim, der Geschichte Jahwes mit Israel zuzuordnen.

Hintergrund, Form, Funktion und Intention der Bildsprache zeigen den gravierenden Unterschied zum ägyptischen Mythos von der Zeugung der Königin Hatschepsut, der nach *Eugen Drewermann* (Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums, Freiburg: Herder 1986, 45 ff.) Lk 1, 5 – 2, 52 näher als jeder alttestamentliche Text steht. Genaues Hinsehen zeigt indes, daß die lukanische Kindheitsgeschichte und der ägyptische Hymnus außer dem Motiv der Jungfrauengeburt nichts gemein haben und auch dieses vollkommen unterschiedlich gestalten: hier eine recht detailfreudige Schilderung des Liebesspiels zwischen dem Gott Amun und der Königinmutter Iahmes, dort eine radikale Reduktion auf das reine Wortgeschehen; hier die Vorstellung der Zeugung durch einen Gott (der die Gestalt des rechtmäßigen Ehemanns angenommen hat), dort die der geistgewirkten Empfängnis; hier biologische, dort streng theologische Gotteskindschaft; hier die Verheißung politischer Macht über Ägypten, dort die eschatologische Rettung Israels; dort die Einbindung in die Götterwelt Ägyptens, hier die Rückführung des gesamten Geschehens auf den Einen Gott. Vieles mehr wäre zu nennen. All dies kann keineswegs dadurch neutralisiert werden, daß beide Texte als Ausdrucksformen eines vorausgesetzten (und nicht hinterfragten) gemeinsamen Ursymbols deklariert werden. Selbst wenn ein solcher Archetypus im Hintergrund stände, wären die Differenzen im Zugang und im Ausdruck schlechthin entscheidend für das rechte Verstehen. Historisch-kritische Exegese, die sich von der neueren Sprach- und Literaturwissenschaft inspirieren läßt, führt hier zu einer eingehenderen Textbetrachtung und lehrt, nicht nur (weit hergeholte) Analogien, sondern auch (in diesem Fall bedeutsame) Unterschiede zwischen dem biblischen Text und seinen religionsgeschichtlichen Parallelen für die Interpretation fruchtbar zu machen.

Metaphorik in Wundererzählungen?

Immer wieder finden sich in der neutestamentlichen Exegese Deutungen, die auf den metaphorischen oder symbolischen Sinn von Wundererzählungen abheben. Hier wird man freilich je nach Einzeltext und Evangelium genau differenzieren müssen. Der Duisburger Exeget *Ulrich Busse* untersuchte in Trier den ersten Exorzismusbericht des Markusevangeliums (1, 21–28) und die große Blindenheilungsgeschichte in Joh 9. Der erste Text enthält zwar im Zentrum ein mythologisches Motiv, den Kampf zwischen Jesus und dem Dämon, aber kein im engeren Sinn metaphorisches Element und ist auch als ganzer kaum metaphorisch gemeint. Für Markus handelt es sich um ein reales Geschehen bzw. um eine erzählerische Verdichtung des überlieferten Wissens von Jesu Dämonenaustreibungen. Der Evangelist sieht in diesem Exorzismus, wie Busse unterstrich, ein besonders charakteristisches Beispiel der vollmächtigen Evangeliumsverkündigung Jesu (Mk 1, 14 f). Es wäre auf dieser Basis zu überlegen, ob der damit vorausgesetzte Zeichencharakter der Machttat Jesu im Horizont der sprachwissenschaftlichen und philosophischen Neudefinition von Symbol und Metapher präziser bestimmt werden könnte. Möglicherweise würden auch andere Wunderberichte des Markusevangeliums einer symbolischen Interpretation zugänglicher sein. Insbesondere wäre an die Blindenheilungen Mk 8, 22–26 und 10, 46–52 zu denken, die nach weitverbreiteter Interpretation die durch Jesus selbst geschenkte Möglichkeit einer Überwindung des Unglaubens und des Nicht-Verstehens versinnbildlichen. Freilich bliebe bei einer solchen Deutung zu beachten, daß der Geschehens- und Zeichencharakter dieser Machttaten ebenso wie beim ersten Exorzismus gelagert ist.

Eindeutiger liegen die Dinge bei *Johannes*. Die Blindenheilungserzählung, die nach Busse zusammen mit der Hirtenrede (10, 1–21) eine redaktionelle Einheit bildet, gewinnt in ihrer Rückbindung an die Wurzelmetapher 8, 12 („Ich bin das Licht der Welt"; vgl. 9, 5) bzw. 1, 4 f („... Das Licht scheint in der Finsternis ...") symbolische Bedeutung und beschreibt exemplarisch die positiven und die negativen Folgen (nämlich gehorsamen Glauben und gewalttätigen Unglauben), die das Kommen des Lichtes in die Welt zeitigt. Die christologische Identität dieses Symbols wird nach Busse (u. a.) durch die allegorische Deutung des Teichnamens Siloah auf den „Abgesandten" festgehalten.

Joh 9 ist bereits ein charakteristisches Beispiel für den typisch johanneischen Gegensatz von Licht und Finsternis, dessen Metaphorik eine von *Hans-Josef Klauck* (Würzburg) und *Otto Schwankl* (Passau) geleitete Arbeitsgruppe durch das gesamte Evangelium und den Ersten Johannes-

brief hindurch untersuchte. Dabei bestätigte sich nicht nur die herausragende Bedeutung dieses dualistischen Symbols für die johanneische Theologie; es wurde auch deutlich, daß der metaphysische Dualismus, in dem die Bildwelt ursprünglich beheimatet ist, bei Johannes aufgebrochen wird: Hier dient die Entgegensetzung von Licht und Finsternis der christologischen Deutung des Todesgeschicks Jesu und dem Aufruf zum Glauben, in dem sich Heil oder Unheil der Menschen eschatologisch entscheiden.

Was heißt Mythos?

In der Frage, wie die biblischen Metaphern zu gewichten und zu verstehen sind, ist zwischen Exegeten, Sprachwissenschaftlern und Philosophen eine zumindest grundsätzliche Übereinstimmung weit verbreitet. Was den Mythos und die Mythen betrifft, gehen die Meinungen jedoch noch weit auseinander. Das liegt nicht zuletzt daran, daß sich mit dem Wort Mythos recht unterschiedliche Vorstellungen verbinden. Auf der Neutestamentler-Tagung unternahm es *Ottmar Fuchs,* Pastoraltheologe aus Bamberg, durch exegetische und fundamentaltheologische Studien vielfach ausgewiesen, im einleitenden Grundsatzreferat die Bibelwissenschaftler mit dem Mythosbegriff der neueren Philosophie zu konfrontieren. Im Anschluß an *Ernst Cassirer* (1874–1945), den Vater der (post)modernen philosophischen Mythosforschung, definierte er Mythos als eine Erzählung, die der komplexen und scheinbar auseinanderfallenden Lebenswelt vom Ursprung her eine Ordnung einstiftet, die zwar rational nicht begründbar, kraft der Sprache des Mythos aber doch existent ist; nur im Mythos lassen sich Antworten auf die letzten Fragen des Menschen und der Menschheit nach dem Sinn des Lebens finden, formulieren und erfahrbar machen.
Folgt man dieser Definition, stellen alle biblischen Texte mythologische Symbolisierungen dar. Deren Pluralität, die Fuchs nachdrücklich betonte und, inspiriert durch *Odo Marquard,* positiv bestimmte, sei nicht etwa ein Argument gegen die sinnstiftende Kraft der Bibel, sondern bilde im Gegenteil die Voraussetzung lebendiger Glaubenserfahrungen. Gerade in dem Maße, wie diese Vielfalt akzeptiert wird, kann nach Fuchs die ihr vorgegebene, in Gottes eschatologischer Selbstmitteilung begründete Einheit zutage kommen.

Von diesem philosophischen ist jedoch der *religionsgeschichtliche Mythosbegriff,* mit dem die Exegeten arbeiten, deutlich genug abzuheben. Er ist durch die Mythen der biblischen Umwelt geprägt, die vom Leben und Wirken der Götter und Geister handeln; in ihm sehen sie ein vor-, besser: ein außerzeitliches Ursprungsgeschehen, das vom Anfang und vom Ende her die ganze geschichtliche Wirklichkeit bestimmt und für die Menschen normativ ist. Durch seine Rezitation, durch Ritus und Kult wird der Mythos wiederholt und gegenwärtig gesetzt; dadurch entfaltet er seine Wirkung in der Zeit. Die Gemeinsamkeiten mit dem Mythosverständnis der neueren Philosophie, aber auch die Unterschiede zu ihm liegen auf der Hand. Eine kritische Konfrontation wäre auch für die Exegese lohnend. Es müßte zum einen gefragt werden, wie weit sich der philosophische Begriff für eine Differenzierung öffnen läßt, die vor allem dem Unterschied zwischen der Ungeschichtlichkeit und der Geschichtlichkeit sowie zwischen dem polytheistischen und dem monotheistischen Horizont normativer Ursprungserzählungen substantielle Bedeutung abgewinnt. Zum anderen wäre allerdings auch zu überlegen, ob sich die Rezeption und der Stellenwert mythischer Rede im Alten und im Neuen Testament nicht besser verstehen lassen, wenn man das (zu differenzierende) philosophische Mythosverständnis stärker berücksichtigt.

Legitimität des Mythos im Neuen Testament?

In jedem Fall ist bei der historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments zunächst vom eingeführten und bewährten religionsgeschichtlichen Mythosbegriff auszugehen. Auch wenn man ihn zugrunde legt, ist kaum zu verkennen, daß viele (alt- und) neutestamentliche Texte mythologisch geprägt sind. Dann ergibt sich freilich ein schwerwiegendes Problem, das sich im Horizont der durch *Rudolf Bultmann* geforderten Entmythologisierung des Neuen Testaments zugespitzt hat (Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hg. v. *E. Jüngel,* München: Kaiser 1985). Seines Erachtens ist das mythische Weltbild des Neuen Testaments dem modernen Leser schlechthin unverständlich. Es darf weder repristiniert noch eliminiert, es muß vielmehr existenzial interpretiert werden. Es kommt darauf an, die Mythen auf die ihnen eingeschriebene Sicht des Menschen vor Gott hin durchsichtig zu machen.
Auch wenn die anthropologische Engführung dieses Programms inzwischen weithin erkannt ist, bleibt das von Bultmann angezeigte Problem doch bestehen. Sind die mythologischen Aussagen des (Alten und des) Neuen Testaments die Überbleibsel einer Mythenkritik, die an sich im Gefälle biblischer Gottesrede angelegt ist und nur nicht radikal genug durchgeführt worden ist? Dann dürfen und müssen sie bei der Auslegung einer Sachkritik unterworfen werden, die dem modernen Weltbild Rechnung trägt. Oder gehören alle bzw. einige in das Zentrum der (alt-) und neutestamentlichen Theologien? Dann müssen sie sowohl bei der historisch-kritischen Interpretation wie auch bei der Übersetzung in die Gegenwart als mythologische Aussagen ernst genommen werden. Die Trierer Tagung hat sich anhand ausgewählter Beispiele dieser Fragen angenommen.

In der Umwelt des Neuen Testaments, vor allem in der Gnosis und in den Mysterienkulten, ist der *Mythos der Wiedergeburt* weit verbreitet. Er berührt nicht den Reinkarnationsglauben, der gegenwärtig eine erstaunliche Re-

naissance erlebt; er handelt vielmehr von dem Geschenk neuen Lebens, das Eleven und Mysten bereitet wird, wenn Kundige sie in das Geheimnis des Wissens bzw. des Kultes einweihen. Die bekannteste neutestamentliche Parallele findet sich im Gespräch Jesu mit Nikodemus Joh 3,1–9. Eine Arbeitsgruppe unter der Leitung von *Josef Blank* (Saarbrücken) arbeitete Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen Fassungen dieses Motivs heraus, das im religionsgeschichtlichen Sinn *Mircea Eliades* (der vom tiefenpsychologischen *Carl Gustav Jungs* deutlich unterschieden werden muß) ein archetypisches Symbol genannt werden kann. Im Evangelium gewinnt es seine Prägnanz durch die typisch johanneische Vorstellung des „ewigen Lebens", das den Glaubenden schon gegenwärtig geschenkt ist; ihr Lebens- und Wirkraum ist zwar nach wie vor die Welt; aufgrund der ihnen zuteil gewordenen Gnade sind sie aber in einen grundlegenden Widerspruch zum ungläubigen Kosmos hineingestellt, der ihre eigene Vergangenheit bestimmt hat und das Denken der feindlichen Umwelt nach wie vor bestimmt.

Wenn die Gnosis das Symbol verwendet, liegt diesem soteriologischen ein kosmologischer und anthropologischer Dualismus zugrunde: Die gnostische Wiedergeburt wird durch den Gegensatz zur natürlichen Geburt bestimmt, die einzig Tod und Verderben bringt; der Leib wird ausdrücklich vom Erlösungsgeschehen ausgenommen. Beides wäre bei Johannes undenkbar. Die Mysterienreligionen versprechen das Heil durch den Vollzug des Ritus, der den jeweils zugrundeliegenden Mythos in symbolischen Formen dramatisiert; dagegen ist Lebensspendung in der johanneischen Theologie einzig der personalen Begegnung mit Jesus Christus vorbehalten, insofern er als der Weg zum Vater Wahrheit und Leben ist (14,6). In einer Deutung, die Texte genau zu sehen lehrt, muß also beides beachtet werden: daß die verschiedenen Schriften allesamt auf das Symbol der Wiedergeburt rekurrieren, daß sie es aber auf je eigene Weise erreichen und ausdrükken. Am Beispiel von Joh 3: So wichtig es ist, die Symbolik des Textes wahrzunehmen und als adäquaten Ausdruck seiner theologischen Aussage gelten zu lassen, so wichtig ist es auch, das spezifisch Johanneische der Symbolik ansichtig werden zu lassen.

Zu den antiken Mythen, die heute in einem eher zweifelhaften Ruf stehen, gehört die „heilige Hochzeit", deren Kern die sexuelle Verbindung einer Gottheit mit einem Menschen ist. Das schließt keineswegs aus, daß sich auch dieser Mythos im Hintergrund neutestamentlicher Texte erkennen läßt. Das von *Michael Theobald* (Berlin) geleitete Seminar befaßte sich mit 1 Kor 11 und Eph 5. Im ersten Text beschreibt Paulus sein (damals keineswegs ungetrübtes) Verhältnis als Apostel zu den Korinthern, indem er sich mit einem Brautwerber vergleicht, der die Gemeinde ihrem Bräutigam Christus zuführt und alles dafür tut, um sie trotz ihrer Gefährdung durch die „Überapostel", die Rivalen des Paulus, für die Begegnung mit dem Herrn in jungfräulicher Reinheit zu bewahren (11,2ff). Im Hintergrund steht zwar unmittelbar die Paradieserzählung, damit aber doch mittelbar (und für manche heidenchristlichen Leser vielleicht auch unmittelbar) der Mythos des *hieros gamos*. Er wird freilich bei Paulus vollkommen depontenziert und funktionalisiert: Er dient der Festigung des brüchig gewordenen Zusammenhalts zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde und bringt positiv die im Christusgeschehen vorgegebene Qualität dieser Beziehung zum Ausdruck.
In Eph 6, wo Eheparänese und Ekklesiologie ineinander verwoben sind, ist der Bezug auf den paganen Mythos etwas deutlicher, wiewohl auch hier Gen 2 im Hintergrund steht und der unmittelbare traditionsgeschichtliche Kontext durch die frühjüdische Weisheitsspekulation bestimmt ist. In jedem Fall ist für den Autor des Briefes die Beziehung Christi zur Kirche nicht (im religionsgeschichtlichen Sinn) mythologischer, sondern (im biblisch-theologischen Sinn) geschichtlicher Art. Der Mythos, so er denn von Eph 5 aufgegriffen wird, dient dazu, die Intensität der Beziehung zwischen Christus und der Ekklesia zu verdeutlichen.

Die Bilderwelt der Apokalypse

Die Offenbarung des Johannes ist ein einziger großer Bilderzyklus, ein Kaleidoskop archetypischer Symbole, die in einer planvollen, ihrerseits symbolisch bedeutsamen Bilderfolge einander abwechseln und auf den mythologischen Hintergrund des Weltenendes projiziert werden. Obwohl die Apokalypse in jüngster Zeit wieder auf größeres Interesse stößt, gilt sie den meisten Lesern wegen ihrer Bildsprache als Buch mit sieben Siegeln. Einen Versuch, es zu entziffern, unternahmen in Trier *Heinz Giesen* (Hennef) und *Peter Trummer* (Graz). Beide stellten fest, daß die Symbolik des Werkes in der zeitgenössischen Umwelt zahlreiche Parallelen findet. Eine nicht unerhebliche Rolle spielen Astralmythen, die im Gestirnskult, in der Astrologie und in der Vorstellungswelt zahlreicher Göttergeschichten präsent gewesen sind und das religiöse Denken der Zeit maßgeblich mitbestimmt haben. Die zentralen Symbole der Johannes-Offenbarung sind jedoch aus der alttestamentlichen Prophetie und der frühjüdischen Apokalyptik bekannt. Dies gilt nicht nur für die Erwartung des Gerichtes Gottes und der mit ihm verbundenen Katastrophen (für die es auch iranische und ägyptische Parallelen gibt); es gilt insbesondere für die christologischen Metaphern, z.B. Lamm Gottes, Löwe Judas oder Wurzel Davids. Sie erschließen in ihrer Verbindung mit den Aussagen über Gott die theologische Mitte des Buches, die den Schlüssel für das Verständnis des Gesamtwerks und all seiner Teile liefert.

Der Briefcharakter der Apokalypse und die Bekanntheit der Symbole zeigen, daß sie nicht der Verschlüsselung, sondern eben der Offenbarung dienen. Worin aber liegt dann ihre Bedeutung? Giesen hob darauf ab, daß die Offenbarung des Johannes nicht eigentlich das Endgeschehen des Weltgerichts thematisiert, sondern in der Gegenwart den angefochtenen Christen Kleinasiens Trost

spenden und Vertrauen auf Gott einflößen will, da sie vielfältigen Nachstellungen ausgesetzt sind, weil sie sich dem Kaiserkult verweigern. Die apokalyptische Symbolik stellt den Glaubenden vor Augen, daß die Herrschaft endgültig Gott gehören wird und ihm letztlich auch schon gegenwärtig gehört, selbst wenn der Augenschein dagegen spricht.

Ohne diese politischen Implikationen zu leugnen, brachte Trummer auch die innerpsychische Dimension ins Spiel. Er deutete die Bilder der Apokalypse als Visualisierungen der christologischen Grundbotschaft und der schmerzhaften Prozesse christlicher Identitätsfindung angesichts der Macht des Bösen, das auch nach den Herzen der Glaubenden greift. Gerade durch die Visualisierung ermöglicht die Johannes-Offenbarung Heilung von diesem Leiden: durch die Konzentration auf das Ursymbol Gottes, den inkarnierten, gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus.

Die bildsprachliche Ebene ernst nehmen

Wie der scheidende Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler, *Karl Kertelge* (Münster), zum Abschluß der Tagung feststellte, muß die historisch-kritische Exegese die bildsprachliche Ebene der Bibel ernst nehmen und deren Eigenbedeutung anerkennen. Sie hat die Aufgabe, zum genauen Anschauen der biblischen Urbilder anzuleiten. Und sie hat auch die Möglichkeit dazu. Sie geht nicht von postulierten Archetypen hinter den Schriften aus und befragt die Texte dann daraufhin, welchen sie repräsentieren. Sie setzt vielmehr bei den ausformulierten Texten und deren spezifischer Sprachgestalt an. Dazu gehört auch, daß sie deren Metaphorik und Symbolik zu beschreiben versucht. Weil ihre Aufgabe in der Erschließung des ursprünglichen Aussagesinns liegt, untersucht sie im Blick auf die Verfasser und ihrer Adressaten den Hintergrund, den Gehalt und die Wirkung der Bilder. Dazu kann und muß sie sich die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung zunutze machen. Sie darf aber nicht wie die „religionsgeschichtliche Schule" zu Beginn dieses Jahrhunderts auf die Frage nach Abhängigkeiten fixiert sein, sondern muß sich auf den *Strukturvergleich* unterschiedlicher Ausdrucksformen konzentrieren (ohne deshalb traditionsgeschichtliche Forschungen für obsolet zu erklären). Wenn sie so vorgeht, kann sie nicht nur erkennen, daß ein Text ein archetypisches Symbol zitiert, sondern auch *wo* und *wie* er es zitiert: Sie kann seinen Ort im Ganzen des Textes bestimmen; sie kann seinen spezifischen, typisch biblischen Zugang zu diesem Symbol charakterisieren, und sie kann seine Auseinandersetzung mit dessen anderen (möglicherweise konkurrierenden) zeitgenössischen Artikulationen beschreiben. Sofern sie der Theologie dienen will, muß sie indes, worauf *Heinz Schürmann* (Erfurt) hinwies, noch ein übriges tun; Soweit die Texte dies hergeben, muß sie versuchen, inmitten der zahlreichen neutestamentlichen Metaphern und Symbole Jesus Christus als das eine Bild Gottes (2 Kor 4,4; Kol 1,15) zu erkennen. *Thomas Söding*

Katastrophen- und Verbrechensberichterstattung

Nachbetrachtungen auf den VIII. Tutzinger Medientagen

Die VIII. Tutzinger Medientage vom 3. bis 5. April galten Nachüberlegungen zu zwei Ereignissen, wo journalistisches Verhalten jenseits des guten Geschmacks, wenn nicht des ethisch Zulässigen besonders auffallend gewirkt hat: beim Grubenunglück von Borken und beim Geiseldrama von Gladbeck. Es gab eindrucksvolle Schilderungen, auch Anzeichen von Gewissenserforschung, aber wenig Bereitschaft zu klarer Grenzziehung. Unsere Mitarbeiterin Helene M. Reischl berichtet.

Angenommen, es hätten nach der Grubenexplosion in Borken im Sommer letzten Jahres die meisten Verunglückten noch lebend gerettet werden können – man hätte sie vermutlich mit dem Hubschrauber ausfliegen müssen. Den Parkplatz auf dem Gelände vor der Grube hielten nämlich die Journalisten mit rund 250 Fahrzeugen besetzt; und auch dorthin hatten sie sich erst zurückgezogen, nachdem die Polizei sie – teilweise unter Gewaltanwendung – vom Grubeneingang weggedrängt hatte. „Borken war ja Berichterstattung aus erster Hand", urteilt Polizeihauptmeister *Klaus Kaufmann* (Homberg), der dort zur Einsatzleitung gehörte, sarkastisch. „Wir haben nur die Totenruhe bewacht."

Wieweit darf Berichterstattung gehen?

Das Szenario, das Kaufmann bei den VIII. Medientagen der Evangelischen Akademie Tutzing entfaltete, erscheint gespenstisch. Demnach waren in Borken einige Hundertschaften von Polizisten allein damit beschäftigt, die herbeigeeilten Angehörigen der Kumpels vor der Bild- und O-Ton-hungrigen Meute der Journalisten abzuschirmen und die Turnhalle, in der die Toten schließlich aufgebahrt wurden, zu sichern. Noch für die Beerdigung Tage später war ein umfangreiches Polizeiaufgebot notwendig. Es gab kaum etwas, vor dem die Reporter zurückschreckten,

um doch noch an Bilder zu kommen: Einer bot einem Beamten Geld, damit er ihm einen Toten ablichte, andere schlüpften in Arztkittel und Feuerwehruniformen. Ein Illustriertenreporter verschaffte sich Zugang zu einer Privatwohnung, indem er sich als Mitglied der Grubenleitung ausgab; in eine Wohnung wurde eingebrochen, und mehrmals mußte die Polizei ausrücken, um aufdringliche Journalisten aus Wohnungen hinauszuwerfen. Machtlos waren die Polizisten allerdings gegenüber jenen Medienvertretern, die Hubschrauber gechartert hatten und damit den Funkverkehr am Unglücksort erheblich störten.

In Tutzing wurde freilich auch daran erinnert, daß es ein Richtmikrophon des Hessischen Rundfunks war, das sechs Verschütteten das Leben gerettet hat. Der Zynismus und die rücksichtslosen Recherchiermethoden von Journalisten, wie sie in Borken zu beobachten waren, wurden vom Tagungspublikum mit Entrüstung quittiert. (Ein Journalist soll in Borken gesagt haben: „Jetzt brauche ich nur noch eine Leiche und eine weinende Mutter, dann habe ich alles im Kasten.") Die allgemeinere Frage, wieweit Leid und Schmerz in öffentlichen Medien dargestellt werden dürften, war hingegen nicht so einfach zu beantworten. Es sei nur dann gerechtfertigt, wenn Unrecht dokumentiert werden müßte, meinte die evangelische Pfarrerin *Erika Eckhardt,* die zur Zeit des Grubenunglücks Praktikantin beim Hessischen Rundfunk war und so Zeugin des Geschehens danach wurde. In Borken sei dies nicht der Fall gewesen; vielmehr seien die Menschen dort benutzt worden, um Sensationsbedürfnisse zu befriedigen. Von der Arbeit der zahlreichen Helfer habe man in den Berichten wenig erfahren – wie überhaupt das Wesentliche in ihren Augen erst später erfolgte: mit der Gründung einer Selbsthilfegruppe, in der die Betroffenen (auch die Helfer sind einbezogen) gemeinsam die Katastrophe zu verarbeiten suchen.

Konkurrenzdruck als moralisches Passepartout

Wie weit darf authentische Berichterstattung gehen, wo endet die Chronistenpflicht und beginnt die Verletzung der Menschenwürde? – so lautete also die Grundfrage dieser Medientage, die sich unter dem Titel „Immer in der ersten Reihe" (in Anspielung auf den Werbeslogan der beiden öffentlich-rechtlichen Anstalten) mit Katastrophenberichterstattung vor allem im Fernsehen befaßten. Den Hintergrund bildeten dabei die durch private Anbieter verschärfte Wettbewerbssituation auf dem Medienmarkt einerseits und die Erfahrung von Beteiligten und Betroffenen im Zusammenhang mit den Ereignissen von Borken und Gladbeck/Bremen andererseits. Diese von *Günther Jauch* kenntnisreich und taktvoll moderierten Gespräche, in denen die Situation vor Ort rückblickend vergegenwärtigt wurde, gehörten zu den eindringlichsten Abschnitten der Tagung.
Gibt es eine Grundregel für journalistisches Verhalten am Ort der Katastrophe oder des Verbrechens? Für den Polizisten Kaufmann hieße das, daß der Journalist sich in die Lage des Betroffenen versetzt. „Das wäre meine Schamgrenze", sagte er; wenn er sich z. B. vorstellte, seine Frau in dieser Situation zu fotografieren und wollte es nicht, so dürfte er das auch nicht bei anderen tun. Über die Realität macht er sich indes keine Illusionen: „Ob ich damit bei meinem Chefredakteur Erfolg hätte oder der sagen würde: ‚Da kannste dich morgen bei der Polizei bewerben'?" Und er war auch so ehrlich, zuzugeben, daß er sich als Zuschauer anders verhält: „Wenn das Erste Programm nur einen Teil zeigen würde und das Zweite mehr, würde ich auch umschalten."

Vom Konkurrenzdruck, der die journalistische Moral untergräbt, vom Zuschauerverhalten und von der Jagd auf Einschaltquoten war in den folgenden Diskussionen immer wieder die Rede. So wies auch der Heidelberger evangelische Theologe *Wolfgang Huber* darauf hin, daß eine Medienethik mehr zu sein hätte als eine Ethik des Journalismus, nämlich eine „Ethik des Medienkonsums". Die Journalisten wollte er damit keineswegs aus der Verantwortung entlassen; sie seien verantwortlich für die Folgen, die ihre Recherchen und bebilderten Darstellungen auslösen. Die Kritik durch die Publizistik, die bei der Ausübung staatlicher Gewalt den Maßstab der Menschenwürde anlege, sei nur dann respektabel, wenn sie die Maßstäbe, die sie auf andere anwende, auch für sich selbst gelten lasse. Die Achtung vor der Würde des Menschen, der nicht als Mittel, sondern als Zweck in sich selbst zu behandeln sei, und darüber hinaus vor allem Lebendigen sollte nach Auffassung des Theologen den Kern einer Medienethik bilden. Daß es für Verachtung des Lebendigen einen Markt gebe, könne keine Rechtfertigung dafür sein, sich an dieser Verachtung zu beteiligen, ja aus ihr Profit zu ziehen.

Daß die Ethik gegenüber der Macht der bewegten Bilder (und in einer Gesellschaft, in der der Wettbewerb Strukturprinzip ist) nur einen schwachen Stand hat, weiß Huber sehr wohl. Ob inszenierte Wirklichkeit oder Spiel – der Zuschauer werde vor allem unterhalten; die Grenzen zwischen Fakten und Fiktion verwischten sich. Weil Gewalt ein Mittel des Entertainments sei, werde ihr auch in Informationssendungen ein wichtiger Platz eingeräumt, würden „mit wachsender Hemmungslosigkeit" Bilder von Gewalttaten beigebracht und gesendet. Eine weitere Tendenz, die sich für Huber damit verbindet, ist die „Instrumentalisierung der Intimität". In der Unterhaltungskultur gebe es keine Trennung mehr von Öffentlichem und Privatem.
„Das Fernsehen ist direkter, schneller, und das heißt auch, brutaler und frecher geworden" – so hatte zuvor *Wim Koole,* Direktor der evangelischen „IKON-Television" im niederländischen Hilversum, die Entwicklung charakterisiert. Wie kein anderes Medium sei das Fernsehen heute öffentliches Eigentum und ein Machtfaktor, der Pressure-groups anziehe, in dem aber auch die Zuschauer nicht ohne Einfluß seien. Von der „Hexenjagd", die verschiedene Zeitungen nach der Gladbecker Geisel-

nahme auf Fernsehjournalisten eröffnet hatten, distanzierte sich Koole deutlich. Er sieht Gefahren für die Unabhängigkeit des Fernsehens eher im Verfall der politischen Moral und in dem Raffinement, mit dem Politiker sich der Medienszene anpassen und sich ihrer gleichzeitig bedienen.

Komplizenschaft aus professioneller Routine

Wenn im Verlauf der Tagung im Zusammenhang mit dem sogenannten Geiseldrama von Gladbeck, Bremen und Köln mehrfach das Stichwort „Heuchelei" fiel, so hatte das auch etwas zu tun mit dem Mißverständnis, daß eine weitverbreitete Willfährigkeit von Journalisten gegenüber Politikern kaum als Skandal empfunden wird, während man sich über die Verwicklung von Journalisten in diese Geiselaffäre öffentlich entrüstete. („Dann reden wir auch über die ganze Komplizenschaft", verlangte *Gerd Berger* vom Westdeutschen Rundfunk.) Daß die Fernsehmacher sich hier nicht als Sündenböcke abstempeln lassen wollen, wird verständlich, wenn man weiß, welch unrühmliche Rolle gerade auch Vertreter der *Printmedien* bei dem Geschehen spielten.

Von leitenden Fernsehredakteuren war in Tutzing zu hören, das Verbrechen, bei dem Gangster sich erstmals in dieser Weise der öffentlichen Medien bedienten und Journalisten zu ihren Komplizen machten, lasse sie bis heute nicht los. In den Berichten der unmittelbar Beteiligten erhielt das Ungeheuerliche dann fast wieder einen Anstrich von Normalität. Zum Nachdenken sind sie damals ohnehin nicht gekommen: der Redakteur *Burghard Gadaczek* etwa vom Hörfunk-Studio des WDR in Essen, der in Gladbeck vom Ü-Wagen aus – quasi in der ersten Reihe – die Bank beobachtete, in der sich die Geiselnehmer mit ihren Opfern verschanzt hatten. Bestürmt von den öffentlich-rechtlichen Hörfunksendern der ganzen Republik, setzte er an diesem Tag 36 oder 37 Berichte ab. „Nach der nächsten Musik sind Sie drauf", hieß es da lapidar; daß einer dann redet, gehört eben zum Beruf. Als Gadaczek bei der Einsatzleitung der Polizei Informationen einholen wollte, sagte man ihm: „Die unterhalten sich nicht mit uns, rufen Sie doch in der Bank an." Das hat er nun nicht getan, andere Kollegen freilich schon.

„Plötzlich drin in der ganzen Sache" fand sich der Bremer Fotoreporter *Thomas Wattenberg* (dpa), der, gerade aus Frankfurt kommend, den Busbahnhof mit dem von den Gangstern gekaperten Bus aufsuchte; als er dort einen Kollegen einsteigen sah, dachte er: „Den kannste mal begrüßen, der weiß vielleicht mehr" – und hatte auf einmal eine „Knarre" vor sich. Obwohl er sich danach vorkam „wie bei den Dreharbeiten zu einem schlechten Tatort", hat er es doch nicht versäumt, auf den Auslöser zu drükken und seine Bilder zu schießen: Rösner beim Interview, wie er Silke Bischoff die Pistole an die Schläfe hält, später den toten italienischen Jungen Emanuele. Hat er keine Angst gehabt? „Ich weiß nur", sagt Wattenberg dazu, „daß es für mich ein ganz normales Arbeiten war."
Professionelle Routine herrschte zunächst auch bei dem dpa-Korrespondenten *Manfred Protze* (Oldenburg) vor, der spätabends die Information erhielt, die Gangster seien mit dem Bus in Richtung Holland unterwegs. Da die Polizei mit Auskünften geizte, begab er sich selbst mit einem Taxi auf Spurensuche, fand sich auf der Autobahn unversehens hinter dem Linienbus und blieb dran, bis der anhielt und mehrere Schüsse auf das Taxi abgefeuert wurden. Trotzdem ist er dem Bus, wenn auch in einigem Abstand, weiter bis zur Grenze gefolgt. Er wertet das heute eher als „Schockroutine" denn als überlegte Tat. Im übrigen, gab Protze – der pikanterweise bis vor kurzem Vorsitzender des Beschwerdeausschusses des Deutschen Presserates war – zu bedenken, sei er als Nachrichtenjournalist ständig mit „Regelverletzungen und Ausnahmeerscheinungen" konfrontiert und damit einem „Restrisiko", mitunter auch einem nicht kalkulierbaren Gewaltpotential ausgesetzt.

Wie die Geiselnehmer aktiv Medienarbeit manipulierten, das habe die Lage der Polizei schon sehr erschwert, berichtete *Albert D. Lohse,* Leiter der Schutzpolizei in Bremen (der in diesem Fall jedoch nicht Einsatzleiter war). „Wir müssen uns in unserer Arbeit darauf einstellen, daß wir von Ihnen begleitet werden", gestand er den Journalisten gleichwohl nobel zu. Er verhehlte allerdings nicht die Komplikationen, die sich daraus am Tatort in Bremen ergaben (wo die Polizei, wie bei der Tagung auch festgestellt wurde, ein Vakuum offengelassen hatte): So mußten beispielsweise die umliegenden Häuser mit Beamten besetzt werden, um zu verhindern, daß Reporter die Fensterplätze okkupierten; Hörfunkreporter informierten mit ihrer Live-Berichterstattung zugleich die Gangster und unterliefen so die polizeiliche Strategie. Im Alltag funktioniert die Abstimmung zwischen Polizei und Medien nach Lohses Erfahrung gut; in solch einer Ausnahmesituation aber „geht nichts mehr".

Gangsterinterviews als Dokument?

Was würden die Verantwortlichen aus den TV-Chefetagen heute anders machen? Was haben sie gelernt aus den Vorgängen im August 1988 und den anderen „Katastrophen" – vom toten *Uwe Barschel* in der Badewanne bis hin zu Ramstein, Remscheid und Lockerbie? Vom Tatort eines Verbrechens aus würde man heute jedenfalls nicht mehr live berichten, wie dies im ZDF bei der Abfahrt der Geiselnehmer in Gladbeck geschah. Die Entwicklung sei dann nicht mehr kontrollierbar, sagte ZDF-Chefredakteur *Klaus Bresser* in Tutzing. Was die zeitversetzte Sendung angeht – darum handelte es sich bei den öffentlich-rechtlichen Fernsehanstalten ja in Bremen und Köln –, wollte man sich so generell nicht festlegen und verwies auf die Möglichkeiten der redaktionellen Aufbereitung. *Ulrich Meyer,* Nachrichten-Chef bei RTL-plus, räumte ein, daß sein Sender mit dem Anruf in der Bank „eine Grenze

überschritten" habe; zu den Szenen in Köln steht er aber nach wie vor („wenn jeder sein Interview bekommt ..."). „Die journalistischen Schmutzfinken", hielt er dem kritischen Akademiepublikum entgegen, „sitzen nicht bei RTL-plus." Für Prof. *Christian Pfeiffer* vom Kriminologischen Forschungsinstitut in Hannover geht der angekündigte Verzicht auf Live-Übertragungen längst nicht weit genug. Solange Geiseln in der Gewalt von Verbrechern seien, dürfe „keine Berichterstattung am Mann" erfolgen. Daß er seine im speziellen Fall durchaus begründete Forderung auch auf Demonstrationen und Hausbesetzungen ausdehnte, löste bei den Teilnehmern allerdings Widerspruch aus.

Die Medienverantwortlichen gaben sich in Tutzing zwiespältig, zwischen Reue und trotziger Selbstbehauptung schwankend. „Wir sind nicht die Gouvernanten der Nation", betonte Klaus Bresser, und *Ulrich Kienzle* von Radio Bremen wehrte sich: „Mit Moral allein kann ich doch kein Fernsehen machen." Der Gedanke, daß „wir die Polizei möglicherweise in die schwierige Lage gebracht (haben) durch die irrsinnige Berichterstattung", beunruhigte den ARD-Mann aber doch. Zugleich war er sich sicher, daß jemand, der das Interview mit Bankräuber und Geiselnehmer Rösner in Bremen nicht gemacht hätte, „von den Kollegen ganz schön für blöd gehalten worden" wäre. (Ähnlich argumentierte anderntags *Manfred Buchwald,* der neue Intendant des Saarländischen Rundfunks: „Wir wären ebenso gescholten worden, wenn wir die Bilder nicht gezeigt hätten.") Das Gangster-Interview sei eben doch, gerade in seiner Monstrosität, als Dokument zu werten, erklärte Kienzle, auch in diesem Punkt mit Bresser übereinstimmend – was *Herbert Riehl-Heyse* von der Süddeutschen Zeitung zu der Frage veranlaßte, ob dann überhaupt ein Vorgang denkbar sei, der nicht als Dokument verwendet werden könnte. Riehl-Heyse, der 1990 als Chefredakteur zum „Stern" wechselt, hätte es übrigens lieber gesehen, wenn man das Thema etwas allgemeiner angegangen wäre und sich, statt von „Sonderfällen" zu reden, mit der Problematik eines „sauberen Journalismus" befaßt hätte.

Immer wieder wurde in den Beiträgen auch dieser Gesprächsrunde, die *Gisela Marx* vom WDR in Köln moderierte, auf die Sogwirkung des Wettbewerbs hingewiesen, der Maßstäbe verändere. Mit diesem Argument kann man sich freilich auch leicht aus der Verantwortung stehlen nach dem Motto: „Wenn wir das nicht machen, macht es eben RTL-plus" (O-Ton Kienzle). Dem Theologen Huber, der an dem Punkt nachhakte und fragte, inwieweit die Berufung auf die Konkurrenz schon den „Charakter der Selbstkommerzialisierung" trage, entgegnete Bresser mit einem pragmatischen Einwand: „Die Politiker stellen die Gebühren in Frage, wenn wir nicht mehr oben mitspielen." Und auch *Heinz Burghart,* Chefredakteur beim Bayerischen Fernsehen, warnte: „Die von den Politikern vollmundig versprochene Bestandsgarantie hilft uns nichts, wenn wir nicht akzeptiert werden." „Wir müssen heute unterhaltsamer sein", beschrieb Burghart die Situation; das gehe zu Lasten der journalistischen Qualität. Der Devise der „Langsamkeit" – für die Huber plädiert hatte – sei früher mehr stattgegeben worden als heute. Oft sei man gezwungen, Vorgänge zu kommentieren, noch bevor man sich eine genauere Kenntnis der Sachlage verschafft habe.

„Natürlich ist die Quote relevant für das Erfolgserlebnis", bestätigte Manfred Buchwald in der Schlußrunde der Tagung und kritisierte die Politiker, die mit der Einführung des dualen Rundfunksystems im Grunde „ein nicht geliebtes Rundfunksystem" hätten konterkarieren wollen. Die soziale Kommunikation in der Gesellschaft befinde sich – bei einem zunehmenden Angebot an Massenkommunikation – an einem „bedenklichen Tiefpunkt". Für die Zukunft prophezeite Buchwald eine „Zweiklassen-Gesellschaft": einen kleineren Teil von Zuschauern, der sich der Informationen bedient, und einen größeren, „der in einer Flut von Unterhaltung ertrinkt". Eine Gefahr für die journalistische Arbeit sieht er in den erweiterten technologischen Möglichkeiten des Handwerks, die es immer weniger erlaubten, zu reflektieren. Dennoch äußerte sich Buchwald skeptisch gegenüber „wohlmeinenden Ratschlägen", auf Live-Bilder u. ä. zu verzichten. „Wir alle dimensionieren unseren Sinn von Wirklichkeit an der Ausnahme", stellte er fest. Katastrophen seien ein Teil der Welt. Ein Verzicht auf Berichterstattung wäre hier keine Lösung; allein die formale Bewältigung eines Themas sei entscheidend.

Diskussion über Erfahrungen öffentlich machen

Mut zum „Dagegenhalten" forderte *Manfred Fluß,* Bremen, der Mitglied des ARD-Programmbeirats ist. Die Strategie von ARD und ZDF müßte darin bestehen, sich auf die Unterschiede zu den Privaten und auf die eigenen Qualitäten zu besinnen. Der kommerziellen Billigware nachzulaufen, bedeute ein falsches Verständnis von Markt und Wettbewerb. Das öffentlich-rechtliche Fernsehen schaffe sich dann am schnellsten ab, wenn es „gesichtslos" und den Privaten zum Verwechseln ähnlich werde. Im übrigen sei die Akzeptanz von Programmen nicht einfach mit Einschaltquoten gleichzusetzen.
Für einen „offensiven Journalismus" plädierte am Ende *Hans-Wolfgang Heßler,* EKD-Fernsehbeauftragter und Direktor des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) in Frankfurt, das Mitveranstalter der Tutzinger Medientage ist. Er ermunterte die Kollegen, auch weiterhin zu versuchen, „Wirklichkeit in der stärksten Authentizität zu vermitteln". Der Aufenthaltsort des Journalisten sei immer die Grenze. Heßler sprach sich gegen eine Reglementierung der journalistischen Arbeit aufgrund bestimmter Ereignisse wie in Borken oder Gladbeck aus, da diese dann auf andere Zusammenhänge übertragen werden könnte. Vielmehr sei es notwendig, die Diskussion über den Umgang mit solchen Erfahrungen öffentlich zu machen. *Helene Maria Reischl*

Kurzinformationen

Walter Kasper wird neuer Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Die Ernennung des Tübinger Dogmatikers, der dem vor fast einem Jahr verstorbenen Bischof *Georg Moser* nachfolgt, erfolgte am 17. April. Am 4. April hatte das Rottenburger Domkapitel Kasper aus der von Rom entsprechend dem (Badischen) Konkordat vorgelegten Dreierliste zum neuen Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart gewählt. Kasper, 1933 im ostwürttembergischen Heidenheim geboren und 1957 zum Priester geweiht, ist einer der führenden deutschsprachigen Dogmatiker. Seine Promotion beschäftigte sich mit dem Traditionsverständnis der „Römischen Schule" des letzten Jahrhunderts, seine Habilitationsarbeit galt dem späten Schelling. Zu den wichtigsten Veröffentlichungen Kaspers, der nach sechs Jahren als Dogmatiker in Münster seit 1970 im heimatlichen Tübingen lehrt, gehören „Jesus der Christus" (1974) und „Der Gott Jesu Christi" (1982). In früheren Arbeiten („Dogma unter dem Wort Gottes", „Die Methoden der Dogmatik") hat Kasper wichtige Beiträge zu einem geschichtlichen Verständnis des kirchlichen Dogmas und einer theologischen Hermeneutik jenseits der Neuscholastik geliefert. In seiner Christologie bemühte er sich um eine Neuinterpretation des christologischen Dogmas, die den exegetischen Erkenntnissen und der neuzeitlichen Verstehsituation Rechnung trägt, ohne dabei die verbindliche Tradition in ihrem Kern anzutasten. Seine allen Extremen abholde theologische Ausgewogenheit prädestinierten den Tübinger Theologen zum Hauptautor des Katholischen Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz (1985). Im gleichen Jahr war er Sondersekretär der Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode; er ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission und war ökumenisch im offiziellen Dialog mit den Lutheranern und in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung engagiert. Kasper genießt das Vertrauen des Papstes; dem deutschen Episkopat hat er vielfach theologisch zugearbeitet. In den letzten Jahren wurde er (das zeigte auch seine ablehnende Haltung gegenüber der „Kölner Erklärung") zunehmend zum Anwalt des kirchlichen Amtes und der Glaubenstradition gegenüber wirklichen, vor allem aber gegenüber vermeintlichen Auflösungserscheinungen und Verflachungstendenzen in Kirche und Theologie. Als ausgeprägter Wissenschaftlertyp mit wenig seelsorglicher Erfahrung tritt er die Nachfolge eines volksnahen, von geistlich-intellektueller Ursprünglichkeit geprägten Seelsorgers an.

In einem Brief zum Thema Orden in den USA wandte sich der Papst an die US-Bischöfe

Knapp sechs Jahre, nachdem Johannes Paul II. eine dreiköpfige Bischofskommission ernannt und mit der Erarbeitung zur Lage der Ordensgemeinschaften in der US-Kirche beauftragt hatte (vgl. HK, August 1983, 345 ff.), faßte der Papst die Ergebnisse der Studie in dem nun vorliegenden Brief (Wortlaut: Origins, 13.4.89, 746–750) zusammen und brachte damit die Arbeit der Kommission zu einem Abschluß. Der Brief trägt das Datum vom 22. Februar, wurde aber am 29.3., also erst nach dem Treffen der US-Erzbischöfe mit führenden Vertretern des Apostolischen Stuhls (vgl. ds. Heft, 202), veröffentlicht. Der Papst geht in dem Brief sowohl auf Stärken der US-Ordensgemeinschaften als auch deren Schwächen ein. Deutliches Übergewicht haben Warnungen vor falschen Entwicklungen im Ordensbereich, vor allem in den Frauenorden. Der Papst betont die Einheit von spezifischer *Ordensberufung* und apostolischer *Sendung* der Gemeinschaften. Die Korrektur mißbräuchlicher, autokratischer Leitungsstile bezeichnet er als legitim, betont aber zugleich den Erhalt von *persönlicher Autorität.* Er fordert von den Gemeinschaften, daß sie einen klaren Begriff von ihrer eigenen *Identität* und ihrer Sendung haben müßten. Mangelnde Konsistenz und ein zu großes Gewicht für die Bedürfnisse der Ordensmitglieder und eine zu geringe Berücksichtigung der Bedürfnisse des Volkes Gottes insgesamt seien auch Hindernisse für neue Berufungen. Er kritisiert einen „radikalen Feminismus", der in seinem Bemühen um die Rechte von Frauen die „beständige Morallehre der Kirche" bekämpfe und leugne und betont die Einheit des Ordenslebens von Männern und Frauen. Die *„Leadership Conference of Women Religious"* bestätigt er in ihrer Funktion als Dachorganisation der weiblichen Ordensoberen nach can. 708, 709 (und unterscheidet sie von konservativen Parallelgründungen), verlangt von dieser Organisation aber auch, daß sie sich der Bedürfnisse *aller* Ordensfrauen verpflichtet wissen müsse. Der Vorsitzende der päpstlichen Kommission, Erzbischof *John Quinn* von Los Angeles, bezeichnete den Brief unterdessen als „sehr ausbalanciert und hilfreich für die Ordensleute" in den USA.

Kirchliches Entsetzen über die Krankenhausmorde in Wien-Lainz

Mehrere österreichische Bischöfe und Moraltheologen haben zu den Krankenhausmorden in Wien-Lainz Stellung genommen. Gemeinsamer Tenor der Stellungnahmen: Entsetzen über das Geschehene (vier Hilfsschwestern haben im Laufe der letzten Jahre nach bisherigem Erkenntnisstand 49 Patienten gewaltsam zu Tode gebracht; in der Regel, weil ihnen die Patienten „lästig" waren); Erhebung des Geschehenen ins Prinzipielle, verbunden mit der Kritik am allgemeinen Niedergang der Achtung menschlichen Lebens dort, wo es mitmenschlich und gesellschaftlich Schwierigkeiten macht; Mahnung, menschliches Leben in jeder Phase und in jeder Situation zu schützen; gleichzeitig aber Warnung davor, Ärzten und Krankenschwestern nun pauschal zu mißtrauen oder sie um ihren guten Ruf zu bringen. Besonders ausführlich

äußerte sich der Alterzbischof von Wien, Kardinal Franz *König*. Das „besonders Grauenvolle" an der Mordserie im Lainzer Krankenhaus sei, so der Kardinal, daß offenbar keineswegs nur Mitleid im Spiel gewesen sei, sondern vier Pflegerinnen ihnen „lästige" und „unliebsame" Patienten zu Dutzenden mit zum Teil grausamen Methoden getötet hätten. Das Geschehene zeige, „wessen der Mensch fähig sei", wenn er – wie es im Bericht der Bibel vom Sündenfall heißt – sein wolle „wie Gott". Verbrecherischer Wahnsinn, so König weiter, sei niemals völlig auszuschließen. Was jedoch getan werden könne und müsse, sei, verbrecherischem Wahnsinn nicht noch „geistigen Nährboden" zu liefern. Der Kardinal meinte das auch im Blick auf die Medien und fragte, ob die Gesellschaft in falsch verstandener Liberalität es hinnehmen könne, daß Töten und getötet werden zur täglichen Bildschirmerfahrung von Kindern werde.

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund bekräftigt sein Südafrika-Engagement

Die außerordentliche Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) vom 6. März bekräftigte das starke Südafrika-Engagement des Kirchenbundes, in dem alle evangelisch-reformierten Landeskirchen sowie zwei evangelische Freikirchen der Schweiz zusammengeschlossen sind. Auf schon zwei Abgeordnetenversammlungen wurde die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, „daß das System der Apartheid oder getrennten Entwicklung in Südafrika mit dem Evangelium Jesu Christi unvereinbar ist und grundlegende Menschenrechte verletzt"; darin stellte man sich auch voll und ganz hinter die Erklärung der Vollversammlung des Reformierten Weltbundes von Ottawa 1982. Die jüngste Abgeordnetenversammlung präzisierte nun: Die Solidarität der Kirchen „gilt in erster Linie der Mehrheit der Bevölkerung in Südafrika, die unter der Apartheid oder getrennten Entwicklung leidet". Dementsprechend setzt der SEK die Partnerschaft mit dem SACC (Südafrikanischer Rat der Kirchen) und den ihm nahestehenden Kirchen fort. Neu ist der Beschluß, ausdrücklich auch „gewerkschaftliche und politische Organisationen der Schwarzen und Farbigen" zu unterstützen. Zudem wird die „Aktion der Guten Dienste" – „Die christlichen Kirchen aus den verschiedenen Lagern Südafrikas zu einem Gespräch zusammenzuführen" –, die die Abgeordnetenversammlung vom 4. Oktober 1976 beschlossen hatte, eingestellt; sie könnte auf die Dauer erst wieder aufgenommen werden, wenn der Reformierte Weltbund die Resolution von Ottawa als erfüllt betrachten würde. Der Vorstand des SEK wurde beauftragt, „Solidarität durch Zeichen im Bereich der Menschenrechte im engeren Sinne zu manifestieren", aber auch die direkte und indirekte Unterstützung des heutigen Apartheid-Regimes durch die Beziehungen der Schweizer Wirtschaft und Banken zu Südafrika aufzuzeigen. Dazu sollen die *Gespräche mit Verantwortlichen aus Wirtschaft und Politik* verstärkt und „durch Bekanntgabe der Gesprächsthemen für die Öffentlichkeit transparent gestaltet" werden. Zur Frage der *wirtschaftlichen Sanktionen gegen Südafrika* nahm die Abgeordnetenversammlung nicht direkt Stellung; „die Frage selektiver wirtschaftlicher Druckmittel gegen das Apartheid-Regime" soll erst „durch breit angelegte Konsultationen" geklärt werden. Der Vorstand des SEK wurde ermutigt, mit Vertretern der Kirchen, politischer und gewerkschaftlicher Organisationen überhaupt zu aktuellen Entwicklungen Konsultationen und Tagungen durchzuführen. Beauftragt wurde der Vorstand des SEK schließlich, „den Problemkreis Südafrika regelmäßig zur Sprache zu bringen".

Bücher

RICHARD SCHAEFFLER, **Das Gebet und das Argument.** Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. Patmos Verlag, Düsseldorf 1989. 346 S. 44,80 DM.

Das Buch des Bochumer Professors für Philosophisch-Theologische Grenzfragen ist keine leichte Lektüre, sondern verlangt konzentriertes Mitdenken, das allerdings durch die immer wieder eingebauten Zusammenfassungen des Gedankengangs etwas erleichtert wird. Schaefflers Buch lohnt aber die aufzuwendende Mühe, weil es sich mit einem fundamentalen Problem befaßt, das nicht nur Fachtheologen oder Philosophen, sondern jeden Christen und vor allem jeden Verkündiger betrifft. Es geht um die Frage nach Sinn und Bedeutung religiöser Sprache einerseits und nach dem Verhältnis der religiösen Sprache zur Argumentationssprache der Theologie und zum philosophischen Denken andererseits. Schaeffler möchte mit seinen Überlegungen zur Theorie der religiösen Sprache gleichzeitig einen Beitrag zur philosophischen Diskussion leisten, insofern er der sprachanalytischen Philosophie als Ausweg aus ihren Aporien eine Verbindung mit der Transzendentalphilosophie nahelegt. Der Argumentationsgang des Buchs läßt sich in einer knappen Besprechung nicht im einzelnen darlegen. Nur soviel sei zusammenfassend gesagt: Schaeffler weist überzeugend nach, daß die religiöse Sprache autonom ist, also nicht von anderen, etwa dem wissenschaftlichen Sprachspiel aus, als sinnlos abgetan werden kann. Die religiöse Sprache ist „wegen der transzendentalen Bedeutung ihrer Ideen, Kategorien und Anschauungsformen" ein „intersubjektives Sprachverhalten von eigener Gesetzlichkeit" (209). Die Eigenart und Autonomie religiöser Sprache expliziert Schaeffler beispielhaft in einer Analyse des

lukanischen „Magnificat". Im abschließenden Teil seiner Arbeit arbeitet er ebenso überzeugend heraus, daß die religiöse Sprache als autonome nicht autark, sondern von sich aus auf die theologische Argumentation und auf philosophische Begrifflichkeit angewiesen ist. Ihm ist es dabei vor allem darum zu tun, den heute vielfach abgebrochenen oder zumindest beschädigten Kontakt zwischen religiöser Sprache, Theologie und Philosophie neu zu intensivieren, zum Vorteil aller Beteiligten. Es müsse allen darum gehen, „die Sprache so zu ordnen, daß sie wahrheitsfähig wird" (327). *U. R.*

GÜNTER ROHRMOSER, **Religion und Politik in der Krise der Moderne.** Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989. 206 S. 34,80 DM.

Das meiste an dem Buch ist ein bravourös interpretierendes Referat mit anregenden Ausflügen zu den verschiedensten Gestalten der Geistesgeschichte, die sich als Vorläufer, Zeitgenossen oder Nachfahren der Moderne der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik gestellt und dieses Verhältnis in seiner facettenreichen Dialektik bewußtseinsmäßig beeinflußt und mitgestaltet haben. Insofern ist Rohrmosers Studie von hohem geistesgeschichtlichem Informationswert. Von *Hobbes* bis *Hegel,* von *Nietzsche* bis *Blumenberg* und *Carl Schmitt* fehlt keine der geschichtstreibenden, aber auch keine der aktuell die religiösen Wurzeln von Politik in Satz und Gegensatz reflektierenden Gestalten. Gelegentlich gerät das Thema von den einzelnen Ideenträgern her etwas aus der Blickweite. Die verschiedenen Kapitel, die als eigenständige Essays auch nebeneinanderstehen, werden mehrfach zu vom Thema weitgehend unabhängigen religions- und geschichtsphilosophischen, weniger staatsphilosophischen Betrachtungen. Wo die Aktualität nur Aporien bereithält und keinen Durchblick gewährt, wird bei Augustin nachgefragt. Überhaupt: die augustinisch-lutherische Zwei-Reiche-Lehre wird zur Grundmelodie, nach der das Verhältnis von Religion und Politik in der Moderne neokonservativ durchgespielt wird. Durch sie sei der Inanspruchnahme des Christentums „als Substanz und Legitimation politischer Herrschaft" und damit jeder Form von Identität von Religion und Politik so radikal der Boden entzogen worden, daß die Aufklärung dem gar nicht mehr viel hinzuzufügen hatte (S. 70). An ihr hänge aber auch alles, was die Moderne an freiheitlicher Politik und Staatlichkeit hervorgebracht habe. Wenn aber Kirche und Theologie den politische Freiheit begründenden und ermöglichenden Sinn solcher „Entzweiung" nicht mehr verstünden, werde auch der politische Grund für die Bewahrung der Freiheit hinfällig. Aufgabe neokonservativer Reaktion, der sich Rohrmoser, wenn auch nicht distanzlos nahe weiß, sei es angesichts der Wiederkehr von Religion in vagabundierenden Formen und im Einströmen nichtchristlicher und außerchristlicher Religiosität deshalb, Religion ihrerseits neu so in Anspruch zu nehmen, daß „die liberale Substanz aufgeklärter Kultur vor neoreligiösen, totalitären Heilslehren" bewahrt werden kann. Aber was Religion nach dem in Nietzschescher – nicht Hegelscher – Tradition auch neokonservativ konstatierten „Ende Gottes" politisch noch bewirken und ob andererseits Politik ohne Religion überhaupt möglich sei, ist bei Rohrmoser nur als Frage präsent. Eine Antwort wagt er kaum. Es bleibt bei der lapidaren Feststellung, daß wir Herkunft und Zukunft, Ontologie und Eschatologie nicht mehr auf die Einheit der Wirklichkeit zu beziehen vermögen, die Gott selbst ist (S. 199). Darin sieht Rohrmoser wohl die eigentliche Krise der zu Ende kommenden Moderne, von der er kulturkritisch-pessimistisch meint, daß sie die tiefste „Kulturkrise" der Geschichte überhaupt sei. *D. S.*

FREDERIC LENOIR, **Les Communautés Nouvelles.** Librairie Arthème Fayard, Paris 1988. 365 S. 120 FF.
FRIEDERIKE VALENTIN / ALBERT SCHMITT (Hg.), **Lebendige Kirche.** Neue geistliche Bewegungen. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988. 185 S. 12,80 DM.

Die beiden vorliegenden Veröffentlichungen sind vor allem als Hinweise zu lesen auf die Entwicklung bei den sogenannten geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen in der katholischen Kirche. In beiden Büchern dominiert – wieder einmal – die Sicht „von innen"; die deutsche Sammlung enthält eine Reihe von Selbstdarstellungen von Bewegungen, die französische sympathisierende Interviews des Buchautors mit Gründern neuerer Gemeinschaften in Frankreich. In beiden Veröffentlichungen kommen Vorsitzende nationaler Bischofskonferenzen zu Wort: im einen Fall Kardinal *Albert Decourtray* mit einem die Frömmigkeitsgeschichte in Erinnerung rufenden Vorwort, im anderen Fall Bischof *Karl Lehmann* mit einem der kritischen Einordnung dienenden Referat zu diesem Thema. Der auffallendste Unterschied zwischen den beiden Büchern deutet die Spannweite an, die die Entwicklung auf diesem Gebiet inzwischen aufzuweisen hat: In dem Buch von Valentin/Schmitt dominieren die großen Bewegungen wie *Charismatische Erneuerung, Comunione e Liberazione, Fokolare, Neokatechumenat, Cursillo.* Lenoir wählt mit Bedacht die Bezeichnung „communauté" als Charakterisierung der von ihm porträtierten Gruppierungen: Es handelt sich zumeist um mönchisch geprägte Gemeinschaften, bei deren Entstehung die charismatische Spiritualität Pate stand. Für die Situation in Frankreich kennzeichnend dürfte der persönliche Prolog von Lenoir sein. Der Autor lebte vier Jahre in der über gute Verbindungen zum gegenwärtigen Papst verfügenden *Communauté Saint Jean,* die mit ihrer betont traditionellen Priesterausbildung nicht unumstritten ist. Er bezeichnet sich als „Konvertit" zum Christentum, obwohl getauft und im üblichen Rahmen katechetisiert. Tibetanischer Buddhismus, Hinduismus, C. G. Jung und Astrologie waren Stationen seiner Spiritualitätsbiographie ... *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

JÜNGEL, EBERHARD. **Nihil divinitatis, ubi non fides.** Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 86 Heft 2 (April 1989) S. 204–235.

Hinter dem etwas kryptischen Titel des Aufsatzes verbirgt sich eine scharfsinnige und in ihren wichtigsten Kritikpunkten durchaus ins Schwarze treffende Auseinandersetzung des renommierten Tübinger Systematikers mit dem ersten Band der „Systematischen Theologie" von Wolfhart Pannenberg (vgl. HK, April 1989, 180–184). Jüngel macht neben zahlreichen Bemerkungen zu Einzelfragen zwei Grundprobleme von Pannenbergs Systematischer Theologie namhaft: Er bezweifelt, ob man – wie es Pannenberg versucht – die systematische Konstruktion des christlichen Glaubens als historische Rekonstruktion konzipieren kann. Ein solcher Parallelismus von historischem und systematischem Wissen ist für Jüngel mit der menschlichen Endlichkeit und Geschichtlichkeit nicht vereinbar. Gleichzeitig kritisiert er Pannenbergs Anspruch, die Wahrheit des Glaubens aus dessen Inhalt heraus theoretisch einsichtig zu machen, weil dabei der Glaubensakt zu sehr ausgeblendet werde. Man vermisse in Pannenbergs Dogmatik die existentielle Dimension des Glaubensinhalts, die bereits zum biblischen Begriff der Offenbarung konstitutiv gehöre. Das Wissen des Glaubens habe gleichursprünglich mit dem Status des theoretischen den Status des praktischen Wissens.

KEHL, MEDARD. **Aktualisierte Apokalyptik: K. Rahner, J. B. Metz, E. Drewermann.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 64 Heft 1 (1989) S. 1–22.

Kehl führt die kritische Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann anhand von dessen Deutung der Apokalyptik, wobei er Drewermanns tiefenpsychologische Interpretation der apokalyptischen Bilder und Denkstrukturen als weiteres Modell einer heutigen Neuinterpretation neben die existentielle Deutung der Apokalyptik bei Karl Rahner und die geschichtstheologische bei Johann Baptist Metz stellt. Kehls kritischer Haupteinwand gegen Drewermann: Er werte die Geschichte zu sehr ab und habe ein undialektisches Grundverständnis der Beziehung zwischen Innen und Außen, Seele und Geschichte. Das Äußere sei für ihn nur die Konsequenz des Inneren. Demgegenüber weist Kehl auf die für den christlichen Glauben charakteristische realsymbolische Vermittlung des Reiches Gottes „gerade auch in den gesellschaftlichen Zeichen gelingender Gerechtigkeit und glückenden Friedens" hin. Nicht bloß die archetypische, regressive Hoffnung nach dem verlorenen Paradies könne die Hoffnung auf das Reich Gottes wecken, sondern auch die Erfahrung gelingenden Lebens in Gerechtigkeit und Frieden. Drewermann sei mehr hermeneutische Bescheidenheit anzuraten. Wie die existentielle und die geschichtstheologische sei auch die tiefenpsychologische Deutung der Apokalyptik grundsätzlich legitim; sie dürfe aber keinen Alleinvertretungsanspruch erheben.

Kultur und Gesellschaft

CHVATÍK, KVĚTOSLAV. **Das geistige Erbe des Prager Frühlings.** In: Universitas Jhg. 44 Heft 4 (April 1989) S. 362–372.

Vor dem Hintergrund der sich in der Sowjetunion verändernden gesellschaftlichen Verhältnisse fragt der Autor, worum es eigentlich beim „Prager Frühling" Ende der sechziger Jahre gegangen sei und welche gegenseitigen Beziehungen zwischen diesen beiden Versuchen bestünden, „das Erbe der stalinschen ‚byzantinischen' Konzeption des Sozialismus zu überwinden". In Prag sei es damals keineswegs nur um die Überwindung der sogenannten „Deformationen" des Personenkults gegangen, sondern um eine ernsthafte Rehabilitierung des tatsächlichen geistigen Inhalts des Begriffs ‚Sozialismus'. Im Prager Frühling habe man die gesamtpolitische Demokratisierung, die Transparenz und Dynamik des politischen Lebens verstanden als unerläßliche Voraussetzung für den Erfolg der ökonomischen Reform. Trotz aller Übereinstimmungen mit den Forderungen von Michail Gorbatschow bestünden zwischen den beiden Reformen erhebliche Unterschiede: Der Prager Frühling sei ein Werk der Gesellschaft selbst gewesen, nicht das eines aufgeklärten Herrschers. Er habe sich auf demokratische Traditionen des tschechischen Volkes stützen können. Die Gesellschaft habe spontan begonnen, pluralistische Organe ihrer Selbstverwaltung zu bilden. Das geistige Profil der Prager Reform habe in der Erkenntnis bestanden, daß die Völker wieder selbst zum Subjekt der geschichtlichen Entwicklung werden müßten.

LÜBBE, HERMANN. **Zwei Seiten des Fortschritts.** Wirtschaft und Lebenskultur in der modernen Industriegesellschaft. In: Die politische Meinung Jhg. 34 Heft 242 (Januar/Februar 1989) S. 21–31.

Der Beitrag befaßt sich mit zwei unterschiedlichen, aber gleichzeitig feststellbaren Einstellungen zur modernen Industriegesellschaft: auf der einen Seite sei eine wachsende emotionale Distanz den industriegesellschaftlichen Lebensgrundlagen gegenüber („Akzeptanzkrise") feststellbar, auf der anderen Seite erfreue sich die Industriegesellschaft weiterhin immer noch überwiegender Massenzustimmung. Die Selbstdistanzierung der herrschenden Zivilisation von ihren eigenen Leistungen hält der Autor schon wegen der zu beobachtenden „Erfahrungsverluste" für unumkehrbar: Aus der Disproportionalität zwischen den Rezeptionskapazitäten des einzelnen und der tatsächlich verfügbaren Information über die Welt, in der man lebt, resultiere ein wachsendes Angewiesensein auf „Vertrauen". Wenn z. B. in der Schweiz mit ihrem stark plebiszitär ausgestalteten Gesellschaftssystem die Neigung zunehme, „nein" zu sagen, handele es sich hierbei nicht um das Nein der begründeten Ablehnung, sondern um ein Nein „unter dem Druck der Erfahrung überforderter Urteilskraft". Die Massenzustimmung, der sich die Industriegesellschaft erfreue, beruhe auf der Evidenz der Lebensvorzüge dieser Gesellschaft. Die Kosten, die die Mehrung dieser Vorzüge auf den verschiedensten Gebieten nach sich ziehen, wüchsen jedoch inzwischen schneller als die Vorzüge selbst.

Kirche und Ökumene

EICHER, PETER. **Revolution und Kirchenreform.** Die kirchliche Macht nach der Französischen Revolution. In: Concilium Jhg. 25 Heft 1 (Februar 1989) S. 59–69.

Die aktuelle Erinnerung an die Französische Revolution müsse die katholische Kirche, das ist Eichers Hauptthese, zu einer Reform ihrer innerkirchlichen Machtstrukturen veranlassen. „Die Französische Revolution zwingt zur praktischen Besinnung auf die Menschlichkeit der kirchlichen Macht, mit der sie den ihr eigenen Auftrag zur Verkündigung von Gottes Herrschaft in der Welt institutionell organisiert". Eicher möchte in der Revolution ein „Gleichnis für die Bewegung der Welt durch den auferweckten Herrn der Geschichte" sehen, jenseits der nicht mehr möglichen Identifikation des geschichtlichen Sinns der Revolution mit der Offenbarung Gottes bzw. der Verallgemeinerung des Wortes Gottes zu einem Prinzip, mit dem die Kirche die Revolution richten kann. Auf Dauer könne der Knoten der Geschichte nicht so unaufgelöst bleiben, „daß die Christen als Staatsbürger die Rechte, welche die Revolution erstritten und die Kirche inzwischen getauft hat, selbständig wahrnehmen können, als Bürger des kommenden Reiches Gottes aber einer Kirchenverfassung unterworfen bleiben, welche nichts als eine vergangene Ordnung der Welt festhält".

Notizen

Während der öffentlichen Auseinandersetzungen über das *Verhalten des Staates gegenüber den hungerstreikenden RAF-Häftlingen* hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* vorsichtig vor einer Verhärtung der Fronten gewarnt und – ohne zur Frage RAF-Häftlinge selbst Stellung zu nehmen – an die Verantwortlichen appelliert, stärker den Konsens zu suchen. Der Staat müsse gerade in einer solchen Situation über Parteigrenzen hinweg handlungsfähig bleiben. Die Kirche habe kein spezielles Sonderwissen, wie eine Lösung aussehen müsse. – Zur Sache selbst und eindeutig gegen die von den Häftlingen geforderte Zusammenlegung in Gruppen äußerte sich Erzbischof *Johannes Dyba* (Fulda). In einem ZDF-Interview warnte Dyba davor, „Mördern, die keinerlei Einsicht zeigen, weitere Gelegenheiten zu neuen Aktionen zu verschaffen". Und vor allem dürfe man „Zurückweichen vor Gewalt, auch vor selbstmörderischer Gewalt der Terroristen nicht mit scheinbar christlichen Motiven verbrämen".

Im Zuge der Durchführung der durch die Apostolische Konstitution „Pastor bonus" vom 29. Juni 1988 (vgl. HK, August 1988, 360ff.) verfügten Kurienreform Johannes Pauls II. hat der Papst drei *gemischte,* jeweils aus Vertretern zweier verschiedener Dikasterien zusammengesetzte *Kommissionen* errichtet. Die wichtigste ist die aus den leitenden Persönlichkeiten des Staatssekretariats (mit dem Kardinalstaatssekretär als Präsidenten) und der Bischofskongregation gebildete *Kommission für die Ordnung der Diözesen und die Bischofsernennungen.* Sie ist zuständig für Diözesanorganisation und Bischofsernennungen in Ländern mit Konkordatsrecht, während die Diözesen in Ländern ohne Konkordatsrecht allein bei der Bischofskongregation ressortieren. Die zweite setzt sich aus den Spitzen der Missions- und der Ordenskongregation zusammen und ist zuständig für das *Ordensleben in Missionsgebieten.* Die dritte wird gebildet aus den Leitungen der Unterrichtskongregation und der Ordenskongregation. Ihr Aufgabengebiet ist die *Ausbildung von Priesterkandidaten aus den Orden,* Kongregationen und apostolischen Gemeinschaften.

Bei einer Audienz für die Mitglieder der *Päpstlichen Bibelkommission* wies *Johannes Paul II.* darauf hin, daß alle exegetischen Methoden in der Kirche im Dienst der Evangelisierung stehen müßten. Es gebe derzeit zahlreiche Christen, die darüber klagten, daß die Exegese zu einer spezialisierten Kunstfertigkeit ohne Bezug zum Leben des Volkes Gottes geworden sei. Diese Klage sei zwar in vielen Fällen ungerechtfertigt, müsse aber doch aufmerksam zur Kenntnis genommen werden. Die Treue zu seiner Aufgabe der Interpretation verlange vom Exegeten, daß er sich nicht mit der Erforschung zweitrangiger Aspekte der biblischen Texte begnüge, sondern ihre Grundbotschaft herausstelle, die eine religiöse Botschaft, ein Aufruf zur Umkehr und gute Nachricht vom Heil sei (Osservatore Romano, 8.4.89).

In Rom wurde an der päpstlichen Franziskaner-Hochschule eine *Fakultät für Umweltfragen* eröffnet. Bei der neuen Fakultät (offizielle Bezeichnung: Franziskanisches Zentrum für Umweltschutz – CFSA) handelt es sich um ein gemeinsames Projekt der verschiedenen franziskanischen Ordenszweige (Franziskaner, Minoriten, Kapuziner), die sich im Oktober vergangenen Jahres in einem *Grundsatzbeschluß* auf die neue Einrichtung geeinigt hatten. Begonnen wurden die Aktivitäten des Zentrums mit einer Vortragsreihe Mitte April. Der reguläre *Studienbetrieb* soll erst im nächsten Jahr aufgenommen werden. Das Spezialstudium an dem Zentrum soll zwei Jahre dauern. *Hauptziel* der neuen, bisher im kirchlichen Bereich einmaligen Einrichtung, so der Hauptinitiator des Zentrums, der Minoritenpater *Bernardo Przewozny,* soll die Ausbildung von Umweltexperten in öffentlichen und kirchlichen Einrichtungen sowie in den Medien sein.

Nach der neuesten *Statistik der EKD* standen am 1. Januar 1988 insgesamt 18040 Pfarrer im Bereich der EKD im aktiven Dienst, davon 11,9 Prozent Frauen. Auf einen Gemeindepfarrer entfielen am 1.1.1988 im EKD-Durchschnitt 1980 Kirchenmitglieder; 1975 waren es 2300 gewesen. 202 Gemeindepfarrstellen in den EKD-Gliedkirchen waren zum Stichtag mit einem Pfarrerehepaar besetzt. 1987 bestanden in den EKD-Gliedkirchen insgesamt 949 Kandidaten das erste und 937 das zweite theologische Examen, davon 360 bzw. 302 Frauen. Die Zahl der Studenten der Evangelischen Theologie betrug im Wintersemester 1986/87 13306, davon 38,9 Prozent Frauen.

Auf der Frühjahrsvollversammlung in Zagreb Anfang April haben die jugoslawischen Bischöfe *Kritik an der Visaeinführung für Jugoslawen in die Bundesrepublik* geübt. Zugleich wandten sie sich an die deutschen Bischöfe mit der Bitte, sich bei den dafür zuständigen Stellen der Bundesrepublik für die Wiederaufhebung des Visumszwangs einzusetzen. Auf der gleichen Vollversammlung gaben die jugoslawischen Bischöfe ihrer Sorge über die Entwicklung in Kosovo Ausdruck: Gläubige sollten das Liebesgebot über nationale Leidenschaften stellen. Ihr tatsächlicher Einfluß auf diesen Konflikt, so die Bischöfe, sei allerdings äußerst gering. Nachdrücklich wandten sich die Bischöfe gegen *antiklerikale Pressepolemiken,* die es nach wie vor in Teilen der staatlichen Presse gebe. Bei gleicher Gelegenheit setzten sich die Bischöfe für die Wiederherstellung von *Weihnachten als arbeitsfreien Tag* ein. Schon mehrmals sei in diesem Sinne an das Parlament (des mehrheitlich katholischen) Kroatien appelliert worden.

Der Fall des zeitweise in seiner bischöflichen Letztverantwortung eingeschränkten US-Erzbischofs von Seattle, *Raymond Hunthausen,* ist abgeschlossen. Wie der Apostolische Pronuntius in den USA, Erzbischof *Pio Laghi,* mitteilte, hat die vom Vatikan zur Lösung des Falls eingesetzte Ad-hoc-Kommission (vgl. HK, Juli 1987, 308) ihre Arbeit abgeschlossen. Auf Grund der Bemühungen dieser Kommission konnte Hunthausen im Sommer 1987 wieder voll seine Verantwortung als Ortsordinarius übernehmen. Hunthausen habe – so Erzbischof Laghi – deutlich gemacht, daß er zusammen mit dem Koadjutor, Erzbischof *Thomas Murphy,* die bereits begonnenen pastoralen Veränderungen weiterverfolgen werde. Gegenstand der Untersuchung waren verschiedene Fragen der Sakramentenpastoral und Sexualmoral gewesen.

Am 13. April verstarb im Alter von 82 Jahren der Patriarch der katholischen Chaldäer, *Paul II. Cheikho.* Das chaldäische Patriarchat von Babylon, dem der Verstorbene seit 1958 vorstand, ist aus einer Union der „nestorianischen" Kirche mit Rom im 16. Jahrhundert hervorgegangen und zählt gegenwärtig etwa 270000 Gläubige.

In Pakistan wurde von Premierministerin *Benazir Bhutto* ein katholischer Priester zum Minister für die Minderheiten ernannt. Pater *Julius Rufin* ist der erste Christ, der in der Geschichte des zu 97 Prozent muslimischen Pakistan in ein Ministeramt berufen wurde. Er hatte bei den letzten Parlamentswahlen eines der vier Mandate erhalten, die der christlichen Minderheit in der Nationalversammlung eingeräumt werden.

Richtigstellung

Der im Aprilheft der Herder-Korrespondenz (S. 191) angezeigte Aufsatz von Erich Zenger „Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese" ist nicht, wie dort irrtümlich angegeben, in „Bibel und Kirche", sondern in „Bibel und Liturgie" erschienen.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen ein Prospekt des Kreuz-Verlages, Stuttgart, sowie eine Verlegerbeilage bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 6 · 43. Jahrgang · Juni 1989

Die Fundamentalisten verwechseln ihre Unterwerfungsbereitschaft mit Glauben und halten die masochistische Lust, die aus der Knechtung des eigenen Verstandes zu entstehen pflegt, für Demut.

Hermann Kurzke

Ungleichzeitigkeit

Würde heute jemand in einer beliebigen mittleren Stadt in unseren Breiten auf die Straße gehen und mit dem Mikrophon in der Hand die Leute befragen, was ihnen denn bei „Kirche" einfalle, wie sie Kirche einschätzten und vor allem wie sie selbst zur Kirche stehen, würde er vermutlich nicht viel Erhellendes erfahren.

Kirche ist gegenwärtig nichts, was spontan Interesse weckt. Die Leute führen ihr Leben, soweit es geht, ohne große Fragen und tiefe Probleme; sie gehen ihres Weges, erledigen ihre Geschäfte und ihre Einkäufe, sie gehen an Kirchen vorbei, registrieren aber höchstens, daß sie zum Stadtbild gehören; selten verirrt sich jemand hinein zu einem kurzen Gebet oder schlicht zu einer Ruhepause. Auch sonntags „strömen" die Leute nirgends, nicht einmal auf dem Lande; im üblichen Freizeitverkehr fallen Kirchgänger kaum noch auf. Man kann in einem beliebigen Vorstadtviertel wohnen und findet aus dem weiten Umfeld der eigenen Behausung über Jahre niemanden in einem Gottesdienst.

Wem solche Erfahrungen zu düster sind, kann allerdings auf die *aktiver gewordenen Kerngemeinden* verweisen. Es gebe doch trotz aller Marginalisierungstendenzen heute mehr Christen als früher, die bereit seien, aktiv am Gemeindeleben mitzuwirken und dieses mitzutragen. Man sehe das auch an *Gemeinden,* die ohne Pfarrer auskommen müssen. Gerade dort, so heißt es, werden Laien aktiv und tragen das kirchliche Leben. Dies trifft in Grenzen auch zu; aber sehr weit führt solcher Trost dennoch nicht. Denn man spürt es an allen Ecken und Enden: Die Gemeinden werden mit oder ohne Priester nicht nur allerorten kleiner, sondern älter in ihrem aktiven Element. *Überalterung* aber bedeutet Vitalitätsverlust. Dies wiederum begrenzt den Lebensaustausch mit dem sozialen Umfeld, führt zu eingegrenzter Wahrnehmung von Lebenswirklichkeit durch die Gemeinden und damit in diesen selbst zur Flucht in die inneren Kreise oder bei Pfarrern und kirchlichen Angestellten in apparative Geschäftigkeit.

Es hilft also alles Drumherumreden nichts, wir gehen kirchlich – jedenfalls in unseren Breiten – auf eine Situation zu, in der nicht nur die überkommenen volkskirchlichen Strukturen ihre Ausstrahlung verlieren, sondern in der Kirche trotz imponierender Gegenbilder – die großen Massen auf den Kirchentagen, die nicht kleineren bei Papstgottesdiensten – nur noch in Ausnahmesituationen als gesellschaftliche Größe einer breiteren Öffentlichkeit überhaupt zu Bewußtsein kommt.

Stimmung innerer Kündigung

Und gelegentlich entsteht – im katholischen Bereich – gar der Eindruck, kirchenamtliches Verhalten vollziehe durch die Absicherung kirchlicher Binnenräume in Form straffer Disziplin und durch eine Lehrpolitik, die die ihr verbleibende Kraft vorwiegend darauf verwendet, Kirche an die eigene Tradition zu klammern, nur noch, was ihr von außen, vom gesellschaftlichen Gang der Dinge her längst zudiktiert ist: ein *Dasein als kleine Herde im kirchlichen Apparat,* das man gesellschaftlich-politisch hin und wieder zwar mit bestimmten Forderungen konfrontiert, durch das man sich aber sonst in keiner Weise behelligen zu lassen braucht.

Da der Druck von beiden Seiten spürbar ist, der Druck, der von der Gleichgültigkeit der Menschen ausgeht und kirchliches Tun gesellschaftlich mehr und mehr zur „Randbeschäftigung" macht; und der innerkirchliche Druck, die Disziplinierungsversuche auf engstem Raum und nach das eigene Gewissen belastenden Kriterien, ist die Verlegenheit, wenn es gilt, eigene Positionen zu erarbeiten oder zu beziehen, besonders groß und die *Stimmung* bis weit hinein in die kirchlichen „Kader" besonders schlecht. Man braucht da nichts zu provozieren oder künstlich zu dramatisieren: die für eine Kirche wirklich dramatischste Botschaft kommt von innen und lautet gegenwärtig nicht selten: Hätte ich eine andere Wahl, böte

sich etwas anderes an, ich würde meine kirchliche Stellung aufgeben. Und nicht immer sind es Laien im kirchlichen Dienst, denen man oft zu Unrecht eine geringere Bindungsbereitschaft an ihren Auftrag unterstellt, die in solch innerer Kündigung leben. Ein verbreitetes Gefühl von Leerlauf und Erfolglosigkeit, verschärft durch kirchenamtliche Querschläge, treibt in solche Stimmungen.

Die „sekundären Skandale"

Nun gibt es natürlich viele kluge und auch weniger kluge Argumente, die erklären helfen, warum es nicht nur zu dieser gegenwärtigen Zuspitzung, sondern überhaupt im neuzeitlichen Gang der Geschichte zu einer so starken Marginalisierung der Kirche mit Wirkung auf diese selbst gekommen ist. Ideen- und Geistesgeschichte lassen sich dafür bemühen; die zunehmende Beherrschung des Subjekts durch die instrumentelle Vernunft z. B.; die nach ihren eigenen Gesetzen fortschreitende technische Zivilisation; die „Sicherheiten und Versicherungen" *(Hans Maier),* die unser ausgebauter Wohlfahrtsstaat liefert; und – wohl das wichtigste – die reichhaltigen materiellen und kulturellen Selbstverwirklichungsoptionen, die unsere Konsumgesellschaft bereithält, die – siehe unsere mediendurchwirkte Freizeitgestaltung – fast alle Alltagsaufmerksamkeit für sich beansprucht, so daß für Glaube und Kirche fast keine Aufmerksamkeit übrigbleibt.

Es ist also bei Gott nicht so, daß sich die Ursachen für dieses An-den-Rand-Geraten der Kirche hauptsächlich oder ausschließlich auf kirchliches Verhalten zurückführen ließen. Und ebensowenig läßt sich das Unbehagen, das sich von innen her in der Kirche ausbreitet, überwiegend oder gar ausschließlich aus einem unzulänglichen Verständnis der sozialen Wirklichkeit, in der Kirche lebt, oder gar bloß aus Verhaltensfehlern des ortskirchlichen und gesamtkirchlichen Managements erklären. Es ist schon *der herbe Widerstand der zeitgenössischen Lebenswelt und ihr Einfluß auf die Menschen,* die nicht nur die Kirche, sondern auch und vor allem das, wofür sie steht, die Botschaft vom Reich Gottes, an den Rand des kollektiven wie des individuellen Bewußtseins drängen.

Dieser Widerstand berührt auf eine sehr banale Weise zentrale Nervenstränge des christlichen Glaubens. Nehmen wir die *christliche Kreuzestheologie.* Für Menschen in schwerer und dauerhafter Bedrängnis durch Krieg, Hunger, Krankheit, Verfolgung ist Kreuz nicht nur theologische, sondern Lebenswirklichkeit. Für Menschen im banalen Alltag einer sehr konsumhaltigen mitteleuropäischen Gegenwart bleibt erlebnismäßig selbst die theologisch durchdeklinierteste Kreuzeswirklichkeit graue Abstraktion; da schwimmt kein Herz in Tränen. Und die christliche Botschaft vom Kreuz wird noch unwirklicher, wenn sie in einem Sprachmuster der Barmherzigkeit daherkommt, die den Menschen vornehmlich als einen von Grund auf elenden voraussetzt. Der Selbstverwirklichungsmensch erlebt schon auch sein Elend; aber das schüttet er beim Therapeuten aus oder lädt es den öffentlich Verantwortlichen auf. Wer in ihm die Heilsbedürftigkeit über den Golgotha-Weg wecken will, muß tiefer in die Abgründe menschlicher Widersprüche hineinhören; eine *banale Mitleidsprache* Menschen gegenüber von einer Kirche, die sich gleichsam wie ein Arzt über den Kranken beugt, wirkt da deplaziert.

Aber es gibt auch Gründe von weiter geschichtlicher Herkunft und langer Wirkung, die sich *die Kirche selbst* zuzuschreiben hat. Es sind Ursachen einer *Ungleichzeitigkeit von Kirche und Welt,* die die Geschichte der Kirche seit langem begleiten, und es scheint, daß sie sich gerade jetzt am fatalsten auswirken, wo Menschen völlig frei von sozialen Zwängen ihr Verhältnis zu Glaube und Religion „ordnen". Die Überwindung der Haltungen, die Ungleichzeitigkeit von kirchlicher Seite schaffen, ist deshalb wesentliche Voraussetzung für die Rückgewinnung von Zeitgenossenschaft und auch für die Überwindung eingestandener oder uneingestandener Selbstzweifel.

Eine erste solche zu überwindende Haltung ist *ein bestimmter, bis heute den Katholizismus prägender Umgang mit Tradition.* Tradition wird katholisch oft gehandhabt als eine etwas gewaltsame Summierung von Wahrheiten, Brauchtümern und Gewohnheiten. Was wird nicht alles tradiert als scheinbar zum Wesen der Kirche gehörig an Kleidungsstücken, Paramenten, Ehren und Orden, sekundären und tertiären Hierarchien und auch an frommem, mittels Traditionsgütern begangenem Selbstbetrug. Aus Kulturgütern und Bewußtseinszuständen einer bestimmten Gesellschaft einer bestimmten Zeit hat sich Kirche einmal etwas angeeignet, und seitdem schleppt sie es gleichsam als geistliches Identitätsmerkmal mit: eine bestimmte Auffassung von einem bestimmten Moralproblem, eine bestimmte Art kirchlicher Kompetenzverteilung, obwohl sie u. U. höchst weltlichen und höchst zufälligen Ursprungs sind. Und so summiert, kumuliert und verdichtet sich Kirche zu einem Ensemble von Lehrsätzen, Lebensregeln und Frömmigkeitsformen, in dem die Spreu vom Weizen nicht – für den Außenstehenden schon gar nicht – mehr unterscheidbar ist. Es steht dann wie ein erratisches Gehäuse in der Gegend und wird nur noch als Teil ererbten Brauchtums angesehen und in Anspruch genommen.

Joseph Ratzinger hat 1966 auf dem Katholikentag in Bamberg von den „sekundären Skandalen" gesprochen, die in der Geschichte der Kirche oft genug das rechte Verständnis für den primären, den Grundskandal, den des Kreuzes, verdeckt hätten, indem sie sich selbst mit diesem verwechselten. Ratzinger zählte dazu eine Haltung, die „unter dem Vorwand, die Rechte Gottes zu verteidigen, nur eine bestimmte gesellschaftliche Position und die in ihr gewonnenen Machtpositionen verteidigt oder die unter dem Vorwand, die Unabänderlichkeit des Glaubens schützen zu wollen, nur „die eigene Gestrigkeit" verberge. Und er zählte dazu auch die Neigung, unter dem Vorwand, die Ganzheit der Wahrheit zu sichern, Schulmeinungen zu verewigen, die längst der Rückführung auf das Ursprüngliche bedürften. Ratzinger meinte damals,

der Sinn der Weltzuwendung der Kirche bestehe gerade darin, durch Wegräumen dieser sekundären, „schuldhaften" Skandale den Blick auf den Grundskandal des Glaubens, das Kreuz, wieder frei zu machen. Dies kann gegenwärtig wohl kaum anders geschehen als durch ein neues Verständlichmachen der *Rangordnung christlicher Wahrheiten* durch deren Scheidung von zufälligen Traditionen und – unter dem Gesichtspunkt glaubwürdiger Zeitgenossenschaft – durch Wiederherstellung der *rechten Rangordnung von Problemen,* in der nach Gewicht und Dringlichkeit die Hauptsache von der Nebensache – etwa „künstliche" Empfängnisverhütung wenigstens vom Tötungsverbot – unterschieden werden kann, aber auch die Distanz zwischen Kreuzes- und Autoritätsfrömmigkeit erkennbar wird.

Subjektvergessenheit als Erblast

Dringend der Korrektur bedarf sodann ein Zweites. Gemeint ist eine bestimmte Art *kirchlichen Ganzheitlichkeitsverhaltens,* das die Kirche durch die neuzeitliche Freiheitsgeschichte begleitet hat und das man schlicht Subjektvergessenheit nennen muß. Auch wenn außer Zweifel steht, daß christlicher Glaube den ganzen Menschen angeht, weil er ihn von Grund auf betrifft, so gilt doch ebenfalls: Eine ganzheitliche Beeinflussung oder gar Beherrschung der gesamten Lebenswelt, einschließlich ihrer gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, wie es überzeugte Integralisten fordern, und Pluralisten, die unterbewußt noch integralistisch denken, verträgt sich nicht nur mit dem faktisch erreichten Niveau persönlicher Freiheit nicht, sondern scheitert bereits an der technisch und organisatorisch erzwungenen Arbeitsteilung.

Selbst eine Theokratie kann kein arbeitsteiliges System unter den Bedingungen fortgeschrittener technischer Produktions- und Organisationsweisen religiös ganzheitlich durchdringen und prägen, bzw. selbst sie kann es *nur zum Schein;* bestimmt wird gerade in ihr das Ganze der Gesellschaft durch politischen Zwang, der auch die religiösen Belange, jenseits der persönlichen Entscheidung des einzelnen, politisch-gesellschaftlich regelt. Der einzelne kann auf diese Weise zwar zu gesellschaftlich-politischer Konformität gezwungen, nicht aber zu einer bestimmten persönlichen religiösen Überzeugung veranlaßt werden.

Aber nicht nur immer wieder hochkommende integralistische Gruppen beweisen, daß dies, geschichtlich gesehen und in den Nachwirkungen bis heute, ein besonders kritischer Punkt ist und eine der tiefgreifendsten, wenn auch häufig übersehenen Ursachen der Ungleichzeitigkeit von Kirche und Welt. Es geht dabei nicht um einen kruden Integralismus, der keine Trennung zwischen weltlicher und kirchlicher Macht zuläßt. Gemeint ist damit vielmehr ein *politisch bzw. geistlich durchwirkter Ordnungsintegralismus,* der trotz christlicher Gewissenslehre Glauben als Glaubensleben nicht von der menschlichen Person, sondern *einseitig von den institutionellen Ordnungen* her denkt und mit kirchlicher Vollmacht versucht, über diese Ordnungen Strukturen und Lebensweisen nach kirchlichen Regeln zu gestalten, in die sich der einzelne einzufügen hat.

Wie liest sich denn unter diesem Blickwinkel die Geschichte der Kirche mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte? Es war doch so, daß Kirche von Beginn der Neuzeit bis ins Vorfeld des Zweiten Vatikanums ihre Positionen fast durchwegs mit solchen ordnungsintegralistischen, herrschaftlich unterbauten Strategien und Argumenten verteidigt hat. Die Ordnungen der Welt sollten christlich sein. Nicht die *menschliche Person* in ihrer christlich verstandenen unvertauschbaren Einmaligkeit war Ausgangspunkt und Ziel in der Wahrnehmung ihrer Sendung, sondern die Sicherung einer wie immer christlich verstandenen Ordnung durch geistliche Herrschaft. Die Freiheitsgeschichte der Neuzeit ist aber Geschichte der Zähmung von Herrschaftsordnungen durch Emanzipation. So stand kirchliches Herrschaftsverhalten gegen Freiheitsdrang, und so entglitten der Kirche die Menschen und damit ihr Einfluß auf die Lebensführung.

Man geht kaum fehl, wenn man in manchen Formen gegenwärtiger päpstlicher oder kurialer Suprematie-Ausübung gegenüber Ortskirchen innerkirchliche Derivatformen dieses Bewußtseins- und Verhaltensmodells vermutet. Es wird trotz aller Personalismen einseitig in Ordnungsformen und Normen und nicht vom konkreten Christsein des einzelnen in der kirchlichen Gemeinschaft her gedacht. Mit dem Streit um das recht informierte Gewissen und sein Verhältnis zum Lehramt ist der aktuellste Punkt bezeichnet. Die Ablehnung der Religionsfreiheit mit der Begründung, der Irrtum habe kein Existenzrecht und der Staat habe folglich die Aufgaben, die wahre Religion zu schützen und durchzusetzen und die nicht wahre um des öffentlichen Friedens willen höchstens zu tolerieren, war nur die noch bis in die jüngste Zeit verbliebene Spitze und nicht schon der letzte Ausläufer dieses Denkens.

Aber von der theologischen und anthropologischen Vertretbarkeit dieser die Kirche im Umgang mit der neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsgeschichte bestimmenden Denk- und Handlungsmodelle abgesehen: da die Kirche diesem Modell fast blind folgte, mußte es *zwangsläufig* eine Entfremdung von den Menschen in dem Maße vorantreiben, in dem die weltlichen Strukturen im Fortschreiten der wissenschaftlichen Erkenntnis und ihrer technischen Anwendungen und in der Durchsetzung des Anspruchs auf die Freiheitsrechte der Person sich gegenüber der Kirche verselbständigten. Die Kirche verbrauchte dabei ihre Kräfte vorwiegend in von vornherein verlorenen Abwehrkämpfen. Sie blieb im nachrevolutionären Europa zwar noch stark genug, die „integralen" Positionen in einer kulturseparatistischen katholischen Kleinwelt zu behaupten – auch noch unter dem gemeinsamen Dach des säkularen Staates. Aber damit begab sich die Kirche endgültig der Chance, das Subjektwerden des Menschen in der Moderne gestaltend zu begleiten und korrigierend zu beeinflussen.

Deswegen kann *Aufhebung von Ungleichzeitigkeit* und Abbau von Entfremdung nur über eine *radikale Wendung zum Subjekt,* dem Ausgang von der Personwürde des konkreten einzelnen führen. Missionsstrategisch heißt das: nicht über das Versickern volkskirchlicher Strukturen und über die nicht zu leugnende gesellschaftliche Marginalisierung der Kirche klagen, sondern vom einzelnen her in nachgehender Seelsorge christliches Erwachsenwerden fördern und auf erwachsenen, ihrer selbst mächtigen Christen Kirche aufbauen.

Umdenken in der Frömmigkeit

Und nicht minder als die Subjektvergessenheit der Kirche bedarf ein Drittes dringender Korrektur: Gemeint sind die *Maßstäbe von Kirchlichkeit und Frömmigkeit.* Auch da ist durch einseitige Konservierung bestimmter Traditionen Zeitgenossenschaft verlorengegangen. Aber auch dieser Verlust wird offenbar erst in einer Entwicklungsphase voll wirksam, in der Menschen ohnehin sich in ihren täglichen „Sinnpensen" und Konsumgewohnheiten, auch religiösen – man nennt das, ein wenig religiös verbrämt, Kontingenzbewältigung –, ohne wirkliche personale Gottesbegegnung einzurichten beginnen.

Unsere Maßstäbe von Kirchlichkeit und Frömmigkeit fußen noch ganz in einer fernen Vergangenheit. Sie sind im wahrsten Sinne des Wortes mittelalterlich. Sie haben sich durch das Werden der Moderne, durch die in ihr entstandenen Lebensformen und Lebensstile nur wenig herausfordern lassen. Die Folge: sie erscheinen heute mehr oder weniger als esoterisch unter anderem Esoterischen. Und deshalb dienen sie mehr der Fundierung kirchlicher Gettos in einem schwankenden Ensemble religiöser Subkulturen, als daß sie als lebensgestaltende Kraft wirken. Vergangenheitsbestimmt und mittelalterlich geprägt heißt in dem Fall vor allem *mönchisch* ausgerichtet. Die Mönche, die Orden als „Stand der Vollkommenheit" waren maßgebend für die kirchenamtliche Qualität von Frömmigkeit. Mönchische Frömmigkeit wurde über den zölibatären Klerus, kirchenamtlich vermittelt, zur General-, wenn nicht zur ausschließlichen Norm kirchlicher Frömmigkeit, der gegenüber Volksfrömmigkeit – mündend vielfach in den „Dritten Orden" – mindere *Derivatform* geblieben ist. Und diese mönchisch geprägte Frömmigkeit bestimmte faktisch und normativ die *kirchlich gebotene Lebensführung* von Christen (bis hinein in die Erziehung, wo sie kirchlich organisiert war).

Noch heute bestimmt diese Sicht von Frömmigkeit katholische Kirchlichkeit so sehr, daß Laien in ihrem Alltagschristentum vielfach nur mit einer Art *Sekundärkirchlichkeit* ausgestattet erscheinen. Entsprechend häufig beklagt man sich, daß das Gespräch zwischen Laien und Amtsträgern schwierig sei, daß man „spirituell" miteinander nicht zurechtkomme, daß man keine gemeinsame Wellenlänge finde. Entsprechend wenig Gewicht wird Laien bei der Normfindung, sei es für die Gestaltung kirchlichen Lebens, sei es für die persönliche Lebensgestaltung, eingeräumt. Wahrscheinlich würde es den Streit um „Humanae vitae", jedenfalls in der aktuellen Zuspitzung, gar nicht geben, wenn hier im Ansatz der Argumentation die Gewichte anders verteilt wären, also Lebenserfahrung als Erfahrung von Alltagschristen in die Normfindung hinreichend einflösse. Friedrich von Hügel sah wohl nicht ganz zu Unrecht im Mangel an inkarnatorischer Kraft einseitig mönchisch bestimmter katholischer Frömmigkeit eine „wesentliche Ursache für die Gottlosigkeit der modernen Welt".

Unter den Voraussetzungen einer mit der Gesellschaft ihrer Zeit identischen Christenheit bei gleichzeitigem Bildungsmonopol von Mönch und Priester mochte primär mönchisch geprägte Frömmigkeit die ihr zeitgemäße Dynamik entwickeln. Unter den Bedingungen einer pluralen und egalitär angelegten Bildungsgesellschaft verfremdet sie den kirchlichen Wirklichkeitsbezug als Wirklichkeitsbezug des Glaubens. Dieser kann nur zurückgewonnen werden durch eine Frömmigkeit, die entschieden Schöpfungsfrömmigkeit ist, d. h., die die Schöpfungswirklichkeit und das gestaltende Wirken des Menschen in der Schöpfungswirklichkeit auf Gott hin transparent und damit die *Alltagswirklichkeit* auch zum *ersten spirituellen Bewährungsort* von Christen macht. Anders finden Menschen heute selbst dann keinen Zugang zur Christusoffenbarung und zu den Sakramenten der Kirche, wenn sie *subjektiv* durchaus von ernstem religiösem Suchen und Fragen umgetrieben werden. Hier muß auch *Theologie* umdenken und statt vielfältiger Selbstbeschäftigung in kirchlicher Binnensprache wieder neu theo-logische Zugänge von der Alltagswirklichkeit her schaffen.

Verantworten müssen wir die Zukunft

Entscheidend ist also der *konsequente Ansatz beim Subjekt und seiner Alltagswirklichkeit,* so wie ihn der einzelne in seinem sozialen Kontext erlebt und mitgestaltet. Von diesem Ansatz her ist es auch in säkularen Gesellschaften trotz der fehlenden sozialen Stützen und trotz der viel höheren Motivation, die dafür nötig ist, möglich, gerade junge Leute über vage religiöse Gefühle und Bedürfnisse hinauszubegleiten und zu einem dem Anspruch des Christentums gerecht werdenden Glauben zu führen.

Diese Aufgabe ist aber auch unter größter Mühe der Anstrengung aller besten Kräfte wert, auch wenn Entfremdung – die geschichtlich bedingte und aktuelle – nur von Fall zu Fall aufgehoben werden kann. In der entschiedenen Hinwendung zum Subjekt als Person bei gleichzeitiger Öffnung des eigenen Glaubens auf die vollere theo-logische Wirklichkeit des Menschen wird es auch leichter fallen, sich der falschen Kreuze zu entwinden, Ballast, der nur scheinbar Identität sichert, abzuwerfen, die Toten die Toten begraben zu lassen (Mt 8,22) und aufbauend auf dem, was ist, der Kirche als sakramentaler und missionarischer Gemeinschaft glaubender Menschen eine Zukunft zu schaffen. Zu verantworten haben wir ohnehin nicht die Vergangenheit, auch wenn sie als Noch-Gegenwart schmerzt, sondern die Zukunft, wie sie täglich wird.

David Seeber

Was gilt?

Der innerkirchliche Streit und seine Interpretationen

Der designierte Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Prof. *Walter Kasper,* warnte in einem Interview für private Rundfunkanstalten in Stuttgart die deutschen Katholiken vor einem „antirömischen Affekt", der für die Kirche in Deutschland allmählich „selbstmörderisch" zu werden drohe. Deutsche Kritik am Papst bezeichnete Kaspar als „in vielerlei Hinsicht doch sehr provinziell". Kardinal *Joseph Ratzinger* erklärte in einem „Presse"-Gespräch anläßlich seiner Zusammenkunft mit Vertretern der Glaubenskommissionen europäischer Bischofskonferenzen im niederösterreichischen Laxenburg (vgl. ds. Heft, S. 284), die gegenwärtigen kirchlichen Auseinandersetzungen spiegelten „die inneren Widersprüche der heutigen Gesellschaft selbst". Diese würden dann auf die Frage des Zentralismus projiziert, während doch nur das nötige Gleichgewicht gegen „kulturelle Eigenbrötelei" und „nationalkirchliche Tendenzen" geschaffen werde. Und Weihbischof *Kurt Krenn* verglich in einem bundesdeutschen Magazin die Unterzeichner der „Kölner Erklärung" mit Erzbischof Lefebvre: Beide sagten „wer Bischof wird, bestimmen wir". Im übrigen werde der Streit um die Bischofsernennungen vor allem benutzt, um über die Aussagen des Papstes zu „Humanae vitae" zu polemisieren.

Bei aller geschuldeten und freiwillig erbrachten Achtung vor solchen Einschätzungen hoher und höchster Autoritäten sei hier doch auch die ganz unmaßgebliche Einschätzung eines x-beliebigen Katholiken festgehalten: Es gibt *keinen* „antirömischen Affekt", jedenfalls keinen, der sich gegen das Amt oder auch nur die Person des Papstes richtet. Es gibt *keine* „nationalkirchlichen Tendenzen", die diesen Namen auch nur einigermaßen verdienen. Dafür fehlt heute allein schon der nationalstaatliche Hintergrund. Es gibt aber auch *niemanden,* der Bischöfe selbst ernennen möchte. Und die Bischofsernennungen werden nicht kritisiert, um gegen „Humane vitae" zu polemisieren, sondern: Amt und Autorität des Papstes sind in Deutschland und weltweit anerkannt mit größter Selbstverständlichkeit und ohne Hintergedanken.

Gestritten wird – zu Recht – über die Art päpstlicher und kurialer Autoritätsausübung bzw. genauer über die Frage, wie – zentralistisch und ohne Beachtung des Kollegialitäts- und des Subsidiaritätsprinzips – der Primat als personales „Charisma" noch wirksam werden kann, ohne durch eine zentrale Bürokratie in seiner Natur verfremdet zu werden. *Gestritten* wird über das rechte Verhältnis zwischen Ortskirchen und Gesamtkirche und darüber, wie Ortskirchen bei Entscheidungen, die sie unmittelbar betreffen, mitwirken können. Dazu gehören – unbeschadet des recht verschieden ausgestaltbaren päpstlichen Ernennungsrechts – auch die Bischofsernennungen. Und über diese letzteren wird nicht gestritten, um gegen das Kontrazeptionsverbot zu polemisieren, sondern es wird so eindringlich, wie es nötig ist, gefragt, ob es der Kirche und der kirchlichen Glaubensbereitschaft der Leute bekommt, wenn Bischofskandidaten nach ganz bestimmten Kriterien und nach bestimmten erwarteten Verhaltensmustern ausgewählt werden und andere, die nicht weniger fromm und nicht weniger theologisch und seelsorglich versiert sind, vorwiegend deswegen ausscheiden, weil sie vielleicht Zweifel an „Humanae vitae" haben oder es für richtig halten, im Notfall die Sonntagspredigt auch einmal einen Laien halten zu lassen.

Und es wird weiter darüber gestritten werden, ob das Gewissen im Sinne *normativer* katholischer Tradition und recht verstandener Menschenwürde letzte Befehlsinstanz sittlicher Entscheidung ist, oder ob es sich nicht nur *auch am Lehramt* bilden muß, sondern schlicht als Ausführungsorgan des Lehramts zu verstehen ist. Und es wird auch weiter darüber zu streiten sein, ob das Kontrazeptionsverbot in sich vernünftig und die Begründungen, auf die es gestützt wird, aus biblischer und aus Vernunftsicht beweiskräftig sind.

Und zur Provinzialität sei nur angemerkt: All die hier genannten Streitpunkte sind keine deutschen oder deutschsprachigen, auch keine europäischen, auch keine bloß westlichen. Man findet sie mehr oder weniger laut artikuliert in allen Teilen der Weltkirche. Wer meint, sie seien nur regionalen oder europäischen Charakters, oder sie beruhten gar nur auf „Störungen" im deutschen Katholizismus – die gibt es auch, aber sie sind anderer Natur –, der hofft, Probleme lösen zu können, indem er sie dorthin schiebt, wo sie nicht entstanden und nicht angesiedelt sind. *se*

Emotionen

Der Memminger Abtreibungsprozeß und seine Begleiterscheinungen

Die Emotionen schwappten bis in den Deutschen Bundestag über. Das Für und Wider wurde auf allen denkbaren Ebenen ausgetragen: im Gerichtssaal auch, aber viel ausgiebiger in den Medien; am lautesten natürlich – untermalt durch diverse Demonstrationszüge – auf der Straße und ganz und gar unversöhnlich eben auch im Parlament. Knappe acht Monate – von Anfang September 1988 bis Anfang Mai 1989 – hat der Prozeß gegen den Memminger Frauenarzt *Horst Theissen* gedauert. 62 Verhandlungstage waren dafür nötig. Das Urteil: Zweieinhalb Jahre Gefängnis (ohne Bewährung) und drei Jahre Berufsverbot, wobei die von einem anderen Gericht verhängte Strafe von einem Jahr Gefängnis wegen Steuerhinterziehung in das Gesamtstrafmaß einbezogen wurde.

Der *Grund des Urteils:* Die zweite Strafkammer des Landgerichts Memmingen hielt Theissen für schuldig, in 36 Fällen ohne Feststellung einer Notlagenindikation und in 39 Fällen ohne

Konsultation eines zweiten Arztes und ohne daß der Weg der vorgeschriebenen Beratung eingehalten worden war, einen Schwangerschaftsabbruch durchgeführt zu haben. Theissen wurden überdies vier weitere Fälle angelastet, in denen zwar auf Vorliegen einer Notlagenindikation erkannt wurde, in denen Theissen aber ohne Kenntnis des Sachverhalts den Abbruch vorgenommen hatte. Angeklagt war Theissen des illegalen Schwangerschaftsabbruchs in 156 Fällen, in 77 Fällen war das Verfahren aber während der Hauptverhandlung eingestellt worden.

Als *Urteil erster Instanz* ist der Memminger Urteilsspruch noch nicht rechtskräftig; er wird mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit noch durch mehrere Instanzen gehen, wird also Gerichte und Öffentlichkeit noch lange beschäftigen.
Kaum ein Strafprozeß der letzten Zeit wurde mit soviel *unsachlicher Begleitmusik* bedacht wie der gegen Horst Theissen. Und bei Lichte besehen, konnte auch nichts anderes erwartet werden. Wo es um die Abtreibungsgesetzgebung geht, ist bislang auch außerhalb von Gerichtsverfahren kaum eine sachliche Auseinandersetzung möglich; man sieht es neben vielem anderen an dem nun schon zum Dauerstreit ohne absehbares Ende gewordenen Hick-Hack um die *Novellierung des Schwangerschaftberatungsgesetzes* (§ 218 b).

Im Fall Theissen trugen aber schon das Ermittlungsverfahren – die rechtlich ungeklärte Beschlagnahme der Patientenkartei – und das *Prozeßverhalten der Staatsanwälte und Richter* zur Steigerung eines unsachlichen Begleitklimas bei: Das stundenlange öffentliche Ausleuchten von Intimitäten bei der Zeugenvernehmung wurde kaum allen geltenden Bestimmungen des Persönlichkeitsschutzes gerecht; die Staatsanwälte gaben sich in ihrer Prozeßtaktik allzu forsch. Daß ein beisitzender Richter, der als besonders investigativer Frager aufgefallen war, wegen Befangenheit aufgeben mußte, weil er selbst seine Freundin zu einem Schwangerschaftsabbruch veranlaßt hatte, öffnete Abgründe doppelter Moral unter Wohlgesitteten. Richterlicher Zynismus verirrte sich sogar noch in die Urteilsbegründung hinein. Dem Schutz ungeborenen Lebens hat der Prozeß, so wie er geführt wurde, keinen Dienst erwiesen.

Dennoch bringt die *Urteilsschelte,* an der sich nicht nur bestimmte Magazine gütlich taten, sondern Politiker und Politikerinnen bis hinauf in hohe parlamentarische Ränge beteiligten, ein zumindest seltsames, wenn nicht gebrochenes Rechtsstaatsverständnis an den Tag. Theissen hat in grob fahrlässiger Weise gegen geltendes Gesetz verstoßen. Persönliche Motive, die dabei eine Rolle gespielt haben mögen, konnten als erschwerend oder mildernd ausgelegt werden – die Urteilsbegründung wies in beide Richtungen. Aber das Urteil entspricht der Gesetzeslage. Die Richter haben sich – im Urteil – durch öffentliche Polemik nicht beeindrucken lassen, und wenigstens einigermaßen erfahrene Politiker sollten das respektieren.

Aber der eigentliche Grund der öffentlichen Polemik war nicht das Urteil, auch nicht der Prozeß als Verfahren, sondern *die Tatsache, daß der Prozeß überhaupt stattgefunden hat.* Dabei waren selbst in der gröbsten Polemik Nuancen durchaus noch zu erkennen. Die einen möchten zwar den § 218, so wie er nach der Verwerfung der Fristenreglung durch das Bundesverfassungsgericht gefaßt worden ist, weghaben, verstehen aber das ungeborene menschliche Leben als ein zu schützendes, wenn auch strafrechtlich rein formal zu schützendes Gut; die anderen wollen schlicht diesen Schutz nicht, weil für sie nicht das Recht des Ungeborenen auf Leben, sondern allein das Alleinentscheidungs- und Selbstverwirklichungsrecht der Schwangeren zählt.
Die letztere Position kann gelegentlich brutal klingen und ein *Ausdruck permissiver Verrohung sein,* aber sie hat gegenüber der ersteren den Vorteil, daß sie ehrlicher ist. Und sie zeigt, wo die Auseinandersetzung um den Schutz des vorgeburtlichen menschlichen Lebens wirklich stattfinden muß: nicht in erster Linie in Gerichtssälen und auch nicht einmal so sehr in den Parlamenten, sondern in der informellen Öffentlichkeit. Vielleicht werden dann beide Seiten ein wenig nachdenklicher: die einen, die schreien, der Paragraph muß weg, wie die anderen, die sich immer noch Illusionen über die Leistungsfähigkeit und die Praktikabilität des Strafrechts in dieser Materie machen. Am christlichsten und humansten verhielten sich ohnehin diejenigen, die nicht lange auf die Gesetzeslage starren, sondern konkret als einzelne und in Gruppen in Not geratenen Schwangeren helfen. Sie werden, ohne viel Aufhebens von sich zu machen, Gott sei Dank zahlreicher. *se*

Beschluß

Deutsche Bischöfe tun sich schwer mit Brasiliens Landpastoral

Misereor ist wieder einmal in die öffentliche Diskussion geraten, genauer: diesmal nicht Misereor als Organisation und nicht die Geschäftsstelle, sondern die Bischöfliche Kommission des Hilfswerks. Diese entscheidet als eine Unterkommission der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz als oberste und letzte Instanz über die Spendenvergabe bzw. die Projektfinanzierung durch Misereor. Die Kommission wird gegenwärtig von Bischof *Josef Stimpfle* von Augsburg geleitet. Neben dem Vorsitzenden, zwei Weihbischöfen *(Gerd Dicke,* Aachen, und *Gerhard Pieschl,* Limburg) und dem Visitator für die Katholiken des Erzbistums Breslau, *Winfried König,* gehört der Kommission auch Erzbischof *Johannes Dyba* (Fulda) an.

Diese Kommission beschloß nun auf ihrer Wintersitzung im Dezember vorigen Jahres, den Finanzierungsmodus der Comissão Pastoral da Terra (CPT), der brasilianischen Organisation für Landpastoral, zu ändern. Bisher wurden neben einem Zuschuß für die Zentralorganisation 10 der 20 Regionalorganisationen der CPT als eigenständige Projektträger von Misereor teilweise oder ganz finanziert.

Die Gesamtfinanzierung von CPT wird im wesentlichen durch ein Konsortium von Mitgliedern der europäischen Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Hilfswerke in Brüssel (CIDSE) sichergestellt. Misereor ist mit etwa 40 Prozent beteiligt. Geht es nach dem Willen der Bischöflichen Kommission, dann sollen die CPT und deren Regionalstellen nicht mehr als Projektpartner von Misereor fungieren, sondern Misereor soll *der Brasilianischen Bischofskonferenz einen Fonds zur Verfügung* stellen, an den sich die Antragsteller aus dem CPT-Bereich dann wenden können.

Begründet wurde die Entscheidung mit dem Argument, Position und Tätigkeit der Antragsteller in diesem Bereich könnten aus der Ferne schwer eingeschätzt werden. Deswegen sei es besser, die Mittel an die Bischofskonferenz selbst zu vergeben. Man strebe damit mehr Selbstbestimmung an und erwarte davon mehr Verteilungsgerechtigkeit.
Der Beschluß der Bischöflichen Kommission wurde mit einiger zeitlicher Verzögerung bekannt, erst nachdem im Februar eine große brasilianische Zeitung (Folha de São Paulo), frühere, in Brasilien kolportierte Gerüchte aufgreifend, meldete, Misereor stelle die Finanzierung der CPT ein, und auch den Grund dafür kennen wollte: im CPT-Bereich seien aus ausländischen Geldern Waffen für die landlosen Bauern gekauft worden. Die Gerüchte konnten von Misereor sehr glaubwürdig dementiert werden, nachdem die „rechten" Flügelmänner im brasilianischen Episkopat, Kardinal *Vicente Scherer* und Bischof *Bonaventura Kloppenburg*, auf die sich die Gerüchte stützen, erklärt hatten, sie hätten so etwas nie behauptet.

Dennoch gab es besorgte bis entsetzte Reaktionen in Brasilien bis hinein in die Bischofskonferenz und einige aggressive Kommentare – u. a. in „Publik-Forum" – in der Bundesrepublik. Zuletzt beschäftigte sich sogar die Theologengruppe um die „Kölner Erklärung" auf ihrem Treffen Ende April/Anfang Mai in Naurod bei Wiesbaden (vgl. ds. Heft, S. 288) mit dem Vorgang. Den Hintergrund all der Stellungnahmen bildete die Vermutung, im Zusammenspiel von sozial unsensiblen Bischöfen hier und einem durch päpstliche Personalpolitik „konservativer" werdenden brasilianischen Episkopat solle die kirchliche Arbeit zugunsten der armen Landbevölkerung stranguliert werden.

Dies zu behaupten wäre gewiß eine Unterstellung. Aber die Landpastoral in Brasilien ist ein hochsensibles Feld pastoralen und sozialen kirchlichen Einsatzes. Die Priester, Ordensleute, Sozialarbeiter und Juristen, die sich im Rahmen der Regionalstellen der CPT für die Campesinos einsetzen, haben es mit Gegnern zu tun, die nicht nur mächtig sind, sondern vor keiner Brutalität zurückschrecken. Tausende von Morden habe es allein in den letzten Jahren gegeben. In einem solchen radikalen Klima, so Weihbischof *Leo Schwarz* (Trier), früherer Geschäftsführer und jetziger Beiratsvorsitzender von Misereor, in einem KNA-Interview, sei es für Mitarbeiter der CPT nicht leicht, „Gelassenheit zu wahren". Pauschalurteile über marxistische Infiltration und Aufreizung der armen Landbevölkerung verbieten sich deshalb von selbst – auch wenn sie von diesem oder jenem Bischof kommen.

Im Juni, aus Anlaß der *nächsten Sitzung der Bischöflichen Kommission*, werden Vertreter des brasilianischen Episkopats, darunter der Vorsitzende der CPT, nach Aachen kommen, um mit der deutschen Seite zu sprechen. Kurzfristig ändert sich an der Sachlage ohnehin nichts, da die Projektfinanzierungen bis 1992 weiterlaufen. Es sollte sich auch *in Absprache mit den anderen beteiligten Hilfswerken* ein Modus der Zusammenarbeit finden lassen, der jeden Anschein vermeidet, die deutsche Seite gebärde sich a. als Oberrichter und realisiere nicht die Problemlage, mit der es kirchliche Helfer angesichts der dortigen Machtverhältnisse zu tun haben. Eine gute und einvernehmliche, die Arbeit der CPT nicht schwächende Lösung müßte sich um so eher finden, als der brasilianische Episkopat gegenwärtig dabei ist, die Strukturen der CPT so zu ordnen, daß trotz Mitarbeit von Nichtkatholiken derer kirchlicher Charakter klar bleibt.

Anstatt autorativ Änderungen im Verhältnis zu Projektträgern vorzunehmen, könnte die Bischofskonferenz überlegen, die Entscheidungsstrukturen des Hilfswerks so zu ordnen, daß Sachverstand und Entscheidungsbefugnis sachgerechter ineinandergreifen. Es geht nicht darum, daß die bischöfliche Kommission gegenwärtig nicht optimal besetzt ist, sondern um eine *dem Sachverstand förderlichere Kompetenzverteilung zwischen bischöflicher Kommission und dem Beirat* von Misereor (vgl. dazu das Interview mit Prälat *Norbert Herkenrath* in: HK, März 1989, 124). Warum sollte sich die Bischöfliche Kommission nicht auf die Festlegung resp. Kontrolle der Grundlinien beschränken und die projektbezogenen Entscheidungen dem Beirat überlassen? In ihm ist *naturgemäß* mehr entwicklungspolitischer Sachverstand versammelt. Dabei könnte es nicht schaden, wenn die wirklichen entwicklungspolitischen Experten unter den Bischöfen in der Kommission selbst säßen und im Beirat noch stärker das Laienelement zum Zuge käme. Misereor nennt sich zwar „Bischöfliches Hilfswerk", aber es ist eine Leistung nicht der Bischöfe, sondern der deutschen Katholiken und, soweit Mittel über die Zentralstelle für Entwicklungshilfe in die Projektarbeit fließen, Leistung des bundesdeutschen Steuerzahlers. *se*

Sackgasse

Die Frauenordination und der katholische Ökumenismus

Von anglikanischer Seite wurde unlängst ein Briefwechsel zwischen Johannes Paul II. und dem Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie*, veröffentlicht, der sich mit den Ergebnissen der Lambeth-Konferenz der anglikanischen Bischöfe vom vergangenen Sommer (vgl. HK, September 1988, 407 f.) und ihren Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Anglikanischer Ge-

meinschaft befaßt. Darin ging es vor allem um die Frage der *Priester- bzw. Bischofsweihe für Frauen.* Auf der Lambeth-Konferenz war die Zulassung von Frauen zum anglikanischen Bischofsamt der wichtigste und heftigste Streitpunkt, nachdem die Bischöfe der Anglikanischen Gemeinschaft zehn Jahre vorher bei ihrem letzten Treffen ebenso intensiv über die Ordination von Frauen zum Priesteramt diskutiert hatten. Von katholischer Seite hatte es schon vor dem neuen Papstbrief mehrmals eindringliche Mahnungen an die Anglikaner gegeben, die Weihe von Frauen in einigen Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft bilde ein ernstes Hindernis für die Bemühungen um Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Canterbury.

Auch in seinem jetzt veröffentlichten Schreiben vom 8. Dezember 1988 an Erzbischof Runcie äußert der Papst seine Besorgnis über die Entwicklungen auf der Lambeth-Konferenz, „die neue Hindernisse auf den Weg der Versöhnung zwischen Katholiken und Anglikanern gelegt zu haben scheinen". Die Ordination von Frauen in einigen Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft und die Weihe von Frauen zu Bischöfen schienen den Weg zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter zu blockieren. Die Katholische Kirche widersetze sich ebenso wie die Orthodoxe Kirche und die Altorientalischen Kirchen dieser Entwicklung und betrachte sie *als Bruch mit einer Tradition,* deren Veränderung sich der Kompetenz der Kirche entziehe. Die anglikanische Diskussion über die Frauenordination habe offensichtlich nicht genügend die ökumenische und ekklesiologische Dimension der Frage berücksichtigt.

Es wäre sicher falsch, die Probleme der *weiteren Entwicklung im anglikanisch-katholischen Verhältnis* nur an der Frauenordination festzumachen. Die Bemerkungen der Glaubenskongregation zum Dokument der zweiten anglikanisch-katholischen Dialogkommission über Kirche und Rechtfertigung (vgl. den Text des Dokuments, HK, Mai 1987, 225ff.) haben gezeigt, daß man in Rom die Ergebnisse des offiziellen theologischen Gesprächs zwischen den beiden Kirchen nicht als ausreichend betrachtet. Die *römische Antwort auf den Abschlußbericht der ersten Dialogphase* von 1982 steht immer noch aus. Die Anglikanischen Bischöfe haben bei der Lambeth-Konferenz den Schlußbericht zwar positiv bewertet, aber bei den Aussagen zur Autorität in der Kirche und damit zum Primat *Vorbehalte* geäußert. Bei den Gesprächen, die Erzbischof Runcie im Herbst im Vatikan mit Johannes Paul II. führen wird, dürfte es an Diskussionsstoff also nicht fehlen.

Die Frage der Frauenordination ist allerdings über den anglikanisch-katholischen Dialog hinaus von erheblicher ökumenischer Brisanz. Daß die Priesterweihe Männern vorbehalten ist, ist nach katholischem Verständnis zwar eine für die Kirche *feststehende Tradition, aber keine verbindlich definierte Glaubenswahrheit.* Wenn – wie jetzt wieder im Papstbrief an den Erzbischof von Canterbury – das Abgehen von dieser Tradition in einer anderen Kirche von katholischer Seite als unüberwindbares Hindernis für die gegenseitige Anerkennung der Ämter eingestuft wird, ist der Weg in die Sackgasse beim Bemühen um Kirchengemeinschaft vorprogrammiert. Wie soll es zu einer offiziellen, Kirchengemeinschaft ermöglichenden Verständigung in Punkten kommen, die zum verbindlich definierten katholischen Depositum gehören, wenn schon ein Traditionselement wie die Ablehnung der Frauenordination so hoch gewichtet wird? Im Dokument der lutherisch-katholischen Kommission „Das geistliche Amt in der Kirche" (vgl. HK, November 1982, 554ff.) hieß es hoffnungsvoll, der katholischen Kirche sei es möglich, einen Konsens über das Wesen des Amtes und seine Bedeutung zu erstreben, „ohne daß die unterschiedliche Auffassung hinsichtlich der zu ordinierenden Personen einen solchen Konsens und seine praktischen Konsequenzen für eine werdende Einheit der Kirche grundsätzlich in Frage stellen würde". Nur wenn diese Position in der katholischen Kirche an Boden gewinnt, sind Fortschritte auf dem Weg zur angestrebten Kirchengemeinschaft möglich. *ru*

Rückschlag?

Die Ablösung des sowjetischen Religionsministers Chartschew

Bei den Millenniumsfeierlichkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche im Juni letzten Jahres (vgl. HK, Juli 1988, 320ff.) saß bei den Festveranstaltungen immer ein Nichtkleriker ganz vorn auf dem Podium zwischen den geistlichen Würdenträgern: Der Vorsitzende des Rates für die Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der UdSSR, *Konstantin Chartschew.* Jetzt wurde bekannt, daß Chartschew, der aus dem diplomatischen Dienst stammt, von seinem Posten als Religionsminister abgelöst und zum sowjetischen Botschafter in einem afrikanischen Land ernannt wurde. Chartschew, der kurz vor dem Amtsantritt von *Michail Gorbatschow* als Generalsekretär der KPdSU den Vorsitz des Rates für die Angelegenheiten der Religionen übernahm, ist in den letzten beiden Jahren als engagierter Verfechter einer liberalen sowjetischen Religionspolitik hervorgetreten. Im September 1988 besuchte er mit einer Delegation von sowjetischen Kirchenvertretern den Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, wo er auf die schon verwirklichten Erleichterungen für das kirchliche Leben verwies und eine umfassende Neuordnung durch das in Arbeit befindliche „Gesetz über Gewissensfreiheit" in Aussicht stellte.

Der von Chartschews Behörde ausgearbeitete Entwurf eines neuen Religionsgesetzes ist inzwischen bekannt (vgl. HK, April 1988, 156ff. und Mai 1988, 205f.). Er sieht für die Kirchen und Religionsgemeinschaften mehr Freiraum vor als ein zweiter, von einem sowjetischen Staatsrechtler erstellter Entwurf. Es liegt deshalb nahe, die Ablösung Chartschews als Vorsitzender des Rates in Verbindung zu setzen mit den Verzögerungen bei der Fertigstellung des endgültigen Entwurfs: Als Ergebnis einer Sitzung der

Ideologie-Kommission des Zentralkomitees wurde Anfang Mai im Parteiorgan „Prawda" mitgeteilt, die Fertigstellung des Entwurfs setze weitere Textarbeit voraus – ein Hinweis auf Widerstände im Parteiapparat gegen zentrale Aussagen der geplanten neuen Religionsgesetzgebung.

Offenbar ist die Ablösung Chartschews aber nicht einfach mit einem Rückschlag für die von ihm bzw. seinem Amt vertretene neue Religionspolitik gleichzusetzen, sondern hat auch mit der Person und dem Auftreten des bisherigen Religionsministers zu tun. Vermutlich hat sich Chartschew in den Augen mancher Funktionäre zu sehr in den Vordergrund gedrängt; er sei zu arrogant aufgetreten, hieß es in Moskau. Aber auch das Verhältnis, Chartschews zur Führung der Russischen Orthodoxie war offensichtlich mit Problemen behaftet. Dem Vernehmen nach sollen seine Vorstellungen von innerkirchlicher Demokratisierung manchen auf ihre Stellung bedachten Hierarchen zu weit gegangen sein. So könnte Konstantin Chartschew – selbst kein Reformer – einer Koalition von konservativen Parteifunktionären und mißtrauischen orthodoxen Hierarchen zum Opfer gefallen sein.

Bleibt die Frage nach dem *weiteren Weg der sowjetischen Religionspolitik.* Es hat sich inzwischen gezeigt, daß die großen Erwartungen, die das mit erheblicher staatlicher Unterstützung gefeierte Millennium im letzten Jahr geweckt hat, teilweise etwas voreilig waren. Erleichterungen für die Kirchen und Religionsgemeinschaften sind zwar nicht zu leugnen: Immerhin wurden 1988 insgesamt 1610 Gemeinden neu registriert, während es im Jahr zuvor nur 104 gewesen waren. Aber selbst wenn – wovon man im Augenblick kaum ausgehen kann – der Entwurf des Rates für die Angelegenheiten der Religionen Gesetz würde, wäre der Freiraum für die Religionsgemeinschaften noch erheblich beschränkt. Für eine Auflösung des staatlichen Kirchenamts wie jetzt in Ungarn (vgl. ds. Heft, S. 272) ist die Zeit in der Sowjetunion wohl noch lange nicht reif. *ru*

DDR: Ökumenische Versammlung bezieht Position

Mit einem Gottesdienst in der Kreuzkirche ging am 30. April in Dresden die dritte und letzte Zusammenkunft der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung der christlichen Kirchen in der DDR zu Ende, auf der zwölf Ergebnistexte zu den drei Themenfeldern verabschiedet wurden. Ebenfalls in Dresden hatte im Februar 1988 das erste Treffen stattgefunden; zu ihrer zweiten Zusammenkunft hatten sich die Delegierten der Ökumenischen Versammlung im Oktober vergangenen Jahres in Magdeburg getroffen. Veranstalter des Unternehmens war wie beim Forum für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der Bundesrepublik, das 1988 zweimal getagt hatte (vgl. HK, Dezember 1988, 522 f.), die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, der in der DDR die *katholische Kirche* allerdings nur als Beobachter, nicht als Vollmitglied angehört. Daß die katholische Kirche dann die Einladung der AGCK zur vollen Teilnahme an der Ökumenischen Versammlung annahm (den entsprechenden Beschluß faßte die Berliner Bischofskonferenz am 1. Dezember 1987, also erst ein knappes Vierteljahr vor der konstituierenden Sitzung), bedeutete einen wichtigen Meilenstein für die ökumenische Zusammenarbeit in der DDR. Insgesamt schickten 19 Kirchen Delegierte zur Ökumenischen Versammlung: Neben den acht evangelischen Landeskirchen und der katholischen Kirche (sie stellte 25 von 150 Delegierten) waren zehn kleinere Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen vertreten.

Auf dem *ersten Treffen in Dresden* wurden die Weichen für die Arbeit der Ökumenischen Versammlung gestellt. Mehr als zehntausend Eingaben von Einzelpersonen, Gruppen und Gemeinden zu den drei Themenschwerpunkten waren eingegangen; Arbeitsgruppen hatten im Vorfeld des Treffens die bisherigen offiziellen Äußerungen der beteiligten Kirchen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ausgewertet. Einen besonders nachdrücklichen Akzent setzten auf der Tagung selber die dort vorgetragenen neun „Zeugnisse der Betroffenheit" z. B. zur Abgrenzungspolitik der DDR, zur Wehrdienstproblematik oder zum Waldsterben im Erzgebirge.

Eine klare Bestandsaufnahme der DDR-Situation

Als Ergebnis des Dresdner Treffens im Februar 1988 wurden *zwölf thematische Arbeitsgruppen* eingesetzt: Drei zum Thema Gerechtigkeit (Mehr Gerechtigkeit in der DDR – Unsere Aufgabe und unsere Erwartung; Weltweite Strukturen der Ungerechtigkeit und unsere Verflochtenheit; Leben in Solidarität), vier zum Thema Frieden (Friedensethische Urteilsbildung im Bereich des Wehrdienstes, der vormilitärischen Ausbildung und im Berufsleben; Übergang von einem System der Abschreckung zu einem System der politischen Friedenssicherung; Friedenshandeln in Familie, Kirche und Gesellschaft; Kirche als Kirche des Friedens) und fünf zur Bewahrung der Schöpfung (Energie und Zukunft; Lebensweise – Wertewandel; Bewußtseinsbildung und Information; Ökologie und Ökonomie im Rahmen gesellschaftlicher Strukturen; Vom Wert des menschlichen Lebens). Eine dreizehnte Arbeitsgruppe sollte sich mit der theologischen Grundlegung und mit Verknüpfungsmöglichkeiten zwischen den drei Themenkomplexen befassen.

Bei der zweiten Zusammenkunft in

Magdeburg konnten dann im Oktober 1988 neun von zwölf Textentwürfen von den Delegierten verabschiedet und Gruppen und Gemeinden zur Diskussion und Stellungnahme unterbreitet werden, darunter der Grundlagentext „Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", der den biblischen Begriff des „Schalom" als verbindendes Element in den Mittelpunkt stellt. Drei Entwürfe wurden erst nach der Tagung endgültig formuliert und vom Präsidium der Ökumenischen Versammlung im Januar dieses Jahr veröffentlicht. Es handelt sich dabei um besonders sensible Themen, die den Delegierten aus den neunzehn Kirchen wegen der bestehenden Meinungsunterschiede auch entsprechende Schwierigkeiten bereiteten: Mehr Gerechtigkeit in der DDR; Orientierungen und Hilfen zur Entscheidung in Fragen des Wehrdienstes und der vormilitärischen Ausbildung; Den Menschen dienen – das Leben bewahren.

Auch beim *abschließenden Treffen der Ökumenischen Versammlung* wurde über einige Fragen nochmals kontrovers diskutiert (die Arbeit der Versammlung war weitgehend nichtöffentlich). Es gelang aber, alle zwölf Ergebnistexte mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit zu verabschieden (die Texte sind als epd-Dokumentation 21/89 zugänglich). Nicht alle Texte sind von gleichem Gewicht und in ihrer Argumentation gleichermaßen überzeugend; zusammengenommen bieten sie aber eine ehrliche und klare *Bestandsaufnahme der DDR-Situation* am Leitfaden der drei Stichworte des „konziliaren Prozesses", formulieren Kritikpunkte und Perspektiven für die Entwicklung der DDR aus der Sicht des christlichen Glaubens und der aus ihm sich ergebenden gesellschaftlichen Verantwortung und nennen zahlreiche konkrete Vorschläge für das Handeln der einzelnen Christen, ihrer Gemeinden und Kirchen. Das gilt für die Aussagen zur *Umweltproblematik* (gefordert werden u. a. eine ausreichende, sachgerechte und ungeschminkte Information über ökologische Probleme und Zusammenhänge, eine Neuorientierung in der Energiepolitik und eine ökologisch verantwortbare Gestaltung der industriellen Produktion) ebenso wie für diejenigen zur *Friedenserziehung* (es wird die Abschaffung des Wehrunterrichts an den Schulen und die Entfernung militärverherrlichender Inhalte aus Lehrbüchern und -plänen verlangt) oder zur *Solidarität mit der Dritten Welt* und den in der DDR lebenden Ausländern.

Nicht in allen Punkten wurde man sich einig

Im Text über die *Wehrdienstproblematik* werden Orientierungen und Entscheidungshilfen sowohl für die (in der DDR gesetzlich nicht erlaubte) Wehrdienstverweigerung, für den waffenlosen Wehrdienst als Bausoldat wie für den Wehrdienst mit der Waffe formuliert. Man müsse sich bewußt sein, daß das Gewissen des einzelnen in der Frage des Wehrdienstes unterschiedlich sein könne. „Die Kirchen und jeder einzelne Christ werden die gefällte Entscheidung achten und sich für diejenigen einsetzen, die wegen ihrer Entscheidung leiden oder benachteiligt werden." An anderer Stelle wird die vom Evangelischen Kirchenbund schon vor Jahren formulierte Absage an „Geist, Logik und Praxis der auf Massenvernichtungsmittel gegründeten Abschreckung" als gemeinsame Aussage der Ökumenischen Versammlung aufgenommen. Beim Thema *Lebensschutz* wird festgehalten, daß eine Schwangerschaft aus verschiedenen Gründen zu einer schweren Belastung werden könne, gleichzeitig aber festgestellt, das mit der Befruchtung der Eizelle beginnende Menschenleben habe als von Gott geschaffenes und von ihm geliebtes Wesen Lebensrecht. Christen sollten durch ihr Leben deutlich machen, „daß Schwangerschaftsabbruch kein Mittel der Geburtenregelung ist".

Auf dem Hintergrund der gegenwärtigen politischen und gesellschaftlichen Situation in der DDR kommt neben dem Grundlagentext dem Text über „Mehr Gerechtigkeit in der DDR" besondere Bedeutung zu. Er läßt sowohl in der Analyse wie in den daraus abgeleiteten Forderungen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: Die umfassende ideologische Erziehung führe oft zu Konformismus und Opportunismus; der grundsätzliche Anspruch der Staats- und Parteiführung, in Politik und Wirtschaft zu wissen, was für den einzelnen und für die Gesellschaft als Ganzes notwendig und gut sei, führe dazu, daß sich der Bürger als Objekt umsorgt erfahre, aber viel zuwenig eigenständige, kritische und schöpferische Mitarbeit entfalten könne.

Es brauche in der DDR den ehrlichen Meinungsaustausch bei gemeinsamen Angelegenheiten und eine Atmosphäre, die den Mut zur Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten fördere. Nötig seien abgegrenzte Zuständigkeiten auf verschiedenen Ebenen des Staates sowie eine *klare Trennung der Kompetenzen von Staat und Partei.* Das Wahlrecht solle reformiert werden; der Wähler müssen geheim unter mehreren Kandidaten auswählen können. Gefordert werden *Chancengleichheit im Bildungswesen* unabhängig von ideologischen Überzeugungen, die freie Entfaltung von Kunst und Kultur und die ungehinderte Möglichkeit für die Bürger, sich zu versammeln und in selbständigen Vereinigungen zusammenzutun.

Gemeinsam formulierte die Versammlung in ihrem Grundlagentext „Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" der DDR-Sozialismus brauche eine Umgestaltung in Richtung auf mehr Demokratie, Offenheit und Rechtlichkeit. *Nicht einig* wurde man sich allerdings erwartungsgemäß über die Einschätzung des Sozialismus als gesellschaftlich-politischer Leitvorstellung. Als „offene und umstrittene Fragen" werden u. a. genannt: „Welches sind die bestimmenden Elemente und Werte einer sozialistischen Gesellschaft?; Wie stehen wir zum geschichtlichen Weg unseres Landes?; Was heißt es, Deutscher in der DDR zu sein?; Wie können wir gemeinsam theologische Grundorientierungen finden für unsere politische Verantwortung in der Gesellschaft und für den Dialog zwischen Christen und Marxisten?" Bei dem Versuch, die geschichtlichen Hintergründe und die

gegenwärtigen Verhältnisse der DDR zu verstehen und zu beschreiben, habe man in wichtigen Punkten keine Position finden können. Deshalb brauche es ein offenes Gespräch untereinander und in der Gesellschaft.

Im „Wort an die Gemeinden", das zum Abschluß der Ökumenischen Versammlung verlesen wurde, heißt es denn auch, viele Fragen stellten sich am Ende schärfer als am Beginn der Versammlung. Gleichzeitig stellt der Text aber auch fest: „Die neu erfahrene Gemeinschaft von 19 Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben wir als kostbares Geschenk Gottes angenommen. Die ökumenische Dynamik unserer Versammlung ist nicht umkehrbar; wir haben sie als hoffnungsvoll für den weiteren Weg unserer Kirchen erlebt." Bischof *Bernhard Huhn* (Görlitz), der als Ökumenebeauftragter der Berliner Bischofskonferenz in Dresden die Ergebnistexte für die katholische Kirche entgegennahm, nannte die Versammlung einen „neuen Schritt ökumenischer Erfahrung".

Eine differenzierte katholische Stellungnahme ist vorgesehen

Tatsächlich bedeutete es für die katholische Kirche der DDR einen *Sprung über den eigenen Schatten,* sich zusammen mit den anderen Kirchen den Themen des konziliaren Prozesses in ihrer Anwendung auf die Verhältnisse in der DDR zu stellen und sich um gemeinsame Analysen und Antworten zu bemühen. Vorgearbeitet in diese Richtung hatte z. B. Bischof *Joachim Wanke* (Erfurt), mit seinem Grußwort an die Synode des Kirchenbundes im Herbst 1986. Dort hatte Wanke ausgeführt, er würde als katholischer Bischof begrüßen, „wenn es uns gelänge, die Stimmen der Christen in diesem Land zu einem eindrucksvollen Zeugnis, etwa für einen Frieden in Freiheit und Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, zu vereinen". Wichtig waren aber wohl vor allem die Erfahrungen des Dresdener Katholikentreffens von 1987 (vgl. HK, August 1987, 363 ff.), wo sich zeigte, daß auch vielen Katholiken die im konziliaren Prozeß verhandelten Themen auf den Nägeln brennen.

Ebensowenig wie das Dokument des bundesdeutschen ACK-Forums zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung von Basel (vgl. ds. Heft, S. 284) sind die Ergebnistexte von Dresden für die beteiligten Kirchen verbindlich. Bischof Huhn wies darauf hin, für die katholische Kirche bedeute die Entgegennahme der Arbeitspapiere verständlicherweise noch keine Textübernahme oder Zustimmung zu den Inhalten. Monsignore *Dieter Grande* (Berlin), der von katholischer Seite zum Präsidium der Versammlung gehörte, kündigte in Dresden an, die Berliner Bischofskonferenz werde voraussichtlich bei ihrer nächsten Vollversammlung im Juni festlegen, wie mit den Ergebnissen der Ökumenischen Versammlung weiter verfahren werden solle. Gedacht sei an eine Umstrukturierung der Arbeitsgruppe „Iustitia et Pax" (durch sie war die katholische Kirche an der Versammlung vertreten), zu einem Organ, das die Weiterarbeit leisten könne. Außerdem sei eine „differenzierte Stellungnahme" zu den Texten vorgesehen. *U. R.*

Afrika: Fünfter Pastoralbesuch Johannes Pauls II.

Mit zwei von ihren vier Stationen schloß die fünfte Afrikareise des Papstes geographisch unmittelbar an den erst sieben Monate zurückliegenden vierten Pastoralbesuch auf dem afrikanischen Kontinent an. Hatte Johannes Paul II. im September des vergangenen Jahres Zimbabwe, Botswana, Lesotho, Swaziland und Mozambik besucht (vgl. HK, Oktober 1988, 460 f.), so standen diesmal mit Sambia und Malawi zwei weitere Länder des südlichen Afrika auf dem Programm, beide vor ihrer 1964 erreichten Unabhängigkeit Teil des britischen Kolonialreichs. Die ersten Tage seiner Reise, die vom 28. April bis zum 6. Mai dauerte, widmete Johannes Paul II. zwei frankophonen Ländern bzw. Territorien im Indischen Ozean: dem sprachlich-kulturell dem malaiischen Kulturkreis zugehörigen Madagaskar, das 1960 von der bisherigen Kolonialmacht Frankreich in die Unabhängigkeit entlassen wurde, und dem benachbarten französischen Überseedépartement La Réunion, dessen Bevölkerung sich aus Afrikanern, Madagassen, Indern und Europäern zusammensetzt. In La Réunion sind fast 90 Prozent der Einwohner katholisch; in den anderen Ländern, denen die 41. Auslandsreise des Papstes galt, machen die Katholiken jeweils einen ansehnlichen Teil der Bevölkerung aus: 22 Prozent der Madagassen sind katholisch (ca. 20 Prozent sind Protestanten verschiedener Denominationen, sieben Prozent Muslime, über die Hälfte der Bevölkerung sind Anhänger von Naturreligionen); Sambia zählt 28 Prozent Katholiken (10 Prozent Protestanten); in Malawi stellen die Katholiken ca. 20 Prozent der Bevölkerung, die insgesamt zu etwa zwei Dritteln christlich ist (16 Prozent sind Muslime).

Schützenhilfe für den einheimischen Episkopat

Beim Afrikabesuch im letzten September richtete sich das Interesse vorrangig auf die Äußerungen Johannes Pauls II. zur Situation in der Republik *Südafrika,* die vom Besuchsprogramm ausgespart war, auch wenn der Papst aufgrund technisch-klimatischer Störungen dann doch südafrikanischen Boden betreten mußte. Diesmal war das Thema *Apartheid* nur eines unter vielen. In Sambia (in dessen Hauptstadt Lusaka der „African National Congress" sein Hauptquartier hat) ließ es der Papst an deutlichen Worten allerdings nicht fehlen. In seiner An-

sprache an das Diplomatische Corps am 3. Mai in Lusaka verurteilte er den Rassismus und seine Erscheinungsformen in „Systemen der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Diskriminierung" als unvereinbar mit christlichem Glauben und christlicher Liebe. Diskriminierung müsse nicht durch neue Gewalt, sondern durch Versöhnung überwunden werden. Der Papst verwies auf die Vereinbarungen für Namibia und Angola als hoffnungsvolles Zeichen: Es sei wichtig, daß diese Prozesse durch die Unterstützung der internationalen Gemeinschaft gefördert und weiter gestärkt würden. Gleichzeitig rief der Papst angesichts der *Schuldenkrise* zu einer „neuen und mutigen internationalen Solidarität" auf: „Ist es nur eine rhetorische Frage, wenn man frägt, wie viele Kinder täglich in Afrika sterben, weil die Ressourcen zur Rückzahlung von Schulden verwandt werden?"

Auf die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme der von ihm besuchten Länder ging Johannes Paul II. eher zurückhaltend und indirekt ein. In Madagaskar, wo Proteste der Opposition gegen die desolate wirtschaftliche Lage und gegen das Regime des seit 1975 amtierenden Präsidenten *Didier Ratsiraka* unmittelbar vor seinem Eintreffen Tote und Verletzte gefordert hatten, bekräftigte der Papst entsprechende Stellungnahmen der Bischöfe und von Laienvertretern aus den letzten Jahren. In seiner Ansprache an die Bischöfe führte er aus: „Mögen die politisch Verantwortlichen auf all das reagieren, was den Mut zur Arbeit, die Ehrlichkeit, Sicherheit und Frieden, den Sinn für das Gemeinwohl, die Ethik des Dienstes, den sozialen Fortschritt und die nationale Einheit bedroht!"

In Sambia, dessen einseitig auf dem Kupferbergbau basierende Wirtschaft seit einigen Jahren in erhebliche Schwierigkeiten geraten ist (die Landwirtschaft wurde wie in vielen afrikanischen Ländern vernachlässigt), besuchte der Papst auch den Kupfergürtel, wo ihm der dortige Bischof in seiner Begrüßungsansprache die herrschende Arbeitslosigkeit vor Augen führte. Auch in Sambia mahnte Johannes Paul II. die Katholiken, ihre Verantwortung für ihr Land wahrzunehmen. Für das Sambia von morgen würden heute wirkliche Werte gebraucht: „Ehrlichkeit, Integrität und Wahrhaftigkeit" (Ansprache bei der Begegnung mit Jugendlichen in Lusaka). In La Réunion rief er die Gläubigen dazu auf, bewußt als Christen zu leben; ihr Katholischsein solle nicht nur das individuelle Verhalten prägen, sondern auch das gemeinschaftliche und gesellschaftliche Leben: „Es gibt eine Art des Lebens und Handelns, die sich auf die Strukturen der Gesellschaft auswirken muß."

Geburtenregelung, Sekten, Inkulturation

In dem französischen Überseedépartement sprach Johannes Paul II. den Ordensbruder *Jean-Bernard Rousseau* selig, der im letzten Jahrhundert als Helfer der Sklaven auf La Réunion wirkte. Eine weitere Seligsprechung hatte der Papst zuvor auf Madagaskar vorgenommen; dort war es die von *Victoire Rasoamanarivo,* einer Frau, die sich in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts für die damals angefeindete katholische Kirche in ihrem Heimatland einsetze. Der Rückblick auf die Geschichte der katholischen Mission war darüber hinaus fester Bestandteil der allermeisten Ansprachen auch dieser Papstreise. „Ich bitte euch, den missionarischen Geist lebendig zu erhalten und die Saat zu pflegen, die hier gesät wurde" – diese Worte Johannes Pauls II. an Priester, Ordensleute und Seminaristen in Lusaka zogen sich wie ein roter Faden durch alle Stationen der Reise, aufgefächert in die Appelle an Priester, Ordensleute, Laienverantwortliche und Familien, ihre jeweilige Berufung ernst zu nehmen.

Gleich mehrmals stellte der Papst den *Wert von Ehe und Familie* heraus und unterstrich die Bedeutung einer stabilen Bindung anstelle von flüchtigem Vergnügen. In Malawi beklagte er, daß es dort viele nicht kirchlich geschlossene Ehen und ledige Mütter gebe. Mit gewohnter Deutlichkeit verteidigte er die *päpstliche Lehre zur Geburtenregelung:* Diese erscheine zwar als schwierig, aber viele Paare bezeugten, daß man ihr folgen könne und daß sie gegenüber dem „Imperialismus der Kontrazeption" sogar eine Befreiung sein könne (Predigt in Fianarantsoa am 1. Mai).

Auf ein drängendes Problem für die katholische Kirche wie für andere Kirchen in zahlreichen afrikanischen Ländern kam Johannes Paul II. bei der ökumenischen Begegnung im Sambia zu sprechen (solche Begegnungen standen auch in Malawi und Madagaskar auf dem Programm): Die *Vermehrung unabhängiger afrikanischer Kirchen* und neue religiöse Bewegungen könnten eine Quelle der Verwirrung für viele sein, besonders für jüngere Menschen. Bei der Begegnung mit den Bischöfen von Malawi beklagte der Papst einen „aggressiven Proselytismus" anderer Konfessionen und Religionen, der störend und verletzend wirke, und sprach von „unwürdigen Methoden", mit denen Katholiken abgeworben würden. Dabei nannte er ausdrücklich den *Islam* und wiederholte seinen beim Besuch in Marokko 1985 ausgesprochenen Appell an Christen und Muslime.

Zum Thema *Inkulturation* nahm Johannes Paul II. bei seiner Begegnung mit den madagassischen Bischöfen Stellung. Bei der Inkulturation sei der Dialog mit der Universalkirche und den anderen afrikanischen Teilkirchen wichtig, „damit die Originalität der christlichen Botschaft mit ihrer theologischen und ethischen Struktur bewahrt bleibt". Das Bemühen um Inkulturation ersetze nicht, sondern verlange und orientiere gerade die Anstrengungen einer grundlegenden und systematischen Glaubensbildung auf allen Altersstufen. Bei gleicher Gelegenheit sprach der Papst die von ihm Anfang des Jahres angekündigte *Sondervollversammlung der Bischofssynode für Afrika* (vgl. HK, Februar 1989, 53f.) an. Beim Treffen mit den Bischöfen von Sambia gab er seiner Zuversicht Ausdruck, die Synode werde ein „besonders gnadenreicher Anlaß für die Kirche in Afrika". Er habe sie einberufen als Ergebnis der häufigen Bitten verschiedener Gruppen und

Einzelpersonen in den vergangenen Jahren, aber auch weil er selbst die Vitalität der afrikanischen Kirche während seiner Pastoralreisen kennengelernt habe.

Der Papst setzt auf Afrika

Daß der Papst auf die Zukunft der Kirche in Afrika wie auf die afrikanische Tradition große Hoffnungen setzt, wurde bei seinem letzten Gottesdienst in Malawi deutlich, wo er die Afrikaner vor der „Freiheit der modernen Lebensweise" warnte und sie dazu aufforderte, ihr Leben an den afrikanischen Traditionen und am Glauben auszurichten. Schon bei der Begegnung mit Jugendlichen in Madagaskar hatte Johannes Paul II. von der Destabilisierung durch den kulturellen und technischen Austausch in der modernen Welt gesprochen. Es brauche „Klarheit, Toleranz, aktives Unterscheidungsvermögen, um eine lebendige Kultur aufzubauen, die mit neuen Elementen angereichert ist, ohne ihre wahren Wurzeln zu verlieren". Daß der Papst angesichts des von ihm immer wieder in düsteren Farben gemalten Säkularismus in den westeuropäischen Ländern hoffnungsvoll auf die jungen Kirchen in Afrika blickt, wo ihm die Menschen auf seinen Reisen zujubeln (in Madagaskar kam es bei der Seligsprechung zur größten Menschenansammlung seit der Unabhängigkeit), ist verständlich. Allerdings dürfte die Wirklichkeit der afrikanischen Länder wie der dortigen Kirche seinen Visionen vom Wert der afrikanischen Tradition als Gegengift zu den negativen Auswirkungen der Moderne nur sehr begrenzt standhalten.

U. R.

Panama: Vereitelte Demokratisierung

Der offensichtliche Wahlbetrug in Panama hat zu blutigen Unruhen in der Bevölkerung und zu verschärfter Repression geführt. Aus den allgemeinen Wahlen vom 7. Mai sei, so ließ die amtierende Regierung *Solís Palma* am Abend des Wahltags mitteilen, erwartungsgemäß der Kandidat der acht Regierungsparteien, *Carlos Duque*, hervorgegangen. Erwartungsgemäß allerdings insofern, als der allgemein vorausgesagte Wahlbetrug auch tatsächlich stattfand. Oppositionelle, kirchliche und ausländische Wahlbeobachter, darunter zwei deutsche Bundestagsgeordnete sowie die ehemaligen amerikanischen Präsidenten *Carter* und *Ford*, erhoben den Vorwurf der Wahlfälschung; die Opposition beanspruchte am Tag nach der Wahl mit 60 bis 70 Prozent der Stimmen den Wahlsieg für sich; die Regierung sah sich auch nach drei Tagen nicht in der Lage, die Wahlergebnisse bekanntzugeben.

Statt dessen erklärte sie am 11.Mai die Annullierung der Wahl mit der pikanten Begründung, es seien Wählerverzeichnisse gestohlen worden und Wahlzettel verschwunden. Gleichzeitig kam es zu Straßenunruhen und blutigen Überfällen bewaffneter paramilitärischer Banden auf Oppositionelle. Am Wahltag selbst war der niederländische Geistliche *Nikolaus van Cleef* von einer Patrouille erschossen worden, als er seine Gemeinde wie üblich aus seinem Auto per Lautsprecher zum Gottesdienst rief. In einer prompten Erklärung übte Washington scharfe Kritik an der Annullierung der Wahl. Man könne nicht eine Wahl für ungültig erklären, bloß weil einem das Ergebnis nicht gefalle.

Die Wahlen vom 7. Mai hätten eine neue demokratische Phase des seit fünf Jahren von Krisen geschüttelten Landes einleiten sollen. Es schien, als seien die oppositionellen demokratischen Kräfte stark genug, die Regierung Solís Palma und den eigentlichen Machthaber Panamas, General *Manuel Antonio Noriega*, auf legalem Wege abzulösen. Die Aussicht trog. Offenbar wurde statt dessen, welche Machtfülle Noriega, Oberbefehlshaber der Streitkräfte, innehat – und durch ihn die Armee, die, seit sie 1968 die Macht im Staat übernahm, ins Zentrum der Politik rückte.

Unter der gemäßigten Militärherrschaft General *Omar Torrijos'* (1968–1977) erlebte das Land noch wirtschaftlichen Aufschwung, der allerdings mit einer hohen Auslandsverschuldung einherging, Panama entwickelte sich zu einem internationalen Bankenzentrum. 1983 wurde der ehemalige Chef des militärischen Geheimdienstes, Noriega, Oberbefehlshaber der Streitkräfte; bis 1988 kürte er fünf Präsidenten und setzte sie wieder ab. Unter seiner Führung trat die Armee zunehmend repressiv und brutal auf.

Noriega selbst gilt als bedenkenloser Opportunist, war gleichzeitig Agent des CIA und Waffenlieferant für lateinamerikanische linksgerichtete Guerilla-Gruppen (vermutlich aber auch der „Contra" in Nicaragua) und ist von einem amerikanischen Gericht wegen internationaler Drogengeschäfte angeklagt. Innenpolitisch propagiert er – mit Erfolg, wie sich auch im letzten Wahlkampf zeigte – einen antiamerikanischen, populistischen Nationalismus. In der innenpolitischen Krise 1987/88 (vgl. HK, Mai 1988, 227) konnte sich Noriega nur mit Hilfe der Armee an der Macht halten, die aus der Absetzung des rücktrittsunwilligen Noriega eine politische Posse inszenierte, indem sie ihrerseits den amtierenden Präsidenten *Delvalle* absetzte – und dies in einem Staat, dessen Verfassung die Streitkräfte zu politischer Neutralität verpflichtet.

Selbst die Amerikaner vermögen wenig

Die zweite faktische politische Größe Panamas befindet sich außerhalb seiner Landesgrenzen: die *Vereinigten Staaten*. Sie ließen, obwohl nicht eingeladen, eine Wahlbeobachterdelegation, mit Sondervisa ausgestattet, auf einem US-Stützpunkt in Panama landen, finanzierten über den CIA den

Wahlkampf der Opposition mit, erwogen für den Fall eines massiven Wahlbetrugs öffentlich eine militärische Intervention.
Die Geschichte Panamas ist seit der Unabhängigkeit von Kolumbien im Jahre 1903 und dem Baubeginn des Panama-Kanals im darauffolgenden Jahr von den territorialen und wirtschaftlichen Interessen der Vereinigten Staaten geprägt. Dies hat, insbesondere in den Städten, einerseits zu einer Amerikanisierung des Landes (es hat z. B. keine eigene Währung) und – in Grenzen – des Lebensstils geführt. Der mächtige amerikanische Einfluß weckte aber auch starke nationalistische Gefühle in der Bevölkerung, deren sich alle Parteien bis heute erfolgreich bedienen.

Am 1. Januar 2000 gehen die Hoheitsrechte des Panama-Kanals gemäß den von Präsident Carter 1977 ausgehandelten Verträgen auf Panama über; die USA haben sich über dieses Datum hinaus in einer Zusatzklausel ein Interventionsrecht vorbehalten („Falls der Kanal geschlossen oder sein Betrieb gefährdet werden sollte, haben die USA ohne Rücksicht auf die Vorschriften des vorstehenden Paragraphen das Recht, alle Schritte einzuleiten, die notwendig erscheinen, den Kanal wieder zu öffnen oder nach Maßgabe der Lage den Betrieb auf dem Kanal wiederherzustellen" – zitiert nach „Lateinamerika-Report", April 89, Mundis-Verlag).

In den letzten zwei Jahren formierte sich eine *außerparlamentarische Oppositions- und Bürgerrechtsbewegung*, die unter dem Namen „Cruzada Civilista Nacional" (Nationaler Bürgerkreuzzug) gewaltlos das von Noriega beherrschte Regime zu bekämpfen versuchte. In der politischen Opposition ist die 1960 gegründete Christdemokratische Partei Panamas (PDC), eine der wenigen christdemokratischen Parteien Lateinamerikas im politischen Aufwind, zur stärksten Gruppierung der demokratisch gesonnenen Kräfte geworden. Viele ihrer Politiker – von der Parteiführung bis zu einfachen Aktivisten – waren bis zu den Wahlen von Ausweisung, Verhaftung und Folterung bedroht.

Die *Menschenrechtsfrage* zeigt die verhängnisvolle politische Entwicklung Panamas am deutlichsten. Bis Mitte der 80er Jahre hielt sich der Staat im großen und ganzen an die internationalen Menschenrechtsabkommen, die er mitunterzeichnet hatte. Schwachpunkt waren allerdings schon unter General Torrijos die Beeinträchtigung der Pressefreiheit und das Parteienverbot. Jedoch blieben auch oppositionelle Parteiführer als Einzelpersönlichkeiten im politischen Leben präsent; andere wie der Christdemokrat *Ricardo Arias Calderón*, der seine philosophische Lehrtätigkeit zeitweilig aufgeben mußte, gingen vorübergehend ins Exil.

Mit der Ermordung des ehemaligen Gesundheitsministers *Hugo Spadafora*, der 1985 nach Panama zurückkehrte, um Anklage gegen Noriega wegen dessen Verstrickung ins internationale Drogengeschäft zu erheben, begann eine Phase brutaler Unterdrückung durch Polizei, Armee und paramilitärische Kommandos. Spadafora wurde im September 1985 zu Tode gefoltert und enthauptet aufgefunden; die Interamerikanische Menschenrechtskommission CIDH hat im April dieses Jahres nach einem Besuch einer Delegation in Panama erneut die bisher unterbliebene Untersuchung des Falles gefordert. Zum Zeitpunkt des Wahlkampfes in diesem Frühjahr hatte die Regierung fünf Zeitungen, einen Fernsehkanal und sieben Rundfunkstationen geschlossen; mehrere Journalisten wurden verhaftet, entführt, mißhandelt.

Kirche stützt Opposition

Die zunehmende Repression und die sprunghaft ansteigenden Menschenrechtsverletzungen haben die *katholische Kirche* auf den Plan gerufen. Sie hatte zunächst versucht, zwischen Regierung und Opposition zu vermitteln, und sich auf dem Höhepunkt der Wirtschaftskrise mit praktischen Maßnahmen für die Linderung der Not unter den Ärmsten des Landes eingesetzt. Inzwischen stärkt sie mit allen Mitteln, die ihr als gesellschaftlicher Institution zur Verfügung stehen, der demokratischen Opposition, auch und gerade der außerparlamentarischen, den Rücken. Die Apostolische Nuntiatur soll zeitweilig mehr als hundert Verfolgte aufgenommen haben.

Die Kirchenführung unter dem Erzbischof von Panama-Stadt, *Marcos Gregorio McGrath*, nimmt derzeit nicht nur eine Sprecherfunktion für die geknebelten gesellschaftlichen Gruppen wahr, sie läßt sich auch als mahnende Stimme der Nation vernehmen. In den Pfingstgottesdiensten ließen die Bischöfe eine Erklärung verlesen, in der sie „die Überfälle auf die Wahllokale und die Schläge und Kugeln gegen Leute, die nur Freiheit fordern", scharf verurteilen. Die Militärs, von den Bischöfen „unsere Brüder" genannt, werden aufgerufen, ihre Waffen nicht auf das unbewaffnete Volk zu richten.
„Die befreiende Botschaft des Evangeliums drängt uns", definiert McGrath den Kurs der panamaischen Kirche in einem Interview kurz vor den Wahlen (La Croix, 30.3.89). „Unser politischer und gesellschaftlicher Einfluß sollte aber nicht überschätzt werden: in der mächtigen Finanzwelt Panamas und bei der Armee zählt die Stimme der Kirche kaum."

Die 80 Prozent Katholiken von insgesamt 2,5 Millionen Einwohnern erreichen die Bischöfe zum einen durch eine Basisgemeinde pastoral, in der das Bewußtsein für Menschenwürde und -rechte sowie christliche Verantwortung für das Gemeinwesen geweckt werden. Zum andern äußern sie sich in größeren Abständen in *Hirtenbriefen*, die seit 1978 zunehmend aktualitätsbezogen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übriglassen, zu nationalen und politischen Fragen.
Eine solche Orientierungshilfe war das Hirtenschreiben vom 20. April 1988, das eine bis heute andauernde kirchenfeindliche Kampagne der regimetreuen Medien und scharfe Angriffe auf die Person des Erzbischofs zur Folge hatte. Die bischöfliche Erklärung zählte die Hauptursachen der politischen Krise Panamas in dieser Reihenfolge auf: „ eine kapitalistische Wirtschaft, die den Grundbedürfnissen der großen Mehrheit des Volkes

fremd ist; die Einmischung ausländischer Mächte und ihre wirtschaftliche Vorherrschaft mit der der daraus resultierenden Abhängigkeit; offizielle Unterdrückung und militärisches und paramilitärisches Vorgehen unter wiederholter Verletzung der Menschenrechte; weitverbreitete Korruption in öffentlichen und privaten Bereichen" (Weltkirche 4/88). Damit mußte sich die Oberschicht des Landes, aber auch die USA angesprochen fühlen; zu den amerikanischen Wirtschaftssanktionen hieß es an anderer Stelle noch, sie verletzten die Souveränität Panamas und seien „moralisch verwerflich". Selbst der demokratischen Opposition hielten die Bischöfe nach einer grundsätzlichen Würdigung vor, ihren Wirtschaftsprogrammen mangele es an „deutlichen sozialen Inhalten". – So hat sich die Kirche inzwischen zwischen alle Stühle gesetzt. Ihr Fazit: Innere und äußere Unterdrückung hätten das Land „in einen Zustand der Agonie" geführt.

Die letzte Chance nutzen?

In der angespannten politischen Lage der letzten Monate wandten die Bischöfe sich mehrmals mit aktuellen Stellungnahmen an Regierung und Bevölkerung. So veröffentliche Erzbischof McGrath, als drei Tage nach den Wahlen immer noch kein offizielles Ergebnis vorlag, den Bericht der kirchlichen Wahlbeobachter, was gegen die Wahlgesetze verstieß. Der Bericht ließ keinen Zweifel am Wahlsieg der Opposition: 74 Prozent hätten für die Oppositionsallianz gestimmt, knapp 25 Prozent für das Regierungsbündnis COLINA. Einen Monat vor den Wahlen hatte sich die Bischofskonferenz an Regierung und Streitkräfte gewandt mit der Bitte, „eine freie Stimmabgabe, eine ehrliche Auszählung und die Achtung vor dem Wahlergebnis zu garantieren". Die Wahl vom 7. Mai sei vielleicht die letzte Chance, die politische Krise mit friedlichen Mitteln zu lösen. Eine Chance, die allerdings nicht genutzt wurde. *G. B.*

Zwischen Mythos und Wahrheit

Frankreich und seine Große Revolution im Jubiläumsjahr

Auf über 600 Kolloquien und Seminaren wird man sich in diesem Jahr in den verschiedensten Ländern der Welt mit der Französischen Revolution befassen, die 1789 begann. Der Löwenanteil findet natürlich in Frankreich statt, wo im Juli ein Weltkongreß der französischen Revolutionsgeschichte abgehalten wird. Italien und die USA bringen es auf 84 bzw. 65 Tagungen, Großbritannien und die Bundesrepublik folgen mit 21 und 14. Von den insgesamt 35 Studientagungen in Osteuropa finden 12 in der DDR statt, nur eine einzige in der Sowjetunion. Alfred Frisch zeigt im folgenden Beitrag, welche Akzente die französische Revolutionsgeschichtsforschung im Jubiläumsjahr setzt: Man ist durchweg um eine differenzierte Sicht der Revolution, ihrer Vorgeschichte und Auswirkungen bemüht, die die Schattenseiten nicht unter den Tisch kehrt, ohne die positiven Wirkungen für die Geschichte Frankreichs und der Welt zu vernachlässigen.

Das hundertjährige Jubiläum der Französischen Revolution von 1789 stand im Zeichen der Verherrlichung, das zweihundertjährige wird in der ambivalenten Atmosphäre des politischen Fortschrittsglaubens und der historischen Berichtigung gefeiert. 1889 beherrschte das Geschichtsbild noch der sehr revolutionsbegeisterte *Jules Michelet*, dessen zahlreiche Bücher sich fast wie Romane lesen und schon deswegen nicht von dem notwendigen kritischen Geist durchdrungen waren. In die gleiche Richtung liefen die freiheitsbeflügelten Balladen des kurz vorher verstorbenen Nationaldichters *Victor Hugo*. In den Augen vieler fand der revolutionäre Umbruch von 1789 seine Vollendung mit der Geburt einer endgültig konsolidierten Republik, die mit der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht und eines betont demokratischen Schulwesens die Forderung der Revolutionäre nach einer „einheitlichen und ungeteilten Republik" erfüllte.

Offizielle Leitlinien für das Jubiläum

Inzwischen ist der *Abstand gegenüber dem Geschehen* größer geworden. Die Errungenschaften der 1871 gegründeten III. Republik verloren ihren revolutionären Anspruch und wurden teilweise wieder in Frage gestellt, wie z. B. der fast zur Staatsräson erhobene *Antiklerikalismus*. Das Ringen um die weltweite Beachtung der Menschenrechte steht, wenn nicht im Mittelpunkt, dann doch sicherlich im Hintergrund der Jubiläumsfeier. Seine Logik zwingt zu einer Auseinandersetzung mit dem Terrorregime der Jahre 1793/94 und auch mit den verhängnisvollen Folgen des napoleonischen Machthungers. Nicht zu übersehen ist ferner die Patenschaft der in alter Gewohnheit noch als „groß" bezeichneten Revolution für den *Kommunismus* mit seinen imperialistischen Auswirkungen und schweren Verstößen gegen die Menschenrechte. Nicht alle politischen und intellektuellen Kräfte Frankreichs zeigen sich allerdings bereit, die Revolutionsgeschichte zu überdenken und die lange bevorzugten Bahnen zu verlassen. Sie beherrschen aber nicht mehr allein das Feld. Im Jubiläumsjahr stehen sie einer zunehmend Gehör findenden objektiven Bewertung des zweifellos bedeutungsvollen nationalen und internationalen Wendepunktes gegenüber.

Der den Geist der Jubiläumsfeiern bestimmende Staatspräsident Mitterrand beschloß allerdings, die Revolution als einen Block zu betrachten und infolgedessen keine Trennungslinien zu ziehen zwischen ihren einzelnen Perioden, die sich von der Einberufung der Generalstände im Januar 1789 bis zum Staatsstreich Bonapartes im November 1799 erstrecken. Zweifellos haben sich die verschiedenen Kräftelinien der Epoche überschnitten. Die schweren Verstöße gegen die Menschenrechte begannen schon lange vor der blutigen Verdrängung der Girondisten durch die Jakobiner. Sie setzten sich auch nach der Hinrichtung Robespierres und seiner Getreuen bis in die napoleonische Zeit hinein fort. Andererseits haben die Jakobiner, zumindest in französischer Optik, einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Stärkung und Verwurzelung des Nationalgefühls sowie längerfristig der republikanischen Idee geleistet.

Diese Block-Theorie banalisiert jedoch den Terror und rechtfertigt die von den Kommunisten eifrig betriebene Rehabilitierung Robespierres, dessen erstes Denkmal der kommunistische Bürgermeister von Thionville errichten will. Wohl nicht nur unterbewußt heiligt der Zweck dabei die Mittel. Die *französischen Kommunisten* betrachten sich noch als revolutionäre Bewegung und sind innerlich davon überzeugt, daß mehr oder weniger vorübergehend die revolutionäre Aktion mit ihren Zwängen Priorität gegenüber den Menschenrechten besitzt. Überdeckt wird ferner die ab 1792 eingeleitete Verdrängung der Demokratie durch eine damals noch neue Form der Diktatur, die anschließend allzuoft nachgeahmt wurde, am logischsten vom Bolschewismus ab 1917. In gewissem Sinne blieb Napoleon ein Produkt der Revolution, indem er deren antidemokratische Entwicklung fortsetzte.

Rückkehr zur Objektivität

Der für das Jubiläumsprogramm zuständige ehemalige staatliche Rundfunkdirektor *Jean-Noël Jeanneney* macht es sich leicht, wenn er die grausamen Begleiterscheinungen der Revolution als Entgleisungen, als nicht ins Gewicht fallende Fehlleistungen abtut, die man eben als Preis für den alle Empfindsamkeiten beiseite drängenden radikalen Fortschritt hinzunehmen habe. Im gleichen Sinne und wohl ebenso mit Zustimmung Mitterrands erklärte im Parlament die stellvertretende Kulturministerin *Catherine Tasca,* 1789 werde „mit Glanz und Inbrunst" überall in Frankreich gefeiert, um den Franzosen zu gestatten, die ewigen Werte der Republik in einer Kommunion mit ihrer Geschichte, deren sie stolz sein dürften, zurückzufinden. Diese offizielle glanzvolle Seite der Geschichte geht auch für Frau Tasca wie für viele andere nicht 1792 zu Ende, sondern erst 1799. Von dieser kritiklosen Begeisterung weit entfernt ist Premierminister *Michel Rocard,* der es in einem Rundfunkgespräch als eine wichtige Folge der Großen Revolution bezeichnete, viele Menschen davon überzeugt zu haben, daß die Revolution gefährlich sei und man froh sein dürfe, wenn man sie sich ersparen könne.

Unter Führung des außerhalb des kommunistischen Lagers fast allgemein anerkannten Historikers *François Furet* bemüht sich eine zweite Schule um eine objektive Bilanz des revolutionären Geschehens. Sie leugnet nicht die positiven Aspekte und ihren unverkennbaren Einfluß auf die Entwicklung des 19. Jahrhunderts, verdeckt aber keineswegs die Verirrungen und düsteren Schattenseiten, deren Auswirkungen seitdem wiederholt in mitunter schlimmster Form das Schicksal der Völker belastet haben. Ihr geht es um die Entpolitisierung dieses geschichtlichen Abschnitts und hiermit um die Wiederherstellung der Wahrheit. Die Revolution ist kein segensreicher Blitz aus heiterem Himmel. Sie muß daher in die geschichtliche Entwicklung hineingestellt und damit auch relativiert werden. Der Philosoph *André Glucksmann* setzt sie in Beziehung zu dem ebenfalls in mancher Hinsicht revolutionären amerikanischen Befreiungskrieg und zu dem weit weniger blutigen Versuch Cromwells, in der Mitte des 17. Jahrhunderts in England die Monarchie durch eine Republik zu ersetzen. Sein Intermezzo führte rund zwei Jahrzehnte später zu der die individuellen Grundfreiheiten wirkungsvoll verankernden Habeas-Corpus-Akte.

Die in Amerika vor der Französischen Revolution veröffentlichte Bürgerrechtserklärung war zwar weit weniger ehrgeizig und universal als die französische, der sie immerhin als Vorbild gedient hatte, wurde aber sehr schnell zur Richtschnur eines echten demokratischen Systems, das zwar lange Mißbräuche und widerrechtliche Gewalttaten nicht immer verhindern konnte, jedoch den Einwohnern der Neuen Welt vieles ersparte, was die Europäer während und nach der Französischen Revolution zu erdulden hatten. Allerdings muß auch Glucksmann zugeben, daß Amerika am Ende des 18. Jahrhunderts unter weit günstigeren Verhältnissen lebte als ein Frankreich, in dem fast die Hälfte der Bevölkerung unter hoffnungsloser Armut litt.

Verlockend, aber müßig ist die Frage, ob die Revolution vermeidbar gewesen wäre. Das 18. Jahrhundert hatte bereits einen geistigen Umbruch angekündigt und vorbereitet. Die „Enzyklopädisten mit Diderot, Rousseau und Voltaire beeinflußten als markanteste Zeugen und Vorkämpfer der Aufklärung die maßgebenden Kräfte der französischen Gesellschaft. Die gemäßigten und die radikalen Revolutionäre, von Mirabeau über Condorcet und Danton bis zu Robespierre und Saint-Just, beriefen sich weitgehend auf ihr Gedankengut und wären wahrscheinlich ohne ihr Wirken nicht zum Zuge gekommen. Zweifellos ist die Revolution das geistige Kind der Aufklärung, die allerdings für die nach Erreichung ihrer Ziele erfolgte Entartung nicht verantwortlich gemacht werden kann.

Positivere Bewertung Ludwigs XVI.

Überprüft und teilweise neu bewertet werden in diesem Zusammenhang von den Historikern Person, Rolle und Schuld *Ludwigs XVI.* Für die wirtschaftlich-soziale Katastrophe war er nur in geringem Maße verantwortlich. Sie

hatte ihren Ursprung in den ruinösen Kriegen Ludwigs XIV., der seinen Titel des Sonnenkönigs auf dem Rücken des Volkes erwarb. Hinter dem äußeren Glanz Frankreichs, das alle anderen europäischen Länder in den Schatten stellte, brannte bereits die Zündschnur der revolutionären Explosion von 1789. Ludwig XVI. kam in einem Augenblick an die Macht, in dem es höchster Staatskunst bedurft hätte, um den Sturz in den Abgrund zu verhindern. Die am Hof von Versailles zur Tradition gehörenden Verschwendungen besaßen zwar ebenso wie die Ausgabefreudigkeit der Marie-Antoinette verhängnisvolle psychologische Auswirkungen, waren jedoch höchstens der letzte Tropfen, der die Mißstände zum Unheil werden ließ. Weit schlimmere finanzielle Auswirkungen hatte die von Ludwig XVI. großzügig der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung gewährte Unterstützung. Sie ging bedenklich über die Möglichkeiten des Landes hinaus.

Sein Bild wurde bisher vorwiegend geprägt durch eine mit mangelndem Entscheidungswillen verbundene Schwäche, die ihn im Volksmund zu einer lächerlichen Figur hatte werden lassen, besonders weil sich der Eindruck verbreitete, daß er sich von der Königin an der Nase herumführen ließ. Er verstand es zudem nicht, seine Berater auszuwählen und war infolgedessen schlechten Ratschlägen leichter zugänglich als guten. Sein schwerwiegendster politischer Irrtum war wohl die Entlassung Turgots, der als einziger zur Durchführung einer sinnvollen Reformpolitik fähig gewesen wäre, während sich der lange als Finanzgenie hochgespielte Necker tatsächlich als ziemlich unfähig erwies.

Auf das Aktivkonto Ludwigs XVI. schreibt man neuerdings auch seine grundsätzliche Bereitschaft zur Liberalisierung und Demokratisierung eines theoretisch immer noch absoluten Regimes. Er zeigte sich so tolerant gegenüber den Protestanten und den Juden. Anfang 1789 gab er seine Zustimmung zur Einberufung der Generalstände, der „États Généraux", die unter maßgebender Beteiligung des Bürgertums, des „Tiers État", die Grundlage für die neue Ordnung legten. Schließlich gab er auch seine Zustimmung zur Beseitigung der Adelsprivilegien und zur Veröffentlichung der Menschenrechtserklärung. Wahrscheinlich hätte er sich der Umwandlung der absoluten in eine konstitutionelle Monarchie nicht widersetzt.

Die unvermeidliche Explosion

Es war jedoch unwiderruflich zu spät. Die durch den, historisch gesehen, theatralischen Sturm auf die Bastille im ganzen Lande ausgelöste Freiheitsbegeisterung ging von Anfang an über den König hinweg. Als Symbol und als lebendiger Zeuge der Vergangenheit mußte er verschwinden. Sein eigenes Verhalten, die Gedankenlosigkeit Marie-Antoinettes, die Mittelmäßigkeit des Adels und sein Fluchtversuch waren belanglos. Das teilweise über die Grenzen des Erträglichen verelendete Volk konnte vor allem nur durch den Glauben an die Kraft der Revolution die Hoffnung auf eine menschenwürdige Zukunft wiederfinden. Frankreich hatte außerdem gegenüber dem übrigen Europa, natürlich mit Ausnahme Rußlands, einen Rückstand aufzuholen. Das mit seiner Hilfe entstandene unabhängige Amerika Benjamin Franklins, Jeffersons und Washingtons hatte sich eine demokratische Verfassung gegeben. In Großbritannien breitete sich der Liberalismus aus, zusammen mit dem immerhin zukunftsträchtigen, wenn auch sozial harten Frühkapitalismus, der in einem vom Landadel beherrschten Frankreich nicht Fuß fassen konnte. An nicht wenigen deutschen Fürstenhöfen wehte ein frischer Wind. Voltaire fand am Hofe Friedrichs II. Aufnahme, nicht in Versailles.

Zwei Jahrhunderte später mag der Beobachter wehmütig feststellen, daß die Revolution bereits im August 1789 mit der Abschaffung der Privilegien und der Verkündung der Menschenrechte ihr Ziel erreichte, so daß die Voraussetzungen für eine dem Zeitgeist entsprechende demokratische Ordnung geschaffen waren. Während dieser wenigen Tage feierten die Freiheit und vielleicht auch die Brüderlichkeit – allerdings noch nicht die Gleichheit – einen Triumph mit weltweitem Echo. Das in diesem Augenblick vorherrschende *Gefühl der historischen Wende* war voll und ganz berechtigt. Die Französische Revolution erwarb sich damit das unbestreitbare Verdienst, der Philosophie und der Gesellschaftslehre der Aufklärung eine politisch konkrete Form und eine Dynamik gegeben zu haben, die deutlich über alles hinausgeht, was damals anderswo vorstellbar gewesen wäre. Dies rechtfertigt die großzügigen Feiern mit ihren politischen Lobeshymnen anläßlich ihres 200. Jahrestages. Nur darf man deshalb die grausamen Schattenseiten nicht als Lappalien oder gar als geschichtliche Schönheitsfehler beiseite schieben.

Nach einer in die Tiefe und in die Breite gegangenen schweren Erschütterung der bisherigen Gesellschaftsordnung mit der Abkehr von fast sämtlichen lange unumstrittenen Werten konnte sich die revolutionäre Welle nicht in den flammenden Reden eines Mirabeau, des Bannerträgers der bürgerlichen, um nicht zu sagen der bourgeoisen Freiheiten erschöpfen, noch in den etwas hemmungslosen Glücks- oder Beglückungsvorstellungen eines Danton, der die Lebensfreude und damit auch die Freiheit des Individuums nicht dem revolutionären Dogma Robespierres opfern wollte. Da Ludwig XVI. der Sprung in die konstitutionelle Monarchie nicht gelingen konnte, entstand ein *machtpolitisches Vakuum,* das von denjenigen ausgefüllt wurde, die in einem harten Ringen dank ihres rigorosen Verhaltens die Oberhand gewannen, d. h. zwangsläufig die radikalsten Elemente. So installierte sich das Terrorregime der tragischen Jahre 1793 und 1794. Selbst wenn man es als Fatalität betrachten darf und dadurch nicht die revolutionären Errungenschaften – langfristig auch für Demokratie und Menschenrechte – überschatten läßt, wäre es doch zu einfach, diese Periode zur Beruhigung des Gewissens auszuklammern, schon weil sie ebenfalls langfristige Auswirkungen besaß. Die bolschewistische Revolution hat sich nicht auf Mirabeau und auch nicht

auf Danton berufen, sondern auf Robespierre, dessen Terror für sie durch das angestrebte Ziel politisch und moralisch gerechtfertigt schien. Schließlich war es kein kleiner historischer Zwischenfall, sondern ein politisches Drama, daß die Menschenrechtserklärung bereits drei Jahre nach ihrer feierlichen Verkündung mit Füßen getreten wurde und Frankreich anschließend lange Jahrzehnte brauchte, um zum Elan der revolutionären Anfangsphase zurückzufinden.

Terror und Machtpolitik

Die blutigen Aufstände in der *Vendée* und in *Lyon* – um nur zwei Beispiele zu nennen – beweisen den heutigen Historikern, daß der Terror ein reines Machtinstrument gewesen war und sein Regime nicht vom Volkswillen getragen wurde. In der Vendée, die mindestens ein Drittel ihrer Einwohner verlor, erhoben sich die ärmsten Bauern, denen die Revolution eine glücklichere Zukunft versprochen hatte, weil sie auf ihre religiösen Werte und auf ihre regionale Unabhängigkeit nicht verzichten wollten. In Lyon fanden die angeblichen Gegenrevolutionäre die Unterstützung der schwer notleidenden kleinen Weber, die bereits vom technischen Fortschritt überrollt gewesen waren. Im ganzen Lande nahm die Zahl der Enttäuschten zu. Ab 1791 stand die Mehrheit der Bevölkerung abseits und ließ ohne echte Beteiligung die Revolution über sich hinweggehen. Die wirtschaftlichen Verhältnisse waren noch katastrophaler als unter dem alten Regime. Die neuen Steuern erwiesen sich als ebenso drückend wie die abgeschafften unpopulären alten Abgaben. Der enteignete Landbesitz des Adels kam nur selten in die Hände der Bauern, sondern wurde von der städtischen Bourgeoisie aufgekauft. Die Verantwortlichen in Paris glaubten an ihre Heilsbotschaft und konnten nicht verstehen, daß das Volk ihnen nicht folgte.

Die Kritiker der Revolution machen gerne eine Unterscheidung zwischen Volk und Pöbel. Manches spricht dafür, daß das Terrorregime sich bevorzugt auf die fragwürdigsten Elemente der städtischen Bevölkerung stützte. Der vor keiner Gewalt zurückschreckende Marat versicherte, daß Frankreich die Freiheit weniger den Philosophen verdankt als dem Volksaufruhr mit all seinen Ausschreitungen. Die Trennungslinie zwischen Volk und Pöbel ist jedoch nicht leicht zu ziehen. Gewiß ist allerdings, daß die Landbezirke weit größeren Abstand gegenüber der Revolution wahrten als die Städte. Die Zahl der sich dem Wehrdienst Entziehenden überstieg in einigen Départements 50% der jeweiligen Jahrgänge. Bis zum Ende der Napoleonischen Kriege befand sich außerdem die Kurve der Deserteure auf aufsteigender Linie. Die „levée en masse", der Aufbau der Volksarmee von 1792, war in diesem Gesamtbild nur ein kurzer vaterländischer Lichtblick.
Man muß nicht zuletzt immer wieder darauf hinweisen, daß der Nutznießer der Französischen Revolution nicht das Volk im marxistischen Sinne gewesen ist, sondern die *Bourgeoisie.* Deswegen beansprucht auch der Kommunismus für sich, das Werk Robespierres 1917 in Rußland vollendet zu haben. Der Generalsekretär der kommunistischen Partei, *Georges Marchais,* geht noch einen Schritt weiter, indem er mit den revolutionären Zielen von 1789 den Kampf seiner Partei gegen die Verwirklichung des großen europäischen Binnenmarktes rechtfertigt. Er stellt auch die Frage: „Wie könnte heute die Bourgeoisie die Beseitigung der Privilegien feiern, sie, deren System auf immer unerträglicheren Privilegien ruht? Dies um so weniger, als die Mächte des Geldes sich damit nicht zufriedengeben. Sie wollen nämlich eine Gesellschaft der Ausbeutung, der steigenden Arbeitslosigkeit, der allgemeinen Prekarität und verstärkter Ungleichheiten installieren."

Selbst die gemäßigteren Revolutionäre hatten von Anfang an der Demokratie enge Grenzen gesetzt. Bevor er auf der Guillotine endete, erklärte der Chef der Girondisten, Brissot: „Dem Volk obliegt es, der Revolution zu dienen, sobald sie aber stattgefunden hat, muß es nach Hause gehen und es denjenigen, die mehr Geist haben als es, überlassen, sie zu lenken." Nach der marxistischen These ist das Volk zwar souverän, aber die Partei regiert, da sie das Gewissen des Proletariats ist. Zwischen beiden Thesen besteht kein wesentlicher Unterschied. Der Freund und Mitkämpfer Dantons, *Camille Desmoulins,* versicherte zwar, der Wille einer Nation sei das Gesetz, Robespierre äußerte sich aber im Lande Montesquieus, des Autors von „Geist der Gesetze", über die Gesetze äußerst herablassend. Für ihn waren sie „nur noch Instrumente in den Händen der Reichen, um die Armen zu unterdrücken. Vergebens sagt man den einen und den anderen, daß sie als Gleiche geboren sind. Eine schicksalhafte Erfahrung dementiert dies alle Tage." Es fiel ihm daher nicht schwer, zugunsten seiner terroristischen Konzeption die Gesetze beiseite zu schieben, und mit ihnen jede demokratische Ordnung.

Liquidator Napoleon

Nicht weniger fremd war die Demokratie Napoleon, dessen Aufstieg ohne die Revolution und ihre patriotischen Kriege nicht denkbar gewesen wäre. Er wurde im französischen Geschichtsbild derartig stark zu einem Produkt der Revolution, daß es bisher kaum jemand wagte, in ihm ihren Liquidator zu sehen, der der Restauration den Weg ebnete. In der Schriftenflut des Jubiläumsjahres nimmt Napoleon nur einen bescheidenen Raum ein. Man könnte in ihm beinahe ein Stück unüberwundener Vergangenheit sehen, weil die Auseinandersetzung über seine Rolle noch nicht ernstlich stattgefunden hat. Der unkritische Napoleonkult besitzt erhebliches Beharrungsvermögen, während sich auf der anderen Seite die Kritiker aus schwer verständlicher Vorsicht zurückhaltend zeigen. Die Entmystifizierung Ludwigs XIV. hat weit größere Fortschritte gemacht als diejenige Napoleons, der trotz aller Bedenken irgendwie noch als Erbschaftsverwalter der Großen Revolution betrachtet wird, vor allem ihrer Mis-

sionsidee, der er nach Wiederherstellung der Ordnung durch seinen Staatsstreich von 1799 treu geblieben sein soll. In den Hintergrund gedrängt wird auch die Tatsache, daß die Revolution mit allen ihren Grausamkeiten und Verirrungen weniger Menschenleben gekostet hat als die *Napoleonischen Kriege,* denen ein beachtlicher Teil der jungen Generation jener Zeit zum Opfer fiel, selbst wenn in seiner letzten Phase Napoleon seine Soldaten vorwiegend in Deutschland rekrutierte.

Napoleon war auch dadurch mit der Revolution verbunden, daß sie beide dem Patriotismus und dem Nationalismus einen starken Auftrieb gaben. Bereits die Girondisten sahen in den Revolutionskriegen ein wirkungsvolles Mittel zur Zementierung der Nation und zur Mobilisierung des Volkes. Die Volksarmee und der Volkskrieg gehen auf jene Zeit zurück. Sie verbanden sich lange mit einer verhängnisvollen Fanatisierung und der leidenschaftlichen Verhärtung der Fronten in Europa. Es mangelte nicht an Widersprüchen. Einerseits wurde das unveräußerliche Recht einer Nation verkündet, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, andererseits wollte man die revolutionäre Heilsbotschaft allen Völkern, wenn es sein mußte mit Waffengewalt, zugänglich machen und fühlte sich daher ermächtigt, sich in die inneren Angelegenheiten anderer Länder einzumischen. Dieser doppelten Tradition blieb je nach Interessenlage Napoleon treu.

Die soziale Bilanz bleibt widerspruchsvoll

Durch ihre Heilsidee gab die Revolution in Frankreich einem nationalistisch gefärbten Patriotismus kräftigen Auftrieb, wenn auch die Wurzeln des Nationalgefühls bis ins 13. Jahrhundert zurückreichen. Die „levée en masse" wäre jedoch ohne die Freiheitsmission nicht möglich gewesen. Dadurch, daß sie unter Napoleon mehr oder weniger verkappt zum Nährboden des Imperialismus wurde, ging die nationalistische Saat auch in den anderen europäischen Ländern auf, wohl am fühlbarsten in Deutschland. Einige Worte Robespierres dürfen als wegweisend betrachtet werden: „Frankreich soll das Modell der Nationen werden, der Schrecken der Unterdrücker, das Schmuckstück des Universums. Es möge uns vergönnt sein, wenigstens die Morgendämmerung der universellen Glückseligkeit strahlen zu sehen. Das ist unser Ehrgeiz, das ist unser Ziel." Der auf die Spitze getriebene Zentralismus entspricht dieser nationalistischen Orientierung. Die Truppen der Revolution kämpften in der Vendée und in anderen Provinzen Frankreichs nicht nur gegen die reaktionären Elemente der Vergangenheit, sondern auch gegen den Partikularismus, einschließlich der Sprache und der kulturellen Werte. Minderheiten konnten und sollten nicht geduldet werden. Nicht zufällig bezeichnete man bis in die jüngste Vergangenheit die Gegner der Dezentralisierung des französischen Staats- und Verwaltungssystems als Jakobiner. Indem er dem Einheitsstaat seine endgültige, man möchte beinahe sagen, mathematische Form gab, verhielt sich Napoleon erneut als Vollzieher und Vollender der Revolution.

Die *sozialen Aspekte der Revolution* sind schwer zu werten. Einerseits führt ein direkter Weg von Robespierre zum Kommunismus, andererseits öffnete sie dem Bürgertum weit das Tor und endete in der Korruption sowie im Aufblühen neuer Privilegien, besonders während des Napoleonischen Kaiserreichs. Die historisch voll und ganz berechtigte Abneigung gegenüber dem Korporatismus, einem entarteten Zunftwesen, verzögerte und erschwerte im 19. Jahrhundert die Entwicklung des Gewerkschaftswesens, das wahrscheinlich deswegen nie die gleiche Kraft erreichte wie in Deutschland, Großbritannien oder Skandinavien. Die französischen Kommunisten berufen sich heute noch auf eine Rede Robespierres im April 1791, worin er erklärte: „Das Volk verlangt nur das Notwendige, es wünscht sich nur Gerechtigkeit und Ruhe. Die Reichen beanspruchen alles. Sie wollen sich überall ausbreiten und alles beherrschen. Die Mißbräuche sind das Werk und das Gebiet der Reichen. Jene sind die Plage des Volkes. Das Interesse des Volkes ist das Allgemeininteresse, dasjenige der Reichen ist das Sonderinteresse."

Neben der Freiheit hat die Revolution in den Köpfen der Franzosen am stärksten die Gleichheit verankert, ohne sie, wie es sein sollte, mit der Brüderlichkeit zu verbinden, um dadurch die sich aus der Verschiedenheit der Menschen ergebenden Ungleichheiten zu mindern. Der immer wieder unternommene Versuch, zwischen der notwendigen Chancengleichheit und der Gleichmacherei, dem nivellierenden Egalitarismus, zu unterscheiden, konnte in den letzten zwei Jahrhunderten nur in geringem Maße das Volksempfinden beeinflussen. Die französischen Kommunisten sind bis zum heutigen Tage dem primitiven Gleichheitsprinzip treu geblieben. Auch im sozialistischen Lager geht die Kreuzzugsideologie gegen die Reichen noch um. Vielleicht eines der unerfreulichsten Nebenprodukte der falsch verstandenen Gleichheit ist der *Neid,* wenn er auch tiefer gehende Wurzeln haben dürfte, denn es ist eine sehr alte französische Regel, verborgen zu leben, um glücklich zu bleiben. Es muß schon seine Gründe haben, wenn bereits vor Jahrhunderten die Grundstücke mit hohen Mauern umgeben wurden und in den Dörfern keine Fenster auf die Straße gingen. Für die heutige französische Linke ist jedenfalls die Gleichheit ein wichtigeres soziales Ziel als der Fortschritt.

Daß Robespierre als „Unbestechlicher" in die Geschichte einging, läßt das Ausmaß der die revolutionäre Ära begleitenden Korruption erkennen. Die Beschlagnahmung und Veräußerung des Besitzes der Adligen und der Gegenrevolutionäre, verbunden mit der Säkularisierung der kirchlichen Güter, war besonders in einer revolutionären Periode mit völlig erschüttertem Verwaltungssystem eine ungeheure Verlockung für die unberechtigte Bereicherung. Es braucht auch nicht zu überraschen, daß sich die Revolutionäre schnell in eine „Nomenklatura" verwandelten, die wohl oder übel mit den Neureichen verbunden war. Nach den Worten von François Furet wurde das

mals – bei der Entstehung des Grundgesetzes –, einen Staat auf christlicher Grundlage zu schaffen. Deswegen haben sie sich auch materiell ohne Vorbehalt mit diesem Staat identifiziert. Sie hatten aber zugleich, und zwar aus Überzeugung, einen Staat mit voller Religionsfreiheit mitgeschaffen. Damit war eine Spannung in die Grundordnung hineingelegt, eine Spannung, die dann ihre Auflösung fand in der Entwicklung zum religiös-weltanschaulich neutralen Staat, wie sie vom Bundesverfassungsgericht Anfang der 60er Jahre ja auch ausdrücklich ausgesprochen wurde. Dies bedeutete auch die Entwicklung hin zu einer säkularen, nicht mehr verbindlich von christlichen Grundlagen und Gehalten bestimmten Gesellschaft, zu einer pluralistischen Gesellschaft im vollen Sinn.

„Die Katholiken waren bestrebt, den Staat auf die Grundlage des christlichen Naturrechts zu stellen"

HK: Wollen Sie damit sagen, man war sich in der Gründungs- und Aufbauphase der Republik gar nicht hinreichend bewußt, auf welche Entwicklung man sich damit eingelassen hatte?

Böckenförde: Ja, eben dies. Nach dem Zusammenbruch 1945 waren die Katholiken bestrebt, den Staat auf die unverrückbaren Grundlagen des christlichen Naturrechts zu stellen, und sie waren der Auffassung, daß dies auch mehr oder weniger gelungen sei. Es war dann wohl eine eher enttäuschende Erfahrung, daß sich aus der in der neu geschaffenen Ordnung angelegten Spannung ein religiös-weltanschaulich neutraler Staat und eine säkulare pluralistische Gesellschaft entwickelten. Es zeigte sich, daß die Grundtendenz der Zeit je länger je mehr vom Gedankengut der Aufklärung bestimmt wurde und der Versuch einer christlichen Erneuerung zwar eine gewisse Hemmung, aber keine Umkehr bewirkt hatte. Die eintretende Säkularisierung und volle Entfaltung des Pluralismus wurde so als Abbau und Auflösung eines noch vorausgesetzten christlichen Ordo erlebt. Die Folge war eine hinhaltende Abwehrstrategie, denken wir etwa an die Entwicklung der Schulfrage, des Strafrechts und des Ehe- und Familienrechts. Man lebte in einer objektiven Illusion hinsichtlich der Möglichkeit, einen als „an sich" bestehend angenommenen christlichen ordo noch durchzusetzen oder zumindest festzuhalten. Viele Energien wurden so in Positionskämpfen verbraucht, die letztlich keinen Erfolg haben konnten, anstatt daß man sich voll in die neue Wirklichkeit hineinstellte und von dorther eine offensive Strategie entwickelte.

HK: Hat man nicht, darauf gehofft bzw. gesetzt, gerade im katholisch interpretierten Naturrecht die tragende Verbindung zwischen säkularem Staat und christlichem Ordo gefunden zu haben?

Böckenförde: Sie sagen es. Man hat einerseits im Naturrecht, wie man es verstand, eine allgemeine Grundlage für die staatliche Ordnung und das Zusammenleben der Menschen gesehen, ohne sich bewußtzumachen, daß dieses in der Sache christliche Naturrecht doch auf spezifischen, in ihm nicht eigens ausgesprochenen metaphysisch-theologischen Voraussetzungen beruht. Andererseits meinte man deshalb die allgemeine Annahme der von diesem Naturrecht abgeleiteten Normen von allen erwarten zu dürfen. Bischof Michael Keller von Münster hat noch 1957 die Wählbarkeit einer politischen Partei für Katholiken davon abhängig gemacht, daß sie zumindest praktisch das kirchlich interpretierte Naturrecht anerkenne.

HK: Wie ist in diesem Zusammenhang die jüngste Aussage der Präsidentin des ZdK, Rita Waschbüsch, zu verstehen, die Bundesrepublik sei „unser Staat, in dessen Wertordnung wir unsere eigene Glaubensüberzeugung wiedererkennen: Die Begründung des Person-Seins aus dem christlichen Glauben vom Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes"?

Böckenförde: Diese Aussage kann in zweifacher Weise interpretiert werden. Einmal in dem Sinn, daß der christliche Ordo noch als bestehend angenommen und dem Grundgesetz zugrunde gelegt wird; dann bestünde die eben erwähnte objektive Illusion fort. Zum anderen in dem Sinn, und dies scheint mir eher wahrscheinlich, daß die Freiheitsordnung, wie das Grundgesetz sie in Grundrechten zu gewährleisten und durch organisatorische Vorkehrungen zu sichern sucht, in der christlichen Auffassung vom Menschen als gott-geschaffener Person eine Grundlage und Rechtfertigung hat. Dies würde bedeuten, daß religiös-weltanschaulich neutraler Staat und pluralistische Gesellschaft, wie sie aus der Freiheitskonzeption des Grundgesetzes sich ergeben, und damit ein Gutteil der Ergebnisse der Aufklärung, christlich akzeptiert und legitimiert würden – gewiß eine bemerkenswerte Äußerung gegenüber den Vorstellungen bei Entstehen und im ersten Jahrzehnt der Bundesrepublik.

HK: Hat man den katholischen, überhaupt den kirchlichen Einfluß auf die Gründer- und Frühzeit der Republik gelegentlich nicht nur von innen, sondern auch von außen überschätzt? Es werden zwar die politischen Talente bestimmter Prälaten als Vertreter kirchlicher Interessen gerühmt – Wilhelm Böhler gilt dafür als legendäres Beispiel. Und Adenauer galt als Personifizierung der katholischen Prägung der Bundesrepublik, so daß manche Protestanten sich heute noch an ihm reiben. Aber was war Wirklichkeit, und was ist bloß Legende?

Böckenförde: Dieser Eindruck einer katholischen Prägung der Bundesrepublik konnte in den frühen 50er Jahren von der wahrnehmbaren Erscheinung her entstehen. Objektiv war das sicher nicht so stark. Daß der Eindruck stärker war als die Wirklichkeit, hing vor allem damit zusammen, daß die Katholiken innerhalb der Unionsparteien eine starke, vielleicht zeitweise sogar dominierende Rolle spielten, und CDU/CSU die bestimmenden Regierungsparteien waren. Da die evangelischen Christen von Anfang an politisch breiter gefächert waren als die Katholi-

ken, demgemäß nicht in gleicher Weise in den Unionsparteien repräsentiert, drängte sich der Eindruck katholischer Übermacht auf. Aber daß die Bundesrepublik jemals auf dem Weg zu einem quasi-katholisch-klerikalen Staat gewesen wäre, ist mit Sicherheit eine Übertreibung.

„Die Unangefochtenheit des Verhältnisses von Staat und Kirche ist auch Ausdruck für den Relevanzverlust des christlichen Glaubens"

HK: Die starke innere Nähe speziell der Katholiken zum Staat in der Bundesrepublik hat, obwohl die Protestanten bzw. die evangelischen Kirchen nicht minder davon profitieren, wohl auch mit der sehr vorteilhaften Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses zu tun, die auf einem System freundschaftlicher Trennung bei weitgehender Kooperation und noch weitergehenden Kirchenautonomien beruht. Aber trägt dieses Verhältnis noch?

Böckenförde: Ich würde das System als balancierte Trennung auf der Grundlage der Religionsfreiheit kennzeichnen. Darin ist Kirchenautonomie in relativ weitem Umfang eingeschlossen. Dieses System ist heute im Grundsätzlichen nicht mehr angefochten, weil es auch als Ausdruck des Pluralismuskonzepts der Gesellschaft Bestand haben kann und nicht wie ein erratischer Block aus vergangener Zeit quer dazu steht. Deshalb haben sich auch früher bestehende Animositäten, auch zunächst in der Bundesrepublik noch deutlich bestehende Animositäten in den 60er und 70er Jahren abgebaut. Man hat – auf allen Seiten der Gesellschaft – das moderne Freiheitskonzept gelernt. Aber die weitgehende Unangefochtenheit dieses Verhältnisses von Staat und Kirche ist für mich auch ein Hinweis, daß der christliche Glaube und die von der Kirche aus ihrem Glauben vertretene Wahrheit in unserer Gesellschaft eben nicht mehr ein Teil dessen ist, was verbindlich das Gemeinwesen trägt; sie ist im Kontext der pluralistischen Gesellschaft ein Angebot neben anderen – dies und nicht mehr. Jedem Bürger ist gewährleistet, dieses Angebot anzunehmen. Ich meine deshalb, die Unangefochtenheit ist ein Stück weit auch Ausdruck für den Relevanzverlust des christlichen Glaubens.

HK: Wenn dem so ist, kann dann die tatsächliche, bisher fast nur von Außenseitern in Frage gestellte Unangefochtenheit nicht ziemlich plötzlich einmal damit zu Ende sein, daß kirchenferne Leute sich fragen, was soll die starke staatsrechtliche Abstützung der Kirchen, wenn sie keine mit dieser Abstützung vergleichbare Resonanz in der Bevölkerung mehr finden? Und warum Abstützung etwa des kirchlichen Dienstrechtes durch das Autonomieprinzip, wo dieses scheinbar oder wirklich in Konflikt mit sozialen Freiheitsrechten einzelner gerät?

Böckenförde: Sowohl der eine wie der andere Gesichtspunkt können zum Problem werden. Die Freiheit und Autonomie der Kirchen darf in einem Staatswesen wie der Bundesrepublik nicht auf Kosten der Freiheit einzelner Bürger gehen; beide müssen zusammen bestehen. Die von der Kirchen kraft ihres verfassungsrechtlichen abgesicherten Selbstbestimmungsrechts in Anspruch genommene Befugnis, den Mitgliedern der kirchlichen Dienstgemeinschaft glaubensbedingte Lebensführungspflichten kraft Dienstverträge aufzuerlegen, wird dann gesellschaftlich problematisch, wenn diese Pflichten in relevantem Umfang nicht mehr aus innerem Glaubensengagement erfüllt werden und die Zahl der so bestimmten Arbeitsplätze – es sind für beide Kirchen gegenwärtig wohl um 800 000 – ein beträchtliches Ausmaß erreicht.

HK: Steckt im Autonomieprinzip zugunsten der Kirchen nicht noch eine andere Falle? Wenn ich es einmal so formulieren darf: Die Kirchen haben gesellschaftlich als Glaubensautorität kein allzu großes Gewicht mehr; also läßt man sie ihre Dinge möglichst weitgehend selbst ordnen, obwohl Einzelpunkte solcher Ordnung – Ihr Beispiel – von außerhalb wie von innerhalb der Kirche zweifelhaft erscheinen. Man läßt der Kirche vollste Autonomie, und diese wird, je mehr sie sich innen von in der allgemeinen Gesellschaft geltenden Regelungen abkoppelt zum religiösen Reservat, das man nicht sehr beachtet, das man aber auch nicht stört, weil es seinerseits die allgemeine Gesellschaft nicht mehr stört ...

Böckenförde: Ich würde die „Falle" eher darin sehen, daß die Kirche durch die Art, wie sie die ihr eingeräumte Autonomie ausübt, womöglich einen starken Glaubwürdigkeitsverlust erleidet. Von denen, die der Kirche fernstehen, aber nicht nur von ihnen, wird vieles einfach als schiere Machtausübung angesehen: etwa wenn man alle Arbeitnehmer, die in diesen kirchlichen Dienstgemeinschaften tätig sind, mit Rechtssanktionen, d. h. um den Preis des Verlustes ihres Arbeitsplatzes, an die Erfüllung glaubensbedingter Lebensführungspflichten binden will und bindet. Die Frage ist, ob die zahlreichen kirchlichen Einrichtungen: Schulen, Krankenhäuser, Werke und Dienste der Caritas, die auf diese Weise geführt werden, überhaupt noch, und erst recht in dieser Weise, von innen her gefüllt werden können. Für diejenigen, die darin tätig sind, ist das ein Arbeitsplatz wie andere Arbeitsplätze auch. Sie wollen damit ihren Lebensunterhalt verdienen, ihre Familie ernähren, es ist für sie aber kein spezifisches Werk um des Glaubens willen. Das hat Oswald von Nell-Breuning in seiner Unbestechlichkeit schon vor Jahren deutlich herausgestellt. Und sie werden auch so behandelt: Sie legen kein besonderes Gelübde ab, erfahren auch keine besondere geistliche Betreuung, wie bei Ordensangehörigen üblich, sondern schließen einen normalen arbeitsrechtlichen Vertrag. Kann man darauf eine solche statusmäßige Bindung, eine Art Ordensersatz gründen, ohne unglaubwürdig zu werden?

HK: Damit stellt sich aber auch andersherum nochmal die Grundsatzfrage, wieweit in einer pluralen Gesellschaft mit Standardanforderungen für Arbeiter und Angestellte

Geld schnell wieder zum König und für viele sicherlich sogar zum Götzen. Durchaus verständlich, aber gleichzeitig korrumpierend war die Lebenslust, die sich nach Beendigung der Terrorperiode geltend machte und die übrigens nach den Napoleonischen Kriegen in einer bisher häufig schamvoll verdeckten moralischen Zügellosigkeit endete.

Die Suche nach Wahrheit

Erfreulicherweise gibt es in Frankreich zahlreiche Stimmen, die im Jubel des 200. Jahrestages auf die Schattenseiten der Revolution hinweisen, ohne deswegen ihre Verdienste für Frankreich und die Menschheit zu übersehen. Die von dem damals noch stark links stehenden Clémenceau vor einem Jahrhundert ausgegebene Parole, daß die Revolution als ein einheitlicher Block betrachtet werden müßte, wird von keinem Wissenschaftler mehr ernst genommen. Diese Blocktheorie scheitert nicht nur an der Unmöglichkeit, den Vorstoß von Freiheit und Menschenrechten in der ersten Phase mit dem hierzu in völligem Widerspruch stehenden Terrorregime auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Nicht weniger stark ins Gewicht fallen die sehr unterschiedlichen Ursachen und Auswirkungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich. Die Verantwortlichen Frankreichs tragen dieser Vielfältigkeit durchaus Rechnung, indem sie ihr Jubiläumsprogramm sehr stark auf die *Menschenrechte* und die *Solidarität* ausrichten, um den Schlußpunkt mit der Schlacht von Valmy des Jahres 1792 als patriotischen Höhepunkt zu setzen.

Die objektive Wertung wird trotz aller ehrlicher Anstrengungen schwierig bleiben, weil sich zwischen 1789 und 1815 die Höhepunkte und Abgründe in historisch ungewöhnlich kurzen Abständen ablösten. Wiederholt stellt sich außerdem die Gewissensfrage, ob das positiv Erreichte den hierfür bezahlten Preis rechtfertigte. Die verwirrende Mischung von Gut und Böse ist außerdem für die politischen Kräfte eine ständige Versuchung zur Subjektivierung, je nach dem ideologischen Bedarf der einen oder der anderen. Es spricht allerdings für die Dynamik und Tiefenwirkung der Revolution, daß sie die politische Entwicklung der letzten zwei Jahrhunderte in vielfacher Form beeinflußte und ihre Ziele noch in mancher Beziehung wegweisend sind. Dort, wo sich die *autoritären Regime* bis zum heutigen Tage behaupteten, ist die Entdekkung der Menschenrechte und der Demokratie zu beobachten.

Die *westliche Welt* vermag sich ebenfalls nicht einer Gewissensprüfung zu entziehen. Es fällt einer Wohlstandsgesellschaft nicht leicht, sich dem Imperativ der Solidarität zu unterwerfen. Sie hat sich auch klar darüber zu werden, wie sich der ihr zugrundeliegende Liberalismus mit der Forderung nach mehr Gleichheit und Gerechtigkeit vereinbaren läßt. In einer vorläufig noch schwereren Waagschale liegen Leistungsfähigkeit und Technologie, in der anderen das bereits von der Revolution schnell verdrängte, hohe Ideal der Brüderlichkeit. *Alfred Frisch*

Ist der deutsche Katholizismus systemkonform?

Ein Gespräch aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Bundesrepublik mit Ernst-Wolfgang Böckenförde

Macht die innere Nähe des deutschen Katholizismus zum staatlich-gesellschaftlichen System Bundesrepublik unsensibel für die Gefahren, die von einer zu starken Selbstbindung in das „System" Bundesrepublik, wie es als Gesellschaft faktisch geworden ist, ausgehen, und wird darüber versäumt, konsequent die Chancen zu nutzen, die dasselbe System aufgrund seiner Freiheitlichkeit einer Glaubensgemeinschaft eröffnet? Diese Frage bildet den roten Faden des Gesprächs, das wir aus Anlaß des 40jährigen Bestehens des Grundgesetzes (und der Bundesrepublik) mit dem Bundesverfassungsrichter, dem Professor für öffentliches Recht in Freiburg und bekannten Katholizismusforscher, Ernst-Wolfgang Böckenförde, führten. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Professor Böckenförde, die Bundesrepublik ist der erste deutsche Staat bzw. der erste Staat in Deutschland, in dem Katholiken keine konfessionelle Minderheit mehr sind. Vermutlich hängt speziell damit die starke Identifizierungsbereitschaft der Katholiken mit dem Staat, dem „System" Bundesrepublik zusammen. Aber was bedeutet das nach 40 Jahren Bundesrepublik bzw. gilt das heute überhaupt noch?

Böckenförde: Das gilt in der Tat auch heute noch. Die Katholiken fühlten und fühlen sich im Staat Bundesrepublik voll zu Hause. Sie waren aus der Minderheitensituation schon zahlenmäßig durch die Beschränkung auf das Gebiet der Bundesrepublik bei der Staatsgründung herausgekommen. Überdies hatte die katholische Kirche die NS-Zeit trotz wachsender Verfolgungsmaßnahmen relativ unbeeinträchtigt überstanden. Und wie die christlichen Kirchen überhaupt war sie eine anerkannte und prägende Kraft für den Wiederaufbau nach 1945 ...

HK: Aber die Erwartungen waren einigermaßen verschieden von dem, was sich inzwischen als Wertgefüge in der Bundesrepublik real durchgesetzt hat ...

Böckenförde: Das ist richtig. Die Katholiken glaubten da-

in solchen Unternehmungen katholische Einrichtungen *als katholische* Einrichtungen: ob als Schulen, Krankenhäuser, Sozialstationen oder was immer, überhaupt realisiert werden können. Oder ob sich diese durch die Personalverschiebungen – von den Orden zu den kirchlichen Angestellten – nicht von selbst aufheben.

Böckenförde: Diese Frage ist ernsthaft zu stellen. Deswegen wäre jedenfalls weniger mehr, weil dann das Wenige eher mit mehr innerem Engagement ausgefüllt werden könnte. Wo das nicht möglich ist, wo die innere Kraft dazu fehlt, wird daraus eine Hohlform. Es schlägt letzten Endes auf die Kirche zurück, wenn diejenigen, die in diesen Einrichtungen tätig sind, sie nicht mehr aus freiwilligem Engagement tragen. Und die Einrichtungen werden auch ihre Beispielhaftigkeit für die Gesellschaft verlieren, wenn sie nur noch mit rechtlichen Mitteln und Zwängen aufrechtzuerhalten sind.

„Finanzbasis und Konsensbasis klaffen weit auseinander"

HK: Das hört sich so an, als ob sich der katholische Charakter katholischer Einrichtungen im Grenzfall nur noch dadurch ausweist, daß man keine wiederverheiratet Geschiedenen unter deren Angestellten duldet.

Böckenförde: Ich kann das Problem an einem Fall verdeutlichen, der die Arbeitsgerichte durchlaufen hat und von daher bekannt ist. Eine Sonderschullehrerin an einer katholischen Schule heiratete den Vater ihres Kindes, das unterwegs war, einen geschiedenen Mann; das Kind sollte eine Familie und den Status eines ehelichen Kindes erhalten. Auch der Mann war katholisch. Beide fanden einen Pfarrer, der sie zu den Sakramenten zuließ. Aber der kirchliche Arbeitgeber reagierte mit fristloser Kündigung der Frau. Wenn man bedenkt, wie umstritten selbst innerkirchlich, im pastoralen Bereich, das Problem der wiederverheiratet Geschiedenen ist, und daß auch in „Familiaris consortio" gemahnt wird, diese nicht allein zu lassen und sie, ungeachtet des Ausschlusses von den Sakramenten, in der Gemeinschaft der Kirche zu halten, dann muß man fragen, wieweit solches Verhalten den Geist solcher Einrichtungen und auch die Menschlichkeit der Kirche von innen diskreditiert.

HK: Ich denke, wir reden jetzt bei allem Gewicht, das es hat, von einem Sonderproblem. Aber die Frage, ob die gute staatskirchenrechtliche Absicherung der Kirchen hierzulande immer von besonderem geistlichem Nutzen ist, ließe sich wohl auch von der staatlichen Eintreibung der Kirchensteuer her stellen.Schützt die staatliche Eintreibung der Kirchensteuer die Kirche in der Bundesrepublik nicht allzusehr vor der oft sehr notwendigen Selbstprüfung, was an pastoralen Einrichtungen im Sinne ihrer geistlichen Sendung sinnvoll ist und was nicht?

Böckenförde: Ich fürchte, daß dies so ist. Es ist ja ganz deutlich, daß in der Bundesrepublik Finanzbasis und Konsensbasis der Kirchen weit auseinanderklaffen. Die existentielle Bedrohung des Glaubens und seiner Weitergabe an die nächste Generation wird dadurch ein Stück weit einfach verschleiert, daß der breite Exodus aus der Kirche als *Glaubens*gemeinschaft in keiner Weise auf die opulente Finanzbasis der Kirche durchschlägt. Menschen, die die innere Bindung an die Kirche verloren haben, treten aus der Kirche als Kirchensteuerkörperschaft nicht einfach aus, und der staatliche Kirchensteuereinzug garantiert das reale Aufkommen. Die Finanzquellen bleiben so im gleichen – opulenten – Umfang erhalten. Das führt dazu, daß die Kirche Verwaltungen und Apparate aufgebaut hat, weil sie sie gut finanzieren kann, und eine Vielzahl von Einrichtungen unterhält, die die innere Kraft übersteigen. In dem Maße, wie sie nicht mehr von innen ausgefüllt werden können, entwickeln sie einen Trend zur Anpassung an die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse, in die man vielfältig einbezogen ist, und es fehlt die Kraft der Unterscheidung und Distanznahme gegenüber dem „Geist der Welt", wie er sich in unserer Gesellschaft darstellt.

HK: Sie sagen: Anpassung an die gegebenen Verhältnisse. Schalten wir nochmals ein wenig zurück an den Anfang der Republik, zum Grundgesetz, so, wie es entstanden ist und angenommen wurde. Heute wird das Grundgesetz von katholischer Seite ganz überwiegend verstanden als Abwehrgarant gegen Erosionen im Wertekonsens. Als es verabschiedet wurde, gab es Vorbehalte ganz speziell wegen der mangelnden Verankerung des Elternrechts in der Frage der Schule. Faktisch ging es um die staatliche Bekenntnisschule. Das Problem spielt inzwischen längst keine Rolle mehr, die staatliche Bekenntnisschule ist – bis auf Restbestände in Nordrhein-Westfalen – abgeschafft, Privatschulen werden weitgehend vom Staat finanziert, und der Religionsunterricht ist – rechtlich – gesichert. Aber was bedeuten solche Gewichtsverschiebungen? Was hat sich geändert derzeit gesellschaftlich, im Staat oder möglicherweise noch mehr in der Kirche?

Böckenförde: Die Einstellung zum Grundgesetz war in der Kirche am Anfang eine gespaltene. Es fand Zustimmung im Kirchenvolk, bei den Verbänden und bei den katholischen Politikern, die es ja mitgeschaffen hatten. Der Episkopat hingegen verhielt sich distanziert, vor allem wegen der von Ihnen ausgesprochenen Fixierung auf die kirchlich-kulturpolitischen Güter, die man für unaufgebbar hielt und die nach Auffassung der Bischöfe durch das Grundgesetz nur unzulänglich gewahrt wurden. Dabei war in der Tat das konfessionelle Elternrecht ein ganz ausschlaggebender Punkt. Das ging so weit, daß die Bischöfe drohten, das Grundgesetz öffentlich abzulehnen, wenn das konfessionelle Elternrecht nicht aufgenommen würde. Adenauer hielt das, man kann es in den Fraktionsprotokollen der CDU/CSU-Fraktion im Parlamentarischen Rat nachlesen, für völlig unverantwortlich. Das hat aber in der Folge dazu geführt, daß das kirchenamtlich eingeleitete politisch-gesellschaftliche Engagement der Katholiken sich stark darauf fixierte, in den Ländern doch noch durchzusetzen, was bei der Verabschiedung

des Grundgesetzes nicht gelungen war. Es sei – als ein Beispiel – an den niedersächsischen Schulkampf 1956/57 erinnert. Aktivitäten und Energien konzentrierten sich – ganz überproportional – auf die Schulfrage, bis diese in den Jahren nach 1962 beinahe wie eine heiße Kartoffel fallen gelassen wurde.

HK: Offensichtlich wurde die Kehrtwendung um diese Zeit durch die Bewußtseinsänderung in der Gesellschaft einfach erzwungen ...

Böckenförde: Was sich da vollzog, war weniger eine Bewußtseinsänderung der Gesellschaft als ein Wandel des Denkens der Katholiken und kirchlicher Programmatik. Man machte mit der Zeit seinen Frieden mit dem Pluralismus, und es setzte sich die Einsicht durch – die man nicht geringschätzen sollte –, daß der Staat als gemeinsames Haus für Christen und Nichtchristen nicht mehr ein christlicher Staat im überlieferten Sinne sein und die eigene Freiheit nur als Teil der allgemeinen Freiheit gesichert und auch verteidigt werden könne. Man wird den Einfluß der vollen kirchlichen Anerkennung der Religionsfreiheit, die ja erst in der Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris" und dann umfassend durch das Zweite Vatikanische Konzil erfolgte, nicht geringschätzen dürfen. Aber die Rücknahme der alten Positionen erfolgte eher verdeckt und getrieben durch die Entwicklung statt durch eine reflektierte Entscheidung. Deshalb hat sie auch nicht zu einer Befreiung zu neuen, mehr offensiv gerichteten Aktivitäten geführt.

„Appelle an den Staat bleiben abstrakt, wenn die ‚Anwälte' nicht vorhanden sind"

HK: Ist das über die damalige Fragestellung hinaus nicht ein Grunddilemma im Katholizismus. Meist bleibt diesem nur die Kraft, auf den Wandel zu reagieren, aber nicht die Kraft, diesen produktiv mitzugestalten. Möglicherweise wirken auch da noch konfessionelle Verengungen nach, wie sie im Schulstreit – fast prototypisch – sichtbar geworden waren ...

Böckenförde: Das ist womöglich heute noch so, sicher ist es lange Zeit so gewesen. Und die Nachwirkungen sind bis heute zu spüren. Denn nicht zuletzt die Konzentration auf die zunächst als unverzichtbar geltenden kirchlich-kulturpolitischen Güter hat dazu geführt, daß man die Umorientierung der Gesellschaft zunächst auf die sog. Wirtschaftswundermentalität und dann auf die Machtergreifung des Konsumismus und praktischen Materialismus ohne öffentlich vernehmbaren, öffentlich artikulierten Widerspruch geschehen ließ. Man konnte auch gar nicht so recht dagegenhalten, denn diese Entwicklung vollzog sich ja gerade im Zeichen der Regierungsverantwortung jener beider Parteien, die noch allein als relevanter Anwalt des konfessionellen Elternrechts übrig geblieben waren.

HK: Das heißt, man hat sich auf Positionen verlassen und auf Partner, die die Positionen stützten, und hat darüber die Auseinandersetzung mit der Gesellschaft versäumt?

Böckenförde: So war es. Denn die Weichenstellung für die Gestalt der Gesellschaft und das, was in ihr als Gemeingeist wirksam ist, fand an dieser Stelle statt. Die Wirtschaftswundermentalität und alles, was daraus folgte, ist dann so stark geworden, daß die vielen ehrlichen, mit viel Herzblut unternommenen Bemühungen um konfessionelle Schule und christliche Schulerziehung in der Wirkung aufgezehrt worden sind. Vieles an christlicher Substanz, das man gerade über die Schule lebendig erhalten wollte, wurde auf dieser Ebene einfach weggeweht.

HK: Herr Professor Böckenförde, Sie spielten eben auf eine etwas eigenartige Verschränkung in der Verwandtschaft Katholizismus–Unionsparteien an. Ist da nicht eine Verbindung entstanden, die, ich würde sagen, gegenseitig länger bindet, als sie geschichtlich trägt, und die mehr Last als noch Hilfe sein kann, zumal in einer Entwicklungsphase, in der von der jungen Generation her das Parteienspektrum sich stärker zu pluralisieren beginnt. Verbaut sich der Katholizismus, sei er nun hierarchisch oder verbandlich verfaßt, nicht gerade dadurch den Zugang zu den anderen Teilen des politischen Spektrums, nicht nur gesellschaftlich sondern auch seelsorglich?

Böckenförde: Ich würde dem diagnostischen Teil Ihrer Frage zustimmen. Das eigentliche Dilemma sehe ich aber im Folgenden: Die Forderungen, die heute von Katholiken und ihren Repräsentanten an den Staat, insbesondere an den Gesetzgeber gerichtet werden, und zwar als prinzipielle Forderungen, über den Bereich von Interesse, Verhandlung und Kompromiß hinaus, sind, soweit ich sehe, nicht mehr darauf gerichtet, katholisches Sondergut allgemeinverbindlich zu machen und gewissermaßen dem Staat zu oktroyieren. Sie betreffen allgemeine Fragen des Zusammenlebens auf der Grundlage und im Rahmen unserer Verfassung. Auch wenn man über Richtigkeit und Zwecktauglichkeit im einzelnen streiten mag, es wird aus christlicher Sicht ein Allgemeines der Bürger und für die Bürger und ihre Lebensordnung geltend gemacht. Das gilt auch und gerade im Blick auf den Schutz der ungeborenen Kinder oder die Familienpolitik. Insofern überfordern die Katholiken entgegen mancher Meinung nicht den Staat als solchen, aber überfordert wird die politische Formation, zu der sich Katholiken traditionell in einer besonderen Nähe befinden, die Unionsparteien. Ihr Dilemma ist: Sie wollen dem Namen nach christliche Parteien sein, aber als Volks- und potentielle Mehrheitsparteien in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft spiegeln sie den Pluralismus dieser Gesellschaft wider. Deshalb ist es für sie ungeheuer schwierig, selbst für ein Minimum christlicher Gehalte der Politik bei sich eine Mehrheit zu finden und diese gar offensiv zu vertreten. Das hat vor Jahren der von mir hochgeschätzte *Werner Remmers,* selbst aktiver CDU-Politiker, in einem Interview mit der „Herder-Korrespondenz" [April 1986,

174 ff.] klar und offen ausgesprochen. Das bedeutet aber – und dies mag eine schmerzliche Erkenntnis sein: Solange Katholiken damit rechnen, über die Unionsparteien christliche Gehalte der Politik verwirklicht zu bekommen, müssen sie notwendigerweise immer und schon darum enttäuscht werden, wenn dabei drei bis fünf Prozent Grenzwähler auf dem Spiele stehen.

„Man sucht noch an einer Fassade festzuhalten"

HK: Aber ist das noch tiefere Dilemma des deutschen Katholizismus nicht gerade das, daß er – das mag mit obrigkeitlichem Gedankengut, das mag aber auch mit der besonderen Beheimatung der Katholiken in der Bundesrepublik zu tun haben – einseitig staatsorientiert ist und er damit doch den Staat selbst überfordert, indem er fast alle Aufmerksamkeit auf den Staat als Vollstrecker politischer Forderungen richtet und darüber die Gesellschaft, in der mit dem eigenen Gewicht und den eigenen Überzeugungen gewuchert werden müßte, vernachlässigt?

Böckenförde: Da mögen Sie recht haben. Auch wenn die eigenen Forderungen den Staat als solchen nicht überfordern, dispensiert das nicht davon, in der Gesellschaft, gerade weil sie eine pluralistische ist, die eigenen Überzeugungen glaubwürdig darzustellen und um Zustimmung für sie zu werben. In einer Demokratie macht sich die Umsetzung eigener Überzeugungen und darauf gegründeter Forderungen in die Politik nicht von selbst; Appelle an „den Staat" bleiben abstrakt, wenn nicht zugleich die „Anwälte" in der öffentlichen Meinung und im politischen Prozeß vorhanden sind, die sie vertreten und transportieren.

HK: Könnte es sein – und das schwebte mir bei der Frage nach Staatsfixiertheit eigentlich vor –, daß der deutsche Katholizismus, froh darüber, den Status einer konfessionellen Minderheit, die er im Reich war, los geworden zu sein, noch nicht so recht realisiert hat, daß er eine gesellschaftliche Minderheit geworden ist bzw. gesellschaftlich eine Minderheit geworden ist?

Böckenförde: Hier sind wir am Kern des Problems. Die Katholiken und die Christen insgesamt, die bereit sind, für ihren Glauben aktiv einzutreten und ihn auch in die Gesellschaft und Politik hinein umzusetzen, sind ungeachtet der Konfessionsstatistik eine Minderheit. Dies wird nicht eigentlich zur Kenntnis genommen. Man hat vielleicht die Befürchtung, daß es so werden könnte, aber es fehlt die Einsicht, daß dies bereits die Realität ist. So sucht man an einer Fassade festzuhalten und die eigenen Positionen so zu verteidigen, als ob die Gesellschaft noch von christlichen Auffassungen getragen und bestimmt sei, statt sich auf die gegebene Minderheitssituation spirituell, existentiell und auch in der Argumentations- und Aktionsweise einzustellen. Damit wird aber im Ergebnis das Fortschreiten des Säkularismus und der Entchristlichung der Gesellschaft nicht aufgehalten, sondern indirekt befördert.

HK: Aber wie könnte eine Alternativstrategie aussehen, die sich in Ihrem Sinne konsequent auf die gegebene Minderheitssituation besinnt, bzw. was würden die Konsequenzen einer solchen Korrektur des Realitätsbezugs hier und möglicherweise auch gesamtkirchlich sein?

Böckenförde: Wenn man die Minderheitsposition wirklich realisiert, dann wäre eine erste Konsequenz wohl die, das Wort von Pater *Ivo Zeiger* auf dem Katholikentag 1948 in Mainz aufzunehmen: „Deutschland ist Missionsland geworden." Was ist damit gesagt? Die christliche Glaubensbotschaft ist entgegen ihrer institutionellen Außenrepräsentation in dem, was die öffentliche Ordnung und den Gemeingeist der Gesellschaft ausmacht, nicht bereits allgemein präsent, sie muß in diese erst wieder hineingetragen werden. Voraussetzung dafür ist zunächst, daß man bereit ist, als Minderheit in Kontrast zu dem zu stehen, was für eine Mentalität, die den „Geist der Welt" im Sinne des Evangeliums verkörpert, selbstverständlich, natürlich und zeitgemäß erkennt. Das hat Kardinal Ratzinger in seinem Bericht zur Lage des Glaubens sehr zurecht ausgesprochen. Das bedeutet dann weiter, daß man Grenzen des Aggiornamento markiert und auch die Bereitschaft zum Widerspruch gegenüber gesellschaftlichen Trends aufbringt und nicht überall dabeisein will als gesellschaftlich tragende Kraft, die von der Gesellschaft dann doch in ihrem eigenen Funktionszusammenhang eingeordnet wird. Hierzu ein konkretes Beispiel: Hätte die Kirche nicht allen Anlaß, ihre eigenen Beratungsstellen für schwangere Frauen aus dem Zusammenhang des gesetzlichen Beratungssystems herauszulösen und davon unabhängig zu stellen? Diese können doch, wollen sie glaubwürdig bleiben, hier nicht auf eine „freie Entscheidung" hin, zumal in den Konfliktlagen der sog. sozialen Indikation beraten, sondern nur im Sinne des Lebensrechts der ungeborenen Kinder, so daß Schwangerschaftsabbruch insoweit gar keine „wählbare" Alternative ist. Das aber will das gesetzliche Beratungssystem gerade nicht ...

„Es gibt noch zu wenig Formen legitimer innerkirchlicher Auseinandersetzungen"

HK: Aber Kontrast allein ist zu wenig, zur Kirche gehört auch, daß sie, was sie an der freiheitlichen Gesellschaft bejaht und als Weg einer christlich verstandenen Verwirklichung der Menschenrechte verteidigt, auch in der eigenen „Gesellschaft" Kirche verwirklicht. Diese ist wohl auch ein Punkt, der gegenwärtig gesamtkirchlich im Verhältnis zwischen Papst und Ortskirchen einige Schwierigkeiten macht ...

Böckenförde: In der Tat gehört zur Glaubwürdigkeit der Kirche, daß sie sich der säkularen Welt als Gemeinschaft darstellt, in der die Botschaft, die sie verkündet, auch nach innen gelebt wird.

HK: Es wird aber vielfach bestritten, daß es gegenwärtig auch so sei ...

Böckenförde: Das Problem scheint mir in erster Linie darin zu liegen, daß es zu wenig Formen legitimer innerkirchlicher Auseinandersetzung gibt ...

HK: ... oder solche Auseinandersetzungen nicht zugelassen werden ...

Böckenförde: ... zugelassen und entwickelt werden; Auseinandersetzungen, die von beiden Seiten geführt werden, müßten in der Treue zu dem, was die Grundlage der Kirche ist, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und in der Treue zur Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Dazu gehört einmal, daß die Aufnahme von Fragestellungen, die die Zeit aufgibt und auch anfragender Widerspruch zugelassen werden, und zum anderen, daß das kirchliche Amt, wenngleich und auch es das Depositum fidei zu wahren hat, doch weiß, daß die Antworten, die sich aus dem Depositum fidei in eine bestimmte Zeit hinein ergeben, immer wieder auch neu gesucht werden müssen; dies ist ja nicht eine Frage der Relativierung, sondern der Umsetzung der Wahrheit des Glaubens. Blickt man auf die Geschichte der Kirche, so sieht man wie nicht selten Positionen, die heute einwandfrei als zeitbedingt oder auch unzutreffend erkannt sind, damals unmittelbar vom Glauben vom göttlichen oder natürlichen Recht als geboten angesehen wurden. Das deutlichste Beispiel ist die Verwerfung der Religionsfreiheit als äußeres Recht durch die Päpste des 19. Jahrhunderts, von Gregor XII. über Pius IX. bis zu Leo XIII. und dies auf der Authentizitätsstufe päpstlicher Enzykliken. So bedarf es stets des gemeinsamen Bemühens um die eine Wahrheit, der wechselseitigen Kommunikation und eines Umgangs miteinander, der das gemeinsame Bemühen um die Verkündigung der Wahrheit glaubwürdig macht.

„Hätten wir in der Bundesrepublik drei Mutter Teresas ..."

HK: Wenn wir bei Deutschland bzw. dem deutschen Katholizismus bleiben und das was Sie eben gesagt haben, auf unsere Situation anwenden: Wenn man den missionarischen Ansatz in der offenen Gesellschaft, so wie Sie ihn formulieren, will, muß man Identität – ich verstehe das nur als anderen Ausdruck für das gelebte Depositum fidei – vitaler realisieren, als es im Katholizismus in der Regel geschieht; will sagen, nicht in erster Linie durch Abgrenzung, sondern indem man Identität behauptet, entwickelt und stärkt in der und durch die Auseinandersetzung in der pluralen Gesellschaft ...

Böckenförde: Das ist sicher richtig, es kommt aber darauf an, daß die Auseinandersetzung die eigene Identität nicht auflöst. Missionarisches Wirken kann ja nur von etwas ausgehen, das als eigene Identität festgehalten wird und dann als Sauerteig in die Gesellschaft hineinwirkt. Freilich, das Hineinwirken in die Zeit kann nur in Auseinandersetzung mit der Zeit erfolgen, kein Geringerer als Thomas von Aquin hat es gewußt und beherzigt.

HK: Also bleibt es dabei, daß die eigene Identität immer in der offenen Auseinandersetzung, sozusagen im geistig-gesellschaftlichen Getümmel sichtbar und glaubhaft gemacht werden kann?

Böckenförde: Gut, aber es stellt sich die Frage nach dem geeigneten Weg? Um es an einem etwas provozierenden Beispiel zu verdeutlichen: Ich schätze die Arbeit katholischer Verbände und Gremien in der Bundesrepublik nicht gering. Aber was die ausstrahlende Wirkung in die Gesellschaft betrifft: Hätten wir in der Bundesrepublik drei Mutter Teresas auf die Waage zu stellen, wieviele Katholikenräte und Kommissionen des Zentralkomitees müßten wir in die andere Waagschale legen, um die drei Mutter Teresas aufzuwiegen? Gesprächsforen, Arbeitskreise und Kommissionen sind interessant, ihre Papiere und Verlautbarungen in der Regel auch lesenswert. Wichtiger als sie wäre aber für mich z. B. schon ein moderner Orden, der schwangeren Frauen in Konflikten nicht nur materiell, sondern persönlich Beistand leistet, um deren Not und Verlassenheit aufzufangen. Ein solches Zeichen könnte ja auch in der Gesellschaft für manche Anlaß sein, über die eigene Position nachzudenken. Wirkung erzeugt nur das gelebte Beispiel, z. B. auch gegen den bei uns verbreiteten Besitzindividualismus.

HK: Herr Professor Böckenförde, das Bild von den drei Mutter Teresas und den katholischen Gremien auf der Waage fasziniert mich und animiert mich zur Schlußfrage: Fehlt es dem deutschen Katholizismus nicht schlicht an spiritueller Kraft, um das, wofür er steht, mit der nötigen Vitalität in die Gesellschaft der Bundesrepublik überzubringen? Und ist das auch ein wenig die Kehrseite der staatskirchenrechtlichen Ausstattung, auch der guten Finanzausstattung, der vielen Wohlfahrtseinrichtungen und der viel anerkannten und zugleich viel gescholtenen organisatorischen Perfektion im deutschen Katholizismus?

Böckenförde: Das ist so. Und es wäre eigentlich die Aufgabe der Zeit, der sich Katholiken jeweils zu stellen haben, das zu ändern. Der gesellschaftlich-staatliche Rahmen der Bundesrepublik gibt den Katholiken dazu die Möglichkeit; sie haben volle Freiheit. So könnten sie gerade von dort her etwas in die Gesellschaft hineintragen und dort auch etwas verändern, anstatt zu meinen, im Grunde gehe es immer noch darum, eine Art christlichen Ordo gegen die Bedrohungen von den verschiedensten Seiten festzuhalten. In einer pluralen Gesellschaft, in der wir leben, ist es ganz entscheidend, wirklich glaubwürdig über Lebensbeispiele die Vitalität des eigenen Glaubens präsent zu machen und zu vermitteln; in der Gesellschaft fehlt ja nicht das religiöse Organ, auch nicht in der jungen Generation. Nur von daher können heute Anstöße kommen, die gesellschaftlich etwas bewirken, und zwar so bewirken, daß die Wirkungen sich einfügen in die Willensbildungsprozesse der staatlich verfaßten Gesellschaft.

Glaubensvermittlung und Hilfe zur Selbstfindung

Zwei Allensbacher Untersuchungen zum Religionsunterricht

Die Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz, vertreten durch die Zentralstelle Bildung, beauftragte das Institut für Demoskopie Allensbach mit zwei Befragungen von katholischen Religionslehrern und Schülern zum Thema Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Auf einer Pressekonferenz des Kommissionsvorsitzenden, des Paderborner Erzbischofs Johannes-Joachim Degenhardt, *sowie im Rahmen eines von der Zentralstelle Bildung veranstalteten Kolloquiums in der Katholischen Akademie Schwerte wurden nun einige Ergebnisse der Befragungen bekanntgegeben. Eine Gesamtauswertung der Grunddaten beider Befragungen ergibt einen hohen Grad an Distanz auf seiten der Schüler gegenüber den Inhalten des Religionsunterrichts, freilich ohne daß dies eine dezidierte Ablehnung bedeutete. Je nach Schulart und Altersstufe zeigt sich eine recht unterschiedliche Situation des Religionsunterrichts. Dem Selbstverständnis der Religionslehrer nach umfaßt der Religionsunterricht sowohl Verkündigungsaufgaben wie auch Aufgaben der Orientierungshilfe für die Schüler. Die hohen Erwartungen etwa von seiten katholischer Eltern an den Religionsunterricht gehen z. T. über das Interesse an Glaubensinhalten und religiöser Praxis hinaus.*

Der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist wieder einmal in die Schußlinie vielfältiger Kritik geraten. Hohe Abmelderaten und erheblicher Unterrichtsausfall wegen Lehrermangels belasten bzw. verhindern die Unterrichtung dieses Fachs. Lehrer klagen über mangelndes Interesse bei vielen Schülern. Von kirchenamtlicher Seite wird zuweilen eine zu geringe Bindung von Religionslehrern an das kirchliche Leben und an die Gemeinden beklagt. Den einen geht es im Religionsunterricht „zu fromm", den anderen „religionsfremd" zu; den einen ist der Religionsunterricht zu kirchlich gebunden, den anderen fehlt die religiöse Substanz. Mancher sähe das Fach gerne vom Pflichtfach zum Wahlpflichtfach heruntergestuft. Andere empfehlen, die Kirche solle sich vom schulischen Religionsunterricht überhaupt zurückziehen und sich auf die Hauptsache, die gemeindliche Katechese, konzentrieren (vgl. *Josef Brechtken,* Ist der Religionsunterricht noch zu retten?, in: Katechetische Blätter, 11/88, 776ff., sowie die Diskussion über diesen Beitrag, a. a. O., 1/89, 55ff., 3/89, 212ff.).

Der Religionsunterricht ist zwar das *einzige Schulfach mit Verfassungsrang* – über seine allgemeine wie auch kirchliche Akzeptanz sowie seine gesellschaftliche Plausibilität entscheidet jedoch in erster Linie der Schulalltag – und um den ist es nicht zum besten bestellt.

Grund genug also, sich ein genaueres Bild von der Wirklichkeit des Religionsunterrichts zu machen. In der Zeit von Februar bis April 1987 befragte daher das *Institut für Demoskopie Allensbach* 810 katholische Religionslehrer verschiedener Schulstufen und -arten, außerdem, ein Jahr später, von April bis Mai 1988, 1094 Schüler von Haupt- und Realschulen, der gymnasialen Mittel- und Oberstufe sowie Berufsschulen – sofern sie zum Zeitpunkt der Befragung am katholischen Religionsunterricht teilnahmen, insgesamt also Schüler im Alter von 14 bis 20 Jahren. Vorbereitet wurden die Untersuchungen von einer interdisziplinär zusammengesetzten Arbeitsgruppe, bestehend aus *Leo Hermanutz* (München), *Franz-Xaver Kaufmann* (Bielefeld), *Renate Köcher* (Allensbach), *Wolfgang Nastainczyk* (Regensburg) sowie *Rainer Ilgner* und *Max-Eugen Kemper* (Bonn).

Signifikante Unterschiede je nach Altersstufe und Schulart

Beide Untersuchungen sind ihrem Inhalt nach breit angelegt. Schon vom Umfang her, aber auch schon durch die Reihenfolge, in der sie unternommen wurden – zuerst die Befragung der Lehrer, dann die der Schüler –, deutet sich an, wem das Hauptaugenmerk der Untersuchungen gilt: dem *Religionslehrer* und seiner Sicht von den Aufgaben und Möglichkeiten des Religionsunterrichts, seinem Verhältnis zur Kirche und seiner religiösen Praxis sowie der inhaltlichen Gestaltung des Unterrichts durch ihn. So umfassend die Lehrer- wie die Schüleruntersuchung indes auch angelegt wurden, sofort werden Grenzen dieses beschrittenen Weges deutlich: Vergleichswerte im Rahmen einer *Langzeitstudie* liegen nicht vor, nur in Ausnahmefällen werden Befunde aus anderen Untersuchungen zur Unterstützung herangezogen. Zum anderen ersetzen Untersuchungen dieser Art keine Analyse der tatsächlichen *Wirkungen,* die vom Religionsunterricht insgesamt ausgehen und ausgegangen sind: Um dies herauszufinden, dürfte der Kreis der Befragten nicht auf diejenigen begrenzt werden, die zum Zeitpunkt der Befragung am Religionsunterricht teilnehmen bzw. als Lehrer tätig sind.

Wie immer die Auffassung des Religionslehrers von seiner Aufgabe aussieht, wie immer sein Verhältnis zu den von ihm vermittelten Inhalten und zur Kirche ausfällt, die vorhandene bzw. nicht vorhandene *Religiosität der Schüler* stellt ein Grunddatum für alle weiteren den Religionsunterricht betreffenden Fragen dar. Bereits der Synodenbeschluß zum Religionsunterricht ging aus vom Nebeneinander von „gläubigen", „suchenden und im Glauben angefochtenen" und „sich als ungläubig betrachtenden Schülern, die sich nicht vom Religionsunterricht abmelden" (2.5.1.). Inzwischen wird gefragt, ob es sich heute

gegenüber der ersten Hälfte der siebziger Jahre „lediglich" um eine *quantitative* Zuspitzung dieses Problems handelt oder um eine *qualitative* Veränderung der Lage.

Was die Religiosität heutiger Schüler angeht, fallen die Antworten bei der Schülerbefragung je nach Fragestellung bzw. Meßkriterium durchaus unterschiedlich aus. 46 Prozent der Schüler stuften sich selbst als „religiöse Menschen" ein und nur zwei Prozent als „überzeugte Atheisten", hingegen beließen es 24 Prozent bei der Bezeichnung „nicht religiöse Menschen", und – immerhin die zweitgrößte Gruppe – 28 Prozent zeigen sich „unentschieden". Bei der Frage, welche Bedeutung *Gott* in ihrem Leben zukomme, ordneten sich die Schüler auf einer Skala von null bis zehn durchschnittlich bei 5,62 ein, wobei diese Einschätzung hoch mit den Antworten auf die Frage nach der Religiosität korreliert. Schüler, die sich als religiös bezeichneten, bezifferten die Bedeutung Gottes für ihr Leben durchschnittlich mit 7,52, während „nicht religiöse" Schüler hierbei nur auf den Wert 2,98 kamen.

Signifikante Unterschiede ergaben sich bei der Differenzierung nach *Schularten:* Der Anteil der Schüler, die sich als religiös bezeichneten, bzw. derjenigen, die Gott als für sie bedeutsam einordneten, ist an den Gymnasien am höchsten und in den Berufsschulen am niedrigsten (53 gegenüber 38 Prozent bzw. 5,99 gegenüber 5,02). – Um es vorwegzunehmen: Wenn die beiden Untersuchungen eines deutlich machen, dann ist dies die je nach Schulart und Altersstufe sehr unterschiedlich zu beurteilende Lage des Religionsunterrichts. Angesichts des Befunds dieser Untersuchungen kommt man weniger denn je um die Frage herum, ob angesichts der insgesamt verlängerten Schulverweildauer die unterschiedlichen Bedingungen, unter denen das Fach Religion unterrichtet wird – hier Grundschule, dort Gymnasium, aber vor allem Berufsschule –, wirklich ausreichend berücksichtigt werden.

39 Prozent haben schon einmal an Abmeldung gedacht

Deutlicher als im Zusammenhang mit der Selbsteinschätzung der eigenen Religiosität tritt die Distanz der Schüler zu Inhalten des Religionsunterrichts bei der Frage nach ihrer *Gebets- und Gottesdienstpraxis* zutage. Während 37 Prozent der Schüler angaben, nie zu beten, sagten 31 Prozent, daß sie „sehr oft" bzw. „häufig" beten, sowie 42 Prozent „ab und zu" und „selten". Die Häufigkeit des Gebets nimmt mit dem Alter der Schüler ab: Die Gruppe der Nicht-Beter wächst von 29 Prozent bei den 14- bis 15jährigen auf 43 Prozent bei den 18- bis 20jährigen. Zu ihrer Gottesdienstpraxis gaben 29 Prozent der Schüler an, jeden Sonntag oder fast jeden Sonntag eine Kirche zu besuchen, 55 Prozent hingegen „ab und zu" bzw. „selten". 16 Prozent „nie". Auch hierbei liegen die Werte je nach Alter weit auseinander: Die Gruppe der regelmäßigen Kirchenbesucher umfaßt bei den 14- bis 15jährigen noch 36 Prozent, bei den 18- bis 20jährigen jedoch nur mehr 22 Prozent; die Zahl der Nicht-Kirchenbesucher nimmt in denselben Altersstufen von neun auf 21 Prozent zu.

Daß Indikatoren wie Gebetspraxis und Gottesdienstbesuch und die Selbsteinschätzung der eigenen Religiosität überhaupt in hohem Maße mit der Einstellung des Schülers zum Religionsunterricht korrelieren, wird in der Analyse der Schülerbefragung besonders hervorgehoben, kann aber nicht überraschen. Interessanter dürfte sein, daß an bestimmten Stellen von dem in dieser Weise vorhersehbaren Verhalten nicht zufällig abgewichen wird: Etwa bei der Einschätzung der *eigenen Religiosität:* Daß unter Schülern, die ein großes Interesse am Religionsunterricht bekunden, der Anteil derjenigen besonders groß ist, die sich als „religiös" verstehen, nämlich 74 Prozent, war zu erwarten. Von den Schüler mit nur geringem Interesse am Religionsunterricht bezeichnen sich umgekehrt jedoch bereits sehr viel weniger, nämlich 39 Prozent, als „nicht religiös". Selbst von denjenigen, die ihr Interesse für das Fach Religion als weder groß noch gering einstufen, verstanden sich dennoch 52 Prozent als durchaus religiös. Und noch 24 Prozent derjenigen, die nur ein geringes Interesse am Religionsunterricht bekundeten, bekannten sich als religiös. Soll man daraus schließen, es gelinge dem Religionsunterricht nicht, eine dem Religiösen gegenüber keineswegs feindliche Einstellung bei den Schülern zu den eigenen Gunsten zu nutzen? Die Distanz der Schüler zum Religionsunterricht scheint jedenfalls größer zu sein, als es ihre Haltung zur Religiosität allgemein erwarten läßt.

Oder am Beispiel des *Abmeldeverhaltens:* An eine Abmeldung vom Religionsunterricht haben bereits 39 Prozent der befragten Schüler einmal gedacht, während 54 Prozent angaben, dies sei für sie noch nie eine Möglichkeit gewesen. (Daß der Anteil der tatsächlich Abmeldewilligen bei nur vier Prozent liegt, hat auch damit zu tun, daß Schüler, die sich bereits abgemeldet haben, von der Befragung nicht erfaßt wurden.) Auch hier steigt der Prozentsatz mit dem Alter der Schüler; in der Berufsschule liegt er am höchsten, während beim Gymnasium die Situation günstiger aussieht trotz des insgesamt hohen Altersdurchschnitts an den Gymnasien. Erwartungsgemäß ist der Anteil der abmeldewilligen Schüler unter den Schülern besonders groß, die sich als nicht religiös bezeichneten: Zwei Drittel dieser Schüler gehören zu den „potentiellen Abwanderern".
Interessanterweise ist aber auch unter den Schülern, die sich als religiös einstuften bzw. die von sich sagten, daß Gott für sie Bedeutung habe, und die obendrein zu den regelmäßigen Kirchenbesuchern zu zählen sind, der Anteil der Schüler mit mehr oder minder ausgeprägten Abmeldeabsichten nicht gering: Jeder vierte zählt auch aus dieser Gruppe zu den potentiellen Abwanderern. (Wie groß die Gruppe derjenigen ist, denen der Religionsunterricht, so wie er erteilt und inhaltlich gestaltet wird, aus religiösen und theologischen Gründen nicht zusagt, etwa aus dem Kreis traditionalistischer Katholiken, wird nicht

näherhin angegeben: An anderer Stelle der Untersuchung nannten dagegen zwölf Prozent der Schüler den Satz zutreffend, was im Religionsunterricht gemacht werde, habe für sie nichts mit Religion zu tun.)

Auch der Zusammenhang zwischen der *Nähe zur* bzw. der *Kritik an der Kirche* einerseits und dem Interesse am Religionsunterricht andererseits ist weniger durchgängig, als es zunächst scheint. Von den Schülern, die eine Abmeldung vom Religionsunterricht fest vor- bzw. erwogen haben, zeigen sich 78 bzw. 62 Prozent unzufrieden mit der Kirche (insgesamt waren dies 51 Prozent der Schüler, während sich 21 Prozent als „eher zufrieden" bezeichneten).

Der Religionsunterricht verstärkt bereits vorhandene religiöse Einstellungen

Aber selbst unter Schülern, die nie an eine Abmeldung vom Religionsunterricht gedacht haben, ist eine Mehrheit, nämlich 40 Prozent, „weniger zufrieden" bzw. unzufrieden mit der Kirche, der sie angehören, eine Unzufriedenheit, die allgemein mit dem Alter der Schüler zunimmt. Selbst von den Schülern, die ein großes Interesse am Fach Religion bekunden, stehen immerhin 13 Prozent der Kirche ausgesprochen fern. Während der Anteil der nicht religiösen Schüler mit dem Grad der angegebenen Kirchenferne kontinuierlich ansteigt, zögern religiöse Schüler, sich als der Kirche nahe bzw. sehr nahe stehend zu erkennen zu geben: 31 Prozent der nicht religiösen Schüler sagen, sie stünden der Kirche sehr fern – aber nur zehn Prozent der religiösen Schüler sagen, sie stünden ihr sehr nahe. Die Hoffnung, der Religionsunterricht könne Schüler, die die Kirche sonst nicht erreicht, für religiöse Inhalte interessieren, könnte somit durchaus begründeter sein, als es sonst der statistische Zusammenhang zwischen der Nähe zur Kirche seitens der Schüler und ihrem Interesse am Religionsunterricht vermuten läßt.

Eng verknüpft mit der Frage nach der persönlichen Religiosität der Schüler ist die Frage nach der *Religiosität der Eltern.* Hierbei zeigt sich eine insgesamt deutliche Verbindung zwischen der religiösen Einstellung der Schüler (und damit ihrer Haltung gegenüber dem Religionsunterricht) und der Religiosität der Eltern: Von Kindern, die ihr Elternhaus als „sehr religiös" einstuften, bezeichneten sich selbst 76 Prozent als „sehr religiös" und nur zwölf Prozent als nicht religiös. Umgekehrt nannten Schüler, die ihr Elternhaus als nicht religiös bewerteten, sich selbst zu 53 Prozent nicht religiös und nur zu 15 Prozent religiös.
Insgesamt stuften 22 Prozent der Schüler ihr Elternhaus als „sehr religiös" ein, 21 Prozent attestierten ihren Eltern, daß sie in dieser Hinsicht keine besonderen Neigungen hätten, bei 44 Prozent der Antworten bewegte sich der Grad der Religiosität in einem mittleren Bereich. Von den aus einem religiösen Elternhaus stammenden Schülern hat nur jeder vierte eine Abmeldung vom Religionsunterricht in Erwägung gezogen, während dies von den Schülern aus nicht religiösen Elternhäusern immerhin ein Drittel tat.

Als ein Hinweis auf die große Bedeutung der religiösen Prägung durch die Eltern für die aufwachsenden Jugendlichen liest sich in dem Zusammenhang der Vergleich dieser Angaben mit der Einschätzung ihres Elternhauses durch die befragten Religionslehrer: 57 Prozent der Religionslehrer qualifizierten ihr Elternhaus als „sehr religiös", 33 Prozent als „mittel"; nur vier Prozent stellten keine besondere Beziehung zur Religion fest.

Vor diesem Hintergrund wird in der Allensbacher Schüleruntersuchung daher vor einer latenten *Überforderung des Religionsunterrichts* zu Recht gewarnt. Während insgesamt 22 Prozent der Schüler ihr Elternhaus als „sehr religiös" einstuften, sagten dies von den Schülern, die meinten, der Religionsunterricht hätte ihnen den Glauben nähergebracht, sogar 41 Prozent. Von den Schülern, die aus einem religiösen Elternhaus stammen, stimmten dieser Feststellung 29 Prozent zu – Schüler aus nicht religiösen Familien jedoch nur zu fünf Prozent. Die Allensbacher Auswerter schließen daraus, der Religionsunterricht insgesamt sei eher in der Lage, bereits in den Familien angelegte Einstellungen zu *verstärken und anfänglich vorhandene Bindungen zu festigen,* als Schülern Zugänge zum Glauben neu zu eröffnen, die ohne eine religiöse Erziehung in den Familien aufgewachsen sind, auch wenn letzteres nicht ausgeschlossen sei. Dies würde bedeuten, daß es der Religionsunterricht um so schwerer hat, je weniger seine Inhalte auch von anderen auf die Entwicklung eines Kindes Einfluß nehmenden Personen, nicht nur der Eltern, an es herangetragen werden sowie je weniger heterogen in weltanschaulicher Hinsicht sich die Lebenswelt von Kindern darstellt.

Die säkularisierten Erwartungen von Eltern

Die Rolle, die das Elternhaus im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht spielt, ist jedoch mit dem Hinweis auf die religiöse Einstellung der Eltern allein nicht hinreichend beschrieben. Die Allensbacher Demoskopen stießen auf seiten der Eltern auf eine Erwartungshaltung dem Religionsunterricht gegenüber, die sich keineswegs nur aus religiösen Beweggründen erklären läßt. Bei einer parallel durchgeführten Befragung eines repräsentativen Querschnitts der katholischen Bevölkerung insgesamt sprachen sich 77 Prozent der Eltern für den Besuch des Religionsunterrichts durch die Kinder aus, nur vier Prozent dagegen. Dies führen die Auswerter zurück auf eine weithin festzustellende allgemeine *soziale Erwünschtheit des Glaubens* sowie auf bestimmte Erwartungen an den Religionsunterricht, etwa die Förderung von Verhaltensweisen wie *Rücksichtnahme, Toleranz, soziales Engagement,* zu deren Erlernen der Religionsunterricht beitragen soll.

Zu diesem Bild einer wenn auch „säkularisierten", aber doch positiven Einstellung zum Religionsunterricht in großen Teilen der Bevölkerung passen im übrigen auch die Angaben der Religionslehrer über die bekundete Berufszufriedenheit sowie vor allem das schulische Umfeld des Religionsunterrichts: 66 Prozent der befragten Religionslehrer bezeichneten dies als „eher günstig", nur sieben Prozent sehen es als „eher ungünstig" an – allerdings bietet sich hier wiederum ein je nach Schulart erwartungsgemäß recht unterschiedliches Bild: am positivsten sieht es an *Grundschulen* aus, am wenigsten positiv an den *Berufsschulen.*

Während die institutionellen und schulischen Bedingungen aufs Ganze gesehen für den Religionsunterricht also nicht unvorteilhaft zu sein scheinen, ist die große *Distanz der Schüler zum Fach Religion* unübersehbar: Ebensowenig wie Religiosität heute insgesamt auf eine erklärte Feindschaft trifft, hat auch der Religionsunterricht weniger zu kämpfen mit einer dezidierten Ablehnung unter den Schüler als vielmehr mit einem *latenten Desinteresse.* Bei der Frage nach den beliebten und weniger beliebten Schulfächern landete der Religionsunterricht zwar auf einem Mittelplatz – irgendwo zwischen Geschichte und Geographie. Schlechter hätte dieses Bild jedoch bereits ausgesehen, wenn auch diejenigen Schüler befragt worden wären, die schon nicht mehr am Religionsunterricht teilnehmen. Einen besonders hohen Wert erreichte der Religionsunterricht indes beim Anteil jener Schüler, die dieses Fach weder zu ihren liebsten Fächern zählen noch auch zu den Fächern, die sie besonders ungern haben: 67 Prozent. Von Fächern wie Geographie, Sozialkunde, Biologie, Musik und Geschichte sagen dasselbe zwischen 55 und 58 Prozent der Befragten. Man kann also sagen: das Fach Religion ist *weder besonders beliebt noch besonders unbeliebt;* man begegnet ihm mit mehr oder weniger uninteressierter Zurückhaltung.

Daß der Religionsunterricht auf eine weithin desinteressierte Schülerschaft trifft, bestätigt im übrigen auch die Einstufung ihres Interesses durch die Schüler selbst auf einer Skala von 0 bis 100: Der vom Religionsunterricht erreichte Durchschnittswert (43,3) liegt rund zehn Punkte unter dem von Fächern wie Deutsch und Mathematik. Über ein Viertel der Schüler stuft sein Interesse am Religionsunterricht als ausgesprochen gering ein – aber immerhin ein knappes Viertel als groß. Der Religionsunterricht an Gymnasien schnitt auch hierbei wiederum überdurchschnittlich gut ab, wohingegen das Interesse an Berufs- und Hauptschulen beträchtlich unter dem Durchschnitt lag.

Ein wenig nuancenreicher machen das Bild die Reaktionen der Schüler auf 24 vorgegebene, mögliche Kennzeichnungen des Religionsunterrichts. Am deutlichsten stimmten die Schüler Feststellungen zu, die Religion als ein „Fach ohne Anforderungen" zeigen. An zweiter Stelle folgen Hinweise darauf, daß man zu dem Fach keine Beziehung habe, schließlich an dritter Stelle Haltungen, die ausdrücken, daß ihnen der Religionsunterricht *Lebenshilfe* und bedeutsame *existentielle Erfahrungen* ermöglicht. Zwischen 25 und 16 Prozent der Befragten bestätigten, daß man im Religionsunterricht lernen könne, mit Schwierigkeiten im Leben fertig zu werden, man erhalte Hilfe, sich selbst zu finden, und es werde einem der Glaube nähergebracht.

Glaubensvermittlung und Orientierungshilfe ergänzen sich

Wer nun, je nach der eigenen Meinung und Interessenlage, gehofft bzw. befürchtet hatte, gewissermaßen als Antwort auf diese schwierige Ausgangslage für den Religionsunterricht hätten sich zwei Gruppen von Religionslehrern herausgebildet: den einen gehe es in erster Linie um *Glaubensvermittlung,* den anderen um *Lebens- und soziale Orientierungshilfe,* wird von den Ergebnissen dieser Untersuchungen enttäuscht bzw. über sie erleichtert sein. Im wesentlichen ergibt sich, daß Religionslehrer diese beiden Seiten als „komplementär und nicht konkurrierend" verstehen: Wer sich für das eine besonders engagiere, tue dies überdurchschnittlich häufig auch auf dem anderen Gebiet. Für die Allensbacher Befrager verläuft die Trennlinie „weniger zwischen Lehrern mit religiös bestimmtem und säkularem Aufgabenverständnis als zwischen umfassend und schwach motivierten Lehrern".

Aus einer Liste von 22 möglichen Aufgaben des Religionsunterrichts schälten sich in den Lehrerantworten drei zentrale Aufgabenbereiche heraus: *Persönlichkeitsbildung und Förderung von gesellschaftlichem Engagement, Verkündigung und Festigung der Bindung an die (kirchliche) Institution* sowie die *Auseinandersetzung mit der Sinnfrage.* Rund zwei Drittel der befragten Lehrer nennen als Aufgaben des Religionsunterrichts Vermittlung von Glaubenswissen, Erziehung zu sozialem Denken, Hilfestellung zur Lebensbewältigung. Umgekehrt weisen allerdings von den sechs Themen mit der geringsten Zahl an Nennungen allein vier einen *direkten Kirchenbezug* auf: „Verbindung zur Kirche festigen", „Einführung in das Leben der Kirche", „Positionen der Kirche darstellen", „Verständnis für Positionen der Kirche wecken".

Vor die Frage gestellt, worum es ihnen im Religionsunterricht in erster Linie gehe, um *Verkündigung, Wissensvermittlung* oder *Orientierungshilfe,* entschied sich die große Mehrheit (60 Prozent) für die Orientierungshilfe, erst mit weitem Abstand gefolgt von der Verkündigung bzw. der Wissensvermittlung (jeweils etwa zwölf Prozent). Besonders ausgeprägt ist diese Einstellung vor allem unter den *jüngeren* Lehrern: von den unter 35jährigen entschieden sich nur 15 Prozent für die Verkündigung, aber 70 Prozent für die Orientierungshilfe. (An anderer Stelle deutete sich indes auch an, daß möglicherweise gerade jüngere Lehrer wieder selbstverständlicher von der Funktion des Religionsunterrichts zur Glaubensvermittlung ausgehen, als dies mittlere Lehrergenerationen tun.) Unterschiedliche Gewichtungen im übrigen auch hier je nach dem Alter der Schüler: Je älter die unterrichteten Schüler, desto mehr büßt der Verkündigungsbereich an Bedeutung ein,

wie auch der *konfessionelle Charakter,* während Themen wie die Sinnfrage, die „kritische Auseinandersetzung mit Glauben und Kirche" an Bedeutung gewinnen. Fragen der Persönlichkeitsbildung und des sozialen Engagements sind demgegenüber relativ unabhängig vom Alter der Schüler vertreten.

Abstriche an der These von der Komplementarität von Glaubensvermittlung und Orientierungshilfe im Religionsunterricht macht die Allensbacher Untersuchung nur in bezug auf diejenigen Religionslehrer, die in mehr oder minder großen *Distanz zur Kirche* leben. Als Maßstab hierfür stützt sie sich wiederum auf den Gottesdienstbesuch: 63 Prozent der Religionslehrer besuchen demnach regelmäßig Gottesdienste, 24 Prozent „einigermaßen kontinuierlich", hingegen 13 Prozent „nur sporadisch". In der Altersklasse der 35- bis 44jährigen Religionslehrer macht die letztere Gruppe immerhin 20 Prozent aus. Es liegt auf der Hand, daß Religionslehrer mit unregelmäßigem Kirchenbesuch Verkündigung und Kirchenbindung als weniger wichtig einschätzen als Religionslehrer, die regelmäßig Gottesdienste besuchen. Umgekehrt werden von Religionslehrern mit geringerer Kirchenbindung Aufgaben im Bereich der Persönlichkeitsbildung und der Förderung von gesellschaftlichem Engagement in größerer Zahl als wichtig angesehen als von Religionslehrern mit engerer Kirchenbindung, selbst wenn dieser Unterschied geringfügiger ausfällt als im Fall der Verkündigungsaufgaben.

Die Allensbacher Untersuchung interpretiert diesen Befund als eine gleichsam *säkularisierte Umdefinition der Aufgaben des Religionsunterrichts,* sieht darin eine Parallele zu den Erwartungen breiter Kreise der Bevölkerung, auch kirchenferneren, an den Religionsunterricht und hält dies letztlich für eine „akutere Gefährdung (des Religionsunterrichts) als vehemente Angriffe und Gegnerschaft". Selbst wenn die Allensbacher Studien an dieser Stelle recht holzschnittartig mit der Kategorie der Säkularisierung umgeht, Glaubensbindung übermäßig mit (institutioneller) Kirchenbindung gleichsetzt und so implizite Formen des Christlichen nicht in den Blick bekommt, wird man nicht leugnen können, daß es sich hierbei um ein Problem handelt, dem sich alle beteiligten Seiten zu stellen haben, wenn man nicht die Grundlagen eines inhaltlich von der Kirche verantworteten Religionsunterrichts in Gefahr bringen will. Wenn auch nicht zu erwarten ist, daß eine Gruppe von 65 000 Religionslehrern in der Bundesrepublik von Entwicklungen gänzlich freizuhalten ist, die die religiöse Situation hierzulande kennzeichnen, mit dem Hinweis allein, daß der Gottesdienstbesuch und das verbandlich-gemeindliche Engagement von Religionslehrern über dem Durchschnitt der Gesamtbevölkerung liegen, wird man sich nicht zufriedengeben können.

Vom Verhältnis der Religionslehrer zum kirchlichen Leben zu unterscheiden ist die Frage nach ihrer Haltung zu *innerkirchlich kontroversen Sachverhalten.* Etwa 50 Prozent der befragten Religionslehrer bezeichneten sich als „mit der Kirche in der heutigen Form überwiegend zufrieden" – bei Priestern und Ordensleuten unter ihnen sowie älteren Religionslehrern liegt dieser Prozentsatz höher, bei Laien bzw. jüngeren Religionslehrern niedriger, während dasselbe bei den Schülern lediglich 21 Prozent sagten. Differenziert nach Einzelthemen ergibt sich dabei ein Bild, wie man es vermutlich der Tendenz nach in der katholischen Bevölkerung insgesamt auch finden dürfte: Die mit Abstand größte Übereinstimmung der Religionslehrer mit kirchlichen Positionen – soweit sie in einer Liste von strittigen Fragen enthalten sind – zeigt sich bei der *Abtreibung* (72 Prozent). In deutlich geringerem Ausmaß aber bejahen sie die kirchliche Haltung zu Fragen wie Ehe ohne Trauschein, Bekämpfung von AIDS, allgemeine Sexualmoral und Ehescheidung (jeweils um die 40 Prozent). Noch einmal weniger sind es im Fall von Zölibat und Empfängnisverhütung (um die 25 Prozent).

Wenig Dissens mit der Kirche in politischen und sozialen Fragen

Der Unterschied zwischen Religionslehrern, die von sich sagten, sie seien zufrieden bzw. unzufrieden mit der Kirche, zeigt sich besonders deutlich an dem weit auseinander liegenden Grad der Zustimmung zu den meisten genannten sexualethischen Themen, darüber hinaus in Fragen wie der Rolle des Papstes, der kirchlichen Haltung zur Ökumene sowie zur Rolle der Frau in der Kirche. Auffallend geringer fallen diese Unterschiede zwischen Zufriedenen und Unzufriedenen dort aus, wo es um die kirchliche Haltung zu *politischen und sozialen Fragen* geht, wie Menschenrechte, Asylanten, Wert der menschlichen Arbeit, Konsum u. a.

Rückwirkungen auf das Unterrichtsgeschehen hat dieses Einstellungsbild – jedenfalls nach dem Urteil der Allensbacher Auswerter – insofern, als sich bei der Analyse der im Unterricht behandelten Themen zeigt, daß Fragen, in denen Religionslehrer mit den kirchlichen Positionen nicht übereinstimmen, seltener behandelt werden, selbst wenn die Unterschiede zumeist nicht sehr auffallend sind. Eine markante Ausnahme bildet hier die *Ökumene:* Sie ist ein Thema, das von Lehrern, die mit der kirchlichen Haltung in dieser Frage unzufrieden sind, sogar *signifikant häufiger* im Unterricht behandelt wird als von Lehrern, die die Haltung der Kirche teilen. Insgesamt, so die Allensbacher Analyse, beeinflusse Dissens weniger die Bereitschaft, das entsprechende Thema zu behandeln, als vielmehr den Willen, als Religionslehrer bewußt eine *Vermittlerrolle* einzunehmen.

Der Inhaltsstruktur des Religionsunterrichts versuchen die Allensbacher Untersuchungen im übrigen auch mit der Frage nach den *beliebten* bzw. *unbeliebten* Themen auf die Spur zu kommen. Daß diese Einschätzungen nicht ohne Belang sind, zeigt schon die Tatsache, daß nach Auskunft der Lehrer thematische Schülerwünsche im Religionsunterricht um so häufiger berücksichtigt werden, je älter die

Schüler sind. Daß dadurch stärker Themen in den Unterricht hineinkommen, die sich unter den Schülern einer besonderen Beliebtheit erfreuen, liegt auf der Hand. Es zeigt sich dabei, daß vor allem Themen auf überdurchschnittliches Interesse stoßen, die *unmittelbare Erfahrungen der Schüler* berühren (zwischenmenschliche Beziehungen, Freundschaft, Sexualität, Familie), sowie – in den höheren Klassen – aktuelle *gesellschaftliche und politische Fragestellungen* (Berufswahl, Menschenrechte, Umweltschutz, Frieden/Abrüstung, Kernenergie, soziale Randgruppen, Arbeitslosigkeit). Schwer haben es demgegenüber Themen wie Sakramente, Kirchenjahr, Sünde und Schuld, Heilige Messe u. a., also Themen aus den Bereichen Glaubenswissen, Liturgie, Kirchengeschichte. Und dies gilt nicht nur für Schüler, die sich ohnehin als nicht religiös bezeichnen, sondern im Kern auch für religiös motivierte Schüler.

Alternativen, die keine sind

Es fragt sich in dem Zusammenhang allerdings, ob man mit Fragestellungen dieser Art der inhaltlichen Struktur des Religionsunterrichts tatsächlich gerecht wird, ob mit der Anlage solcher Fragen nicht bereits auseinandergerissen wird, was in sich zusammengehört und nur in seiner Doppelstruktur von Theologie und Anthropologie ein „Leben aus dem Glauben" ausmacht. Daß Schüler auf thematische Alternativen so und nicht anders reagieren, ist im Grunde wenig erstaunlich und vermutlich kein neues Phänomen. Was sagt es z. B. aus, wenn die Zehn Gebote und das Thema Schuld und Sünde zu den wenig beliebten Inhalten des Religionsunterrichts zählen, zugleich aber verschiedene „Anwendungsgebiete" von Individual- und Sozialethik höchste Zustimmungsraten der Schüler aufweisen? Im übrigen dürfte es gerade das didaktisch-pädagogische Geschick eines (Religions-)Lehrers ausmachen, Religion und Glauben nicht über wenig lebensweltlich gefüllte, abstrakte theologische Begriffe näherbringen zu wollen.

Wie immer man manche Ergebnisse im Detail beurteilt, mit den beiden Allensbacher Untersuchungen werden allen im und für den Religionsunterricht Verantwortlichen insgesamt *brauchbare Materialien* an die Hand gegeben, für deren Ausschöpfung es wohl noch einige Zeit braucht. Dabei wird man sorgfältig unterscheiden zwischen ermittelten *Daten* und mitgelieferter *Interpretation.* Zuweilen bricht in der Kommentierung eine kulturkritisch-pessimistische Optik durch: Wenn heute etwa im Religionsunterricht mit zunehmendem Alter der Schüler weniger gebetet wird, hat dies nicht unbedingt etwas mit mangelnder Toleranz gegenüber religiöser Praxis zu tun – die Auswerter vermuten dies –, sondern auch mit der notwendigen Unterscheidung von schulischem Religionsunterricht hier und *gemeindlicher Katechese* bzw. *Schulseelsorge* dort. Wer in „säkularisierten" Erwartungen an den Religionsunterricht nur ein defizientes Verhalten erkennen kann, übersieht darin möglicherweise manchen Bezug zum „Wesentlichen" des Religionsunterrichts. Trotz des starken Zusammenhangs zwischen der Kirchenbindung der Schüler und ihrem Interesse am Religionsunterricht werden durch eine zu starke Gleichsetzung von Religiosität und (institutioneller) Kirchenbindung nicht nur Formen *außerkirchlicher Religiosität* leicht übersehen, sondern wird Glaube unzulässig auf Kirchenbindung reduziert. Und wer vor allem vor zu viel Orientierung an den Erwartungen nicht religiöser Schüler im Religionsunterricht warnt, der dürfte sich de facto für eine Verabschiedung des kirchlich verantworteten Religionsunterrichts aus der öffentlichen Schule aussprechen.

Klaus Nientiedt

Zwischen großen Hoffnungen und unterdrückten Ängsten

Die Liberalisierung in Ungarn

Ungarn ist in Aufbruchstimmung. Vieles erinnert an die Situation vor dem Volksaufstand 1956, und nicht selten hört man Befürchtungen, es könnte wieder zu einer ähnlichen Eskalation kommen. Die Ursachen sind vielfältig: auf der einen Seite der wieder einmal zum Durchbruch gelangende Freiheitswille der Ungarn, dem durch Gorbatschows Liberalisierungswelle ungeheurer Auftrieb gegeben wird, auf der anderen Seite aber die katastrophale Wirtschaftslage, die viel Sprengstoff enthält. Letzteres ist auch der Grund, warum über die vor wenigen Jahren noch ungeahnten Möglichkeiten und Freiheiten keine echte Freude aufkommen will.

1988 wird – aus jetziger Sicht gesehen – zweifellos als ein Jahr der Wende, als das Jahr, in dem man die Dinge beim Namen nannte, in die Geschichte des Landes eingehen. Seit der Ablösung *János Kádárs* durch *Károly Grósz* Mitte 1988 überstürzten sich die Ereignisse im Lande in einem geradezu schwindelerregenden Tempo; kaum ein Tag vergeht, ohne daß nicht ein weiterer Schritt in Richtung Liberalisierung verkündet wird. Tenor der Forderungen „alternativer" Intellektueller: Liberalisierung, Pluralismus, Freiheit und Unabhängigkeit, Demokratie. Pluralismus beginnt dort, wo die verschiedenen Interessen in

organisierter Form zutage treten. Und die logische Weiterführung: Ohne ein Mehrparteiensystem ist nur ein beschränkter Pluralismus denkbar. Dieser Entwicklung steuert der derzeitige Kurs Ungarns zu.

Vereine und Bewegungen schießen aus dem Boden

Seit etwa einem Jahr schießen Vereine, Organisationen, Verbände, Gesellschaften, unabhängige Gewerkschaften, Interessenvertretungen, Gruppierungen, Bewegungen wie Pilze aus dem Boden. Die bedeutendste Bewegung mit über 400 lokalen Organisationen und ca. 15 000 Mitgliedern ist inzwischen das *Ungarische Demokratische Forum* (MDF), das sich als „Kontrollorgan" verstanden wissen will und nach einer geistig-politischen Koalition zwischen der Macht und allzu radikaler Opposition trachtet. – Der *Bund Junger Demokraten* (FIDESZ) ist eine gut organisierte Bewegung intellektueller Jugendlicher, vor allem Studenten (die Universitäten können – wie kaum anders zu erwarten – geradezu als Hochburgen der Reformbewegungen bezeichnet werden), mit einer großen Anzahl von Juristen, die sich zusehends auch um Kontakte zur Arbeiterschaft bemühen; die Zahl ihrer Mitglieder steigt ständig. Ihre Forderungen nach Liberalisierung gehen weiter als die des Demokratischen Forums. Andere Bewegungen sind: der Verband Freier Demokraten, die Neue März-Front, die Unabhängige Bauernpartei, die ehemalige Christlich-demokratische Partei, die Vereinigung linker Alternativer, die Peter-Veres-Gesellschaft, der Öffentlichkeitsklub, die Zsilinszky-Gesellschaft, um nur einige zu nennen. Am 11. Januar dieses Jahres wurde das *neue Vereins- und Versammlungsrecht* beschlossen. Damit wurde nicht nur der rechtliche Rahmen für die Gründung und Tätigkeit unabhängiger Organisationen neu festgesetzt, sondern auch der Weg zur Bildung eines Mehrparteiensystems freigegeben. Bis zum Jahre 1990 müssen sich die verschiedenen Vereine und Organisationen so weit profiliert haben, daß sie entscheiden können, ob sie in den kommenden Wahlen als Parteien kandidieren wollen oder nicht.

Angesichts dieser Entwicklung ist auch die derzeit einzige Partei, die *Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei,* ungeheuer bemüht, sich zu regenerieren und durch Reformen attraktiv zu machen. Man spricht wieder von einem „intellektuellen Gesicht der Partei" und will damit zum Ausdruck bringen, daß fachliche Qualifikation gefragt ist und das Parteibuch allein nicht mehr ausschlaggebend ist. Es soll nicht nur das Image der Kommunistischen Partei aufgewertet, sondern auch deren qualitatives Niveau gehoben werden. Man will alles daransetzen, das Vertrauen der Bevölkerung (wieder) zu gewinnen. Kürzlich hat man sogar beschlossen, auch Gläubigen den Eintritt in die Partei zu ermöglichen. Einen durchaus anerkennenswerten Schritt hat die Partei bereits getan: Eine „Historikerkommission" wurde beauftragt, die jüngere Vergangenheit Ungarns, d. h. die Zeit seit 1945, zu durchleuchten und aufzuarbeiten. Die Ergebnisse liegen bereits vor und wurden in einer eigenen Nummer der Zeitschrift „Társadalmi Szemle" (Gesellschaftliche Rundschau) veröffentlicht. Einer der Hauptgründe für diesen Schritt ist ganz offensichtlich: Die *Auseinandersetzung mit den Ereignissen von 1956.* Die Studie ist zweifellos ein guter Anfang, aber bis zu einer „Bewältigung" des Volksaufstandes ist noch ein weiter Weg. 1956 ist für die Partei ein unverdaulicher Brocken; denn würde sie sich zur ganzen Wahrheit der Hintergründe und des Ablaufs der seinerzeitigen Ereignisse bekennen, spräche sie sich ihre eigene Existenzberechtigung ab.

Seltsamerweise war eines der ersten Themen, an denen sich die Gemüter des Volkes erhitzten und das sein Nationalbewußtsein zu neuem Leben erwachen ließ, ein *ökologisches.* Der umstrittene Bau des Wasserkraftwerkes bei Nagymaros, auf den Ungarn nun verzichten will, scheint sich zu einem tragischen Prüfstein auszuwachsen. Denn das Pendant dazu in der ČSSR ist nahezu fertiggestellt, und dessen Inbetriebnahme könnte ohne ein Kraftwerk auf ungarischer Seite fatale Folgen haben, genauer gesagt zu katastrophalen Überschwemmungen führen.

Die öffentliche Meinung ändert sich

Die grundlegendste Voraussetzung für eine demokratische Staatsführung ist ein demokratisch gewähltes Parlament. Bis vor kurzem saßen im ungarischen Parlament – wie in allen Parlamenten der Oststaaten – anstelle von freigewählten Abgeordneten ausschließlich Vorschlagskandidaten der Regierung. Das hat sich geändert. Seit kurzem kommen auch (und in Zukunft vielleicht nur noch) Abgeordnete ins Parlament, die tatsächlich vom Volk aufgestellt und frei gewählt werden. Auch sollen dem Parlament mehr Rechte eingeräumt werden. Ein Teil der jetzigen Parlamentsabgeordneten ist zwar durch das neue politische Klima in den Wortmeldungen immerhin mutiger geworden, aber es fehlt ihnen vielfach die fachliche Qualifikation und der politische Weitblick, um über lebenswichtige Fragen des Landes richtig entscheiden zu können. Hand in Hand mit dem zunehmenden Pluralismus vermehren sich die *Sprachrohre der politischen Gruppierungen und Interessensgemeinschaften.* Allein in den letzten Monaten des Jahres 1988 gingen 30–40 Anträge für *Zeitungsgründungen* ein. Mitte Januar erklärte Bischof *Josef Cserháti* (Pécs), es sei „wichtig, daß die ungarischen Katholiken eine Tageszeitung erhalten." Die vier bekanntesten Zeitungsgründungen, die alle seit Oktober 1988 erfolgten, sind: „Hitel" (Kredit), das Sprachrohr des Ungarischen Demokratischen Forums, das sich als „unabhängiges literarisches, gesellschaftliches, kritisches Blatt", des weiteren „Kapu" (Tor), das sich als „unabhängige kulturelle Zeitschrift des öffentlichen Lebens" deklariert, während „Reform" der Sensationspresse, ähnlich einer westlichen Boulevardzeitung, zuzuordnen ist. Eine kleine Sensation stellt die Gründung einer zwar nicht von der Kirche herausgegebenen, aber immerhin christlichen

Kreisen nahestehenden Zeitung „Mai Nap" (Heutiger Tag) im Februar dieses Jahres dar. Als neueste publizistische Errungenschaft hat die katholische Kirche eine seit Ende April 1989 vom Landesseelsorge-Institut herausgegebene zweiwöchentlich erscheinende katholische Jugendzeitschrift „Igen" (Ja) aufzuweisen. Eine Reihe in den 80er Jahren entstandener Untergrundpublikationen hoffen, künftig legal erscheinen zu können.

Seit einiger Zeit wird an einer *neuen Verfassung* gearbeitet. Die politische Führung Ungarns ist zu der Erkenntnis gelangt, daß ohne Respektierung und Garantierung der Menschenrechte keine moderne Gesellschaft existieren kann und dementsprechend auch keine tragbaren internationalen Partnerbeziehungen zustande kommen können. In der neuen Verfassung soll den *Menschenrechten* besondere Beachtung eingeräumt werden. Die Verfassung, die eine strenge Trennung zwischen Recht und Politik vorsieht, wird bereits im Parlament debattiert und muß in allen Teilen von diesem gutgeheißen werden. Wie das ZK der ungarischen Partei Ende Februar dieses Jahres mitteilte, wurde nunmehr auch beschlossen, die *Vormachtstellung der kommunistischen Partei* in der neuen Verfassung nicht mehr zu verankern; die Partei wolle sich unabhängig von der Verfassung um das Vertrauen des Volkes bemühen. Mitte April erklärte Ministerpräsident Németh, in Zukunft müsse es eine strenge Trennung zwischen Partei und Regierung geben. Die Partei müsse sich mit langfristigen Problemen befassen. Ende März wurde auch das *Streikrecht* (es erlaubt auch Solidaritätsstreiks) beschlossen. Mit größter Spannung werden von der Bevölkerung natürlich jene Passagen der neuen Verfassung erwartet, die die Grundlage für eine weitestgehende Demokratisierung, für die Wiedererrichtung eines Mehrparteienstaates garantieren sollen. Untrennbar damit verbunden ist der Wunsch nach Unabhängigkeit: der Wunsch, die Bevormundung von der Sowjetunion abzuschütteln, Raum für die Entfaltung der nationalen Bedürfnisse und Eigenheiten zu erhalten, vom marxistischen Kommunismus abzurücken und einen *Sozialismus eigener Prägung* zu schaffen. Man denkt auch wieder – wie schon 1956 – laut darüber nach, ob Ungarn nicht ein neutraler Staat werden könnte – was offizielle Vertreter der Regierung vorläufig allerdings als völlig unrealistisch bezeichnen. Als äußeres Zeichen dieser Änderung wird – wie bereits beschlossen – der rote Stern im derzeitigen Staatswappen abgeschafft und das frühere Wappen – mit oder ohne Stephanskrone – wieder eingeführt werden.

Neuerwachender Nationalismus

Eine bereits vor Jahren angelaufene Liberalisierung wurde von den freiheitsliebenden und reisefreudigen Ungarn, die sich von jeher mehr zu West- als zu Osteuropa hingezogen fühlten, besonders freudig aufgenommen: mit 1. Januar 1989 hat Ungarn *seine Tore nach dem Westen* für seine Staatsbürger nun ganz geöffnet. Die Bestimmungen für Auslandsreisen sind so weit gelockert worden, daß in einem bestimmten Devisenrahmen praktisch jeder Staatsbürger beliebig oft ins Ausland reisen darf. Wer ganz auswandern will, wird dies sehr bald völlig legal tun dürfen. Und neuerdings dürfen ungarische Staatsbürger mit Genehmigung der Behörden auch im Ausland Arbeitsstellen annehmen. – Diese Änderungen haben natürlich den noch vorhandenen 350 km langen Stacheldrahtzaun, den sog. „Eisernen Vorhang", die Wachtürme, Patrouillen, elektrischen Warnanlagen überflüssig gemacht. Die Minen wurden bereits vor Jahren entfernt, das Abmontieren des Stacheldrahtzaunes wurde Anfang Mai in Angriff genommen und soll zügig auf der ganzen Länge der österreichisch-ungarischen Grenze durchgeführt werden. Aber nicht nur der „Eiserne Vorhang" als äußeres Zeichen der Zugehörigkeit zum Sowjetblock zerbröckelt. Die seit 1945 in Ungarn stationierten sowjetischen 60 000 Mann starken *Besatzungstruppen* sollen reduziert – und, wie die Ungarn hoffen, möglichst bald zur Gänze abgezogen werden. Ein erster Truppenabbau hat bereits begonnen, weitere Truppenabzüge sollen im kommenden Jahr folgen.

Der *neuerwachte Nationalismus* entzündet sich ganz besonders am Schicksal der in Rumänien lebenden und heute bereits in unerträglichem Maße vom rumänischen Staat verfolgten ungarischen Minderheit – der größten nationalen Minderheitengruppe Europas (über 2 Millionen Ungarn). Rumänien will ein einheitliches großrumänisches Reich schaffen; alle nichtrumänischen Elemente sollen aufgesogen, assimiliert oder eliminiert werden. Die Unterdrückungsmaßnahmen, Drangsalierungen, Repressalien, Schikanen an den Bürgern nichtrumänischer Nationalität treiben Tausende rumänischer Staatsbürger dazu, das Land zu verlassen. Bis Ende 1988 sind aus Rumänien über 30 000 Personen nach Ungarn geflüchtet und suchen dort eine neue Heimat; und der Flüchtlingsstrom reißt nicht ab. Ungarn, aus dem vor noch nicht allzu langer Zeit noch selber Menschen in andere Länder flüchteten, ist nun selbst zum Asylland geworden. Doch der Flüchtlingsstrom stellt für Ungarn ein immer größeres Problem dar. Auf der einen Seite will man den verfolgten Landsleuten nach besten Kräften helfen, auf der anderen Seite ist man angesichts der katastrophalen Wirtschaftslage, der permanenten Wohnungsnot und der drohenden Arbeitslosigkeit im eigenen Lande mit den Hilfeleistungen an den Grenzen des Möglichen angelangt.

Ungarn, das die Genfer Flüchtlings-Konvention (1951) unlängst ebenfalls unterzeichnete, hat nun in dieser Angelegenheit bereits mit dem Komitee der UNO für Flüchtlingsfragen und der Zentrale des Roten Kreuzes in Genf Verbindung aufgenommen. Und was die Ursache dieser Notsituation anbelangt, hat sich Ungarn nun angesichts der unhaltbaren Minderheitenpolitik Rumäniens zu dem ungewöhnlichen Schritt entschlossen, gegen den „Bruderstaat" Rumänien Klage zu erheben und ist offizieller Mitinitiator eines Resolutionsentwurfes der UNO-Menschenrechtskommission, in dem gegen Menschenrechtsverletzungen in Rumänien Klage erhoben und die Entsen-

dung eines offiziellen Sonderberichterstatters gefordert wird. Die Resolution wurde mit großer Mehrheit angenommen, der Fall soll nächstes Jahr vor dem UNO-Gremium behandelt werden.

Wirtschaft am Rande des Ruins

Um die traurige Wahrheit vorwegzunehmen: Ungarn steht heute – nach einer jahrzehntelangen Fehlplanung und inkonsequenten Wirtschaftsführung – *am Rande des wirtschaftlichen Ruins.* Die Gründe dafür sind mannigfaltig. Es wäre falsch, wollte man die Schuld dafür ausschließlich dem System anlasten, das eine freie Marktwirtschaft und die Produktion und Preisgestaltung nach dem Prinzip von Angebot und Nachfrage mehr oder weniger ausschließt. Verfehlte Planung durch unqualifizierte Personen in der Wirtschaftsführung, mangelnde Konsequenz in der Befolgung des Reformkurses, die Bindung an das COMECON, die Beibehaltung und ständige Stützung unrentabler Wirtschaftszweige und Betriebe (etwa ein Drittel des Staatsbudgets wird für wirtschaftliche und soziale Subventionen aufgewendet), mangelhafte Produktion, Korruption, schlechte Arbeitsmoral, Verschlechterung der Weltwirtschaftslage u. v. a. haben zu diesem Debakel geführt, aus dem Ungarn nun verzweifelt einen Ausweg sucht.

Das „goldene Zeitalter" der ungarischen Wirtschaft der 60er Jahre endete Ende der 60er Jahre in einer Sackgasse, als auf der einen Seite jene Kräfte, die einen leistungs- und profitorientierten Wirtschaftskurs durchsetzen wollten, kaltgestellt, auf der anderen Seite durch wirtschaftliche Diskriminierungen seitens der westlichen Wirtschaftsblöcke dem Land gleichsam Daumenschrauben angelegt wurden. 1974–78 verzeichnete man zwar ein kräftiges Wirtschaftswachstum von rund 5% jährlich, aber sowohl dieses als auch der steigende Inlandsverbrauch wurden nicht durch höhere Produktivität, sondern ausschließlich durch eine rasch zunehmende Auslandsverschuldung finanziert. Man hat auf Pump gelebt. Heute ist die Pro-Kopf-Verschuldung Ungarns (Auslandsverschuldung insgesamt: über 18 Milliarden Dollar) die höchste aller COMECON-Staaten.

Die Anstrengungen, die heute unternommen werden, um das Land aus der wirtschaftlichen Misere herauszuführen, scheinen im Moment – bedingt durch die politischen Umstrukturierungen – ziemlich verworren und konzeptlos. Die Maßnahmen, die ergriffen werden müssen, sind äußerst unpopulär: weitere Preiserhöhungen, Betriebsschließungen mit einer zunehmenden Zahl von Arbeitslosen (für die kommenden Jahre rechnet man mit 100 000–200 000 Arbeitslosen), weitere Aufnahme von Auslandskrediten für Investitionen. Sie sind die einzige Möglichkeit, die ungarische Wirtschaft zu sanieren.

Immerhin haben sich in den letzten Jahren eine Reihe von Liberalisierungsbestrebungen abgezeichnet, die nun in zunehmendem Maße verwirklicht und erweitert werden; das gilt sowohl für das Inland als auch für die Beziehungen zum Ausland. Denn obwohl die ungarische Wirtschaft Anfang 1982 laut Eingeständnis des damals amtierenden Sekretärs für Wirtschaftsfragen, *Ferenc Havasi,* „klinisch tot" war (die Währungsreserven reichten kaum zur Deckung der Importe eines einzigen Monats), hielten westliche Banken und der Internationale Währungsfonds Ungarn für kreditwürdig und gewährten ihm massive Hilfen. Im März 1985 trat Ungarn dem Internationalen Wirtschaftsfonds bei. Seit zwei Jahren gibt es einen blühenden Handel mit Obligationen; die Papiere lauten auf Inhaber, und es gibt keine wie immer geartete Kontrolle der Identität des Käufers. Durch diesen für einen kommunistisch regierten Staat bisher einmaligen Weg schöpft man nicht nur überschüssige Kaufkraft ab, sondern trägt auch zur Finanzierung der Investitionen bei.

Auswege durch Privatisierung

Die *Privatisierung* hat bereits vor Jahren eingesetzt, zunächst in der *Landwirtschaft:* Heute arbeiten in den rund 1,5 Millionen Hofstellen und Hilfswirtschaften rund 4,5 Millionen Menschen jährlich 2,7 Milliarden Arbeitsstunden auf ihre eigene Rechnung, was einer Hauptarbeitszeit von 1,2 Millionen Beschäftigten entspricht, ein Drittel der Bruttoagrarproduktion wird dadurch erwirtschaftet. Wie Mitte Februar von offizieller Seite verlautete, sollen in Zukunft nicht nur staatliche Landwirtschaftsbetriebe, sondern auch die Privatbauern gefördert werden. Auch soll für letztere der Landkauf wieder frei gestattet sein.

In den letzten Jahren blühte auch das *private Kleingewerbe* auf. Das Wirtschaftswachstum von 1978 bis 1985 ist fast ausschließlich dem dynamischen Zuwachs im Privatsektor, den Hofstellen und Hilfswirtschaften in der Landwirtschaft und den neuen Kleinunternehmen zuzuschreiben. Seit 1988 sind neue Verordnungen in Kraft, die den Betrieb von privaten Pensionen und Kleingewerbe mit 30 und Handelsunternehmen mit 15 Angestellten erlauben. In Zukunft sollen der Kleinhandel und der Tourismus stufenweise „denationalisiert" werden: das staatliche Kapital soll herausgezogen und durch Privatkapital aus dem In- und Ausland ersetzt werden. Private Läden und Lokale sollen nach und nach die staatlichen ablösen.

Ein Umstand, der symptomhaft die derzeitige Wirtschaftslage aufzeigt, ist die *Flucht in die Sachwerte* und das mangelnde Vertrauen in die eigene Wirtschaft. Als Erschwernis kommt noch hinzu, daß Tausende von Ungarn Gelder in Milliardenhöhe ins Ausland bringen und sich dort mit ausländischen Waren eindecken. Ein Großteil dieser – meist illegal – ins Ausland fließenden Gelder wird allerdings durch die Devisen wieder ausgeglichen, die von den ausländischen Touristen und Grenzgängern, in erster Linie von Österreichern, ins Land gebracht werden. Immerhin verzeichnete man in Ungarn 1988 ca. 20 Millionen ausländische Besucher.

Kirchliches Aufatmen nach Verfolgung und Gängelung

Ungarns *katholische Kirche* von heute erlebt eine Zeit des Erwachens. Um die derzeitigen Vorgänge und Hoffnungen innerhalb der Kirche Ungarns besser verständlich zu machen, sei ein kurzer Rückblick gestattet: Im Zuge der gesellschaftlich-politischen Veränderungen ab 1945 war eine der ersten harten Einbußen, die die Kirche erlitt, die Enteignung des Privatgrundbesitzes – so auch des Grundbesitzes der Kirche – und dessen Aufteilung unter die Bauern. Damit verlor die Kirche praktisch ihre gesamten Einnahmequellen. 1946 wurden alle Vereine und Organisationen aufgelöst. Damit waren die aktivsten Träger des kirchlichen Lebens mit einem Schlag ausgeschaltet worden. Um den Einfluß der Kirche weiter zu schwächen, verstaatlichte die Regierung 1948 sämtliche Verlage und Druckereien ebenso wie die gesamte kirchliche Presse. Dann kamen die *Schulen* an die Reihe: 2900 Volks- und 184 Mittelschulen, die bislang der katholischen Kirche gehört hatten, gingen mit einem Schlag in den Besitz des Staates über. 1949 wurde der Religionsunterricht als Pflichtfach in den Schulen aufgehoben. 1950 kam es zum Tätigkeitsverbot der geistlichen Orden. Nachdem Kardinal Mindszenty bereits Ende Dezember 1948 verhaftet und 6 Wochen später nach einem Schauprozeß zu lebenslanger Haft verurteilt worden war, kam es im Mai 1950 zur Deportation von zunächst 1000 und einige Zeit später von weiteren 2500 Ordensleuten. Eine Reihe weiterer Inhaftierungen von Priestern und Gläubigen folgte. Es war die Zeit der offenen Kirchenverfolgung und der Priesterprozesse. 1949 kam es zur Gründung der Friedenspriesterbewegung, im August 1950 nach einer verzweifelten Gegenwehr der Bischöfe zum Abschluß eines Abkommens, in dem die Bischofskonferenz sich verpflichtete, die Politik des Staates zu unterstützen.

Der *lutherischen Kirche* erging es damals nicht besser; sie unterschrieb einen erzwungenen Staat-Kirche-Vertrag nach dem Schauprozeß gegen Bischof *Lajos Ordass*. Die *reformierte Kirche* wurde über den reformierten Pfarrer *Zoltán Tildy*, der damals Staatspräsident wurde, und dessen engsten Mitarbeiter, *Albert Bereczky*, gefügig gemacht. In den darauffolgenden Jahren boten die Kirchen Ungarns ein merkwürdiges Bild. Alle Religionsgemeinschaften und Gläubigen hatten unter den Verfolgungen zu leiden; und doch empfanden sie die Unterdrückung unterschiedlich. Die katholische Kirche litt darunter, daß der Großteil ihrer Bischofssitze vakant war. Auf der anderen Seite wirkte es sich auf die protestantischen Kirchen tragisch aus, daß das synodale System, das ihnen jahrhundertelang – auch während der Gegenreformation – die freie Wahl ihrer geistlichen Führung durch die Gemeinden sicherte (und sie nicht wie die katholische Kirche auf die Ernennung der Bischöfe durch den Papst angewiesen waren), nunmehr gegen sie verwendet wurde: die von Rákosi, „Ungarns kleinem Stalin", erzwungene Wahl Bereczkys zum geistlichen Präsidenten (Laienpräsident) der Synode, die Einführung des sog. zentralistisch-demokratischen Herrschaftssystems und die ihnen vom Staat aufgezwungenen Bischöfe führten in der lutherischen Kirche zu einer totalen Gleichschaltung mit dem Staat. Und sogar das Zölibatsgebot in der katholischen Kirche bewerteten die Protestanten unter den gegebenen Umständen als Vorteil: ein alleinstehender Priester war in der Erfüllung seiner seelsorglichen Pflichten viel freier als ein protestantischer Pfarrer, der durch seine Standhaftigkeit nicht nur sich selbst, sondern auch seine Familie gefährdete.

In der reformierten Kirche wirkten sich die kirchen- und religionsfeindlichen Kampagnen am katastrophalsten aus: Die Kirchenleitung – bestehend aus linientreuen Männern, die vom Staat an die Spitze der Kirche katapultiert worden waren und von diesem in ihrer Vorgangsweise gedeckt wurden – ging selbst rücksichtslos gegen ihre unbequemen – weil in ihrer Glaubenstreue couragierten – Pfarrer und Gläubigen vor. Die führenden Männer dieser Kirche waren nicht nur Handlanger und willfährige Werkzeuge des Staates, sie hatten sich dessen Zielsetzungen zu eigen gemacht und unterstützten ihn aktiv durch eigenes Agieren im Sinne des Staates.

Das Jahr 1953 brachte das Ende der Stalin-Ära, es begann die Epoche der „friedlichen Koexistenz". Mit der Öffnung nach Osten, die Papst Johannes XXIII. später einleitete, wurde die bis dahin harte politische Haltung des Vatikans etwas gemildert und für die in der Isolation lebende katholische Kirche Ungarns die Möglichkeit geschaffen, sich gleichsam wieder in die Gemeinschaft der Weltkirche einzufügen. Der Hl. Stuhl nahm Kontakte mit der ungarischen Regierung auf, und im September 1964 kam es zu einem Teilabkommen zwischen dem Hl. Stuhl und der ungarischen Regierung.

Seelsorge wird nicht mehr behindert

Im Zuge dieses Konsolidierungsprozesses entwickelte sich die *Politik der „kleinen Schritte"*. Nachdem die Kirchenpolitik sich auf den Kurs des „Miteinanderlebens" eingestellt hatte, spielte sich die Praxis ein, die Forderungen der Kirche auf ein Minimum zu beschränken, indem sie sich Zugeständnisse nur in ganz kleinen Schritten und erst auf Nachweis der Kirche, daß die jeweilige Forderung tatsächlich ein Bedürfnis der Gläubigen darstellte, abringen ließ. Zunächst wurde durch eine Reihe von Bischofsernennungen und die Besetzung des Erzbischofsstuhles in Esztergom im Jahre 1976 die *Hierarchie* wieder komplettiert; 1977 durften die ungarischen Bischöfe zum erstenmal seit dem Zweiten Weltkrieg wieder ihren Ad-limina-Besuch beim Hl. Stuhl machen, und nur wenige Monate später empfing der Papst *János Kádár* in Privataudienz. 1978 kam es zur *Einführung eines theologischen Laienfernkurses* an der Theologischen Akademie in Budapest, 1980 zu einem vielbeachteten *Treffen von jugendlichen Basisgemeindemitgliedern* – unter Teilnahme von Kardinal *László Lékai* – in Nagymaros, 1981 zum Bau des

ersten Exerzitienhauses nach dem Krieg und zur Einweihung des nach Papst Johannes XXIII. benannten katholischen Altersheimes in Budapest, 1983 zu einer 520köpfigen Wallfahrt nach Rom, 1984 zu einem internationalen Treffen an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften über „Die Verantwortung des Menschen in der Welt von heute", an dem u. a. auch noch *Karl Rahner* teilnahm, 1985 zum offiziellen Besuch des Jesuiten-Generals *Peter-Hans Kolvenbach,* im Herbst 1986 zu einem vielbeachteten internationalen Symposium von Christen und Marxisten über „Gesellschaft und ethische Werte", Ende desselben Jahres zur Gründung einer neuen weiblichen Ordensgemeinschaft, 1988 zur Wiederzulassung der christlich ausgerichteten Pfadfinderbewegung. Zu Beginn dieses Jahres hat sich die Regierung erstmals mit den Vorschlagskandidaten der Kirche für fünf Bischöfe einverstanden erklärt.

Heute braucht man in Ungarn seine religiöse Gesinnung nicht mehr zu verheimlichen, kann ungehindert in die Kirche gehen, an Wallfahrten teilnehmen und auch – sofern man nicht Lehrer oder Parteimitglied ist – seine Kinder zum Religionsunterricht schicken, ohne mit Benachteiligungen rechnen zu müssen. Die acht katholischen Realgymnasien sind überlaufen, und man rechnet damit, vom Staat die Genehmigung zur Gründung weiterer kirchlicher Schulen zu erhalten, wobei allerdings zu bemerken ist, daß der Staat diese in finanzieller Hinsicht bis jetzt nur mit Absichtserklärungen unterstützt und sich daraus erhebliche Probleme für die Kirche ergeben. Der Benediktinerorden (einer der 4 auch bisher – in Grenzen – zugelassenen Orden) hat bereits verlauten lassen, daß er in Miskolc ein weiteres Gymnasium zu eröffnen gedenkt. Große Erwartungen knüpft die lutherische Kirche an die bereits auf kommenden Herbst festgelegte Wiedereröffnung ihres ehemals namhaften Gymnasiums „in der Allee", zu der sie kürzlich die offizielle Genehmigung des Staates erhalten hat. (Die lutherische Kirche durfte seit 1952 überhaupt kein einziges Gymnasium aufrechterhalten; der reformierten Kirche beließ man ein Kollegium in Debrecen, der israelitischen Kultusgemeinde ein Gymnasium in Budapest.) Und in Hinkunft wird es wohl – so hofft man zuversichtlich – überhaupt nicht mehr vom Staat abhängen, ob eine Religionsgemeinschaft Schulen eröffnen kann oder nicht.

Die Jugend- und Familienseelsorge wird nicht mehr behindert; Priester und Religionslehrer dürfen offiziell mit ihren Ministrantengruppen auf Ferienlager gehen. Die vier schulisch tätigen Orden durften bereits seit einiger Zeit statt der jährlich auf zwei beschränkten Novizen so viele aufnehmen, wie sie wollen; in den Krankenhäusern sollen wieder Gottesdienste gehalten werden dürfen, in den Spitälern werden wieder Kapellen eingerichtet. Es gibt zwei katholische Verlage (nach dem 2. Weltkrieg waren es 20), eine Wochenzeitung (die neuerdings nicht nur in den Kirchen, sondern auch in Kiosken zu kaufen ist), die zweiwöchentliche Zeitung der Friedenspriesterbewegung, eine Monatszeitschrift, eine theologische Quartalszeitschrift und ein polykopiertes Blatt der ungarisch-katholischen Nachrichtenagentur (vor dem Krieg gab es 2 kath. Tageszeitungen, 18 Wochenblätter, 25 Monats- und 3 Quartalszeitschriften). In den *Medien,* vor allem im Rundfunk, sind Sendungen über Religion nichts Ungewöhnliches mehr. Weihnachten vergangenen Jahres wurde ein katholischer Weihnachtsgottesdienst, zu Ostern dieses Jahres der Ostergottesdienst aus der reformierten Kirche Debrecens im Ungarischen Fernsehen übertragen. Die ungarische Regierung befürwortete den für September 1991 vorgesehenen Besuch von Papst Johannes Paul II. und hat sich der Einladung angeschlossen.

Das staatliche Kirchenamt wurde aufgelöst

Im vergangenen Jahr konnte die katholische Kirche anläßlich des 950. Todestages von Ungarns erstem König, dem hl. Stephan, ungehindert in aller Öffentlichkeit die Jubiläumsfeierlichkeiten begehen. Die Stephansreliquie – die unversehrt erhaltene rechte Hand des Heiligen – wurde unter Polizeischutz nacheinander in sämtliche Bischofssitze des Landes gebracht und zur Verehrung ausgestellt, wobei an den Empfangs- und Abschiedszeremonien nicht nur Priester und Gläubige, sondern jeweils auch eine Reihe hochrangiger Vertreter der lokalen Behörden teilnahmen. Nach langen Auseinandersetzungen wird nun auch ein *ziviler Ersatzdienst* statt des Militärdienstes (allerdings doppelt oder zumindest anderthalbmal so lang) gestattet, was die Kirche besonders begrüßt, da es in den vergangenen Jahren wegen dieses Themas immer wieder zu Konflikten gekommen war. Wie bekannt, hatten etliche Mitglieder von kirchlichen Basisgemeinden den Dienst mit der Waffe aus religiösen Gründen verweigert und waren deswegen zu Gefängnisstrafen verurteilt worden. Vor kurzem wurden nun alle Personen, die wegen der Verweigerung des bewaffneten Militärdienstes inhaftiert waren, auf freien Fuß gesetzt.

Doch den größten Fortschritt – wenn nicht gar einen Durchbruch – erwartet man sich von einem in Vorbereitung befindlichen *neuen Religionsgesetz,* das die bisherigen Gesetzesverordnungen und Rechtsvorschriften, die vielfach unterschiedlich ausgelegt werden konnten, ersetzen und Gängelungen (vgl. HK, Februar 1985, 88–93) in Zukunft ausschließen soll. Es wird allerdings auch die Meinung vertreten, daß angesichts der Trennung von Kirche und Staat die Verfassung ausreiche, die ja die Beziehungen zwischen Kirche und Staat sowieso festlegt, und ein separates Religionsgesetz gar nicht notwendig sei. Mit Befriedigung wird jedenfalls in kirchlichen Kreisen vermerkt, daß zunächst der langjährige Leiter des staatlichen Kirchenamtes in Budapest, Staatssekretär *Imre Miklós* – seit 1957 der eigentliche Leiter der Geschicke in Ungarns kirchlichem Leben –, von der ungarischen Regierung mit Wirkung vom 30. April in den Ruhestand versetzt und kurz vor Pfingsten das staatliche Kirchenamt ganz aufgelöst wurde. Damit ist den Kirchen nun tatsächlich ein grö-

ßerer Spielraum für eigenständige Entscheidungen gesichert.

Die Gläubigen freilich befinden sich gleichsam noch in Wartestellung. Viele von ihnen sind durch die vielen Schicksalsschläge und enttäuschten Hoffnungen, die sie in die Kirche gesetzt hatten, desillusioniert und mißtrauisch, zum Teil lethargisch geworden. Dennoch macht sich im Kern des Kirchenvolkes Hoffnung bemerkbar. Obwohl die heutige Generation bereits die dritte ist, die ohne religiöse Erziehung aufgewachsen ist, interessieren sich neuerdings mehr und mehr Ungarn, insbesondere Jugendliche, für Religion. Die meisten dieser christlich engagierten Menschen tun sich in sog. *Basisgemeinschaften* zusammen, in denen sie in Form von religiöser und theologischer Weiterbildung und Unterweisung, gemeinsamen Gebetsübungen usw. ein entsprechendes religiöses Betätigungsfeld suchen und vorbildliche Nächstenliebe bezeugen. Sie bilden den Kern und die hoffnungsvolle Basis der ungarischen Kirche von heute. Kirchlicherseits wurde bereits betont, daß man sie gezielt für die Jugend- und Familienseelsorge einsetzen will. Anfang Februar d.J. kam es denn auch tatsächlich zu einer vielbeachteten Zusammenkunft, auf der der ungarische Episkopat gemeinsam mit Vertretern solcher kirchlicher Basisgruppen über die zukünftigen Funktionen dieser Bewegung beriet.

Die Orden können wieder tätig werden

Dies und eine Reihe anderer Anzeichen deuten darauf hin, daß sich auch die Kirche von der allgemeinen Aufbruchstimmung hat anstecken lassen. Die Bischöfe beginnen, aktiv zu werden. Und sie machen von der neuen Freiheit, offen Kritik üben zu können, Gebrauch: „Vor einem Jahr wäre es bei uns noch unmöglich gewesen, die Stellungnahme eines Bischofs ohne vorherige Zensur zu veröffentlichen. Kritische, unorthodoxe Stellungnahmen wurden überhaupt nicht veröffentlicht. Hirtenbriefe wurden abgeändert, Artikel für die Zeitung ‚Uj Ember' fünfmal durchgesiebt" – erklärte Bischof *Endre Gyulay* in einem Interview mit „Nök lapja" (25.3.89).
Und in der Tat hatten einige kritischere Stimmen und Forderungen aus den Reihen der Bischöfe (vor allem von *József Szendi*, Bischof von Veszprém) anläßlich eines offiziellen Treffens zwischen Ministerpräsident Károly Grósz und den Kirchenführern Ungarns am 14. März 1988 noch ungeheuren Staub aufgewirbelt. Seitdem mehren sich die kritischen Stimmen und Forderungen; so haben sich z.B. Erzabt *Szennay* von Pannonhalma in einem Interview mit „Mai Nap" (12.2.89) und Bischof *Asztrik Várszegi* in der italienischen Monatszeitschrift „Trenta Giorni" (Nr. 3/1989) schon vor Monaten sehr dezidiert für die Wiederzulassung der geistlichen Orden ausgesprochen. In derselben Zeitschrift zeichnete Bischof Várszegi ein schonungsloses Situationsbild des Klerus auf. Auch Bischof Gyulay weist unmißverständlich auf die derzeitigen Mißstände und Mängel innerhalb der Kirche hin: „Die Macht hat die Kirche völlig zerrüttet; von einem Zusammenhalt und gemeinsamen Ausharren konnte infolgedessen keine Rede sein ... Seit einem Jahr geschieht bezüglich der religiösen Unterweisung sehr viel, [was geschieht], aber ist nicht effektiv genug. Es müßte ein Mensch von ganz großem Ansehen sein, der erklärt, daß es sich diesmal nicht um ein neuerliches Taktieren handelt, nicht darum, ‚den Hasen aus dem Gebüsch zu lokken, um dann auf ihn zu schießen'. Die Angst unter den Gläubigen ist noch groß, daß sie, wenn sie sich erst einmal ans Licht gewagt haben, hinterher wieder den kürzeren ziehen" („Nök lapja", 25.3.89). Oder etwa Bischof Várszegi (zum „Magyar Hirlap", 15.3.1989), der den mangelnden Zusammenhalt im Klerus beklagte und die in den 50er Jahren „künstlich geschaffene, von oben gelenkte Friedenspriesterbewegung" kritisierte und dann forderte, es sei höchste Zeit, daß die Kirchen Ungarns in Ruhe ihre Reihen ordnen und u.a. ihre neuere Vergangenheit aufdecken und sich dieser stellen – so auch der Person und Geschichte Mindszentys. „Und wenn auch Diskussionen um seine Bewertung entstehen, Tatsache ist, daß – wie es auch bei den Kirchen der Fall war – die Wirklichkeit den diversen Verordnungen und Reglements angepaßt wurde. Die Folge davon ist, daß – nachdem wir unsere Interessen Jahrzehnte hindurch nicht selbst vertreten haben – die Priesterschaft zahlenmäßig geschrumpft und körperlich und seelisch gealtert ist."

Und wie die Entwicklung zeigt, waren die Forderungen nicht umsonst. Das aufsehenerregendste Ereignis der letzten Zeit ist die *Wiederzulassung kirchlicher Orden.* Nach dem Inkrafttreten des Gesetzes über das Vereinigungs- und Versammlungsrecht (und somit der Aufhebung des Vereinigungsverbotes) wurde der Kirche seitens des Staates offiziell mitgeteilt, daß er gegen die Wiederbelebung der religiösen Orden keine Einwände mehr erhebe und den ganzen Fragenkomplex von nun an als interne Angelegenheit der Kirche betrachte. Auf dieser Grundlage hat sich die Bischofskonferenz anläßlich ihrer Frühjahrssitzung am 7. und 8. März eingehend mit der Ordensfrage beschäftigt und den Beschluß gefaßt, den Orden, die es wünschen, kirchlich Raum zu geben und ihnen bei der Gründung von Niederlassungen in den Grenzen ihrer Möglichkeiten zu helfen. Mit der Durchführung des Beschlusses wurde der erst kürzlich zum Weihbischof von Székesfehérvár ernannte *Nándor Takács* betraut. Dieser berief – gemeinsam mit dem ebenfalls neuernannten Weihbischof Várszegi – bereits einen Monat später eine Zusammenkunft aller männlichen und weiblichen Ordensoberen bzw. Ordensvertreter ein, um gemeinsam über die ersten Schritte einer Neuorganisation der Orden zu beraten. An der Besprechung nahmen ca. 200 Personen teil.

Im Vergleich zu diesem tatsächlich großen Schritt wirken die übrigen Aktivitäten innerhalb der Kirche vorläufig noch ziemlich bescheiden: In Budapest wurde ein Evangelisationszentrum gegründet, ein „Ungarischer Malteser-Caritas-Dienst" (als ein deutsch-ungarischer bilateraler

Verein), eine katholische Reiseagentur, eine Kolpingfamilie ins Leben gerufen. Vor allem aber gibt es eine Reihe von Forderungen, deren Erfüllung man nunmehr als Recht geltend macht und nicht mehr in „kleinen Schritten" dem Staat abzuringen gezwungen sein will. Ende Januar fand in Budapest eine Dialog-Konferenz von Philosophen, Theologen, Kirchenhistorikern und Juristen über Fragen der Gewissens- und Religionsfreiheit statt, in deren Verlauf die radikale Beseitigung der staatlichen Eingriffe in das kirchliche Leben gefordert wurde. Die Parteien sollen auch Gläubige in ihre Reihen aufnehmen (was beschlossen ist), Vertreter der Kirche an der Revision der Schulbücher beteiligt, Verzerrungen der Geschichte revidiert, den katholischen Schulen Steuererleichterungen und staatliche Zuschüsse für Renovierungskosten und Lehrergehälter gegeben werden – um nur einige Forderungen zu nennen. Der Staat zeigt sich kooperationsbereit. So erklärte z. B. Staatsminister *Imre Pozsgay* am 22. März vor Journalisten in Rom, er habe dem Papst mitgeteilt, daß eine Revision des Prozesses gegen Kardinal Mindszenty geplant sei. Weitere Verfahren aus den Jahren 1945–62 gegen Politiker und Kirchenvertreter sollen neu aufgerollt werden.

Die *protestantischen Kirchen* stehen angesichts der momentanen Entwicklung vor einem Dilemma. Infolge der Gleichschaltung mit dem Staat in den vergangenen Jahrzehnten haben sie gleichsam mit den Wölfen geheult. Die politische Linie, die jetzt an den Pranger gestellt wird und zerbröselt, war auch ihre Linie. Die neuen Leiter müssen nun entweder versuchen, der neuen Linie zu folgen und deren Forderungen gerecht zu werden, oder die Gemeinde von der Basis aus danach trachten, würdige Vertreter ihres Glaubens an die Spitze ihrer Kirche zu wählen. Die Reformkräfte innerhalb der lutherischen und der reformierten Kirche bemühen sich, mit der katholischen Kirche gleichzuziehen und schließen sich deren Forderungen weitgehend an. Ihr vorrangiges Ziel ist es natürlich, zu erreichen, daß die Gemeinden ihre kirchliche Leitung wieder frei wählen dürfen. Die Wahl des letzten Bischofs und Generalinspektors der lutherischen Kirche, *Béla Harmati* und Prof. *Robert Frenkl*, wirkt sich für diese segensreich aus. Die Kirchenleitung bietet den wegen ihrer Glaubenshaltung verfolgten Pfarrern Wiedergutmachung und Rehabilitation an; die lutherische Kirche bat schon „ihre verstoßenen Brüder" für die Ungerechtigkeiten ihrer vom Staat aufgezwungenen Leiter um Verzeihung. Die Leitung der reformierten Kirche folgt diesem Beispiel und hat alle „Verstoßenen und Bestraften" aufgefordert, um ihre Rehabilitation einzukommen. Aber an der Spitze ist immer noch die alte Garde. Bischof *Károly Tóth*, Synodalpräsident der Reformierten Kirche, hat anläßlich der Zusammenkunft mit *Károly Grósz* am 14. März 1988 eine engere Zusammenarbeit mit den staatlichen Organen gefordert. Und mit den „notwendigen Korrekturen" beauftragte er die „linientreuen" Leute von gestern.

Unsicher, wo man am Ende landet

Alles in allem aber – vollzieht sich der Liberalisierungsprozeß in Ungarn derart rasant, daß sich viele besorgt die Frage stellen, wo man mit diesem Höhenflug am Ende landet. Die Verantwortlichen teilen diese Sorge und haben sich auf die eine oder andere Weise darauf eingestellt. Als Ministerpräsident *Miklós Németh* unlängst in einem Interview gefragt wurde, ob er ein Scheitern der derzeit so schwungvoll betriebenen Reformen für möglich halte, erwiderte er, eine Rückkehr zu den Zuständen vor den Reformen sei nicht mehr möglich; „wir können höchstens auf die Nase fallen". Damit meinte er sowohl die wirtschaftlichen wie auch die gesellschaftlichen Reformen. Der reformfreudige Minister Imre Pozsgay erklärte in einem Interview in Italien, Ungarn müsse seine Reformen möglichst rasch vorantreiben, damit die restriktiven und reformfeindlichen Kräfte keine Zeit hätten, mit Berufung auf die sich notwendigerweise ergebenden Probleme in das Rad der Geschichte einzugreifen und den Lauf zu stoppen.

Emmerich András

Ist der Norden eine Reise wert?

Zum Papstbesuch in Skandinavien

Lohnt sich eine 10tägige päpstliche Pastoralreise zu einer Gruppe von Ortskirchen, deren knapp 200000 Gläubige über viele tausende Quadratkilometer zerstreut sind und in fünf verschiedenen Ländern wohnen? Aber Skandinavien ist eine Großlandschaft mit sehr enger geschichtlicher und religiöser Prägung. Und für die katholische Minderheit gestaltet sich die Gegenwart keineswegs einfach. Sie lebt unter einer Gesamtbevölkerung, die zu ca. 95 Prozent ganz überwiegend aus staatskirchlich organisierten Protestanten besteht. Und sie beherbergt als Minderheit selbst noch einmal vorwiegend Minderheitsgruppen ganz unterschiedlicher Nationalität. Für den skandinavischen Protestantismus ist die Papstreise eine Herausforderung.

Vom 1. bis 10. Juni unternimmt Johannes Paul II. auf Einladung der Nordischen Bischofskonferenz eine Seelsorgsreise in die skandinavischen Länder, genauer gesagt: Er besucht die einzelnen Bistümer und Prälaturen, deren

Hirten die Nordische Bischofskonferenz ausmachen – die einzige übernationale Bischofskonferenz in Europa. Dazu gehören das Bistum Kopenhagen (einschl. Färöer und Grönland), das Bistum Stockholm (Schweden), das Bistum Helsinki (Finnland), das Bistum Oslo (Norwegen), die Prälaturen Trondheim (Mittelnorwegen) und Tromsö (Nordnorwegen) sowie das Bistum Reykjavik (Island). Hauptanliegen der Papstreise ist, die knapp 200 000 Katholiken zu besuchen, die verstreut unter ca. 23 Mill. Andersgläubigen leben, von denen 95% einer christlichen Kirche angehören. Wie das Motto der Reise „Verkündet der gesamten Schöpfung das Evangelium" andeutet, hat der Besuch eine weitgehende Perspektive. Ob sie zum Tragen kommt, wird erst der Besuch selbst zeigen.
Zu einem besseren Verständnis der heutigen Lage der katholischen Kirche und der ökumenischen Situation im Norden dürfte es hilfreich sein, ein wenig die Geschichte zu kennen.

Doch zuvor noch eine Vorbemerkung: Wenn von Skandinavien oder den nordischen Ländern die Rede ist, so sind immer alle die eben angeführten Länder gemeint, die übrigens auch alle im „Nordischen Rat", einem losen politischen Bund, zusammengeschlossen sind. Dabei ist zu bedenken, daß die eigentlich skandinavischen Sprachen, die miteinander stark verwandt sind und insgesamt zur germanischen Sprachgruppe gehören, in Dänemark, Schweden, Norwegen, Island und auf den Färöern gesprochen werden, während Finnisch und Grönländisch und auch die Sprache der Lappen in Lappland völlig außerhalb der indoeuropäischen Sprachgruppe liegen – was nicht ohne Einfluß auf die Geschichte der Kirche gewesen ist. Hier im Norden gilt, wie in vielen anderen Ländern, daß die Geschichte der Kirche sich von der politischen Geschichte nicht trennen läßt.

Christianisierung „von oben"

Das Christentum kam zwar geographisch gesehen von „unten" – oder um ein Bild zu gebrauchen: es kam, wie der Frühling nach Skandinavien kommt, von Südwesten nach Nordosten. Das gleiche gilt für die Reformation und später für die Religionsfreiheit. Jedenfalls war Dänemark immer das Einfallstor für alle neuen Lehren und Strömungen. So setzte sich das Christentum auch zuerst in Dänemark durch, und zwar von oben, durch die Taufe des Königs Harald Blaatand („Blauzahn") im Jahre 960 im Zentrum des heidnischen Kultes in Jütland. Im Bewußtsein der skandinavischen Stämme war die Einheit im Kult zwischen Häuptling und Volk zur Sicherung von „Jahr [Ernte, Jagd] und Friede" von großer Bedeutung. Wechselte ein anerkannter Häuptling oder König den Kult, folgte das Volk. Daher war die Missionsarbeit des hl. Ansgar nur ein kleines Vorspiel. Zwar ehren und feiern ihn Katholiken und Protestanten als den Apostel des Nordens, aber seine Kirchengründungen erfolgten an den internationalen Handelsplätzen und nicht an den Zentren des alten Kults. Dazu kam, daß in den ersten hundert Jahren nach Ansgars Tod (865) das Frankenreich zerfiel, was den nordischen Wikingern Gelegenheit gab, ihre Raubzüge immer weiter auszudehnen. Dabei lernten sie natürlich auch das Christentum kennen, und – was wichtiger ist – es gelang einigen Häuptlingen durch ihre Erfolge, sich zu Königen über mehrere Stämme aufzuschwingen. Ließen sie sich taufen, wie die beiden Norweger Olav Trygvason und Olav Haraldsson, dann anerkannte auch das Volk den neuen Siegesherrn Christus.

Etwas demokratischer ging es auf Island zu. Hier wurden alle wichtigen Beschlüsse auf dem jährlichen Althing gefaßt. Unter dem Eindruck der Erfolge Olav Trygvasons beschloß das Thing (999 ?), das Christentum in gemilderter Form einzuführen. Etwas länger dauerte es in Schweden, weil hier die beiden Stämme der Sveen und Göten im Krieg miteinander lagen und weil das heidnische Zentrum in Uppsala zähen Widerstand leistete.

Zur schnellen Konsolidierung des Christentums hat auch die Art der Mission beigetragen. Sie erfolgte noch ganz im Geiste Papst Gregors des Großen (um 600), der den Missionaren nahegelegt hatte, die alten Kultstätten und Feste nicht abzuschaffen, sondern ihnen ein neuen Inhalt zu geben.
So durften die Nordländer z. B. ihre beiden großen Sonnwendfeste behalten, beim Winterfest sogar den Namen: Weihnachten heißt auch heute noch „Jul" wie in heidnischer Zeit, während das Sommerfest heute als Sankt-Hans-Abend am 23. Juni (Vorabend vom Feste Johannes des Täufers) in neuheidnischer Form gefeiert wird. Die drei Länder Dänemark, Norwegen und Schweden hatten außerdem das „Glück", daß je einer ihrer ersten christlichen Könige ermordet wurde (Knut, Olav, Erik). Wenn auch die Untat hauptsächlich politisch motiviert war und die Könige bei aller persönlicher Integrität wohl kaum einem heutigen Kanonisierungsprozeß standhalten könnten, so dienten sie doch als willkommene national-christliche Symbolgestalten und konnten dem Volk neben dem siegreichen auch den leidenden Christus nahebringen.

Mit der Errichtung eigener Kirchenprovinzen endete die Zeit der Mission. Der Sitz des dänischen Erzbischofs wurde 1104 in Lund, der alten Tagungsstätte des ostdänischen Landesthings (heute in Schweden gelegen) errichtet, 1152 bekam Norwegen seinen Erzbischof in Nidaros (heute Trondheim genannt), und 1164 wurde Uppsala Sitz des Erzbischofs von Schweden. Der päpstliche Legat, der die norwegischen und schwedischen Verhältnisse regeln sollte, war der aus England gebürtige Kardinal Breakspear. Da ihm Schweden noch nicht reif erschien, kehrte er nach getaner Arbeit in Norwegen 1153 nach Rom zurück und bestieg 1154 als Hadrian IV. den Stuhl Petri – der einzige englische Papst und der einzige Papst, der (wenn auch noch nicht als Papst) bisher Skandinavien betreten hat.

Finnland wurde hauptsächlich von Schweden aus missioniert, und trotz einiger Missionsversuche von Rußland her wurde Finnland ein Teil der westlichen Kirche. Es be-

kam einen Bischofssitz in Aabo (heute Turku) unter der Jurisdiktion von Uppsala. Die Färöer standen meist unter dem Einfluß von Norwegen (Bergen). Die Inseln erhielten ihren Bischofssitz in Kirkobu, dessen nie vollendeter Dom noch heute als schöne Ruine in der Landschaft steht. Auch Grönland hatte einen Bischof. Der südliche Teil des Riesenlandes war hauptsächlich von Isländern besiedelt.
Dieser Exkurs über die Christianisierung kann vielleicht schon andeuten, weshalb später die Reformation im Norden so schnell und so einheitlich sich hat durchsetzen können und weshalb die verschiedenen Staatskirchen sich als so zählebig erwiesen haben.

Reformation von oben

Die Schwächung des päpstlichen Einflusses im Spätmittelalter (Avignon, Schismen) führte auch in Skandinavien zur Bildung landeskirchlicher Tendenzen. Der wachsende Einfluß der Könige auf die Besetzung kirchlicher Stellen – gegen Entrichtung der entsprechenden Gebühren an den Papst – schaffte gute Voraussetzungen für die Einführung der Reformation.
Wieder war Dänemark das Einfallstor für die neue Lehre. Die Ideen einiger von Erasmus inspirierter Bibelhumanisten fanden Anklang beim aufstrebenden Bürgertum in den Städten. Sie wollten keinen Bruch mit Rom, nur Reform und bessere Seelsorge. Thronstreitigkeiten führten das Land jedoch in einen Bürgerkrieg, und da beide Thronkandidaten das Kirchengut zur Befestigung ihrer Macht brauchten – was nur durch einen Bruch mit Rom geschehen konnte –, war es für sie naheliegend, sich durch die Ideen Luthers ideologisch abzustützen. 1536 war es nur noch die Frage, ob die Reformation in süddeutscher Gestalt – biblizistisch/demokratisch – oder in Form der lutherischen Fürstenreformation erfolgen würde. Mit dem Sieg Christians III. siegte die Fürstenreformation. Sogleich wurde der Bruch mit Rom deutlich dadurch besiegelt, daß der König den von Luther entsandten Ratgeber Bugenhagen anstelle der abgesetzten Bischöfe ‚Superintendenten' ordinieren ließ, ohne Ersatz für den Erzbischof – eine deutliche Absage an die apostolische Sukzession. Gleichzeitig wurden alle nichtlutherischen Glaubensrichtungen verboten und ihre Anhänger des Landes verwiesen.
Da Norwegen damals noch Mitglied der nordischen Union war, hatte der Ausgang des dänischen Bürgerkrieges entscheidende Folgen. Christian III. mußte sich sogleich auch der Macht in Norwegen versichern und führte auch hier kurzerhand die Reformation ein. Der letzte Erzbischof floh nach Holland. Hier in Norwegen kam die neue Lehre völlig von oben. Abgesehen von der Stadt Bergen, wo viele deutsche hanseatische Kaufleute wohnten, war das Land unberührt von lutherischer Agitation.

Als nächstes Land kam Island an die Reihe, welches bis dahin von Norwegen beherrscht worden war. Auch hier führte der Dänenkönig die lutherische Lehre ein, und Island bekam sogar als einziges Land im Norden einen Martyrer der Reformation: Im November 1550 wurde der letzte „hartnäckige" katholische Bischof zusammen mit seinen beiden Söhnen (der Zölibat hatte sich auf Island nie ganz durchgesetzt) hingerichtet – eigentlich mehr aus „praktischen" Gründen, da man ihn im Winter nicht nach Dänemark bringen konnte und nicht wagte, ihn bis zum Sommer gefangenzuhalten. Auch die Färöer wurden kurzerhand reformiert und direkt Dänemark unterstellt.
Nach Grönland kam die Reformation nicht mehr. Die skandinavischen Einwohner hatten das Land im 15. Jhdt. verlassen. Die Mission unter den heidnischen Eskimos wurde erst im 18. Jhdt. von Dänemark aufgenommen.

Wiederum entwickelten sich die Dinge in Schweden etwas langsamer. Gustav Wasa war zwar sehr am Kirchengut interessiert, wollte aber wenigstens die apostolische Sukzession bewahren und zwang daher den päpstlichen Legaten dazu, den neuen, vom König ernannten Erzbischof zu weihen. Eine schriftlich vor der Weihe hinterlegte Erklärung des Delegaten machte die Weihe jedoch kanonisch ungültig. Die schwedische Kirche hält allerdings daran fest, die Sukzession noch zu besitzen, und aus diesem Grund war es bis vor kurzem schwedischen Bischöfen verboten, bei der Ordination eines dänischen Bischofs mitzuwirken. Nach einigen Rekatholisierungsversuchen unter Johann III., der eine polnische Prinzessin geheiratet hatte, und dessen Sohn Sigismund, der auch König von Polen war, führte Gustav II. Wasa die Reformation zum Siege. Durch seine Expansionspolitik nach Osten verhalf er der Reformation zum Durchbruch in Finnland und in den baltischen Ländern und setzte dann mit seinem Heer nach Deutschland über. So wurde Schweden für eine Periode von 200 Jahren *die* protestantische Großmacht.

Nach den ersten 100 Jahren der lutherischen Orthodoxie mit strenger Kirchenzucht und völliger Vernachlässigung der sozialen Fürsorge der „alten Kirche" entstand in Form des Pietismus eine Bewegung, die die Staatskirchen zeitweise von innen her zu zersprengen drohte. Da die Leute, vor allem auf dem Land, anfingen, ihre eigenen Hausgottesdienste abzuhalten – was oft auch zu sozialen Unruhen führte –, mußten die Könige durch strenge Gesetze, die sog. „Konventikelplakate" (Versammlungsverbote) dagegen einschreiten. Allzu eifrige Pietisten wurden ausgewiesen. Diese Gesetze galten noch bis ins 19. Jahrhundert.

Die Lockerung der Glaubensgesetze und die „Rückkehr" von Katholiken

Da die Reformation überall im Norden in rein lutherischer Form erfolgte, sind viele katholische Elemente aus dem Mittelalter in den Kirchen und auch in der Liturgie erhalten geblieben. Der Besuch in einem protestantischen Dom während eines „Hochamtes" kann bei einem Katholiken leicht „tridentinische" Gefühle erwecken.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts fingen die dänischen Könige an, die Glaubensgesetze etwas milder zu

handhaben und persönliche oder lokale Ausnahmen zuzulassen. So durfte Niels Steensen sich auf Einladung des Königs in Kopenhagen aufhalten und dort arbeiten. 1682 wurden in der neu angelegten Festungsstadt Fredericia Katholiken und Juden zugelassen, wenige Jahre später auch Hugenotten sowie „Mörder und andere Missetäter". Diese Ausnahmen geschahen jedoch hauptsächlich aus Handels- oder politischem Interesse, nicht aus Gründen religiöser Toleranz.

1781 erlaubte der schwedische König Gustav III. unter dem Einfluß der französischen Aufklärung andersgläubigen Ausländern den Aufenthalt in Schweden, und er bat persönlich Papst Pius VI., einen Seelsorger für die 3000 Katholiken in seinem Reich zu entsenden. Aber es sollten noch 80 Jahre vergehen, bevor gebürtige Schweden konvertieren durften. Noch in den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts wurden schwedische Konvertiten ausgewiesen!
Ähnlich verlief die Entwicklung in Norwegen. Als Dänemark Norwegen beim Frieden von Kiel 1814 an Schweden abtreten mußte, beeilten sich die Norweger, eine freiheitliche Verfassung auszuarbeiten. Sie „vergaßen" jedoch, die geplante Religionsfreiheit mit einzubringen und begnügten sich damit, Juden und Mönchen die Einreise nach Norwegen zu verbieten. Andere Ausländer waren also zugelassen! 1845 gab das sog. Dissentergesetz die Möglichkeit, in eine andere Glaubensgemeinschaft überzutreten.
Finnland wurde nach dem russisch-schwedischen Krieg 1809 ein russisches Großfürstentum. Der Zar übernahm alle alten schwedischen Religionsgesetze, aber durch die Wiedervereinigung mit Karelien mit seiner überwiegend orthodoxen Bevölkerung gab es jetzt zwei Staatskirchen. 1869 wurde eine teilweise Religionsfreiheit zugestanden, aber erst 1889 gab ein Dissentergesetz die Möglichkeit, von einer der Staatskirchen in eine andere Kirche überzutreten. Die Gründung von Klöstern war jedoch noch bis 1977 verboten!

Das Grundgesetz von 1849 brachte in Dänemark – und somit in Island, auf den Färöern und in Grönland – uneingeschränkte Religionsfreiheit. Gleichzeitig machte ein sehr liberales Privatschulgesetz die Errichtung katholischer Schulen mit staatlicher Unterstützung möglich.

Die katholische Kirche ist eine Stadtkirche

Es würde zu weit führen, auf die Entwicklung der katholischen Kirche in den einzelnen Ländern genauer einzugehen. Von den Hauptstädten breitete sie sich allmählich auf die übrigen größeren Städte aus und ist auch heute eine ausgesprochene Stadt-Kirche. Kleine ländliche Gruppen in Dänemark, durch die Einwanderung polnischer Landarbeiter zur Zeit des Ersten Weltkriegs entstanden, haben sich inzwischen durch Abfall in der Zweiten Generation und Abwanderung in die Städte wieder aufgelöst. – Aus einer Ausländer- und Missionskirche hat sich die kleine katholische Gemeinschaft zu einer Ortskirche mit Heimatrecht in der jeweiligen Gesellschaft entwickelt. Dazu haben u. a. auch Konversionswellen beigetragen, die nach der Konversion bekannter Intellektueller und Schriftsteller erfolgten (z. B. Sigrid Undset in Norwegen, Halldór Laxness in Island). Der Sog der immer mehr sich säkularisierenden Gesellschaft wurde allerdings stark. Die Zahl der Katholiken im Norden wäre zehnmal so groß, hätten alle getauften Katholiken am Glauben festgehalten.

Mit der Errichtung selbständiger Bistümer anstelle der Apostolischen Vikariate war diese Entwicklungsphase auch kirchenrechtlich abgeschlossen. Nachdem zuerst Finnland und Island diplomatische Beziehungen zum Vatikan aufgenommen hatten, zogen 1982 auch die anderen nordischen Länder nach, und der Norden hat jetzt eine Nuntiatur mit einem Pronuntius in Vedbaek in Dänemark.

Das heutige Verständnis der katholischen Kirche und deren Aufgaben in Skandinavien läßt sich mit einem Zitat aus einer dänischen Publikation von 1945 (!) kurz darstellen. Dort wird u. a. die Gründung der Gemeinde in Torshavn auf den Färöern erwähnt: „Mit der Errichtung dieser Gemeinde wurde die Grundlage geschaffen für eine reiche und ruhige Tätigkeit, deren Existenz nicht so sehr darauf hinzielt, Konvertiten zu gewinnen, sondern der Bevölkerung zu dienen und den Blick der Bewohner dafür zu erschließen, was die katholische Kirche eigentlich ist und welche Bedeutung sie für ihre Ahnen gehabt hat."

Komplizierte und teure Diaspora

Die nordischen Bistümer hätten sich ruhig und friedlich im stillen Winkel weiterentwickeln können, wenn nicht die Weltpolitik wieder einmal störend eingegriffen hätte. In den letzten 20 Jahren ist der Strom der Flüchtlinge und Einwanderer kräftig angestiegen. Die Hälfte davon sind Katholiken, die die kleinen Gemeinden vor allem in Norwegen und Schweden gleichsam überschwemmen und sie aus allen Nähten platzen lassen. Beispielhaft seien hier ein paar Zitate aus einem Vortrag des Pfarrers in Bergen vor Mitgliedern der nordischen Pastoralräte angeführt: „Heute haben wir in Bergen 3000 Katholiken. Von diesen sind 400 Vietnamesen, wenigstens 850 Lateinamerikaner, 250 Tamilen, über 200 Polen, um nur die größeren Gruppen zu nennen. Keiner davon hat mehr als 15 Jahre in Norwegen gelebt. 65% unserer Gemeinde sind im Ausland getauft. Deswegen können wir bei unserer Gemeinde nicht von einer ‚norwegischen' Pfarrei sprechen, zumal unter den praktizierenden Katholiken die gebürtigen Norweger einen geringeren Teil ausmachen als die Einwanderer ... Unsere Integrationspolitik wurde zu einer Zeit entwickelt, als es noch wenige Einwanderer gab, die im Gegensatz zu heute vornehmlich aus Europa und Nordamerika kamen. Es waren Menschen mit einem kulturellen Erbe, das von dem norwegischen nicht so verschieden war. Man hatte zum Ziel gesetzt, den Leuten ein

paar Jahre der Seelsorge in ihrer Muttersprache zuzugestehen, und erwartete dann, daß sie sich zurechtfanden. Dies taten viele, ein Teil tat es nicht.
Es gibt aber einen Unterschied zwischen geringem und großem Wachstum. Kleine Gruppen kann man integrieren. Die Gruppen, die jetzt kommen, sind zu groß dazu, und der kulturelle Hintergrund kann kaum kontrastreicher sein ... Es gibt nur eine Antwort: Ausgebaute Nationalseelsorge, regelmäßige Messen, Einkehrtage und Unterricht in der Muttersprache. Dies aber auf eine Art, die zu einem Bindeglied für die ganze Gemeinde wird ... Dies wird Zeit benötigen und Investitionen erfordern."
Investitionen vor allem in Gemeindezentren, wo die voll eingerichtete Küche – um es grob zu sagen – ebenso wichtig ist wie der Raum für den Gottesdienst. Denn nur durch Beisammensein auch außerhalb der Messe lassen sich Kontakte zwischen den Gruppen vermitteln und „Diaspora in der Diaspora" verhindern. Das alte Ideal – in Dänemark bis vor kurzem in den meisten Städten verwirklicht – von Kirche, katholischer Schule und katholischem Krankenhaus hat sich irgendwie überlebt. Bei der Gründung neuer Gemeinden hat man, vor allem in Schweden, schon darauf Rücksicht genommen, nicht zuletzt auch wegen des Religionsunterrichts. Um den Kindern ein Erlebnis katholischer Gemeinschaft zu vermitteln, ist man dazu übergegangen, die ganze Familie ab und zu zu einem Glaubenstag einzuladen, was aber Platz und viele Katecheten erfordert. Die Katecheten arbeiten gratis, brauchen aber bisweilen einen Kursus, Platz kostet Geld. Wer soll das bezahlen?

Würde die Kirche nach Prinzipien der Wirtschaftlichkeit verwaltet, hätte man die Diaspora schon längst wegrationalisiert; denn sie kann sich nicht selber tragen. Die Frage der Kirchensteuer ist im Norden nicht einheitlich geregelt. In Schweden und Norwegen bezahlt der Staat einen bestimmten Betrag pro Gemeindemitglied, ca. 30 DM pro Jahr. In Dänemark erhebt der Staat nur die Kirchensteuer für Mitglieder der Volkskirche. Das Bistum hat daher eine freiwillige „Kirchenbeitragsregelung", der sich aber nur 4000 von den möglichen 15000 Haushalten angeschlossen haben. Es ist eben immer schwierig, Geld abzugeben, wenn man es schon in den Händen hat (obwohl man den Beitrag von der Steuer absetzen kann). Schuld daran sind aber auch die immer wiederkehrenden Artikel in der Presse über die unermeßlichen Reichtümer des Vatikans. Ohne die Hilfe der deutschen Diaspora-Werke wäre es nicht möglich, die Kirche im Norden in ihrer jetzigen Form aufrechtzuerhalten.

Ökumene nur auf lokaler Ebene

Auch nach der Einführung der Religionsfreiheit behielten die lutherischen Kirchen ihren Status als Staatskirche bei. In Dänemark heißt sie zwar offiziell „Volkskirche" – und im Grundgesetz von 1849 war ihr auch eine eigene Kirchenverfassung versprochen worden –, in Wirklichkeit wird sie jedoch vom Kirchenministerium geleitet, das alle praktischen Fragen und notfalls auch Lehrstreitigkeiten regelt. In den anderen Ländern hat die Kirche eine Art Synode, die zu religiösen Fragen Stellung nehmen kann, aber ebenfalls weitgehend vom Staat abhängig ist. Man hat sich daran gewöhnt, mit der Formel zu leben „die Volks- oder Staatskirche ist nur der bürgerliche Rahmen, der das kirchliche Leben umschließt". Innerhalb des Rahmens ist fast alles möglich, nur wer die Kindertaufe ablehnt oder den Papst anerkennt, fällt aus dem Rahmen.

Versuche, die Kirchen unabhängig zu machen, stießen immer wieder auf den Widerstand der tonangebenden Kreise innerhalb der Kirchen oder auf Verzögerungstaktiken von seiten des Staates, wohl aus der Furcht heraus, daß die pietistischen, kulturfeindlichen Kreise die Macht an sich reißen und damit die herkömmliche Einheit von nationaler Kultur, Christentum, König und Volk sprengen würde. Daß nur ca. 2% der Mitglieder regelmäßig den Gottesdienst besucht und der Großteil der Bevölkerung die Kirche als Service-Organ bei bestimmten Gelegenheiten (Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung) und als eine Art Kulturanstalt benutzt, interessiert dabei weniger. Ökumenische Initiativen sind bei dieser Lage Einzelpersonen oder -gruppen überlassen. Und da geschieht einiges auf lokaler Ebene. Am leichtesten fällt dabei die Zusammenarbeit mit den anderen kleinen „Freikirchen", besonders den Baptisten und Methodisten.

Allerdings hat Schweden einen großen Ökumeniker hervorgebracht: Nathan Söderblom, von 1914 bis zu seinem Tod Erzbischof von Uppsala, Inhaber des Friedens-Nobelpreises 1930. Er versuchte wie kein anderer zuvor, die verschiedenen Kirchen ohne Aufgabe ihrer Identität miteinander ins Gespräch zu bringen, um „gemeinsam das eine Haus Gottes aufbauen" zu können. Leider wurde seine Einladung an die katholische Kirche, am großen ökumenischen Kongreß in Stockholm 1925 teilzunehmen, vom Vatikan rundweg – fast arrogant – abgewiesen. Aber Söderblom ließ sich nicht verbittern und meinte nur, die Zeit sei noch nicht reif. Und damit hatte er ja recht ...

Kopfzerbrechen bei den Protestanten

Die Reise des Papstes hat in lutherischen Kirchen im Norden nicht wenig Kopfzerbrechen verursacht. Am schwersten hatten es die evangelischen Bischöfe in Dänemark. Einerseits haben sie im Grunde nichts zu sagen, andererseits dürfen sie auch nicht unhöflich sein. Sie haben daraufhin den Papst zu einer liturgischen Andacht in den alten Dom zu Roskilde eingeladen, ohne jegliche Ansprache. In den anderen Ländern hat man sich zu einem ökumenischen Festgottesdienst entschlossen, in Norwegen und Schweden an den alten „Kultstätten" Trondheim und Uppsala. Ob der Besuch für das evangelische Kirchenvolk mehr bedeuten wird als eine „Show" in den Medien, wird sich zeigen. *Bernhard Kiel*

Kurzinformationen

In Basel tagte die Europäische Ökumenische Versammlung für „Frieden in Gerechtigkeit"

Unter beträchtlicher Resonanz wurde vom 15. bis 21. Mai in Basel die Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" veranstaltet. Träger der Versammlung waren die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). 700 von den KEK-Mitgliedskirchen und den einzelnen Bischofskonferenzen Europas nominierte Delegierte (darunter zahlreiche Bischöfe bzw. kirchenleitende Persönlichkeiten, Vertreter von kirchlichen Vereinigungen und Initiativgruppen) berieten in der Pfingstwoche in den Räumen der Schweizer Mustermesse über die Themen des „konziliaren Prozesses", Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in europäischer Perspektive. Ergänzt wurde die Arbeit in den Plenarsitzungen und Arbeitsgruppen u. a. durch zahlreiche Hearings zu verschiedenen Themen (von der Verschuldung der Dritten Welt bis zum Stand des KSZE-Prozesses). Das Publikumsinteresse in Basel erwies sich als ebenso groß wie das der Medien. Im April war von KEK und CCEE der zweite Entwurf eines *Arbeitsdokuments* zur Basler Ökumenischen Versammlung vorgelegt worden. Schon vor der Versammlung wurden von den einzelnen Delegationen dazu zahlreiche Änderungsvorschläge eingereicht; viele Vorschläge aus den Arbeitsgruppen kamen im Verlauf des Treffens dazu. Zum Abschluß der Versammlung wurde die endgültige Fassung des Dokuments verabschiedet. Seine Empfehlungen gelten u. a. der vollständigen Verwirklichung aller internationalen Menschenrechtsabkommen, dem Verhalten der Kirche gegenüber Flüchtlingen, der Abrüstung und dem sorgsamen Umgang mit Energie. Neben dem Dokument verabschiedete die Versammlung auch eine *Botschaft,* die bei der Schlußfeier am Dreifaltigkeitssonntag verlesen wurde. Die Bedeutung der Basler Versammlung liegt vor allem im *Symbolischen:* Ein vergleichbares Treffen von Kirchenvertretern aus allen Ländern und Kirchen Europas hat es bislang nicht gegeben. Das Treffen bot zahlreiche Möglichkeiten zum Gespräch und zum Austausch über die gegenwärtige Entwicklung in Europa, nicht zuletzt die Veränderungen im politisch-gesellschaftlichen System einiger kommunistischer Staaten. Das Schlußdokument mußte als Versuch einer gemeinsamen Positionsbestimmung auf gesamteuropäischer Ebene in vielen Partien naturgemäß recht allgemein ausfallen. Als gemeinsame Aussage von Vertretern aller europäischer Kirchen (nur Albanien war nicht vertreten) ist es dennoch, von einigem Gewicht. Es wird darin vorgeschlagen, CCEE und KEK sollten eine Arbeitsgruppe einsetzen, um die Erfahrungen von Basel auszuwerten und die auf der Versammlung deutlich gewordenen sozialethischen Herausforderungen genauer zu erörtern; es soll geprüft werden, ob in etwa fünf Jahren eine weitere größere europäische Tagung einberufen werden könnte.

Die Leitung der Glaubenskongregation traf sich mit den Vorsitzenden der theologischen Kommissionen europäischer Bischofskonferenzen

Vom 2. bis 5. Mai traf sich in einem Bildungshaus in Laxenburg bei Wien der Vorsitzende der römischen Glaubenskongregation mit seinen engsten Mitarbeitern zu einer Aussprache mit den Vorsitzenden der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen europäischer Länder. Das im Anschluß an das Treffen veröffentlichte Kommuniqué enthält außer organisationstechnischen Hinweisen auf Veranstaltung und Referate (das Eröffnungsgrundsatzreferat hielt Kardinal *Ratzinger* selbst, in einem zweiten Referat erläuterte der Sekretär der Glaubenskongregation, *Alberto Bovone,* organisatorische Fragen der Zusammenarbeit der Glaubenskommission untereinander und mit der römischen Glaubenskongregation) praktisch nur die Feststellung, man habe mit großer Offenheit über *die gemeinsame Sorge um den Glauben und die Glaubenslehre in Europa* gesprochen und darüber beraten, wie die einzelnen Glaubenskommissionen als helfende Organe für die Erfüllung der besonderen Aufgabe der Bischöfe „in der Förderung und treuen Bewahrung der Glaubenslehre" tätig sein können. Es sei überlegt worden, „wie diese Aufgabe im Rahmen der Bischofskonferenzen wahrzunehmen sei, so daß eine intensive Zusammenarbeit auch mit der Glaubenskongregation ermöglicht wird und eine gemeinsame Verantwortung in den einzelnen Ländern für die Glaubenslehre ausgeübt werden kann". Im Sinne des eigenen Zuständigkeitsverständnisses legten die Vertreter der Glaubenskongregation dabei offensichtlich Wert darauf, daß „die Glaubenskommissionen in allen Bereichen bischöflicher Verantwortung mitwirken, in denen Fragen der Glaubenslehre berührt werden". Bischof *Johann Weber* von Graz, der als Sprecher des deutschsprachigen Arbeitskreises fungierte (man tagte den größeren Teil der Zeit in Arbeitskreisen), wies darauf hin, Kardinal Ratzinger habe während des Treffens mehrmals betont, durch die Tätigkeit der nationalen bischöflichen Glaubenskommissionen, die im übrigen noch nicht in allen europäischen Ländern in vergleichbarer Weise funktionsfähig sind, wolle man „Entscheidungen verstärkt in die einzelnen Länder verlegen". *Zweckbestimmung der Glaubenskommissionen* sei nicht in erster Linie Zurechtweisung, sondern Förderung. Vor allem hätten die Kommissionen die Aufgabe, das „nicht immer gute Verhältnis" zwischen Bischofskonferenzen und Theologen zu verbessern. In einer *Pressekonferenz* im Anschluß an das Treffen nahm Kardinal Ratzinger zu verschiedenen Fragen Stellung. U. a. wies er den Vorwurf zurück, die Glaubenskongregation gehe mit Theologen zu autoritär um. Mit Theologen, die von der katholischen Lehre abweichen, versuche man, ein „positives Einverständnis" zu erreichen. Es bleibe aber „eine kleine Zahl" von Theologen, wo Konflikte unvermeidlich seien. Dem Vorwurf der zunehmenden Zentralisierung lehramtlicher Funktionen

trotz Bemühens um Dezentralisierung begegnete Ratzinger u. a. mit dem Argument, nur deswegen, weil jemand etwas vom Papst Verschiedenes sage, sei er noch nicht „mehr" Bischof. Es gehe um den Vielklang der katholischen Symphonie, aber um Vielklang in der Einheit. Das Treffen war nach Arbeitstagungen in Bogotá und Kinshasa das dritte Treffen auf kontinentaler Ebene. Es wurde sehr kurzfristig anberaumt. Die Organisation wurde örtlich von Kardinal *Hans Hermann Groer* und Weihbischof *Kurt Krenn* besorgt.

Italienische Theologen und Intellektuelle schreiben „offenen Brief" zu innerkirchlichen Vorgängen

An Pfingsten haben italienische Theologen und katholische Intellektuelle in einem „offenen Brief" zu den kirchen- und lehrpolitischen Vorgängen der letzten Zeit Stellung genommen. Die 63 Unterzeichner rekrutieren sich überwiegend aus Professoren theologischer Fakultäten, diözesaner und regionaler Seminare und einiger religionswissenschaftlicher Institute. Zu ihnen gesellten sich auch einige Professoren an staatlichen Universitäten und andere Geistliche und Laien aus verschiedenen Bereichen. Der „offene Brief" dürfte nicht ohne Zusammenhang mit der „Kölner Erklärung" entstanden sein, nimmt auf diese aber nicht Bezug, sondern spricht nur allgemein von „Stellungnahmen" aus der letzten Zeit, in denen sich „Unbehagen über bestimmte Verhaltensweisen der zentralen kirchlichen Autorität im Lehr-, Disziplin- und Institutionenbereich" kundtue. Im Ton sehr viel verbindlicher als die „Kölner Erklärung", setzt das Papier eigene Akzente. Es sind im wesentlichen vier: Erstes Anliegen ist das *rechte Verständnis der pastoralen Lehrnatur des Zweiten Vatikanums.* Sein Gewicht werde von manchen dadurch verkleinert, daß es als „pastorales Konzil" qualifiziert werde und damit als ein Konzil ohne eine mit den anderen Konzilien vergleichbare Lehrautorität. Demgegenüber gelte es, das neue, vom Zweiten Vatikanum geprägte „Lehrgleichgewicht" festzuhalten. Es verändere die nachtridentinische Tradition in der Weise, daß der pastorale Charakter des Lehramts wieder zum inspirierenden Kern kirchlicher Lehrverkündigung geworden sei. Daran gelte es festzuhalten, ohne das Konzil dadurch von der Gesamttradition der Kirche zu trennen. Das zweite betrifft das *Erscheinungsbild und Leitungsverhalten in den amtskirchlichen Strukturen.* Die Kirche dürfe sich in ihrer institutionellen Struktur, in ihren Beziehungen zu den Staaten und in ihrem Verkündigungsstil nicht von einer weltlichen Verhaltenslogik bestimmen lassen, sondern habe sich an den „Stil Christi" zu halten, der „sanftmütig und demütig von Herzen und arm gekommen ist, das verlorene Schaf zu retten". Die „Bekehrung" zu diesem Stil sei eine Grundvoraussetzung recht verstandenen Gehorsams gegenüber dem Herrn der Kirche und müsse sowohl im Umgang mit der Welt wie im Bemühen um die Wiederherstellung der Einheit der Kirche zur Geltung kommen. Das dritte gilt dem *Verständnis der Kirche als „Communio-Gemeinschaft".* Dieser ekklesiologische Grundgedanke des Konzils müsse zu einer Veränderung des institutionellen Gleichgewichts, wie es sich im zweiten christlichen Jahrtausend entwickelt habe, führen, damit in der Einheit des Glaubens und der „großen Disziplin" der Reichtum der Pluralität wieder angemessen zur Geltung komme. Dies werde nicht ohne Traumata abgehen, aber die gegenwärtige Auseinandersetzung über die Stellung der Bischofskonferenzen und Bischofsernennungen müsse aus diesem Kontext heraus verstanden werden. Das vierte gilt dem *Verständnis des Lehramts.* Es wird auf den theologischen Begriffswandel des Lehramtsverständnisses im Verlauf der Kirchengeschichte verwiesen, die vom Konzil formulierte Rangordnung der Wahrheiten neu eingefordert und als Verhaltensmaxime 2 Kor 1,24 mit auf den Weg gegeben: „Wir wollen nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude; denn im Glauben seid ihr (bereits) fest verwurzelt." Der „offene Brief" ist gründlicher erarbeitet als die „Kölner Erklärung". Angesichts seines theologischen Duktus und seines versöhnlichen Tons verwundern die ersten scharfen Reaktionen aus dem italienischen Episkopat vor allem die des Vikars des Papstes für die Diözese Rom und Vorsitzenden der Italienischen Bischofskonferenz, Kardinal *Ugo Poletti.*

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken verabschiedete auf seiner Frühjahrsvollversammlung Erklärungen zu 40 Jahren Grundgesetz und zu den Europawahlen

Auf seiner Frühjahrsvollversammlung vom 5./6. Mai verabschiedete das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) eine Erklärung zu „40 Jahre Grundgesetz" und zur dritten Wahl zum europäischen Parlament am 18. Juni. Beide Erklärungen sind allgemein gehalten. In der *Erklärung zum Grundgesetz* heißt es u. a.: Gerade die Katholiken in Deutschland hätten in 40 Jahren Bundesrepublik und gegenüber Weimar gelernt, „daß ein demokratischer Verfassungsstaat die politischen und praktischen Voraussetzungen nicht nur für die freie Entfaltung des einzelnen, für die Durchsetzung der Menschenrechte und für die Teilhabe aller am politischen Leben bietet, sondern ebensosehr für das freie Zeugnis unseres Glaubens und die unbehinderte Erfüllung unserer kirchlichen Sendung". Zugleich betont die Erklärung, das Gemeinwohl könnten staatliche Instanzen allein nicht verwirklichen, sondern dieses hänge auch davon ab, „wie wir als Bürger zusammenleben". Das Gemeinwohl erfordere „Verantwortungsbereitschaft, Mut zur Auseinandersetzung, Friedensbereitschaft, unter Umständen auch persönlichen Verzicht". Der *Aufruf zur Europawahl* bezeichnet die europäische Gemeinschaft als eine Wertegemeinschaft, die auf gemeinsamen Grundüberzeugungen der Demokratie aufbaue. In ihr verwirklichten sich grundlegende Wertüberzeugungen christlicher Gesellschaftsgestaltung. Sie sei ein Beispiel dafür, „wie durch Selbstbestimmung, Freizügigkeit, gegenseitiges Vertrauen und Solidarität, die Grenzen überwunden und dauerhafter Friede entstehen

kann". Durch eine hohe Wahlbeteiligung sollen Katholiken ein Zeichen für die europäische Gemeinschaft setzen. Verabschiedet wurde auch noch eine kurze *Erklärung zum Terrorkrieg im Libanon* und zugunsten der dortigen Christen. Es gäbe offenbar eine Strategie systematischer Zerstörung lebensnotwendiger Einrichtungen, die darauf abzielte, den Widerstand der Christen zu brechen und diese zu vertreiben, wenn nicht gar zu vernichten. Diskutiert wurde auch eine *Stellungnahme des Präsidiums zum päpstlichen Rundschreiben „Christifideles laici"*. Sie soll demnächst als Verlautbarung des Präsidiums veröffentlicht werden. In ihrem Bericht zur Lage ging die Präsidentin des ZdK, *Rita Waschbüsch,* u. a. auf die gegenwärtigen Entwicklungen in Osteuropa ein und griff einen Vorschlag von *Otto B. Roegele* auf, durch ein eigenes *kirchliches Hilfswerk* den jetzt freier werdenden Kirchen in Osteuropa zu helfen. Im gleichen Bericht bezog sich die Präsidentin auch auf die jüngsten binnenkirchlichen Auseinandersetzungen und auf die Presseerklärung des geschäftsführenden Ausschusses vom 3. März (vgl. HK, April 1989, 188). Sie hielt dabei auffallend Distanz zur „Kölner Erklärung". Man habe sich mit jener Stellungnahme nicht einfach hinter die „Kölner Erklärung" gestellt, sondern in ihr gesagt, warum es nach Meinung des ZdK die „Kölner Erklärung" überhaupt gegeben habe. Praktisch reduzierte die Präsidentin die damalige Verlautbarung des ZdK auf den Widerspruch zum inzwischen vielfältig kolportierten Caffarra-Zitat zur Kontrazeption. Die Aussagen von *Carlo Caffarra* über antikonzeptionelles Verhalten seien damals „der eigentliche Grund unserer kritischen Betrachtungen" gewesen.

Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) wählte einen neuen Vorstand

Die Hauptversammlung des BDKJ wählte den bisherigen Bundesleiter der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG), *Michael Köselberg,* zum Bundesvorsitzenden. Stellvertretender Bundesvorsitzender wurde der Jurastudent *Christian Bernzen,* der den Bundesvorsitz im zurückliegenden halben Jahr bereits kommissarisch innehatte. Neuer Bundespräses und damit Leiter der Arbeitsstelle Jugendpastoral der Deutschen Bischofskonferenz wurde *Paul Magino,* bisher Diözesanjugendseelsorger der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Weiterhin unbesetzt bleiben die Funktionen der Bundesvorsitzenden und ihrer Stellvertreterin sowie des zweiten Bundespräses. Kritik übte die Bundesversammlung des BDKJ an der Kündigung des Kooperationsvertrages mit dem BDKJ durch die Diözese Fulda und die Gründung eines eigenen diözesanen Jugendverbandes „Katholische Jugend Fulda". Von der „Katholischen Jugend Fulda" wurde dies als Versuch gewertet, die Jugendarbeit in einem Einheitsverband zu *monopolisieren.* In einer Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz wiesen auch die Bischöfe darauf hin, daß dem BDKJ kein Monopolanspruch in der Jugendarbeit zukomme und jeder Bischof in seiner Diözese eigenverantwortlich handeln könne.

Gesetze zum Kirche-Staat-Verhältnis in Polen verabschiedet

Der Sejm, das polnische Parlament, hat im Mai drei Gesetzesentwürfe verabschiedet, die zwar nicht zu den unmittelbaren Ergebnissen der Verhandlungen am „runden Tisch" (vgl. HK, Mai 1989, S. 212) gehören, aber ein Sinnbild derselben fortschreitenden politischen Öffnung in Polen sind, die den „historischen Kompromiß" hervorbrachte, an dessen Zustandekommen die katholische Kirche maßgeblich beteiligt war. Es sind: ein Gesetz über das Verhältnis des Staates zur katholischen Kirche, ein Gesetz über Gewissens- und Bekenntnisfreiheit und ein Gesetz über die Sozialversicherung (Pflichtversicherung) der 62 000 Geistlichen aller Religionsgemeinschaften vorgelegt. Die Geistlichkeit war die letzte größere Gruppe, die bisher von dem allgemeinen Versicherungssystem ausgeschlossen war. Das *Gesetz über Gewissens- und Bekenntnisfreiheit* war seit Mai 1988 von einer gemischten Kommission aus Vertretern der Regierung und des Polnischen Ökumenischen Rates ausgearbeitet worden. Das *Rechtsstatut der katholischen Kirche* ist Ergebnis der jahrelangen Verhandlungen zwischen der Regierung und der katholischen Kirche. Ministerpräsident *Rakowski* gab in seiner Regierungserklärung der Überzeugung Ausdruck, daß die gesetzlichen Regelungen in naher Zukunft die Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen mit dem Vatikan ermöglichten. Das Gesetz über Gewissens- und Bekenntnisfreiheit beinhaltet das Bekenntnis von Polens bis dato immer noch hegemonistisch regierender Arbeiterpartei (PVAP) zur „weltanschaulichen Neutralität des Staates als des Garanten aller bürgerlichen Freiheiten und Rechte" (PVAP-Abgeordneter Maciszewski). Während die nicht-katholischen Glaubensgemeinschaften bisher als „Vereine" im Sinne eines Gesetzes von 1932 eingetragen waren, hatte die römisch-katholische Kirche des Landes keinerlei rechtlich fixierten Status. In dem nun verabschiedeten Gesetzesentwurf heißt es, die römisch-katholische Kirche übe ihre Tätigkeit „im Rahmen der Verfassung der Volksrepublik Polen aus" und verwalte sich nach eigenem (kanonischem) Recht. Garantiert werden neben der religiösen Unterweisung und die Seelsorge außerhalb von Kirchenräumen (z. B. Gefängnisse, Krankenhäuser), Alten- und Krankenpflege und kulturelle Aktivitäten. Die 1950 der katholischen Kirche entwundene „Caritas" wird wieder als kircheneigene Organisation zugelassen. Der 15. August, das Fest Mariä Himmelfahrt, wird ein staatlicher Feiertag. Nach dem Vorbild des Rechtsstatus der katholischen Kirche sollen die *anderen Glaubensgemeinschaften* in Polen gesetzlich verankert werden. Ein neuer Konflikt zeichnet sich ab zwischen katholischer und orthodoxer Kirche wegen der Vorschriften über die Entschädigungs- und Rückgaberegelungen bei verstaatlichtem Besitz aus dem ehemaligen Besitz der (unierten) griechisch-katholischen Kirche im östlichen Teil des Landes. Da entsteht Erklärungsbedarf von seiten der katholischen Kirche gegenüber Unierten und Orthodoxen.

Zeitschriften

Theologie und Religion

SCHATZ, KLAUS. **Bischofswahlen.** Geschichtliches und Theologisches. In: Stimmen der Zeit Jhg. 114 Heft 5 (Mai 1989) S. 291–307.

Der Beitrag des in Frankfurt-Sankt Georgen lehrenden Kirchenhistorikers ist für die gegenwärtige Diskussion über Bischofsernennungen hilfreich. Schatz gibt einen instruktiven Durchblick zur Praxis der Bischofsbestellung von der Alten Kirche (Zusammenwirken von ortskirchlicher Mitbestimmung und hierarchisch-überörtlichem Regulativ) über Früh- und Hochmittelalter (zunächst entscheidende Rolle des Königs, dann Bischofswahl durch das Domkapitel) bis zur Gegenwart (Wegfall der staatlichen Nominations- und Mitwirkungsrechte, Bischofsernennung in Alleinverfügung Roms). In seinen grundsätzlichen Überlegungen hält Schatz fest, die Mitbestimmung der Ortskirche bei der Bischofswahl sei ein tief in der kirchlichen Tradition verwurzeltes Moment. Gleichzeitig müsse im Gesamtvorgang der Bischofswahl die Communio mit der universalen Kirche ihren Ausdruck finden. Die Ernennung der Bischöfe durch den Papst stelle einen „zwar im Grenzfall möglichen, jedoch vom vollen theologischen Wesen her defizienten Modus" dar. Sie entspreche im Grund nicht der Aussage des Zweiten Vatikanums, daß die Bischöfe nicht Stellvertreter des Papstes sind.

SECKLER, MAX. **Synodos der Religionen.** Das ‚Ereignis von Assisi' und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 169 Heft 1 (1989) S. 5–24.

Im Rahmen eines Heftes, das ganz der immer wichtiger werdenden Frage nach der Begegnung der Religionen gewidmet ist, untersucht der Tübinger Fundamentaltheologe Bedeutung und Implikationen des von Johannes Paul II. einberufenen Weltgebetstags der Religionen in Assisi am 27. Oktober 1986. Seckler bemüht sich um eine differenzierte Wertung: Er weist die vielfach sowohl in traditionalistischen wie evangelikalen Kreisen geübte Kritik (Assisi als Synkretismus, als Aushöhlung des Missionsauftrags und Mißachtung des christlichen Absolutheitsanspruchs) als unangemessen bzw. übertrieben zurück, macht aber gleichzeitig auf Probleme der für das Ereignis von Assisi leitenden „Hintergrundtheologie" aufmerksam. Die päpstlichen und römischen Absicherungsversuche gegen den Synkretismusvorwurf hätten sich, so Seckler, ein wenig in dem Dilemma bewegt, „mit der einen Hand wieder nehmen zu wollen oder zu müssen, was man mit der anderen eigentlich gab und geben wollte". Die Gedanken Johannes Pauls II. schienen in die Richtung einer Konzeption zu gehen, die eine schon gegebene Tiefeneinheit der Religionen annehme. Man brauche aber kein Parteigänger der Dialektischen Theologie zu sein, um dem mystischen Einheitsmodell der Religionen Skepsis entgegenzubringen.

Kultur und Gesellschaft

SCHÄTZLER, JOHANN-GEORG. **Staatliche Gnadenmacht.** In: Die neue Ordnung Jhg. 43 Heft 2 (April 1989) 84–96.

Vor dem Hintergrund der Begnadigungsentscheidungen ehemaliger Mitglieder der RAF betreffend durch Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* beschäftigt sich dieser Beitrag mit den Grundlagen und Grenzen des staatlichen Gnadenrechts. Der Autor stellt dessen geschichtliche Entwicklung dar, erörtert die Rechtslage, darunter auch die Zuständigkeiten von Bund und Ländern. Das Begnadigungsrecht spiele nicht nur im Strafrecht eine Rolle, sondern gerade auch in Disziplinarangelegenheiten von öffentlichen Bediensteten. Die eigentliche Quelle des Begnadigungsrechts sei nicht im gesetzten Recht zu suchen, sondern sei vielmehr in der Natur der staatlichen Ordnung beschlossen. Die staatliche Gnadenmacht lasse sich nicht in das übliche Schema der Gewaltenteilung einfügen. Sie sei eine „vierte Macht". Deutlich zu unterscheiden sei die Amnestie vom Gnadenrecht: Die Anwendung der Amnestie sei Rechtsanwendung, Begnadigung dagegen setze die Rechtskraft des Urteils voraus. Amnestie und Gnade gewährten nicht *Vergebung,* sondern billigten *Vergessen* zu. So bestechend die Vorstellung auch sei: Beim Gnadenrecht gehe es weniger um *Gerechtigkeit* als um den Erweis von *Milde,* die nicht nach der Tat, sondern nach dem Menschen frage. Damit führe sie aus dem Recht heraus.

SIMON, HELMUT. **Die Bundesrepublik – in bester Verfassung?** Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 33 Heft 2 (April bis Juni 1989), 86–97.

Ausgehend von der Annahme der geltenden Verfassungsordnung der Bundesrepublik durch eine große Mehrheit protestantischer Christen, geht der Autor der darin eingeschlossenen *kritischen Solidarität* gegenüber der rechts- und sozialstaatlichen Demokratie nach. Eine solche kritische Solidarität schließe die Bereitschaft ein, an drei Aufgaben mitzuwirken: der Abwehr spezifischer Gefährdungen dieser Ordnung gegenüber allerlei Erosionen und Umwertungen; der Überbrückung der Kluft zwischen normativem Angebot der Verfassung und der Verfassungswirklichkeit; schließlich der Fortentwicklung der Verfassungsordnung. An den drei fundamentalen Strukturprinzipien der bundesdeutschen Verfassungsordnung, dem *Demokratieprinzip,* der *Rechtsstaatidee* und dem *Sozialstaatsgebot,* zeigt der Autor, was kritische Solidarität gegenwärtig bedeuten könnte: Als schleichende Umwertung des Demokratieprinzips empfindet es der Autor etwa, wenn Protestbewegungen „arrogant als Druck der Straße abgetan werden". Die Rechtsstaatidee leide im übrigen weniger durch Rechtsverstöße von Bürgern, sondern vor allem durch staatlichen Machtmißbrauch. Das Sozialstaatsgebot sei verschiedener Demontagen und Umwertungen im Zeichen einer „Wohlfahrtswende" ausgesetzt. Die Gesellschaft insgesamt und die Entscheidungsträger müßten sich stärker auf den Grundsatz besinnen, daß die Stärke des Volkes sich am Wohl der Schwachen messe.

Kirche und Ökumene

GISEL, PIERRE. **Qu'est-ce que croire?** Mise en situation théologique. In: Recherches de science religieuse Jhg. 77 Heft 1 (Januar–März 1989) S. 63–91.

Der in Lausanne lehrende reformierte Systematiker Gisel geht davon aus, daß es heute schwer ist, das Spezifische des Glaubens (als fides qua verstanden) zu verdeutlichen: Gefragt ist Religiöses aller Art, das Interesse richtet sich vielfach auf bizarres, archaisches und rätselhaftes religiöses Material, während der Glaube in der gegenwärtigen Gesellschaft eigentlich keinen Ort hat. Gisel hebt auf einige unverzichtbare Grundelemente des Glaubens im Sinn der biblisch-christlichen Tradition ab: Glauben gehört in das Feld der Praxis, hat also nicht den Status des Wissens, und er ist immer auf vorgegebene Tradition verwiesen. „Glauben ist an das Feld der Praxis und des (geschichtlich oder inkarnierten) Positiven gebunden, weil Gott der radikal Andere ist und weil derjenige, der darauf antwortet, in der Erwiderung nur im Ereignis Subjekt sein kann, nur in einem Prozeß, den er weniger selbst in der Hand hat, als daß er Entwurzelung, Neustrukturierung und Neuaufbau erfährt". Zum Glauben gehört aber auch der Zug, den Gisel als „excès" beschreibt: Zu ihm gehört das vollständige Sicheinlassen auf Vorgegebenheiten ebenso wie das radikale Überschreiten, das Eingehen in die Immanenz ebenso wie der Ausgriff auf die Transzendenz, das Ausgeliefertsein an etwas, was ich nicht selber bin genauso wie die innere Erlösung.

Notizen

Johannes Paul II. hat in einem längeren Gespräch mit dem Vatikan-Journalisten *Gianfranco Svidercoschi* („Il tempo"), das er auf dem Rückflug von seiner letzten Afrikareise führte und das in mehreren italienischen Zeitungen erschien, seine Reisen verteidigt und interpretiert. Die päpstlichen Reisen begünstigten den Dialog mit den Ortskirchen. Sie dienten der Verwirklichung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten *Kollegialität unter den Bischöfen* und der Öffnung der Kirche gegenüber der Welt. Auch der ökumenische Prozeß werde durch sie nicht behindert, sondern der Kontakt zu den anderen christlichen Kirchen begünstigt und belebt. Die Kritik an den Reisen und insbesondere der Vorwurf des „Triumphalismus" wegen der großen Menschenansammlungen beruhten auf Vorurteilen. Auch die *Begegnung mit Staatsführern* unterschiedlichster Reputation verteidigte der Papst. Politik sei vielleicht manchmal eine „sündige Angelegenheit", und Regierende seien „manchmal Sünder", aber die Kirche könne die politische Seite des Lebens nicht ignorieren. Und zur *gesamtkirchlichen Wirkung der Reisen* meinte Johannes Paul II.: Sie hätten zu einem Ausgleich in der Verwirklichung der konziliaren Reformen beigetragen und sowohl progressive wie konservative Tendenzen „an den Rand gedrängt".

Erzbischof *Paul C. Marcinkus,* umstrittener Präsident der Vatikanbank IOR, mit dessen Ablösung seit längerer Zeit, aber bisher vergebens gerechnet wurde, hat in einem Interview mit dem italienischen Nachrichtenmagazin „Espresso" jegliche Mitschuld am *Zusammenbruch der Mailänder „Banco Ambrosiano"* zurückgewiesen. Das einzige, wessen er sich schäme, sei, daß er zu dem seinerzeitigen und später in London unter mysteriösen Umständen zu Tode gekommenen Präsidenten der „Ambrosiano", *Roberto Calvi,* zu vertrauensselig gewesen sei. Marcinkus bekannte bei gleicher Gelegenheit, er sei von Anfang an *gegen die freiwillig erfolgte Zahlung von 250 Millionen US-Dollar* an die Gläubigerbanken der Calvi-Bank durch das IOR gewesen. Marcinkus wörtlich: „Wenn wir nicht schuldig sind, dann zahlen wir auch nicht. Und wir sind nicht schuldig."

Der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof *Martin Kruse,* und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* haben in einem gemeinsamen Wort die Bereitschaft der Kirchen zum Ausdruck gebracht, den *Aussiedlern* beizustehen und sie auf ihrem Weg zu begleiten. Gerade in der christlichen Gemeinde erwarteten die Aussiedler Verständnis, Hilfe und Gemeinschaft. „Dabei sind die materiellen Probleme – abgesehen von der Wohnungsfrage – meist schneller zu bewältigen als die Eingewöhnung in die Lebensweise unserer Gesellschaft und unserer Kirchen." Die Christen in der Bundesrepublik seien herausgefordert, den Aussiedlern mit besonderer Zuwendung zu begegnen und ihnen bei der Lösung ihrer Lebensprobleme im Geist Jesu Christi zu helfen.

In einer *Erklärung zu den Europawahlen* am 18. Juni betonte die Kommission der katholischen Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft, Europa dürfe nicht allein von Wirtschaftsinteressen getragen, sondern müsse auch von ethischen, kulturellen und geistigen Werten geprägt sein. Dazu gehöre die Achtung vor dem Menschen im Bereich der Familie, der Gesellschaft, der Erziehung und der Kultur, die Bewahrung der Schöpfung und alles dessen, was die menschliche und geistige Lebensqualität ausmache, eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die verschiedenen Kulturen Europas, eine größere Solidarität mit den am wenigsten begünstigten Gebieten der Gemeinschaft und ein echtes partnerschaftliches Denken in den Beziehungen der Gemeinschaft zu den ärmsten Ländern der Erde. Die Verwirklichung des europäischen Binnenmarkts könne nur dann zu einem wirklichen Erfolg werden, „wenn sie neben einer Verbesserung des Lebensstandards aller Bevölkerungsgruppen der Gemeinschaft auch die geistige Dimension miteinbezieht".

Die *„Initiative zur Gründung einer europäischen Gesellschaft für Theologie"* wurde auf dem Treffen von *Unterzeichnern der „Kölner Erklärung"* am 30. 4./1. 5. 89 in Naurod bei Wiesbaden beschlossen. Laut Pressemitteilung der Gruppe im Anschluß an das Treffen soll die Gesellschaft grenzübergreifend „Raum für das freie Wort und für aufbauende Kritik aus theologischem Sachverstand wahren bzw. schaffen". Sie wolle aber auch die Lebens- und Überlebensfragen in unserer Gesellschaft als Herausforderung an die Theologie begreifen. An dem Treffen nahmen ca. 70 Theologen teil, darunter auch einige, die die „Kölner Erklärung" nicht unterzeichnet hatten. Ein Gespräch einer kleinen Gruppe um Professor *Norbert Greinacher* mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz in Mainz wurde von diesem abgesagt, nachdem vorher bekannt geworden war, die Gruppe um Greinacher wolle bei dieser Gelegenheit die über „Publik-Forum" organisierten 16 000 Zustimmungsunterschriften zur „Kölner Erklärung" überreichen.

Die Altkatholische Kirche in der Bundesrepublik hat beschlossen, künftig *Frauen zum Priesteramt zuzulassen.* Die Entscheidung fiel bei der jüngsten Bistumssynode der Altkatholiken in Mainz mit einer deutlichen Mehrheit von 107 zu 23 Stimmen. In der entsprechenden Entschließung wird Bischof *Sigisbert Kraft* beauftragt, die Einbeziehung der Frau in das Priesteramt zu verwirklichen und sich für einen solchen Schritt bei der Internationalen Bischofskonferenz der Utrechter Union, der alle altkatholischen Bischöfe Europas und Nordamerikas angehören, einzusetzen. Bischof Kraft wies in Mainz darauf hin, der Beschluß der Bistumssynode bedeute keineswegs einen schon morgen möglichen Vollzug der Frauenordination, sondern die Einleitung eines Prozesses und einen ersten Schritt auf diesem Weg.

Ein neues „Kirchenpapier", das an die Thesen zum Verhältnis Kirche–Staat der FDP in den frühen siebziger Jahren (vgl. HK, Dezember 1984, 625) anknüpft, haben die Jungen Liberalen („Julis"), die Nachwuchsorganisation der Freien Demokraten, ausgearbeitet. Das Papier der Julis spricht sich für die *Abschaffung des geltenden Kirchensteuersystems* bzw. dessen Ersetzung durch ein kircheneigenes Beitragssystem, den *Wegfall des schulischen Religionsunterrichts* und für die Ableistung des Militär- resp. Zivildienstes durch Theologiestudenten aus. Der *rechtliche Status der Kirchen* soll wie der religiöser und weltanschaulich gebundener Gemeinschaften überhaupt in einem neuen Verbandsrecht, das die FDP seit längerer Zeit fordert, neu geregelt werden. Den *freien Trägern* von Bildungs-, Kranken- und Sozialeinrichtungen (also auch solchen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft) sollen „sachgerechte" Zuschüsse gewährt werden. Voraussetzung sei allerdings, daß Andersdenkende in diesen Einrichtungen nicht benachteiligt würden und sie allgemein zugänglich seien.

Die schweizerische *katholische „Justitia et Pax-Kommission"* und die *Kommission für soziale Fragen des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes* haben gemeinsam zu Fairneß in der gegenwärtigen *Auseinandersetzung um die Initiative „Für eine Schweiz ohne Armee"* aufgerufen. Die Forderung nach *Abschaffung der Schweizer Armee* und die im Zusammenhang damit aufgeworfenen Fragen seien durchaus diskussionswürdig. So wie der einzelne zu entscheiden habe, ob er sein Land mit der Waffe verteidigen oder auf jede Gewaltanwendung verzichten wolle, so solle sich „auch die Gemeinschaft der Bürgerinnen und Bürger von Zeit zu Zeit fragen, ob für sie und ihren Staat die bewaffnete Landesverteidigung das ethisch Gebotene ist". Es gehe um ein sorgfältiges Abwägen der Gründe, die für oder gegen eine bewaffnete Landesverteidigung sprächen. Der *Krieg als Mittel zur Lösung von Konflikten* sei auf jeden Fall zu überwinden.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 7 · 43. Jahrgang · Juli 1989

Die Grenze geht nicht so sehr zwischen Atheisten und Christen als zwischen denen, die nach sich selbst, und denen, die nach dem Mitmenschen und nach dem Morgen fragen.

Hanna-Renate Laurien

Neue Gehässigkeit?

Wenn der Anschein nicht trügt, trifft die Kirche gegenwärtig hierzulande auf eine Stimmung, die wenigstens z. T. als durchaus gereizt, polemisch, zuweilen gehässig bezeichnet werden kann. Auch wenn demoskopische Untersuchungen allenthalben den ausdrücklichen Atheismus als „quantité négligeable" ausweisen, hat gerade die katholische Kirche – von einer größeren Öffentlichkeit immer mal wieder aus bestimmten Anlässen und somit in Schüben registriert – mit allerlei Aversionen, Vorbehalten z. T. extrem kirchenkritischer Natur zu tun, über die trotz der ansonsten äußerlich-institutionell gesicherten Existenz der Kirche und ihrer weiterhin fraglosen Akzeptanz im politisch-gesellschaftlichen Alltag nicht einfach hinweggesehen werden kann.

Kirche und Christentum wird ihr Sündenregister vorgehalten

Was sagt es etwa über die Beziehung breiterer Bevölkerungskreise zu Kirche und Christentum aus, wenn auf einer Sachbuch-Bestsellerliste der Themenbereich Kirche und Christentum z. Z. durch Titel wie *Uta Ranke-Heinemanns* „Eunuchen für das Himmelreich" und *Peter de Rosas* „Gottes erster Diener" vertreten ist – im einen Fall eine Philippika gegen die „Lust-, Sexual- und Frauenfeindlichkeit der katholischen Männerkirche", im anderen Fall eine Sittengeschichte der „dunklen Seite des Papsttums?" Nicht als ob die darin angesprochenen Themen keiner kritischen Darstellung bedürften, aber man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, als stelle eine vermeintlich „kritische" Lektüre der Kirchen- und Christentumsgeschichte für einen nicht geringen Teil der Öffentlichkeit lediglich ein wohlfeiles Mittel dar, sich an Kirche und Christentum schadlos zu halten.

Auch sonst dominieren in den Bücherregalen, die nicht in erster Linie von kirchlich und theologisch Interessierten frequentiert werden, eher jene Autoren, denen es im wesentlichen und immer wieder darum geht, Kirche und Christentum ihr Sündenregister vorzuhalten bzw. sie als Fundgrube zu nehmen für kurzweilige Geschichten über Intrigen, Machenschaften und Komplotte in einer der letzten demokratischer Kontrolle entzogenen, sich monarchisch gebenden „Geheimorganisationen": Der unerwartete Tod Papst Johannes Pauls I. entwickelt in dieser Hinsicht eine ganz eigene Dynamik, wie man an *John Cornwells* „Wie ein Dieb in der Nacht" sieht. *David Yallops* Report über Verstrickungen des Vatikans in dubiose Praktiken der internationalen Geschäftswelt „Im Namen Gottes?" verfügt in der Spannung von Sakralität bis Kriminalität über alles, was einer Story die Aufmerksamkeit eines größeren Publikums garantiert.

Das gilt nicht zuletzt für die seit vergangenem Jahr in zwei Bänden vorliegende „Kriminalgeschichte des Christentums" von *Karlheinz Deschner,* die sich offenbar recht gut verkauft: Band 1 von 1986 liegt bereits in der sechsten Auflage vor, Band 2 von 1988 immerhin schon in der zweiten. Wenn das Informationsbedürfnis über weniger spektakuläre religiöse und kirchliche Themen im übrigen nur halb so groß wäre wie das über das geheimnisumwobene „Opus Dei", den Teufel und die Probleme von Priestern (bzw. ihrer Freundinnen) mit dem Zölibatsversprechen, um die Zukunft von Glaube und Kirche hierzulande bräuchte einem nicht bange zu sein.

Zu den Unermüdlichsten auf diesem Gebiet zählen im übrigen die Veranstalter „antiklerikaler Wochen", auf denen von Zeit zu Zeit von erklärten Kirchengegnern und -kritikern das altbekannte Lied über die zahllosen „Todsünden" der Kirche gesungen wird: von den Kreuzzügen über Hexenverfolgung und Inquisition bis hin zu Antisemitismus, dem Abtreibungsparagraphen 218 und der Sexual- und Frauenfeindlichkeit. Ein besonderer Dorn im Auge

ist diesen Kreisen der Paragraph 166 StGB, nach dem bestraft wird, „wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften den Inhalt des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören"; als „Naturschutzparagraph" wird dieses Rechtsinstitut apostrophiert, als Relikt mittelalterlichen Denkens. Selbst wenn es sich bei diesen Kämpfern eines späten Antiklerikalismus eher um Sonderlinge denn um eine für einen gesellschaftlichen Trend repräsentative Gruppe handelt, so artikulieren sie doch manches, was das Bild von Kirche und Christentum vieler nachhaltig prägt.

Mehr als nur der unvermeidliche Bodensatz an Kirchenkritik

Worum es sich bei diesem Phänomen im Kern handelt, was daran neu und was daran altbekannt ist, welche gesellschaftliche Bedeutung ihm tatsächlich zukommt, ist gar nicht so leicht auszumachen: Unter neuen Umständen kann Altbekanntes zuweilen unverhofft und unvermutet neuartig und unverbraucht ausschauen. Wie soll man die Bedeutung für die „öffentliche Meinung" ermessen, wenn diese in ausgesprochen unterschiedliche, der Bewertung und Gewichtung solcher Phänomene nach gegensätzliche Öffentlichkeiten zerfällt: Was Fachleute und Insider kaum ernst nehmen, erntet in populären Milieus zuweilen höchste Aufmerksamkeit. Die Heftigkeit, mit der da auf Kirche und Christentum eingedroschen wird, steht in seltsamem Kontrast zum Desinteresse, das sonst Glaube und Religion entgegengebracht wird. Die gerade in diesem Zusammenhang der Kirche zugesprochene gesellschaftliche Macht bzw. ihr Einfluß auf das Individuum kontrastiert unübersehbar mit der Mühe, mit der Prediger und Amtsträger den Glauben verkünden bzw. Gehorsam gegenüber kirchlichen Lehren einfordern.

Liegt es vielleicht daran, daß in einer Kultur, in der die *Unverbindlichkeit zur Norm erhoben ist,* derjenige leicht zum Feind schlechthin wird, der dennoch Verbindlichkeiten für unverzichtbar hält? Die Vorstellung von einer kirchlichen Kontinuität bis in unser entideologisiertes Zeitalter hinein scheint für nicht wenige unerträglich zu sein. Oder nimmt man sich Kirche und Christentum gerade deshalb zur Zielscheibe, weil der Gegner kaum willens und noch weniger in der Lage ist, dementsprechend „heimzuzahlen": eine Gegnerschaft also, die nichts kostet, jedoch ein solides Feindbild bietet oder obendrein manchen biographischen Frust kanalisieren hilft. Wenn auch nicht nur, so dürfte es sich zumindest teilweise auch um ein *Medienproblem* handeln: Auf dem populären Medienmarkt landen bestimmte Autoren besser, und bestimmte Themen lassen sich nun einmal besser verkaufen, während es einer „main-stream"-Theologie viel zuwenig gelingt, in diesen breiteren Sektor des Buchmarktes vorzustoßen.

Soviel ist jedenfalls schon klar: Wir haben es hier mit mehr zu tun als mit einem mal schwächer, mal stärker ausgebildeten Bodensatz von Kirche und Christentum gegenüber polemischen Äußerungen, die in einer pluralistischen Medienkultur nun einmal unvermeidlich sind, aber von daher nicht sonderlich beunruhigen müssen. Die man aber auch schon deshalb nicht für besonders gewichtig nehmen sollte, um ihnen nicht durch eine zwar gut gemeinte, aber wirkungslose kirchlich-apologetische Aufmerksamkeit zu einer Publizität zu verhelfen, die sie aus eigener Kraft nie erzielt hätten.

Im übrigen ist es natürlich kein Zufall, wenn man den hier und da anzutreffenden gereizten Ton im öffentlichen Disput um Kirche und christlichen Glauben gerade zu einem Zeitpunkt registriert, an dem innerkirchliche Konflikte eine seit langem nicht mehr gekannte Intensität erreichen. Nicht als wenn damit dem Opfer selbst die Schuld an diesen Erscheinungen gegeben werden soll, aber in letzter Zeit scheinen sich gerade auch diejenigen in ihren traditionellen Vorbehalten gegenüber Kirche bzw. Christentum bestätigt zu fühlen, die damit immer schon eine einzige „Kriminalgeschichte" assoziieren.

Das Bedürfnis, die kirchliche Vergangenheit möglichst düster darzustellen

Irgendwie erscheint diese „So-sind-sie-nun-einmal-die Katholiken"-Gegnerschaft als ein kirchenfernes Pendant zur innerkirchlich geforderten „Trotzdem-Liebe" (Bischof *Reinhold Stecher*) derjenigen, die sich ihre Beziehung zur Gemeinschaft der Getauften nicht von momentanen innerkirchlichen Zerwürfnissen bestimmen lassen wollen. Andererseits wirken sich die Aktivitäten dieser kirchenfernen Trittbrettfahrer kirchenintern sehr wohl aus: Geben sie doch manchem die überaus willkommene Gelegenheit, alle Kritiker, wo immer sie nun wirklich stehen, gleichermaßen ins Aus zu stellen.

Damit wird im übrigen auch deutlich, daß trotz ihres polemischen, einseitigen und nicht selten selbstgerechten Charakters an dieser Art von Kirchenkritik *nicht alles falsch* ist. Immerhin bezieht sie sich vielfach auf dieselben Fragenkomplexe, die auch innerkirchlich kontrovers diskutiert werden.

Insofern nimmt sich ein Gutteil der neu auflebenden Gehässigkeit als eine späte Spielart jenes vor und nach 1968 anzutreffenden Booms an auch überzogener Kirchen- und Religionskritik aus, deren Wirkungen man aus der Rückschau nicht als ausschließlich negativ beurteilen kann – die im übrigen für Theologie und Kirche nicht folgenlos blieben bzw. die nicht ohne Zusammenhang waren mit verschiedenen innerkirchlichen und innertheologischen Reformvorgängen. Aus heutiger Sicht erweist sich die damalige Zeit wie eine kollektive Abnabelung von verschiedenen vertrauten, aber obsolet gewordenen Vor- und Einstellungen in Frömmigkeit, Glaube und Theologie. Verschiedenste Formen der „Gottesvergiftung" *(Tilman Moser)* waren aufzudecken, wie immer dann auch die Konsequenzen aussahen, die der einzelne daraus für sein Verhältnis zu Glauben und Kirche zog.

Wenn eine populäre Kirchenkritik gegenwärtig an diesen in sich überaus ambivalenten Aufbruch wieder anknüpfen will, indem sie die Litanei der Versäumnisse, Sünden und Fehler der Kirche fortwährend herunterbetet, dürfte sie aber zuwenig registrieren, daß sich die Diskussion innerkirchlich und innertheologisch heute weit differenzierter darstellt, als es in ihr aufscheint. Leben, Handeln und Denken in Kirche und Christentum werden weniger in ihrer Vielfalt wahrgenommen, sondern eher herangezogen zum Aufweis einer über alle geschichtliche Veränderung hinweg gewissermaßen „hoffnungslos" erhalten gebliebenen *Kontinuität des Verhängnisvollen.* Unterscheidungen zwischen real existierendem Christentum und einer sich im Faktischen nicht erschöpfenden christlichen Nachfolge werden allenfalls mitleidig auf ihre „systemerhaltende" Wirkung „durchschaut". Es scheint das Bedürfnis durch, die kirchliche Vergangenheit möglichst düster und unaufgeklärt darzustellen, um so die Freiheit des von seinen kirchlich-institutionellen Fesseln befreiten Individuums um so glänzender aufscheinen zu lassen.

Die subjektfördernde Kraft der Institutionen (wieder-)entdecken

Zu den strittigsten Punkten im Zusammenhang mit Kirchenkritik dieser Art gehört die Frage, wie die Kirche hierauf angemessen reagieren sollte. Eine der Hauptschwierigkeiten besteht darin, einen Weg zu finden, irgendwo zwischen naiver Verharmlosung, die damit möglicherweise gegebene langfristige Gefahren in einer pluralen Gesellschaft übersieht, und einer unangemessenen Dramatisierung, die mehr mit den eigenen inneren Bedürfnissen nach klarer Abgrenzung zu tun haben könnte als mit der Wirklichkeit. Gerade letzteres dürfte eine besonders naheliegende Gefahr darstellen. Wer überall nur lauter gegen ihn gerichtete Gehässigkeiten auszumachen meint, ist gut beraten, nach den Ursachen nicht nur bei den anderen, sondern auch bei sich selbst zu suchen. Wer umgekehrt ein gesundes Selbstbewußtsein besitzt und sich seiner Sache obendrein einigermaßen sicher ist, kann sich sehr viel souveräner über manche Bosheiten, Kritizismen und Angriffe hinwegsetzen, ohne dahinter gleich die frontale Angriffshaltung einer ihm übel gesonnenen Kultur zu entdecken. Insofern muß eine Kirche, die Gehässigkeiten gegen sich registriert, sich fragen, ob der Befund sich nicht wenigstens teilweise durch eine verschärfte Empfindsamkeit in den eigenen Reihen erklärt, die eine an sich weder neue noch in beängstigendem Ausmaß wachsende Ablehnung von Kirche und Christentum aufgrund eigener Unsicherheiten lediglich deutlicher wahrnimmt.

Aber auch eine sich selbst verleugnende Demutshaltung ist in dem Maße unangebracht, wie die Kirche sich dezidiert im Miteinander von eigenen Licht- und Schattenseiten, im Wechselspiel zwischen struktureller Kontinuität und fortdauernder Veränderung sowie in der Dialektik von personaler Gemeinschaft und verfaßter Institution selbst versteht und nach außen hin darstellt. Ein fortgesetztes Verharren in grundsätzlicher und pauschaler Institutionenkritik, die auch in den gegenwärtigen Gehässigkeiten kaum überwunden wird, wird heutigen Erfordernissen weniger denn je gerecht. *Institutionen,* und das gilt auch für kirchliche, müssen, ohne daß man damit gleich dem Verdacht ausgesetzt ist, bloße Restauration betreiben zu wollen, in ihren „subjektschützenden" Möglichkeiten (wieder-)entdeckt werden. Dasselbe gilt für den Umgang mit kirchlich-religiöser *Tradition:* Wo Orientierung an Tradition per se mit Subjektentfremdung gleichgesetzt wird, mag man vielleicht noch gewisse populäre kirchendistanzierte Bedürfnisse befriedigen, einen Gefallen tut man damit niemandem. Das mag in einer Zeit, in der Teile des kirchlichen Amtes den Klischeevorstellungen ihrer entschiedensten Gegner auf beängstigende Weise zu entsprechen scheinen, besonders schwer fallen – eine Alternative gibt es dazu dennoch nicht.

Andererseits wird man in der Kirche nicht umhinkommen, sich etwa im Zusammenhang mit der Beanspruchung des strafrechtlichen Schutzes der Paragraphen 166, 167 StGB die veränderte Lage von Glaube und Christentum erneut bewußtzumachen: Gesetzliche Bestimmungen dieser Art waren so lange plausibel, wie der besondere Charakter von Glaube und Religion, wenn auch für sich persönlich möglicherweise abgelehnt, so doch trotz der Ablehnung als solcher noch allgemein verstanden wurde. Die Tabubrecher vor und nach 1968 wußten noch, daß sie Tabus brachen. Wer dagegen heute auf besondere Rücksichtnahmen im Umgang mit religiösen, kirchlichen und Glaubensthemen drängt, stößt auf größeres Unverständnis und wird schnell verdächtigt, ihm sei dabei vor allem an einer fortgesetzten Privilegierung der Kirchen gelegen.

Zeugnis geben von der kritischen Freiheit des Christen

Konflikte sind mithin auch für die Zukunft vorgezeichnet. Für die Kirche wird viel davon abhängen, daß sie diese unvermeidlichen Auseinandersetzungen um die auch und gerade in der nachchristlichen Beliebigkeitskultur notwendige Achtung vor religiösen Traditionen und Symbolen nicht denen überläßt, für die eine unüberbrückbare Gegnerschaft zwischen Glauben und moderner Welt ohnehin zum Glaubensbekenntnis gehört. Wo nicht ein Mindestmaß an Verständnis für die sich wandelnden Verhältnisse aufgebracht wird, verstärken sich die gegenseitigen Spannungen eher, als daß sie abgemildert werden. Der gesetzliche, noch aus vor-nachchristlicher Zeit stammende Schutz des religiösen Bekenntnisses wird dabei nicht die zentrale Rolle spielen können: damit fördert man nur Tendenzen, die man bekämpfen will. Der Hauptweg kann nur im Zeugnisgeben von einer kritischen Freiheit liegen, die durch den Glauben und die ihn tragenden Institutionen nicht gefährdet, sondern gefördert wird.

Klaus Nientiedt

Massaker

Chinas brutale Antwort auf die Demokratiebewegung

Nach den blutigen Ereignissen des ersten Wochenendes im Juni herrschen Entsetzen und Nichtverstehen vor. Wenn es eine Übereinstimmung unter den verschiedenen China-Beobachtern gab, dann bestand sie in dem Satz: „Die Befreiungsarmee Chinas schießt nicht auf das chinesische Volk!" Die Ereignisse in Peking und in den anderen Städten Chinas schienen dies ja auch zunächst zu bestätigen. Die Besetzung des zentralen und so geschichts- und symbolträchtigen Platzes des „Himmlischen Friedens" hatte schließlich über einen Monat gedauert, ohne daß es zu Gewalttätigkeiten gekommen wäre. Dabei fiel in diese Zeit der historische Besuch von *Michail Gorbatschow,* der ein Höhepunkt der politischen Laufbahn *Deng Xiaopings* werden sollte.

Die Bewegung der Studenten für mehr Demokratie hatte dieses politische Ereignis ständig überschattet. Die Anwesenheit der Weltpresse hatte dazu geführt, daß die Protestbewegung weltweit Beachtung und wegen ihrer gewaltfreien und kreativen Art auch Anerkennung und Unterstützung fand. Die Demonstrationen zogen sich danach hin, ohne daß lange Zeit überhaupt etwas geschah. Die zuständigen Parteigremien wirkten wie gelähmt und versteckten sich vor den Demonstranten und dem Volk im gleichen Maße. Es drängte sich der Eindruck auf, daß sie nicht wußten, wie auf diese spontane Bewegung reagiert werden sollte. Begonnen hatten die Demonstrationen im Zusammenhang mit dem Tod des ehemaligen Generalsekretärs der Kommunistischen Partei Chinas, *Hu Yaobang,* der lange Zeit Hoffnungsträger der Reformbefürworter gewesen war. Studentenunruhen hatten ihm schon vor 2 Jahren sein Amt und die Aussicht, möglicher Nachfolger von Deng Xiaoping zu werden, genommen. Sein Tod fiel zeitlich in die Nähe des 70. Jahresgedächtnisses der 4.-Mai-Bewegung. Am 4. Mai 1919 hatten Studenten in Peking gegen die ungerechten Bestimmungen des Versailler Vertrags und die schwache chinesische Regierung der damaligen Zeit demonstriert. Dieses Datum und die sich daran anschließende Bewegung von Intellektuellen wurden zum Beginn der politischen Strömung, die zum Sturz der Manchu-Dynastie und zur Republik China führte. Die etwas später entstandene Kommunistische Partei Chinas hatte sich immer als legitimer Erbe dieser Bewegung verstanden.

Der Protest der Studenten machte auf den allgemeinen Gesichtsverlust der regierenden Partei aufmerksam, die längst ihre ideologisch führende Rolle in China verloren hat und unter der Korruption vieler führender Kader leidet. Die ideologische Ernüchterung nach dem Fiasko der Kulturrevolution konnte die Parteiführung zunächst mit dem Programm der „Vier Modernisierungen" auffangen. Zu offensichtlich war das Bedürfnis nach Reformen auf allen gesellschaftlichen Sektoren in China. Aber schon 1979 wurden von der „Demokratiebewegung" weitergehende Reformen gefordert. *Wei Jincheng,* der als 5. Modernisierung die Demokratisierung gefordert hatte, wurde von Deng Xiaoping zu 15 Jahren Haft verurteilt.

Deng Xiaoping und seine Gefolgsleute hatten immer nur eine wirtschaftliche Reform gewollt und sich gegen alle politischen Reformen, die zu einer Einschränkung der Macht der Kommunistischen Partei, bzw. der Clique der leitenden Kader, geführt hätte, gewehrt. Die Ereignisse der letzten Tage haben daher eigentlich nur das immer schon vorhandene Dilemma der chinesischen Reformpolitik grell ins Licht gerückt: Wie kann man in China grundlegende wirtschaftliche Reformen durchführen und auf weite Strecken Anleihen an kapitalistische Wirtschaftsmethoden machen, ohne politische Reformen durchzuführen? Sind solche Reformen zu verwirklichen, wenn man am Herrschaftsmonopol der Kommunistischen Partei festhält?
Daß die Antwort auf diese brutale Weise gegeben wurde, hat alle überrascht und verstört. Chinesen sind für ihre Fähigkeit, Kompromisse einzugehen, bekannt. War es nicht möglich, auf dem Verhandlungsweg einen Mittelweg zu finden, der beiden Seiten „Gesicht" gelassen hätte? Was bleibt jetzt, nachdem dieser gigantische Scherbenhaufen angerichtet wurde? Ist es möglich, die Emotionen, die Enttäuschung, die Verbitterung und Desillusion irgendwie aufzufangen? Kann dies durch dieselben Personen geschehen, die diese Untat zu verantworten haben?

In den ersten Tagen nach dem blutigen Eingreifen der Armee gab es noch Spekulationen, daß hinter den Kulissen ein Machtkampf unter verschiedenen Gruppen des Militärs stattfinde und es zu einem Bürgerkrieg kommen könne. Der medienwirksam inszenierte Fernsehauftritt von Deng Xiaoping mit der eindrucksvollen Riege hoher Militärs im Hintergrund knapp eine Woche später sollte dem chinesischen Volk und der Weltöffentlichkeit den Zusammenhalt und die Einheit von politischer und militärischer Führung bei der Bekämpfung der „Konterrevolution" deutlich vor Augen führen. In der Zwischenzeit rollt die Verhaftungs- und Repressionswelle im ganzen Land. Die Vertreter der harten Linie haben sich fürs erste durchgesetzt und scheinen entschlossen, die Schmach ihrer Bloßstellung und des Gesichtsverlusts durch die Studentenbewegung mit der Demütigung ihrer Gegner zu rächen, die als kriminelle Elemente bezeichnet und im Fernsehen in einer menschlich erniedrigenden Weise vorgeführt werden. Gezielt wird Angst verbreitet, werden die Methoden des Gesinnungsterrors wie Bespitzelung und Denunziation wieder belebt. Die ohnmächtige Wut und Betroffenheit der Bevölkerung in Peking und den anderen großen Städten schlägt in Resignation und Verbitterung um.

Die alten und neuen Machthaber versuchen inzwischen, wieder zur alten Geschäftsordnung – „business as

usual" – zurückzukehren und betonen mit zynischem Gleichmut, daß die Politik der (wirtschaftlichen) Reformen weitergeführt werde. Ihre Kalkulation, damit gegenüber den Staaten des Westens durchzukommen, scheint sogar aufzugehen. Die bisherigen Reaktionen der Politiker in den USA und Europa blieben auffallend zurückhaltend und lassen nicht erkennen, daß sie konkrete politische und wirtschaftliche Maßnahmen ergreifen könnten. Auf dem wirtschaftlichen Sektor wird es zu gewissen Ausfällen kommen. Aber auch hier scheint die Tendenz vorzuherrschen, sich den großen Markt „China" nicht entgehen zu lassen und – vielleicht vorsichtiger als bisher – doch weiter zu investieren.

Waren die Tage von Peking nicht mehr als eine Episode, die abgehakt und erledigt werden muß? Die weltweite Anteilnahme und der Schock, den die Ereignisse auslösten, hat das Chinabild des Auslands nachhaltig erschüttert. Es wurde deutlich, daß das Ausmaß der Reformpolitik und seine allgemeine Verbreitung im Denken des chinesischen Volkes wohl überschätzt worden ist. Die Parolen der Studenten fanden ihren Widerhall bei der Bevölkerung der größeren Städte, und es gab durchaus die Anfänge einer ernst zu nehmenden politischen Bewegung. Auch innerhalb der Partei gab es viele Sympathisanten. Aber noch einmal hat der Apparat gesiegt, und die Ideologen haben sich durchgesetzt.

Im Innern Chinas haben die Kommunistische Partei und die Befreiungsarmee wohl das letzte Vertrauen verspielt. Die Kampagne gegen die Konterrevolution kann Haß und Verbitterung schüren, aber keine neuen Impulse freisetzen. Neben der Verfolgung der Intellektuellen und aller, die westliches „bourgeoises Gedankengut" verbreiten, werden auch die Kirchen von der Repression betroffen sein. Während der Studentenproteste hat die Katholische Patriotische Vereinigung durch Statements des Generalsekretärs *Liu Bainian* vorsichtig taktiert und die Anliegen der Studenten zwar positiv bewertet, ihre Methoden jedoch abgelehnt. Liu hatte zum Gebet um eine friedliche Einigung aufgerufen. Die Stellungnahme des chinesischen Christenrats durch den Präsidenten *K. H. Ding* unterstützte die Studentenbewegung eindeutig, sprach von „patriotischer Aktivität" und betonte, daß auch Christen aktiv beteiligt seien (UCA-News, 31.5.89).

Die Auswirkungen des politischen Erdbebens der letzten Tage und Wochen werden in China noch lange zu spüren sein. Wie sie auch die Religionsgemeinschaften, vor allem auch die kleinen christlichen Gemeinschaften, zu spüren bekommen werden, ist gegenwärtig nicht auszumachen. Fürs erste scheint eine neue Eiszeit bevorzustehen, die viele hoffnungsvolle Entwicklungen und Initiativen abbricht. Bis in die letzten Tage hinein konnte man in China immer wieder hören: *Eine* Kulturrevolution ist genug. Eine solche Zeit der ideologischen Verirrung und Verwüstung wird es in China nicht mehr geben. – Trotz der deprimierenden Erfahrung der letzten Tage möchte man hoffen, daß wenigstens dieser Satz Bestand hat. *ev*

Signale

Das Ergebnis der Wahl zum Europaparlament

Nicht nur Politiker, sondern auch Bischöfe hatten vor der dritten Direktwahl zum Europaparlament ihre Mitbürger eindringlich dazu aufgefordert, ihre Stimme abzugeben. Die Appelle weder der einen noch der anderen fielen auf besonders fruchtbaren Boden: Zwar lag die Wahlbeteiligung in der Bundesrepublik etwas höher als 1984, aber insgesamt zeigte sich, daß das europäische Parlament immer noch für viele Wähler eine unbekannte oder wenig geschätzte Größe darstellt. Daß das jetzt gewählte Parlament über die Zäsur der Verwirklichung des Binnenmarkts Anfang 1993 hinaus im Amt sein wird, haben offenbar viele EG-Europäer nicht hinreichend bedacht. Ungeachtet seiner beschränkten Kompetenzen, wird das Straßburger Parlament beim Weg zum Binnenmarkt ein gewichtiges Wort mitzureden haben.
Ob und wie sich dabei die Tatsache auswirkt, daß die Linksparteien ihre Position im Europaparlament ausbauen konnten, bleibt abzuwarten. Ein deutliches Signal haben die europäischen Wähler vielerorts durch ihre Stimmabgabe für *grüne Parteien* gesetzt. Nicht nur in der Bundesrepublik, dem deshalb noch vor Jahren vielfach „draußen" beargwöhnten Mutterland der grünen Bewegung, sondern auch andernorts ist die ökologische Sensibilität offensichtlich gestiegen, will man kein Wirtschaftswachstum auf Kosten der Umwelt.

Auf der rechten Seite des parteipolitischen Spektrums fällt neben dem erneuten Erfolg des französischen „Front national" natürlich vor allem der Einzug der bundesdeutschen Republikaner ins europäische Parlament ins Auge. Ob die Republikaner auch bei der kommenden Bundestagswahl so mühelos den Sprung über die Fünf-Prozent-Hürde schaffen, ist damit noch längst nicht gesagt. Trotzdem liefert aber das deutsche Ergebnis der Europawahl einen weiteren deutlichen Beleg dafür, daß die klassischen Milieus der großen Volksparteien weithin in Auflösung begriffen sind, daß die Zahl der unbeirrbaren Stammwähler zurückgeht und das Wahlverhalten insgesamt schwerer kalkulierbar wird.

Der Erfolg der Republikaner hat auch etwas mit *antieuropäischen Affekten* zu tun, die in der Bundesrepublik vielfach zu beobachten sind: Europa erscheint als überdimensioniertes und kompliziertes Gebilde, das man für alle möglichen Übel und Fehlentwicklungen verantwortlich machen kann. Hier ist nicht nur, aber gerade auch in der Bundesrepublik in nächster Zeit noch viel politische Überzeugungs- und Aufklärungsarbeit zu leisten. Nicht zuletzt im Blick auf die Demokratisierungsprozesse in Osteuropa gilt es, nicht nur die positiven wirtschaftlichen Auswirkungen der europäischen Integration herauszustellen, sondern auch Leitideen wie Freiheit, Solidarität und Pluralität, die Markenzeichen Europas sind, und so gegen Ängste und Vorurteile anzugehen. *ru*

Verklungen

Die Feiern zu 40 Jahren Grundgesetz

Die Feiern zu 40 Jahren Grundgesetz, damit zum 40. Geburtstag der Bundesrepublik, sind verklungen. Sie haben mit dem Doppelakt in Bonn, mit der Wiederwahl des Bundespräsidenten am eigentlichen Jahrtag und mit der zentralen Gedenkfeier tags darauf mit einer großen Rede *Richard von Weizsäckers* einen würdigen Abschluß gefunden. Aber was bedeuteten die Gedenkfeiern und die vielen Ansprachen und Diskussionen, die bis dahin über Wochen und landauf, landab, in den Universitäten, in den Volkshochschulen, auf Parteiveranstaltungen und in den Medien dem „Transitorium" Grundgesetz und dem Staat Bundesrepublik, der daraus hervorgegangen ist, gewidmet wurden?

Der Grundduktus war *Zufriedenheit über die Verfassung* und daß sie gehalten hat, zu halten vermochte, was ihre Schöpfer sich von ihr versprachen: die Grundlegung eines freiheitlichen, sozialen Rechtsstaates, eine Friedensordnung nach innen, die bald half, die durch das Dritte Reich und den Zusammenbruch von 1945 darniederliegenden Deutschen, wenigstens in ihrem freien, westlichen Teil in die Gemeinschaft der freien Völker zurückzuführen; ein Grundrechts- und Ordnungsinstrument, das half, ein Gemeinwesen aufzubauen, in dem es gesittet nach innen und friedlich nach außen zugeht. Nicht ohne Stolz wurde gewürdigt, daß die Bundesrepublik schlußendlich und bis heute eine friedensfördernde, nicht friedensverhindernde Rolle durch ihre Westintegration und mit ihrer Ostpolitik spielen konnte. Mit Befriedigung auch konnte festgestellt werden, daß, wie es der Bundespräsident ausdrückte, die Konflikte, die in den bisher 40 Jahren den Weg der Bundesrepublik begleiteten, zwar mit Schärfe, aber „letzten Endes mit Vernunft" ausgetragen werden konnten.

Immer wieder hieß es auch aufatmend, der „große Konflikt", der sich auf die Grundlagen der Verfassung erstreckt hatte, sei den Deutschen unter dem Grundgesetz erspart geblieben. Trotz aller Extremismen, die sich bis zum Terror steigerten, habe sich das Grundgesetz als trag- und konsensfähig erwiesen. Daß die Gründung der Bundesrepublik von den alliierten westlichen Besatzungsmächten ausging, wurde an ihrem 40. Geburtstag nicht verschwiegen; es wurde aber entschieden Wert darauf gelegt, daß das Grundgesetz „kein Werk der Siegermächte", sondern Verfassung der Deutschen sei. Nationale Töne hielten sich indessen in Grenzen. Sie wurden eher im gleichzeitig innerhalb der Nato geführten und kurz nach den Jubiläumsfeierlichkeiten entschärften Kurzstreckenraketenstreits und da und dort in den Wochen danach im Europawahlkampf spürbar. Die Ungeduld über die noch nicht einlösbare Präambel des Grundgesetzes, die „das gesamte deutsche Volk" auffordert, „in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden", blieb eher kleinlaut. Um so heftiger wurde das hohe Lied der Stabilität gesungen, die die Bundesrepublik unter der Herrschaft des Grundgesetzes erreicht und sich bisher erhalten habe.

Nur gelegentlich wurde, am nüchternsten wohl vom gegenwärtigen Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts, *Roman Herzog*, und dann eher leise gefragt, ob denn die Stabilität nicht trüge und ob die in der Verfassung grundgelegte Ordnung als Wertordnung auch dort noch halte, wo „der Wohlstand" als Konsenskitt brüchig werde. Und es wurde wenigstens in den Großveranstaltungen, soweit sie sich überblicken lassen, mehr rühmend über die Solidität des Gemeinwesens Bundesrepublik als Rechts- und Sozialstaat als über die Veränderungen der Gesellschaft gesprochen, für die das Grundgesetz ja nur den Verfassungsrahmen abgibt. Richard von Weizsäcker beschwor zwar „das Maß des Wandels", das technisch, ökonomisch und kulturell größer sei, „als wir es täglich spüren". Der Bundespräsident sagte auch, daß mit der Verfassung allein kein Staat zu machen sei, daß das Grundgesetz „kein sprudelnder Wertebrunnen für ethische Dürrezeiten ist". Und er fragte nach der Zukunft der Familie, sprach von „Bindungen, die wir suchen, weil sie uns zu Menschen werden lassen", und mahnte Art. 3 Abs. 2, die Einlösung der vollen Gleichberechtigung von Mann und Frau an. Aber auch Richard von Weizsäcker hielt sich, wie es dem gehobenen Augenblick des Feierns entsprach, eher ans Allgemeine, beließ es bei Andeutungen, machte nur ansatzweise die Spannungen spürbar zwischen Freiheit des einzelnen und solidarischer Einbindung in die Gemeinschaft (örtlich *und* zeitlich) und zwischen Emanzipation und Institution.

Überhaupt wurde nicht sehr viel in die Zukunft hinein gefragt. Die vor allem in der östlichen Hemisphäre aufwühlenden, aber auch uns berührenden politischen Veränderungen wurden zwar allseits beschworen, aber im Grunde blieb man mit seinem Grundgesetz-Jubiläum doch ziemlich unter sich. Auch, wie die Bundesrepublik sich selbst weiterentwickelt, wurde wenig gefragt. Stichworte dazu hätte es genug gegeben: z. B. wie sich staatsübergreifend als Zivilisationsmerkmal gleichsam das Gewaltproblem entwikkelt, das von Berlin-Kreuzberg bis in die Fußballstadien hinein sich mehr und mehr aufdrängt, und das nicht nur eine Frage nach dem staatlichen Gewaltmonopol ist. Oder wie sich bei zunehmender Aufsplitterung der Parteilandschaft der innenpolitische Konsens gestaltet. Oder wie darauf hinzuarbeiten ist, daß die Deutschen auch dann noch die nötige nationale Geduld aufbringen, wenn die Frage der Wiedervereinigung keine bloße Utopie mehr sein wird. Oder ob das Ja zur größeren europäischen Einheit hierzulande auch über Sonntagsreden und Wirtschaftsinteressen hinausreicht. Anlaß zu prospektiver Nachdenklichkeit wäre genug gewesen. Vielleicht war man aber doch ein wenig zu selbstzufrieden, um ihn entschlossen zu nutzen. *se*

Ohne Trauschein?

Allensbacher Hinweise auf nichteheliche Lebensgemeinschaften

In einem seiner letzten Hausberichte (1989/10) veröffentlicht das Institut für Demoskopie Allensbach Umfragedaten zu den nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Der Großteil der Daten ist offenbar einer Mehrzweckumfrage im April dieses Jahres entnommen. Zur Erstellung von – allerdings sehr fragmentarischen – Verlaufsdaten werden frühere Umfrageergebnisse herangezogen. Der Bericht geht davon aus, daß gegenwärtig etwa 3 Millionen Erwachsene in nichtehelichen Lebensgemeinschaften zusammenleben, wobei das *Grundkriterium des Zusammenlebens* der gemeinsame Haushalt und nicht die Geschlechtsgemeinschaft als solche ist. Zwischen beiden wurde aber in den Umfragen offenbar nicht unterschieden, bzw. es wurde nicht danach gefragt. Nach einer Allensbach-Umfrage vom vorigen Jahr erklärten 6 Prozent der Bevölkerung über 14 Jahre, sie würden mit einem Partner resp. Lebensgefährten zusammenleben. Da nach der Art des Zusammenlebens nicht spezifischer gefragt wurde, bleibt schon der Grunderfassungsbestand unsicher.

Nimmt man aber die Daten so, wie sie von Allensbach vorgelegt werden, dann fallen zwei Sachverhalte auf.
Das Zusammenleben von unverheirateten Paaren wird von der Bevölkerung nicht nur *zunehmend toleriert,* sondern als eine selbstverständliche Möglichkeit angesehen. 50 Prozent der Gesamtbevölkerung über 16 finden es – nach der Umfrage vom April – gut, daß Paare unverheiratet zusammenleben, nur 27 Prozent finden das nicht gut, 23 Prozent sind unentschieden. Zustimmung und Ablehnung fallen allerdings nach Alter sehr unterschiedlich aus. Unter den Unter-40jährigen haben die Befürworter nichtehelichen Zusammenlebens fast eine Dreiviertelmehrheit (74 Prozent): Unter den Über-40jährigen befürworten nur 33 Prozent das nicht-eheliche Zusammenleben, 40 Prozent sind dagegen und 27 Prozent unentschieden.

Unterschiede lassen sich auch *nach Konfession* und – sehr viel größere – *nach Kirchenbindung* feststellen. Protestanten unter 40 billigen zu 75 Prozent, Katholiken unter 40 zu 71 Prozent das nichteheliche Zusammenleben; die kirchennahen Protestanten der gleichen Altersstufe tun es zu 57, die kirchennahen Katholiken unter 40 zu 53 Prozent. Stärker fallen die konfessionellen Unterschiede bei den Über-40jährigen auf. Protestanten dieser Altersgruppe billigen das Zusammenleben ohne Trauschein zu 38, Katholiken zu 26 Prozent, kirchennahe Protestanten zu 25, kirchennahe Katholiken zu 16 Prozent. Trotz aller Unterschiede nach Konfession und Kirchenbindung ist aber festzustellen, daß in der jüngeren Generation über alle Unterschiede hinweg das nichteheliche Zusammenleben von großen Bevölkerungsteilen gebilligt wird und für die 20- bis 30jährigen – als Möglichkeit – weitgehend eine Selbstverständlichkeit geworden ist.

Offensichtlich – und dies ist der zweite auffallende Sachverhalt – verbreitet sich das *faktische Zusammenleben* nicht im gleichen Umfang. Nach den von Allensbach verwendeten Vergleichszahlen ist der Anteil der unverheiratet Zusammenlebenden bei den 20- bis 30jährigen mit 15 Prozent weitaus am größten, fällt aber bei den Über-50jährigen mit 3 resp. 2 Prozent kaum ins Gewicht, was angesichts wiederholter Hinweise, Geschiedene würden auch im Falle einer neuen Partnerschaft zunehmend nicht mehr heiraten, eher überrascht. Auffällig ist aber vor allem, daß der Anteil der tatsächlich unverheiratet Zusammenlebenden sich in den achtziger Jahren praktisch *nicht verändert* hat: 1982 waren es 6 Prozent und 1988 waren es ebenfalls 6 Prozent. Auch bei den 20- bis 30jährigen ist der Anteil gleichgeblieben, nur bei den 30- bis 40jährigen hat er sich von 7 auf 8 Prozent leicht erhöht, während er bei den 40- bis 50jährigen (von 5 auf 4 Prozent) leicht zurückging. Im Zunehmen ist allerdings der Wunsch nach rechtlichen Regelungen.

Was läßt sich aus dem Gesagten schließen? Zunächst einmal sicher, daß Tolerierung und Billigung nichtehelicher Lebensgemeinschaften und die eigene Entscheidung für oder wider eine Eheschließung bzw. für oder wider ein nichteheliches Zusammenleben keineswegs gleichbedeutend sind. Die Befürwortung rechtlicher Regelungen, die mehr und mehr in juristischen Fachkreisen, aber auch öffentlich diskutiert wird, erklärt sich wohl mehr aus praktischen Gründen und muß nicht unbedingt als zunehmende prinzipielle Absage an die Ehe gewertet werden. Zwar besteht ein Bewußtseinszusammenhang zwischen zunehmendem Zweifel am Nutzen bzw. an der Notwendigkeit der Ehe als Institution und der zunehmenden Tolerierung nichtehelicher Lebensgemeinschaften, aber dies ist, selbst wenn man den Zusammenhang so stark akzentuiert, wie es Allensbach tut, nicht als Absage an die Ehe zu verstehen, sondern als Ausdruck nachlassenden Verständnisses der Ehe als *gesellschaftlich* bindender Institution.

Um dazu Präziseres sagen zu können, bräuchte es allerdings genaueren Aufschluß darüber, wieweit das nichteheliche Zusammenleben als *Alternative zur Ehe* oder *als Leben auf Ehe hin* verstanden wird. Allensbach hat – unbegreiflicherweise – gerade diese Frage in der Aprilumfrage nicht gestellt, sondern zieht zu ihrer Beantwortung nur eine Baden-Württemberg-Umfrage aus dem Jahre 1985 (vgl. HK, September 1986, 409–414) heran. In dieser hatten 71 Prozent der unverheiratet Zusammenlebenden erklärt, sie könnten sich vorstellen, daß sie einmal heiraten.
Für den Umgang mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen wäre es wichtig, gerade über diesen Sachverhalt genaueren Aufschluß zu erhalten. Aber auch davon abgesehen, ist klar, wo kirchliche Pastoral angesichts zunehmender „Vernachlässigung" der Ehe als gesetzlicher Bindung anzusetzen hat: beim Trugschluß, daß Partnerschaftsbindung – denn diese will man ja im Gegensatz zur Ehe als *ge-*

setzlicher Bindung – als ständige Bindung vorwiegend oder allein Sache emotionaler Verständigung ist. Je mehr Partnerschaften emotional überfordert werden, um so zerbrechlicher sind sie. *se*

Abgehoben

Zu einem Großkongreß der Konrad-Adenauer-Stiftung

Während in Bonn die Leute *Michail Gorbatschow* zujubelten, als ob alle deutschen Sicherungen plötzlich durchgebrannt wären, und in China eine stalinistisch-maoistische Diktatur per Telekratie ihre grausamen „Aufräumungsarbeiten" nach der Blutnacht vom 3./4. Juni vorführte, veranstaltete die CDU-nahe Konrad-Adenauer-Stiftung in der Alten Oper in Frankfurt einen Großkongreß über „Religion, Aufklärung und politische Kultur".

Das Thema hätte vor allem mit dem letzten Stichwort, dem von der politischen Kultur, aber auch als Zusammenhang und Widerspruch zwischen Aufklärung und christlichem Menschenbild und Wirklichkeitsverständnis gut in das Umfeld der Feiern über 40 Jahre Grundgesetz gepaßt. Aber dazu gab es in Frankfurt nur geringen Nachhall. Und von allen drei Stichworten kam das von der politischen Kultur, gar verstanden als zeitgenössische Synthese aus aufklärerischer Rationalität und religiöser Weltdeutung, am wenigstens zum Zuge.

Wirklich thematisiert wurde es eigentlich nur im Schlußreferat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* über den „Auftrag der Christen zur politischen Gestaltung der heutigen Welt", das trotz des ausladenden Titels zum nachdenklichsten Beitrag des ganzen Kongresses mit fast meditativer Gedankenführung geriet, an die sich – sehr diskret – einige „Zwischenrufe" zur politischen Bewußtseinslage und zum faktischen Verhalten im politischen Umgang miteinander anfügten. Und nicht verwunderlich: von den Zwischenrufen gehörte die Warnung vor billiger Stimmungsdemokratie – das Stichwort Telekratie kam auch da vor – und die vor bedenkenloser Demontage des politischen Personals durch dieses selbst und durch die Medien zu den hörbarsten.

Ansonsten aber ging es einerseits ziemlich abgehoben zu, und andererseits wurde eine solche *Vielfalt an Bekanntem* geboten, daß einem im Reigen durch die Referate und die Podiumsdiskussionen schon ein wenig schwindelig wurde. Man hatte eine Menge Prominenz, professorale, belletristische und vor allem kirchliche aufgeboten: neben dem Bischofskonferenz-Vorsitzenden Lehmann einen ehemaligen EKD-Ratsvorsitzenden, der aber wegen Krankheit absagen mußte, den eben erst neu installierten Präses der Rheinischen Landeskirche, den eben erst ernannten Bischof von Rottenburg-Stuttgart, der aber – wenige Tage vor seiner Bischofsweihe – zum Thema „Aufklärung und Offenbarung" vom Bochumer Religionsphilosophen *Richard Schaeffler* gut vertreten wurde. Selbst beim Gespräch über das religiöse Leben im „realexistierenden Sozialismus", das fast ganz in Appelle und Erzählungen mit geringem Informationsgehalt mündete, saßen unter sechs Teilnehmern drei Bischöfe – ein Pole, ein Ungar, ein Ukrainer – auf dem Podium. Und unter dem etwa 150 köpfigen Auditorium entdeckte man, je länger die Tagung dauerte, um so mehr Pfarrer und Kirchenangestellte beider Konfessionen. Beinahe hätte sich eine Satire über die Elitenzirkulation zwischen Subsystemen aufgedrängt.

Es mag an diesem Aufgebot gelegen haben, daß das Kernthema, vom neuen Vorsitzenden der Stiftung, dem früheren rheinland-pfälzischen Ministerpräsidenten *Bernhard Vogel,* mit Zitaten von Kant und Bonhoeffer in der Hoffnung eingeleitet, Aufklärung als autonomer Vernunftgebrauch und religiöse Sinnstiftung möchten sich in einer vom Glauben gestärkten rationalen Kultur wiederfinden, nur sehr bruchstückhaft zum Zuge kam. Und irgendwann blieb das ganze Thema in der skeptischen Frage stecken, warum die Kirchen, gemeint war wohl in erster Linie die katholische, erst in einer Phase den apologiefreien Zugang zu den rationalen Früchten der Aufklärung fänden, wo deren eigene Voraussetzungen brüchig zu werden begännen. Nicht einmal eine Gegenfrage wurde gestellt, ob nicht gerade das eine Chance für beide zugunsten der Menschen sei.

Ansonsten geriet die Tagung fast von selbst zu einer vielgestaltigen Artikulation der wirklichen und vermeintlichen Nöte des Christentums bzw. der Kirchen angesichts fortschreitender Säkularisierung. Trotz der zu Beginn von *Eugen Biser* beschworenen Hoffnung auf ein neues religiöses, ja mystisches Zeitalter und einer dazugestellten Analyse der widerspruchsreichen kirchlich-religiösen Befindlichkeiten aus dem Hause Allensbach war es offenbar schwer, zu einer realistischen Hoffnung zu finden. Man verhedderte sich selbst bei der Podiumsdiskussion über „die Weitergabe des Glaubens" so sehr in geistesgeschichtliche und ideenpolitische Aperçus bzw. in den üblichen Kirchenklagen, daß erst der Zwischenruf eines Soziologen, man solle sich doch mehr den konkreten lebensweltlichen Ursachen der Schwierigkeiten in der Glaubensweitergabe zuwenden, wieder ein wenig von der nötigen Bodenhaftung ahnen ließ.

Bei allem Facettenreichtum eines solchen Kongresses: Wie wär's, wenn sich eine politische Stiftung wie die der CDU den das eigene *Verhältnis zu den Kirchen* enger berührenden Fragen widmen würde? Zum Beispiel: den Übereinstimmungen und Konflikten, die sich zwischen Unionsparteien und Kirchen aus dem „C" ergeben. Oder ganz konkret der Frage: Ob nicht gerade „C"-Parteien mit ihrem als Volksparteien legitimerweise für möglichst viele Zeitgenossen handlich gemachten „christlichen Menschenbild" einer in Transzendenzlosigkeit mündenden Selbstsäkularisierung des Christentums vorarbeiten. Hier bergen sich etliche verdrängte Konflikte, die auszutragen höchst dringlich wäre. *se*

Ökumene in Europa: Die Basler Versammlung als Markstein

„Die Europäische Ökumenische Versammlung ‚Frieden in Gerechtigkeit' vom 15. bis 21. Mai in Basel hat sich als wichtiger Markstein in der ökumenischen Zusammenarbeit erwiesen." Diese Einschätzung ihrer Arbeit nahmen die je zur Hälfte von den 120 Mitgliedskirchen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und von den im Rat der Europäischen Bischofskonferenzen zusammengeschlossenen 25 Bischofskonferenzen Europas nominierten Delegierten der Basler Versammlung in ihr Schlußdokument auf (Nr. 3). In dieser Formulierung schwingt zweifellos viel von der freudig-gelösten Stimmung mit, die am Ende des Treffens unter den Teilnehmern herrschte. Aber auch bei einer nüchternen Betrachtung im Abstand von einigen Wochen läßt sich die Bewertung der Delegierten aufrechterhalten.

Mischung aus ökumenischer Konferenz und Kirchentag

Ein mit Basel vergleichbares Treffen auf europäischer Ebene hat es in der Geschichte der modernen ökumenischen Bewegung bislang nicht gegeben, nicht nur im Blick auf die Zusammensetzung der Teilnehmer, sondern durchaus auch auf das Sachergebnis, das in Form des umfangreichen Schlußdokuments jetzt den beteiligten Kirchen und der Öffentlichkeit vorliegt (eine vorläufige deutsche Fassung des Dokuments erschien als epd-Dokumentation, Nr. 24/89; eine weitere deutsche Übersetzung wurde im Auftrag des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz und des Kirchenamtes der EKD angefertigt). Es fanden zwar seit 1978 schon vier europäische Begegnungen zwischen Vertretern der KEK und des CCEE statt, die letzte davon im Herbst vergangenen Jahres in Erfurt (vgl. HK, November 1988, 510f.); sie hatten aber einen wesentlich kleineren Teilnehmerkreis als die Basler Versammlung und legten keine so umfassende Positionsbestimmung vor.

Was sich in der Pfingstwoche in Basel abspielte, war eine *Mischung aus ökumenischer Konferenz und Kirchentag.* Wie bei den verschiedenen großen Tagungen des ÖRK und seiner Untergliederungen oder auch der konfessionellen Weltbünde kamen bei der Europäischen Ökumenischen Versammlung offizielle Delegierte zusammen, um im Plenum Referate zu hören und in Gruppen miteinander über biblische Texte zu sprechen, Erfahrungen auszutauschen und an einem Ergebnisdokument zu arbeiten. Für das zusätzliche Kirchentagselement sorgten in Basel die „Zukunftswerkstatt Europa", bei der sich nach Art des „Marktes der Möglichkeiten" kirchliche Aktionsgruppen und Vereinigungen, aber auch andere in irgendeiner Weise auf die Themen Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung bezogene Institutionen präsentierten, und die öffentlichen Hearings zu verschiedenen Teilaspekten des Versammlungsthemas (etwa: „Biotechnologie, Landwirtschaft und das Problem des Hungers"; „Aktuelle atomare Bedrohung – Auswirkungen auf die Schöpfung"; „Erwachsenenbildung in einer polarisierten Gesellschaft").

Bei der Aufteilung der insgesamt 700 *Delegierten* auf die Kirchen mußte man (bei der nichtkatholischen Hälfte) auf die zahlreichen kleinen Mitgliedskirchen der KEK (etwa protestantische Minderheitskirchen in Südeuropa) Rücksicht nehmen; sie waren dementsprechend in Basel im Vergleich zu ihrer Mitgliederzahl überproportional vertreten. Den meisten Delegationen gehörten kirchenleitende Persönlichkeiten an; auf katholischer Seite waren insgesamt über 30 Bischöfe unter den Delegierten, darunter auch zwei Konferenzvorsitzende (Frankreich, Schweiz). Die *Deutsche Bischofskonferenz* hatte eine Delegation zur Europäischen Ökumenischen Versammlung geschickt, die sich aus Verbändevertretern (u.a. die Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken), Universitätstheologen und weiteren Fachleuten für die in Basel behandelten Themenfelder zusammensetzte. Auch andere, vor allem größere Delegationen waren mit Sachkundigen bestückt, so daß von daher die Voraussetzungen für eine sinnvolle Arbeit in Basel gegeben waren.

Für diese Arbeit stand allerdings nicht sehr viel Zeit zur Verfügung. Drei Vormittage waren *Plenarsitzungen* vorbehalten, in denen Referate vorgetragen wurden: Von katholischer Seite kamen dabei Kardinal *Roger Etchegaray* (Präsident des Päpstlichen Rates „Iustitia et pax"), die frühere portugiesische Ministerpräsidentin *Maria Lourdes de Pintasilgo* und der italienische Politiker *Mario Pavan* zu Wort; die nichtkatholische Seite stellte ebenfalls drei Plenumsredner, nämlich den russisch-orthodoxen Erzbischof *Kyrill* von Smolensk, den britischen Unterhausabgeordneten *David Steel* (er war Delegierter der „Church of Scotland") und Pfarrerin *Annemarie Schönherr* aus der DDR. Einen Beitrag aus der Sicht der Dritten Welt lieferte Frau *Aruna Gnanadason* vom Sekretariat des nationalen indischen Kirchenrats. Die insgesamt zwanzig *Arbeitsgruppen,* denen jeweils ein thematischer Schwerpunkt zugewiesen war (zu den Themen Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung sowie zu den spezialethischen und ekklesiologischen Grundfragen des Basler Treffens), tagten während der Versammlung viermal, wobei sie teilweise erhebliche Anlaufschwierigkeiten zu bewältigen hatten und das ihnen jeweils gestellte Thema nicht alle gleichermaßen in den Griff bekamen.

Im Vordergrund standen vielfach Kennenlernen und Erfahrungsaustausch. Die Arbeitsgruppen waren so

zusammengesetzt, daß in jeder möglichst alle europäischen Großregionen und alle Konfessionsfamilien vertreten waren. Im Plenum saßen die Delegierten nicht nach Kirchen oder Ländern aufgeteilt, sondern in alphabetischer Reihenfolge; schon die Sitzordnung sollte das Gespräch zwischen den Vertretern der verschiedenen Kirchen und Regionen fördern. Natürlich machte sich bei den Basler Delegierten bemerkbar, daß der „konziliare Prozeß" in den einzelnen europäischen Ländern und Kirchen unterschiedlich weit – wenn überhaupt – vorangekommen ist. Die Delegierten aus der Bundesrepublik und der DDR kamen zur Europäischen Versammlung mit der Erfahrung ihrer nationalen ökumenischen Foren: Königstein/Stuttgart (vgl. HK, Dezember 1988, 552 ff.) und Dresden (vgl. HK, Juni 1989, 249 ff.), und den dabei verabschiedeten Dokumenten. Für andere Delegierte waren demgegenüber die Anliegen der Basler Versammlung weithin Neuland.

Schlußdokument: gute Grundlage für die Weiterarbeit

Ihre *Dynamik* erhielt die Europäische Ökumenische Versammlung vor allem durch die Voten von Delegierten aus den kommunistisch regierten Ländern Mittel- und Osteuropas. Als vor drei Jahren die Entscheidung getroffen wurde, eine solche Versammlung einzuberufen, waren das Ausmaß der politischen Veränderungen in der Sowjetunion, in Ungarn und Polen und ihrer Auswirkungen auf die Kirchen noch nicht abzusehen gewesen. Inzwischen entfielen teilweise auch Rücksichten, die von osteuropäischen Vertretern auf früheren ökumenischen Tagungen beachtet werden mußten. In Basel artikulierten sich osteuropäische Delegierte entsprechend deutlich, nicht zuletzt solche aus den baltischen Sowjetrepubliken. Im Schlußdokument hat die Entwicklung im Ostblock an mehreren Stellen ihren Niederschlag gefunden: So wurde im Kapitel „Auf dem Weg zum Europa von morgen" in Nr. 51 den zwei schon in der Vorlage genannten wichtigen Entwicklungen in Europa (KSZE-Prozeß und Integrationsprozeß in Westeuropa) in Basel als dritte hinzugefügt: „Die demokratischen Reformen in der UdSSR und den anderen osteuropäischen Ländern."

Generell läßt sich festhalten, daß das Dokument der Basler Versammlung gegenüber dem im April veröffentlichten zweiten Entwurf deutlich an Präzision in der Analyse wie an theologischer Substanz *gewonnen* hat. Die *Grundstruktur* des Textes wurde von der Versammlung nicht verändert: kurze Charakterisierung der heutigen Bedrohungen von Frieden, Gerechtigkeit und Umwelt und ihrer Ursachen; Formulierung des gemeinsamen Glaubens an den Gott der Gerechtigkeit, des Friedens und der Schöpfung; Schuldbekenntnis der europäischen Kirchen angesichts ihres Zurückbleibens hinter ihrer Botschaft und Verpflichtung zur Umkehr (zu einer gerechten und solidarischen Gesellschaft, zu einer Vielfalt der Kulturen, Traditionen und Völker in Europa, zu einer erneuerten Gemeinschaft von Männern und Frauen, zu einer Gemeinschaft der Menschen mit allen Kreaturen, etc.); Überlegungen zum zukünftigen Weg Europas; Verpflichtungen und Empfehlungen zu den drei Grundthemen des konziliaren Prozesses (u. a. Erlaß der Schulden für die ärmsten Entwicklungsländer, vollständige Durchführung aller internationaler Menschenrechtsabkommen, Schaffung kooperativer Sicherheitsstrukturen; Anerkennung des Rechts auf Wehrdienstverweigerung, strenge Gesetzgebung und Kontrolle für die Genforschung, drastische Einschränkung des Energieverbrauchs).

Kardinal *Carlo Maria Martini,* als Präsident des CCEE einer der beiden Kopräsidenten der Basler Versammlung (mit ihm amtierte Metropolit Alexej von Leningrad als Vorsitzender der KEK), sagte in einem Interview mit „La Croix" (24. 5. 89), das Basler Schlußdokument sei kein Meisterwerk: „Aber es ist eine ernsthafte Grundlage, von der aus man gemeinsam weiterarbeiten kann". Zweifellos hat das Dokument in vielen Punkten *Kompromißcharakter;* das zeigen schon die zahlreichen *Minderheitsvoten,* die dazu abgegeben wurden (die größte Unterstützung fand ein Minderheitsvotum, das sich für eine entschiedene Absage an „Geist, Logik und Praxis der Abschreckung" ausspricht). Gleichzeitig muß dem Text als einem Versuch, Herausforderungen auf europäischer Ebene zu benennen, notwendigerweise die zupackende Direktheit und Situationsgemäßheit fehlen, die etwa einige der Ergebnistexte der Dresdner Versammlung auszeichnet. Auch über manche Akzentsetzungen des Schlußdokuments kann man streiten: Wird nicht zu sehr die geschichtliche Schuld Europas und seiner Kirchen herausgestellt, während die positiven Errungenschaften des alten Erdteils (Menschenrechte, Gewaltenteilung usw.) eher unterbelichtet sind?

Dennoch ist der Text, dem in der Schlußabstimmung 95 Prozent der anwesenden Delegierten zustimmten, eine sinnvolle und wichtige Positionsbestimmung. Immerhin haben sich damit erstmals Vertreter aller Kirchen Europas auf gemeinsame Aussagen zum künftigen Weg ihres Erdteils und der spezifischen Verantwortung der Christen für diesen Weg geeinigt. Die Kernpunkte des Dokuments wurden von der Versammlung in einer griffig formulierten *Botschaft* zusammengefaßt, die bei der Schlußveranstaltung am Dreifaltigkeitssonntag vor dem Basler Münster verlesen wurde. Dort heißt es: „So tief die Wunden der Vergangenheit in Europa sind, haben sich die Bande, die uns in Christus einen, als stärker erwiesen. Eine Gemeinschaft ist im Wachsen, die uns Hoffnung gibt; dafür sind wir dankbar."

Ein wichtiges ökumenisches Ereignis

Wie sich nach Basel und mit Hilfe der Ergebnisse der Ökumenischen Versammlung diese Gemeinschaft verstärken läßt, ist die entscheidende Frage. Ein wichtiges Ergebnis der Versammlung dürfte sein, daß durch sie KEK und CCEE aus dem Schatten herausgetreten sind; bislang waren sie kaum kirchlichen Insidern bekannt. Der

weiteren ökumenischen Zusammenarbeit auf europäischer Ebene kann die Aufwertung und stärkere Profilierung des Rates der europäischen Bischofskonferenzen und der Konferenz europäischer Kirchen zweifellos nutzen. Das Schlußdokument schlägt den beiden Zusammenschlüssen vor, eine Arbeitsgruppe einzusetzen, die den fortlaufenden Prozeß der Basler Versammlung fördern und auswerten soll. Es soll von ihnen außerdem geprüft werden, „ob eine weitere größere europäische Tagung in ungefähr fünf Jahren einberufen werden könnte als Brennpunkt für den weiteren Prozeß". Kirchen und Christen in Europa werden von der Versammlung gebeten, den *Rezeptionsprozeß* von Basel anlaufen zu lassen. „Das lebendige Zeugnis der Kirchen, Pfarrgemeinden und einzelner Christen in ihrem tagtäglichen Leben wird letztlich die wirklichen Auswirkungen der Versammlung zeigen" (Nr. 96).
Kardinal Martini sagte bei der abschließenden Pressekonferenz in Basel, die Versammlung habe sich zwar nicht mit den klassischen Themen des ökumenischen Dialogs befaßt, sei aber dennoch ein wichtiges ökumenisches Ereignis. Gerade weil im theologischen Dialog der katholischen Kirche mit den reformatorischen Kirchen, den Anglikanern und den Orthodoxen keine entscheidenden Durchbrüche zu erwarten sind, ist die durch Basel jetzt deutlich markierte sozialethisch-gesellschaftspolitische Dimension ökumenischer Zusammenarbeit von erheblicher Bedeutung. Das Schlußdokument formuliert in diesem Sinn die schon bestehende Gemeinschaft, auf deren Grundlage das gemeinsame Bemühen um die Gestaltung Europas möglich und notwendig ist: „Durch die Taufe und die Antwort des Glaubens auf das Hören von Gottes Wort sind wir Christen bereits eins in Christus, auch wenn wir noch nicht in voller Gemeinschaft leben" (Nr. 39). Als ökumenischer Lernprozeß hat der konziliare Prozeß durchaus seine Bedeutung. *U. R.*

Skandinavien: Papstreise in die Diaspora

Die 42. Auslandsreise des Papstes ging in den Norden Europas, in die fünf Länder, deren katholische Bischöfe die „Nordische Bischofskonferenz" ausmachen (vgl. HK, Juni 1989, 278–283). Er besuchte somit Länder, die eine ziemlich einheitliche religiöse, wirtschaftliche und politische Landschaft aufweisen. Daher gestalteten sich auch die Durchführung des Besuches, die Ansprachen und die Themen des Papstes recht einheitlich, so daß hier nicht so sehr die einzelnen Stationen, sondern der „rote Faden" des Besuches geschildert werden soll.
Bei der Einladung hatten die nordischen Bischöfe ausdrücklich betont, daß es sich um einen pastoralen, einen Seelsorgsbesuch handele, wo der Vater seine zerstreuten Kinder, der Hirte seine Schafe sammelt. Aber es war von vorneherein klar, daß die Reise eine *starke ökumenische Komponente* bekommen und staatsbesuchartige Züge annehmen würde. Ja, was das Aufgebot an Polizei und Sicherheitsbeamten betrifft, so überschritt der Papstbesuch bei weitem alles, was man bisher im Norden bei Staatsbesuchen erlebt hatte. Grund dafür waren vor allem die großen Gottesdienste im Freien, zum Teil in offener Landschaft wie z. B. in Island und Dänemark.

Helligkeit trotz Kaltfronten

Der Zeitpunkt, Anfang Juni, also kurz vor den Sommerferien, war günstig gewählt, galt es doch, so viele Katholiken wie möglich zu mobilisieren und ihnen die Möglichkeit zu geben, an den großen Gemeinschaftserlebnissen teilzunehmen. Dies gelang auch. Weit über die Hälfte der Gläubigen war irgendwie dabei, wobei die Gruppen der Einwanderer und Asylanten prozentual am stärksten vertreten waren. Dies war auch mit ein besonderes Ziel des Besuches, denn gerade sie vermissen die engere katholische Struktur ihrer Heimat in der nordischen Diaspora am meisten.

Was die Bischofskonferenz zum Zeitpunkt der Einladung nicht wissen konnte, war, daß der „Wettergott" dieses Jahr eine Ausnahme von seinen sonstigen Gepflogenheiten machen und eine Kaltfront nach der anderen über die Stationen des Papstes schikken würde. Die vielen dunklen Regenwolken konnten jedoch nicht die durchgehende Helligkeit unterdrükken, die den nordischen Sommer kennzeichnet. Sind schon in Dänemark die Juninächte hell wie Vollmondnächte, so konnte der Papst auf der nördlichsten Station seiner Reise, in Tromsö, die Mitternachtssonne erleben; und es ist, als ob diese Helligkeit irgendwie die Stimmung und die Worte des Papstes geprägt hätte. Wer erwartet hatte, der Papst werde, wie im vergangenen Jahr Kurienbischof *Paul Josef Cordes,* vor einer weiteren „Skandinavisierung des Lebens", einer einseitigen Sicherung des Lebens durch materielle und soziale Güter, warnen oder mit „Humanae vitae" in der Hand die losen Sitten der Skandinavier anprangern, wurde enttäuscht. Daß Johannes Paul II. sich nicht auf Einzelfragen des menschlichen Sexuallebens einlassen wollte, machte er gleich am ersten Tag bei dem halbstündigen Gespräch mit der norwegischen Staatsministerin *Gro Harlem Brudland* klar. Von Hause aus Ärztin, stellte sie ihm die Frage, wie er zu dem Problem stehe, daß AIDS sich in Zentralafrika so verheerend verbreitet, was nicht zuletzt auf den mangelhaften Gebrauch des Kondoms zurückzuführen sei. Der Papst antwortete nach kurzem Zögern: „Die Problemstellungen in Fragen Geburtenregelung und Prävention – und somit auch AIDS – sind interessant. Wir müssen darüber viel nachdenken."

Die erste ökumenische Begegnung der Reise wurde ein ergreifendes Erlebnis für die 1500 Anwesenden im Nidaros-

Dom in Trondheim. Nach stillem Gebet vor dem Altar gingen Johannes Paul II. und der evangelische Ortsbischof von Trondheim aufeinander zu, umarmten und küßten sich. Auch hier unterstrich der Papst, daß er nicht an trennenden Kleinigkeiten interessiert war, sondern das Gemeinsame hervorheben wolle. Allerdings fiel auch ein Schatten auf die Begegnung in Trondheim. Nur vier von den elf evangelischen Bischöfen Norwegens waren erschienen, obwohl der „Kirchenrat", das gewählte oberste kirchliche Organ der lutherischen Kirche in Norwegen, für eine Begegnung mit allen Bischöfen plädiert hatte. *Ein* Bischof hatte schon im Frühjahr abgesagt, und zwar aus ökumenischen Gründen. Er wolle damit gegen den Führungsstil des Papstes in seiner eigenen Kirche protestieren, den er als ein Hindernis für den ökumenischen Dialog ansehe. Die anderen Bischöfe gaben hauptsächlich Terminschwierigkeiten als Begründung an. Dieses Ausbleiben führte zu einer heftigen Debatte in Norwegen. Der Papst, darüber befragt, sagte nur: „Sie können machen, was sie für richtig halten. Auch bei den Auffassungen der katholischen Bischöfe gibt es Nuancen-Unterschiede." Und dann fuhr er mit einem breiten Lächeln fort: „Man hat mir gesagt, mein größter Beitrag zur kirchlichen Einheit wäre eine Schifahrt mit dem König. Vielleicht ist da etwas dran." (Der König ist in Norwegen wie in den anderen Monarchien des Nordens auch Oberhaupt der Staatskirche.)

Um Wohlwollen und Verständnis bemüht

Diese „hellen" Töne gleich am Anfang der Reise brachten dem Papst sehr *viel Wohlwollen von seiten der Presse und der Medien* ein. Überhaupt war man auf den Besuch gründlich vorbereitet. Von katholischer Seite hatte man Journalisten aus allen nordischen Ländern im Frühjahr zu einem Besuch in den Vatikan eingeladen und sie dort mit diesem für sie so fremdartigen Gebilde vertraut gemacht. Die Sendezeiten, die z. B. das Fernsehen für die Reise des Papstes zur Verfügung stellte, kam denen von großen Sportveranstaltungen gleich. Bei Überschreitung der Zeiten, vor allem bei den großen Messen, ließ man einfach andere Sendungen ausfallen oder verschieben. Und es gab viele Gründe für „Verspätungen" des Papstes. War es einmal ein Segelflieger, der sich unmittelbar vor der Landung des päpstlichen Hubschraubers in den verbotenen Luftraum verirrt hatte und erst von einem Polizeihubschrauber abgedrängt werden mußte, so war es gewöhnlich der Papst selber, dem es immer wieder gelang, den Ring seiner Bodyguards zu durchbrechen und noch mehr Kindern und Behinderten die Hand aufzulegen, als ihm von den Veranstaltern zugestanden war, oder dem bei der Predigt plötzlich einfiel, daß er „vergessen" hatte, bestimmte Volksgruppen gesondert zu begrüßen.

Der „Stundenplan" des Papstbesuches in den einzelnen Ländern folgte in groben Zügen dem üblichen Grundschema: Empfang im Flughafen durch den Regierungschef und den katholischen Ortsbischof, Besuch beim Staatsoberhaupt, Monarchen oder Präsidenten (-in), ökumenischer Gottesdienst und Begegnung mit dem Episkopat der Staatskirche (in Finnland mit dem beider Staatskirchen, der evangelischen und der orthodoxen), Begegnung mit dem diplomatischen Korps, mit Vertretern der anderen christlichen Gemeinschaften, mit den Priestern, Ordensleuten und Laienvertretern des katholischen Bistums sowie als Höhepunkte die großen Freiluft-Messen.

Als offizielle Sprache bei den Ansprachen und Predigten hatte der Papst Englisch gewählt, nur wenn er auf deutsch angesprochen wurde, sprach er deutsch. Die Messen las er großenteils in der Landessprache, und versuchte auch bei den Predigten, die Zuhörer durch Passagen in ihrer Muttersprache – auch der größeren Einwanderergruppen – noch mehr anzusprechen. Johannes Paul II. ging es bei seiner Reise ganz offensichtlich darum, alte Vorurteile abzubauen, ein positives Einvernehmen zu schaffen und das Wohlwollen seiner Zuhörer zu mobilisieren. Auf kontroverse Themen kam er daher nur indirekt und „wohl verpackt" zu sprechen. Anderseits sagte er auch nicht viel „Neues".

Bei der Ankunft lobte er die einzelnen Länder jeweils für die Erfolge, die sie in der Beobachtung der Menschenrechte, der Sicherung des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit, der Fürsorge für die Kranken und Schwachen sowie in der Aufnahmebereitschaft für Asylanten erzielt hätten und betonte ihren Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt, nicht zuletzt durch ihren Beitrag zur Entwicklungshilfe. Dabei betonte er mehrmals, daß gerade die Verkündigung des Evangeliums, besonders in den letzten Jahrhunderten (!), zu diesen Erfolgen beigetragen hat. Gegenüber dem diplomatischen Korps betonte er, daß trotz tragischer Vorkommnisse wie dem Drogenhandel und der wachsenden Ausbreitung von AIDS viele der Meinung seien, daß wir in einer Zeit eines ungewöhnlichen Erwachens leben. „Es gibt ein wachsendes Bewußtsein dafür, daß uns die Möglichkeit für eine neue und bessere Zeit geboten wird. Daher lade ich Sie Diplomaten und alle, die öffentliche Verantwortung tragen, dazu ein, alles zu tun, was das moralische Erwachen ermuntern und die friedlichen Prozesse fördern kann, die Freiheit, Achtung vor der Menschenwürde und den Menschenrechten in der ganzen Welt zum Ziele haben. Bei dieser Arbeit können Sie, Ihre Regierungen und Ihr Volk jederzeit mit der vollen Unterstützung und Ermunterung seitens der katholischen Kirche rechnen."

Die deutlichste politische Ansprache hielt Johannes Paul II. vor 1700 Zuhörern der „Paasikivi-society" in der Finlandia-Halle in Helsinki. „Hier, an dem Ort, wo so viele Nationen die Menschenrechtskonvention unterschrieben haben, möchte ich daran erinnern, daß auch die freie Ausübung der Glaubensüberzeugung mit zu den Menschenrechten gehört. Wer wegen seines Glaubens von der Gesellschaft benachteiligt wird, kann nicht den Beitrag zum Frieden und zur Gerechtigkeit im eigenen Land leisten, zu dem wir alle aufgefordert sind, und sein

Land wird auch bei den internationalen Bestrebungen geschwächt dastehen."

Ökumenische Suche nach gemeinsamen Wurzeln

Bei den ökumenischen Gottesdiensten und Begegnungen wies der Papst immer wieder auf die gemeinsame Grundlage der Kirchen hin. Die Orte der Begegnung sprachen dabei selber die deutliche Sprache gemeinsamer Vergangenheit, seien es die alten Dome in Trondheim, Uppsala, Åbo, Roskilde oder die Tingvellir-Ebene in Island, wo das Alting vor knapp 1000 Jahren das Christentum beschlossen hatte: „Wir haben alle *ein* Gesetz und *einen* Herrn", Worte, die der Papst auf isländisch wiederholte. Auf der gemeinsamen Grundlage der Schrift, der Taufe und des Glaubensbekenntnisses müßten die Christen wieder zur Einheit zurückfinden, nicht aus Bequemlichkeit (durch Vertuschen der Unterschiede – also keine Interkommunion um jeden Preis –), sondern weil Christus es befiehlt. Nur gemeinsam könne das Evangelium wirksam in unserer säkularisierten Zeit verkündet werden. Wiederholt erwähnte er das Wort von der „Einheit in der Vielfalt", um anzudeuten, daß Einheit im Glauben nicht in der Preisgabe, aber auch nicht in der Verabsolutierung der eigenen Kultur besteht – letzteres eine Tendenz innerhalb der nordischen Staatskirchen. Dabei konnte er stillschweigend auf die Messen mit seinen eigenen Gläubigen hinweisen, die durch ihre Vielfalt an Sprachen und Hautfarben nur ein Zentrum hatten: Christus selbst.

„Christus ist Zentrum" war daher auch der Grundgedanke der Predigten. „Mit diesem rechten Mittelpunkt steht Ihr auch in der kleinsten Gemeinde mitten in der universellen Kirche und könnt bei vielen von den Menschen, mit denen Ihr zusammenlebt und die nicht Katholiken sind, das Gemeinsame entdecken, wie sie nämlich ihr Leben in Treue gegenüber ihrer christlichen Taufe zu leben suchen. Sie wünschen von ganzem Herzen, Christus nachzufolgen und ihm zu dienen. Ein echter ökumenischer Geist befähigt Christen dazu, sich gegenseitig als Pilger anzuerkennen und sich gegenseitig zu helfen, das Evangelium zu verkünden."

Ein offener Brief, den 223 katholische Laien in verschiedenen Tageszeitungen veröffentlichten, „weil wir während des Besuches kaum eine Chance haben, Gehör zu finden", und der die fortdauernde Diskriminierung der Frau in der Kirche beklagt, die immer noch ausschließlich wegen ihres Geschlechts von den kirchlichen Ämtern ausgeschlossen ist, wurde vom Papst indirekt in seinen Predigten beantwortet. So sagte er z. B. in Öm (Dänemark): „Wir wissen, daß Maria am Pfingsttag zusammen mit den Aposteln im Obergemach war. Obwohl sie nicht die apostolische Sendung der Apostel erhielt ..." Bei einer Ansprache in der Universität von Uppsala betonte Johannes Paul II. das Recht aller Menschen auf Leben. „Gleich, ob der Mensch sich im Mutterschoß oder in der letzten Lebenssphase befindet, darf er niemals der Gegenstand für Dispositionen werden, die das Leben für andere leichter machen wollen." Gegenüber den Vertretern der Laienorganisationen sowie in seiner Predigt in Uppsala legte er großes Gewicht auf die lebenslange Treue in der Ehe. „Die Größe einer Gesellschaft kann man an ihrem Familienleben messen.

Die Jugend zum „Geben" ermuntert

Die Predigt der letzten Messe in Vadstena, zu der vor allem die Jugendlichen der nordischen Länder eingeladen waren, war getragen von dem Gedanken, daß es der Jugend gegeben ist, großherzig schenken und geben zu können. Ausgehend vom Beispiel der Heiligen des Ortes, der hl. Birgitta von Schweden, die zuerst 8 Kindern das Leben und dann sich selber den Armen und der Kirche geschenkt hatte, und vom Evangelium des Tages, in dem Zachäus verspricht, die Hälfte von dem, was er besitze, den Armen geben zu wollen, forderte er die Jugend auf, zu geben, um eine bessere Welt zu bauen. *B. K.*

Italien: Theologen und Intellektuelle melden sich zu Wort

Die Aufregung war beträchtlich, und die Reaktionen ließen nicht auf sich warten. Gemeint ist das Echo auf die Verlautbarung, durch die in Form eines *„Briefes an die Christen"* – wir haben bereits im letzten Heft (vgl. HK, Juni 1989, 285) kurz darüber berichtet – 63 italienische Theologen und katholische Intellektuelle wegen der aktuellen kirchlichen Vorgänge sich an die Öffentlichkeit wandten.

Kaum war der im wesentlichen innerhalb der *Italienischen Theologenvereinigung* konzipierte und rund um das von dem Historiker *Giuseppe Alberigo* geleitete Religionswissenschaftliche Institut in Bologna erarbeitete und zuerst von der Bologneser Zeitschrift „Il regno" (15. 5. 1989) veröffentliche Text durch erste Agenturauszüge bekanntgeworden, meldete sich auch schon der Sprecher der Italienischen Bischofskonferenz zu Wort mit der Feststellung, der Brief unterscheide sich zwar gegenüber anderen öffentlichen Äußerungen, gemeint war in erster Linie die „Kölner Erklärung" (vgl. HK, März 1989, 127 ff.), durch einen ruhigen Ton; aber eine „nicht oberflächliche Lektüre" zeige, daß „substantielle Fragen" in einer Richtung interpretiert würden, die zu „tiefen Verfremdungen des katholischen Glaubensinhalts und zu (daraus) folgenden Spaltungen führen könnte ..." Der Brief stimme nicht mit dem rechten kirchlichen Fühlen und Handeln überein; die Gläubigen seien deshalb „vor trügerischen Eingebungen" zu warnen.

Heftige Reaktionen zu Beginn

Zwei Tage später, bei der Eröffnung der Vollversammlung der Italienischen Bischofskonferenz, kritisierte deren Vorsitzender, Kardinal *Ugo Poletti,* in scharfer Form das Papier und seine Unterzeichner: der Text ergehe sich in „Anspielungen"; er interpretiere das II. Vatikanum im Sinne einer „Aufweichung der katholischen Lehre über die eine und universale Kirche und den Primat des Papstes" und mache den Versuch, anderen Formen des Lehramts gegenüber dem hierarchischen die größtmögliche Autonomie zuzubilligen, und dies speziell im ethischen Bereich.
Poletti bedauerte überdies den Gang der Theologen an die Öffentlichkeit und deutete negative Folgen für die Ausbildung der Seminaristen und Theologiestudenten an, denen so von manchen ihrer Lehrer kein prägendes gutes Beispiel gegeben werde.

Tage später schließlich, als er zum Abschluß der Vollversammlung sich an die italienischen Bischöfe wandte, griff der Papst selbst den Vorgang auf, ohne allerdings das Papier beim Namen zu nennen, und stellte klar: Die Bischöfe fungierten als die authentischen Lehrer des Glaubens. Sie seien in Einheit unter sich und mit dem Bischof von Rom „die Säulen", auf denen die Evangelisationsarbeit und die Verantwortung dafür aufruhe. Ihnen gegenüber gebe es keinen „legitimen Raum" für offene oder versteckte Formen eines „parallelen oder alternativen Lehramts". Die Wahrheit Christi sei *eine* und diese sei in besonderer Weise den Aposteln und deren Nachfolgern anvertraut. Und wie Kardinal Poletti spielte auch der Papst vor allem auf den ethischen Bereich bzw. auf die „moralische Dimension des Glaubens" an. Die Moral gehöre konstitutiv zum Glauben. Die ethische Wahrheit des Christentums werde nur allzuoft in Fallen gelockt und bestritten: nicht nur durch praktisches Verhalten, sondern auch in der Lehre – zum Schaden für das christliche Leben und für die nobelsten und wesentlichsten menschlichen Werte.

Aber die kirchenamtlichen Stellen waren nicht die einzigen, die sich an dem „Brief an die Christen" rieben. Befürworter und Gegner lieferten sich heftige öffentliche Wortgefechte, wobei von den Gegnern des Briefes allerdings kaum auf die Argumentation der Unterzeichner eingegangen, sondern die Erklärung pauschal als gegen die kirchliche Lehramtsautorität und den Papst gerichtet verurteilt wurde. Die Tagespresse machte daraus einen Streit zwischen „Wojtylanern" und „Antiwojtylanern", zwischen Ratzinger-Anhängern und Ratzinger-Gegnern. Eine kleine Gruppe von Theologen meldete sich mit einer *Gegenerklärung* zu Wort. Sie meinte, dadurch Angriffe auf die Autorität des Papstes und des Lehramts abwenden zu sollen, stieß damit aber ihrerseits im Vatikan und speziell bei Kardinal Ratzinger auf wenig Gefallen.

Die Anliegen des „Briefes an die Christen"

Vorübergehend schien sich eine zweite Front zwischen *katholischen Zeitungen und Zeitschriften* aufzutun. Dabei geriet weniger „Il regno" als Erstveröffentlicher ins Kreuzfeuer als die von den Edizioni Paoline in Mailand herausgegebenen Familienillustrierte „famiglia cristiana" und „Jesus", Massenblatt die eine, Monatsschrift von geringer Auflage die andere, da ganz im Gegensatz zur Mailänder katholischen Tageszeitung „Avvenire" beide die Position der Briefautoren durch zustimmende Kommentare zu stützen versuchten. Ohne jede Überlegung schossen Vertreter und Presseprodukte von „Comunione e Liberazione (CL) schon gegen die Unterzeichner. „Il sabato", das Wochenblatt von CL, nannte Autoren und Unterzeichner des Briefes schlicht „cattomassoni", katholische Freimaurer.

Warum über Wochen so viel Aufregung? Die Frage beantwortet sich nicht allein durch den Inhalt des „Briefes". Dieser unterscheidet sich von der „Kölner Erklärung" nicht nur durch eine völlig unpolemische Diktion, er argumentiert auch gezielter und schlüssiger in der Sache. Dabei spricht er die aktuellen Konflikte (Bischofsernennungen, Theologenreglementierungen, „Humanae-vitae"-Syndrom) *kaum direkt* an, sondern versucht die laufenden Auseinandersetzungen in ihren tieferen Ursachen zu erfassen, verständlich zu machen und – soweit möglich – Abhilfen anzudeuten. Zwar stellt auch der „Brief" der Italiener fest, es gebe Unbehagen wegen bestimmter Verhaltensweisen der zentralkirchlichen Autorität in Lehre, Disziplin und Institutionen, und nicht wenige seien beunruhigt über „regressive Schübe", die das kirchliche Leben gegenwärtig heimsuchten. Es wird in dem „Brief" aber auch ausdrücklich gesagt, man wolle weg von aller Polemik, die sich häufig auf Oberflächenaspekte fixiere, während die wirkliche Gefahr darin bestehe, daß viele nicht bemerkten, um was es wirklich gehe.
Erstes Postulat des Briefes ist ein *Verständnis des II. Vatikanums,* das dessen pastoralem Charakter gerecht werde bzw. das dessen pastoralen Charakter nicht durch Herabsetzung seiner Autorität mißdeute. Die „pastorale" Wende des II. Vatikanums habe, so der Brief, in *der Verinnerlichung des Begriffs des Pastoralen durch die Lehrdimension* des christlichen Glaubens selbst bestanden. Damit habe es den Weg gewiesen zu einer wahrheitsgetreuen Interpretation der Wahrheit innerhalb der geschichtlich existierenden christlichen Gemeinschaft. Und genau das sei der Punkt, durch den sich das „Lehrgleichgewicht" des II. Vatikanums gegenüber bestimmten nachtridentinischen Lehrtraditionen unterscheide. Das bedeute selbstverständlich nicht, das II. Vatikanum lasse sich von der übrigen Tradition trennen, oder es genüge, wörtlich zu wiederholen, was es gesagt habe. Wie die Gesamttradition erfordere auch das II. Vatikanum eine korrekte Verdolmetschung, die den „inspirierenden Kern" des Konzils erfasse. Zu vergangenen „Lehrgleichgewichten" zurückkehren heiße aber nichts anderes als den inspirierenden Kern des Konzils ignorieren. Gerade dies sei der Streitpunkt, an dem sich gegenwärtig „die Geister scheiden".
Die anderen Anliegen des Briefes be-

treffen Führungsstil und Erscheinungsbild der Kirche, deren inneres institutionelles Gleichgewicht im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen sowie Natur, Reichweite und Zuständigkeitsgrenzen des Lehramtes.

Die Lehramtsproblematik als Kernpunkt

Zum *Erscheinungsbild und Führungsstil* in der Kirche wird festgestellt, die Kirche dürfe sich nicht nur individuell, sondern auch in ihrer „Strukturierung als Institution", in ihren Beziehungen zu den Staaten und in ihrem Verkündigungsstil nicht von „weltlicher Logik" bestimmen lassen. Sie müsse vielmehr dem „Stil Christi" folgen, der sanftmütig von Herzen und arm gekommen sei, um nach dem verlorenen Schaf zu suchen. „Privilegienmentalität" könne nicht die Haltung einer Kirche sein, die sich als Sakrament der Vereinigung mit Gott und der Einheit unter den Völkern (vgl. „Lumen gentium" 1) verstehe. Die „Bekehrung zum Stil Christi" sei Aufgabe nicht nur des einzelnen, sondern auch „unserer Gemeinschaften und der ganzen Kirche".

Um zu einer Veränderung des institutionellen Gleichgewichts zwischen Ortskirchen und Gesamtkirche zu kommen, wie es für das zweite Jahrtausend typisch geworden sei, insistieren Autoren und Unterzeichner des Briefes vor allem auf der „äußerst delikaten", vom II. Vatikanum verwendeten Bezeichnung der Kirche als „communio ecclesiarum", als Gemeinschaft von Kirchen. Auf dieser Grundlage müsse auch die gegenwärtige Diskussion über die Bischofskonferenzen gesehen werden. Es gebe keine „leichten Lösungen" für das rechte Verhältnis von Einheit und Pluralismus, aber die Kirche dürfe – aus Angst vor den möglichen Folgen für die Einheit – nicht von vornherein auf die Vielfalt von Glaubensverständnissen und Glaubenshaltungen verzichten, die der Heilige Geist in den verschiedenen Gemeinschaften und in der pastoralen Führung durch die Bischöfe selbst wecke.

Bei der Frage nach Natur, Zuständigkeit und Grenzen des Lehramtes greifen Autoren und Unterzeichner des Briefes wieder *das „Pastorale" als Qualifikationsmerkmal* auf. Das „Wiederzurechtrücken" des Lehramtes mit Hilfe dieses Merkmals sei kein Attentat auf dessen Würde und Notwendigkeit, sondern streiche seine Leitungsfunktion in der Glaubensgemeinschaft heraus. Auch da gebe es keine leichten Lösungen für die aktuellen Probleme. Allerdings bestehen die Verfasser auf drei Dingen: das „delikate Problem der Ausweitung des Magisteriums auf den ethischen Bereich" müsse vertieft werden; der Hinweis des II. Vatikanums auf die Rangordnung der Wahrheiten dürfe, „um nicht alles auf einer einzigen und gleichen Ebene plattzudrücken", nicht übergangen werden. Und die Theologen hätten nicht die Aufgabe, bloß die Aussagen des Lehramtes zu verbreiten und die Begründung seiner Stellungnahmen zu vertiefen. Zu ihrem Dienst in der Kirche gehöre es, auch „neue Fragen" zu stellen, wenn solche sich aus neuen Umständen ergeben, und in Treue zum Herrn der Kirche „mit ihren Brüdern im Glauben" auch unerforschte Wege zu gehen. Dazu gehöre auch die Aufgabe, die Glaubenserkenntnis im Gespräch mit den nichttheologischen Wissenschaften zu vertiefen. Überdies sei nicht zu übersehen, daß es in der alten Kirche („Kirche des Ursprungs") eine Funktion des Lehrens im Sinne einer Vielfalt von Charismen gegeben habe, die sich nicht auf das Leitungsamt in der kirchlichen Gemeinschaft beschränken lasse. Und das Verständnis der christlichen Botschaft wachse nicht nur – der Brief bezieht sich auf „Dei verbum" 8 – durch „das sichere Charisma der Wahrheit", das in der Verkündigung der Bischöfe zum Tragen komme, sondern „schon vorher durch das Studium und die Erfahrung der Gläubigen".

Die Betonung der eigenständigen Rolle sei es der Theologie, sei es des Glaubenssinns der Gläubigen und die Forderung, die Lehramtsbefugnis nicht unbesehen auf ethische Fragen zu übertragen, haben wohl *in erster Linie* zu den ersten scharfen Stellungnahmen geführt. Nicht zufällig tauchen sowohl die Forderung nach strikter Einbindung der ethischen Fragen in die Lehramtszuständigkeit wie der Vorwurf, Theologen beanspruchten ein „paralleles" Lehramt sowohl in der Ansprache des Papstes wie in der ersten Erklärung des Konferenzvorsitzenden der Bischöfe auf.

Ablehnung nur ein Teil des Echos

Aber die anfangs scharfen Reaktionen von hoher und höchster Stelle haben wohl noch andere Gründe als nur inhaltliche. Die Art der Reaktionen zeigte, daß öffentlicher Widerspruch oder auch nur die öffentliche Äußerung von Zweifeln an der Art der Ausübung kirchlicher Lehr- und Leitungsbefugnisse in Italien wie anderswo auch immer noch als unziemlich, wenn nicht als unkirchlich gilt. Der *Nutzen der Bildung einer öffentlichen Meinung* auch in der Kirche, von der immerhin schon Pius XII. (Ansprache an Journalisten vom 17. Februar 1950) sagte, ohne sie würde der Kirche etwas fehlen und „die Schuld daran fiele auf Hirten und Gläubige", scheint noch wenig erkannt zu sein. Hinzu kam, daß die Bischöfe, die von der Vorbereitung des Briefes nichts ahnten, sich so kurz vor der Vollversammlung der Bischofskonferenz sichtlich überrascht, wenn nicht überrumpelt fühlten. Und speziell die vatikanische Seite hatte wohl nicht erwartet, daß sich Unbehagen unter Theologen und Laien auch in Italien offen artikulieren würde. Die „Kölner Erklärung" war trotz ihres Echos in West- und Südeuropa vornehmlich als lokales Ereignis eingestuft worden; dieses Argument trug jetzt nicht mehr.

Aber wie anderswo auch, waren die ersten ablehnenden Reaktionen und die sie begleitenden Polemiken nur ein Teil des kirchlichen Echos. Schon auf der Vollversammlung des italienischen Episkopats haben mehrere Bischöfe nicht nur ihr Bedauern über die Veröffentlichung des „Briefes" ausgedrückt, sondern zugleich vertiefende Gespräche gefordert. Und mehrere Bischöfe, so der neue, aus Mailand kommende

Turiner Erzbischof *Giovanni Saldarini* und auch *Clemente Riva,* ein Weihbischof Kardinal Polettis in der Diözese Rom. Die Unterzeichner des „Briefes" selbst bemühten sich einzeln oder in Gruppen gleich um das Gespräch mit den Bischöfen. Kardinal *Martini* hat die fünf Mitunterzeichner aus dem Mailänder Seminar in Venegono bereits zwei Wochen nach der Veröffentlichung des Briefes zu einer Aussprache empfangen. Und Martini selbst warnte schon, als die Polemik gegen die die Unterzeichner des „Briefes" unterstützenden Zeitschriften besonders heftig wurde: Italien verfüge über einen besonderen Reichtum an guten Zeitschriften, um den andere die italienischen Katholiken beneiden würden; diesen Reichtum gelte es weiter zu erhalten.

Es kommt etwas in Gang

So zeigt auch der Brief der 63 italienischen Unterzeichner, daß wenigstens zwischen Theologie und Hierarchie einiges in Bewegung kommt. Sollte sich die gegenwärtige Auseinandersetzung über Theologie und Lehramt, über Wahrheit und Gewissen, über Glaube und Moral und über disziplinäre kirchliche Maßnahmen – der neue „Treueid" scheint ein wesentlicher Anlaß für den italienischen „Brief" gewesen zu sein – trotzdem zu einer neuen Modernismus- resp. Antimodernismuskrise ausweiten, dürfte der Text der italienischen Theologen allerdings gerade wegen seiner wenig vordergründigen, in die Substanz des kirchlichen Selbstverständnisses eindringenden Argumentation zur Probe aufs Exempel antimodernistischer Verdächtigung werden. *D. S.*

Bunter Marktplatz – Stachel im Fleisch

Der 23. Deutsche Evangelische Kirchentag in Berlin

Wie die Bundesrepublik wurde auch der Deutsche Evangelische Kirchentag 1989 vierzig Jahre alt. Das 23. große Protestantentreffen, zu dem es in anderen Ländern ebensowenig Parallelen gibt wie zum Katholikentag, fand im Jubiläumsjahr vom 7. bis 11. Juni in Berlin statt. Mit über 150000 Dauerteilnehmern kamen diesmal beinahe dreimal so viele Kirchentagsbesucher in die frühere Reichshauptstadt wie beim letzten Berliner Kirchentag von 1977 (vgl. HK, Juli 1977, 367ff.): Zeichen der seither enorm gewachsenen und offenbar ungebrochenen Anziehungskraft des Ereignisses Kirchentag vor allem für junge Menschen. Berlin war kein Kirchentag im Zeichen markanter Neuaufbrüche oder eines herausragenden Themas; in der thematischen Bandbreite, in Grundstimmung und Atmosphäre war es ein sehr „normaler" Kirchentag. Gerade deshalb stellt sich nach Berlin die Frage, wie es mit dem Kirchentag weitergeht: Wird bzw. soll er in Zukunft stärker ein möglichst offenes und breites Forum des deutschen Protestantismus sein, oder entwickelt er sich mehr zu einer entschieden Position beziehenden Bewegung, die sich als alternativer „Stachel im Fleisch" und als Vorhut gegenüber der verfaßten Kirche versteht?

Kirchentag ist, das zeigte sich auch wieder während der fünf Tage in Berlin, zunächst einmal *Ausnahmezustand:* Messehallen, in denen nicht Geschäftsleute über Aufträge verhandeln, sondern (beim „Markt der Möglichkeiten") sich kirchliche und nichtkirchliche Aktionsgruppen und Initiativen für Umwelt-, Dritte-Welt- und Friedensarbeit vorstellen oder in denen ein vorwiegend jugendliches Publikum stundenlang sehr konzentriert Bibelarbeiten und Podiumsdiskussionen zuhört; Kirchen, in denen sich nicht wie sonst meist nur eine verschwindend kleine Gottesdienstgemeinde versammelt (nach der letzten EKD-Statistik liegt der durchschnittliche Gottesdienstbesuch in West-Berlin bei 2 Prozent), sondern die die Interessenten für Gottesdienste und Feiern aller Art kaum fassen können; Grünflächen fest in der Hand von Jugendlichen, die im vierhundertseitigen Kirchentagsprogramm blättern, ihre Siesta nach (oder auch anstatt von) Vorträgen und Diskussionen halten und sich über ihre Erlebnisse und Erfahrungen auf dem großen Christentreffen austauschen; ein „Abend der Begegnung", bei dem der verkehrsreiche Kurfürstendamm ganz den Kirchentagsbesuchern und ihren Berliner Gastgebern gehört.

Ein kaum mehr zu überblickendes Vielerlei

Allerdings ist die besondere *Kirchentagsatmosphäre* (sie ist mit der der letzten Katholikentage weithin identisch) inzwischen längst kein Neuheitserlebnis mehr, sondern weithin selbstverständliche Routine. Das gilt etwa für die vielen neuen geistlichen Lieder, die fester Bestandteil nicht nur gottesdienstlicher Kirchentagsveranstaltungen sind und durch die Kirchentage vielfach auch in den Gemeinden heimisch geworden sind, überhaupt für die reizvolle Mischung aus Posaunenchören und Sacro-Pop aller Spielarten als musikalisches Markenzeichen des Kirchentags. (In Berlin beschäftigte man sich im Rahmen eines in dieser Form erstmals durchgeführten Forums „Künste und Kirche" u. a. mit religiösen Zeitzeichen in Rock und Pop.) Vor Jahren wurde von Kirchentagsbeobachtern noch mit Erstaunen registriert, wie locker und sogar ausgelassen die der religiösen Sinnenhaftigkeit traditionell entwöhnten Protestanten feiern können; inzwischen hat

der liturgische Tanz auf dem Kirchentag ebenso selbstverständliches Heimatrecht wie das Bibliodrama. Das „Feierabendmahl", eine mehr den Fest- und Gemeinschaftscharakter herausstellende Form der Abendmahlsfeier, wurde in Berlin jetzt schon zum sechsten Mal praktiziert.
Vom *Teilnehmerkreis* her war der 23. Deutsche Evangelische Kirchentag etwa so zusammengesetzt wie seine Vorgänger: Nach Angaben des Präsidiums stellten in Berlin die unter 18jährigen 24,6 Prozent und die 18–29jährigen 40,5 Prozent. 11 Prozent der Dauerteilnehmer waren zwischen 30 und 44, 9,5 Prozent zwischen 45 und 59 Jahre alt. Das Durchschnittsalter lag diesmal etwas höher als vor zwei Jahren beim Frankfurter Kirchentag. Offensichtlich beginnen sich die schwächeren Jahrgänge auch auf den Kirchentag auszuwirken. Die meisten Teilnehmer in Berlin konnten wohl schon auf mehrere erlebte Kirchentage zurückblicken: Jedenfalls wurde man als Beobachter immer wieder Zeuge von Gesprächen, in denen Vergleiche zwischen dem jetzigen Kirchentag und den Treffen der vergangenen Jahre angestellt wurden.

Was der Berliner Kirchentag seinen Teilnehmern unter der Losung „Unsere Zeit in Gottes Händen" an Veranstaltungen, Treffpunkten und Begegnungsmöglichkeiten bot, war auch für den journalistischen Kirchentagsprofi nur noch bruchstückhaft zu überblicken: Allein um an allen 475 Ständen im „Markt der Möglichkeiten" nur einmal vorbeizugehen (beim Markt wirkten 746 Gruppen mit, 200 mehr als vor zwei Jahren in Frankfurt), hätte man einen Fußmarsch von zehn Kilometern absolvieren müssen. Auch in Berlin spielte sich der Kirchentag zu einem großen Teil auf dem Messegelände einschließlich des benachbarten Kongreßzentrums ab: Hier befanden sich u. a. auch die viel genutzte „Halle der Stille" mit ihrer von Zetteln übersäten Gebetswand, die „Oase Gottesdienst", wo den ganzen Tag über Gottesdienst gefeiert und gesungen wurde, die von evangelischen Bruderschaften und Kommunitäten getragene „Klosterkirche" sowie das gut frequentierte Zentrum Beratung und Seelsorge. In der Stadt präsent war der Kirchentag nicht zuletzt durch die erstmals eingerichteten „Thematischen Zentren" in der Trägerschaft von Kirchengemeinden oder Gruppen, von einer Frauenwerkstatt (Männer hatten dabei nur zu den musikalischen Veranstaltungen Zutritt) über ein Zentrum „Dialog und Apologetik" („Berlin, eine ‚Stadt der vielen Götter', ist der richtige Platz, um sich mit Herausforderungen und Möglichkeiten unserer multireligiösen Welt für das christliche Zeugnis auseinanderzusetzen", hieß es dazu im Programmheft) bis zur Begegnung mit Polen und der UdSSR.

In seiner Bibelarbeit über den 90. Psalm (neben diesem bekannten Psalm wurden auf dem Kirchentag das Gleichnis vom Feigenbaum aus dem Markus- und Lukasevangelium sowie der Text aus dem ersten Buch Samuel ausgelegt, der die Geschichte von Hanna, der Mutter Samuels, erzählt) ging *Hartmut von Hentig* auch auf die Kirchentagslosung ein: „Die Losung spricht von unserer Zeit und von Gott. Die Verbindung der beiden gibt uns harte Fragen auf und verlangt von einem Kirchentag, daß er christliche Antworten, christlich begründete Alternativen vorbringt." In Berlin mühte man sich um solche Antworten in *fünf Themenbereichen*: „Gott und Kirche: Der Geist macht lebendig"; „Leben und Glauben: Jeder Mensch hat seine Zeit"; „Bürger und Staat: Zukunft verantwortlich gestalten"; „Frieden und Gerechtigkeit: Um Versöhnung streiten"; „Schöpfung und Technik: Handeln, solange noch Zeit ist". In Frankfurt und Düsseldorf vor zwei bzw. vier Jahren sahen Reihung und Inhalt der Bereiche weitgehend gleich aus.

Als *besonderer Publikumsmagnet* erwies sich bei diesem Kirchentag der zweite Themenbereich, der sich mit lebenshilflichen Fragen beschäftigte. Es ging hier in Vorträgen, Streitgesprächen und Podiumsdiskussionen um den Umgang mit der Zeit in den verschiedenen Lebensphasen, um das heute vielfach gestörte Verhältnis zu Trauer, Sterben und Tod, um die Sexualität, um die Probleme von Beziehung, Bindung und Trennung und auch um die Einstellung zum werdenden menschlichen Leben. Kirchentagspräsident *Helmut Simon* wies in seiner Bilanz bei der abschließenden Pressekonferenz darauf hin, daß viele Teilnehmer auf dem Kirchentag Hilfen für eine sinnvolle Lebensgestaltung und für die Bewältigung von Grenzsituationen gesucht hätten. Daß man in Berlin auf diesem Feld einen so deutlichen Akzent setzte, belegte wieder einmal die ausgeprägte Sensibilität des Kirchentags für Fragen, die jeweils in der Luft liegen und den Zeitgenossen auf den Nägeln brennen. Der Zugang, den man dabei wählte, machte gleichzeitig aber auch deutlich, wo heute im Normalfall Antworten auf Lebensprobleme gesucht werden: Im Themenbereich 2 dominierten unter den Referenten die Psychologen, Therapeuten, Sozialwissenschaftler; die Theologen und Kirchenleute blieben weitgehend draußen. Die Therapeuten seien halt doch die Priester von heute, meinte ein (ordinierter) evangelischer Kollege, der vor allem diesen Bereich des Kirchentags beobachtete.

Zwischen Ganzheitlichkeit und Aufklärung

Daß das Protestantentreffen beim Versuch, den Zeitgeist in Gesellschaft und Kirche auf der Spur zu bleiben, diesmal nicht an den verschiedenen religiösen Strömungen und Aufbrüchen innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen vorbeigehen konnte, verstand sich fast von selbst. Das Stichwort „New Age" (vgl. HK, Dezember 1987, 579 ff.) wurde immer wieder mehr oder weniger ausführlich genannt, wobei die kritischen Töne eher überwogen. In einem Streitgespräch über die Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit und die Gegenwart der Aufklärung zwischen der Stuttgarter Theologin *Hildegunde Wöller*, die für New Age plädierte, und dem Schweizer Schriftsteller und Germanisten *Adolf Muschg* waren die skeptischen Anfragen des letzteren überzeugender. Muschg zu den „Utopisten der Ganzheitlichkeit": „Für geistig erlaubter, und im Ef-

fekt sogar für humaner, halte ich am Ende die evangelische Gewißheit, daß uns nur noch die Gnade beikommt. Und für mich sieht die Gnade, weltlicher gesprochen, immer mehr wie jene wissenschaftliche Haltung aus, die davon auszugehen wagt und damit ernst macht, daß wir über uns noch viel mehr wissen müssen, als uns die grandiosen Projektionen des New Age träumen lassen."

Im Themenbereich 1, dessen Vortragsveranstaltungen den grundlegenden Antworten des christlichen Glaubens auf die Frage nach der Zeit des Menschen galten (Reich Gottes, Leben nach dem Tod, Gericht und Gnade), kam es u. a. zu einem lebhaften und fairen Disput zwischen Vertretern spiritueller Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen: Auf dem Podium saßen nebeneinander eine Schwester aus einer evangelischen Kommunität, der Leiter einer Esoterischen Lebensberatung, eine Mitarbeiterin der „Feministischen Werkstätten" in Bad Boll und ein Vertreter der charismatischen Gemeindeerneuerung, wobei der Diskussionsleiter mit seinen direkten Anfragen dafür sorgte, daß das Publikum ein ehrliches Bild der verschiedenen Auffassungen von Spiritualität gewinnen konnte. In der gleichen Halle ging es zwei Tage zuvor um die Spannung zwischen der gegenwärtigen Wiederkehr der Religionen und der Religionskritik. Der DDR-Theologe *Wolf Krötke,* nach dessen Aussage Gott für die meisten Menschen in der DDR weniger als ein Fremdwort ist, verteidigte dabei das dem Christentum konstitutiv eingestiftete religionskritische Potential.

Überhaupt waren Mitwirkende aus der evangelischen Kirche der DDR beim Berliner Kirchentag noch stärker vertreten als bei den vergangenen Treffen, sei es als Prediger bei den Eröffnungsgottesdiensten (bei ihnen wurde über Mk 1, 14–15 gepredigt: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen"), als Bibelarbeiter, als Referenten oder Diskussionsteilnehmer. Insgesamt kamen außer der offiziellen Delegation über 3000 Teilnehmer aus der DDR zum Kirchentag; 376 hatten eigens für den Samstag ein Tagesvisum erhalten. Auf dem „Markt der Möglichkeiten" war die Kirchentagsarbeit in der DDR mit einem großen und vielbeachteten Stand vertreten. In so gut wie allen ihren Predigten, Bibelauslegungen und Vorträgen gingen die Landesbischöfe, Superintendenten und Pfarrer aus der DDR auf die politisch-gesellschaftliche Lage in ihrer Heimat und auf die Stellung der evangelischen Kirche ein. Dabei plädierten sie unisono für die Notwendigkeit von Reformen in der DDR, die zu mehr Mitsprache der Bürger führen müßten, und warben um Verständnis angesichts der schwierigen Situation der Kirche. Meist verbanden sie mit der Forderung nach einer Umgestaltung des DDR-Sozialismus allerdings auch kritische Anmerkungen zum aus ihrer Sicht einseitig individualistischen Freiheitsverständnis westlicher Gesellschaften und den Schattenseiten einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Altbischof *Werner Krusche* (Magdeburg): „Wir werden uns in unserem Staat weiter für uns bislang vorbehaltene individuelle Freiheitsrechte und politische Mitbestimmungsrechte einsetzen, aber wir wissen auch, was es bedeutet, daß die elementaren Menschenrechte – das Recht auf Leben, auf Arbeit, auf Wohnung – und ein hohes Maß an sozialen Schutzrechten gewährleistet sind."

Der Blick ging in Berlin auch über das deutsch-deutsche Verhältnis hinaus auf das ganze „europäische Haus". In Voten sowjetischer und ungarischer Politiker und Wissenschaftler kamen die *Demokratisierungsprozesse in den Ostblockländern* zur Sprache; ein eigenes Forum galt der trostlosen Lage in *Rumänien.* Wo auf dem Kirchentag der EG-Binnenmarkt bzw. der EG-Integrationsprozeß in den Blick genommen wurde, dominierten die kritischen Anfragen. So meinte die Schweizerin *Reinhild Traitler* in einem Referat „Befreiung für Westeuropa", man müsse bei jedem Schritt zu einer größeren europäischen Einheit danach fragen, „wem er in der Weltinnenpolitik nützt, wem er schadet". Befreiung für Westeuropa dürfe nicht heißen, einen Machtblock der Europäischen Gemeinschaft auf Kosten der anderen Teile Europas zu errichten.

Interessanterweise fehlte im Kirchentagsprogramm eine eigene Veranstaltung zum vierzigjährigen Jubiläum des Grundgesetzes, während die Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution berücksichtigt wurde (die Historiker *Dietrich Geyer* und *Rudolf von Thadden* beschäftigten sich in einer Vortragsveranstaltung mit dem Erbe der französischen und der russischen Revolution). Im Themenbereich „Bürger und Staat", wo ein Rückblick auf vierzig Jahre Bundesrepublik seinen Platz gehabt hätte, lag der Akzent weitgehend auf *Schwachstellen der bundesdeutschen Demokratie:* Defizite in der Sozialstaatlichkeit, Umgang mit Minderheiten, Fremden und Flüchtlingen, Arbeitslosigkeit (letztere gleich mehrfach am Beispiel Rheinhausen). Der Heidelberger Theologe *Wolfgang Huber,* Mitglied des Kirchentagspräsidiums, prangerte es als einen Verstoß gegen die Menschenwürde an, daß Millionen von Menschen in der Bundesrepublik keinen Zugang zur Erwerbsarbeit fänden oder daß Frauen die Gleichberechtigung am Arbeitsmarkt vorenthalten werde. Es sollten Wege entwickelt und Vorschläge ausgearbeitet werden, wie das Recht auf Arbeit wirksam verankert werden könne. „Wir müssen Entscheidungen durchsetzen, die der Verarmung eines Drittels unserer Gesellschaft entgegenwirken."

Bewahrung der Schöpfung als ein Hauptanliegen

Bei den letzten beiden Kirchentagen in Frankfurt und Düsseldorf hatte sich nach der Dominanz des Friedensthemas im Zeichen der Nachrüstungsdebatte, die den Treffen in Hamburg 1981 und Hannover 1983 ihr besonderes Gesicht gab, die *Bewahrung der Schöpfung* als cantus firmus der vielfältigen Kirchentagsarbeit in den Vordergrund geschoben. Dieser Trend hielt jetzt in Berlin an. Das Schwergewicht lag allerdings nicht wie seinerzeit in Düsseldorf (Motto: „Die Erde ist des Herrn") auf den biblisch-theologischen Begründungen für ein verändertes

Verhältnis zur Schöpfung, und man beschränkte sich auch nicht auf die ökologischen Probleme im engeren Sinn. Im entsprechenden Themenbereich („Schöpfung und Technik: Handeln, solange es noch Zeit ist") ging es um die zunehmende Computerisierung der Arbeitswelt, um Tier- und Pflanzenzüchtung, gentechnologische Eingriffe am Menschen, die Möglichkeiten einer asketischeren Lebensführung in der Konsumgesellschaft und um die Möglichkeiten und Probleme demokratischer Kontrolle der rasanten technischen Entwicklung.

Pionierarbeit war dabei in Berlin allerdings nicht mehr zu leisten. Schließlich ist man sich inzwischen in Kirche und Theologie zumindest darüber weithin einig, daß ein sorgsamer Umgang mit den natürlichen Lebensgrundlagen dem biblischen Schöpfungsglauben eher entspricht als ihre schrankenlose Ausbeutung, und in Politik und Öffentlichkeit ist die ökologische Sensibilität in den vergangenen Jahren ebenso gewachsen wie die Aufmerksamkeit für die Risiken und noch nicht bewältigten Begleiterscheinungen des technischen Fortschritts. Das spürte man auch bei den einschlägigen Kirchentagsdiskussionen, bei denen hochkarätige Vertreter von Wirtschaft und Politik ebenso vertreten waren wie Verfechter einer radikaleren ökologischen Umorientierung von Wirtschaft und Gesellschaft (u. a. *Carl Amery* und *Hans A. Pestalozzi*). Dabei hatten es diejenigen Diskutanten oder Redner, die auf schon erreichte Fortschritte beim Schutz der Umwelt hinwiesen und für ein pragmatisches Vorgehen unter Berücksichtigung der marktwirtschaftlichen Rahmenbedingungen plädierten, beim Publikum durchweg schwerer als diejenigen, die zu schnelleren und massiveren Maßnahmen angesichts fortschreitender Naturzerstörung und technologischer Zwänge aufriefen. Im Forum „Produktion und Konsum, Verschwendung und Askese" z. B. erntete die Schriftstellerin *Gudrun Pausewang* sehr viel Beifall mit ihrem Bekenntnis: „Ich bin kein Konsument, wie ihn die Industrie sich wünscht" und ihrer ökologisch und mit Hinweis auf das Elend in der Dritten Welt begründeten Absage an maßlose Ansprüche.

Nicht vorbeigehen konnte der Berliner Kirchentag natürlich auch am *konziliaren Prozeß*, bei dem es um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung geht. Mit seinem Aufruf zu einem „Friedenskonzil" hatte *Carl-Friedrich von Weizsäcker* auf dem Düsseldorfer Kirchentag 1985 diesem Prozeß ja im deutschsprachigen Raum Schubkraft gegeben. Daß in Berlin jetzt oft die Basler Ökumenische Versammlung erwähnt wurde, die nur wenige Wochen zuvor stattfand (vgl. ds. Heft, S. 297), nimmt nicht wunder. Es zeigte sich aber beim ganztägigen Forum zum konziliaren Prozeß, daß viele Gruppen, die sich die Anliegen des Prozesses besonders zu eigen gemacht haben, die Ergebnisse des bundesdeutschen Forums von Stuttgart wie der Basler Versammlung als zu wenig entschieden, zu vorsichtig und kompromißorientiert kritisieren. Offenbar ist man in diesen Gruppen nicht bereit, über den eigenen Tellerrand hinauszublicken und sich auf die neue Dimension einzulassen, die der konziliare Prozeß durch die stärkere Einbeziehung der Kirchen erhält. Das Forum, das teilweise als „Prozeß um den konziliaren Prozeß" durchgeführt wurde, ging mit dem Urteilsspruch zu Ende, der konziliare Prozeß müsse unbedingt fortgesetzt werden; die europäischen Kirchen dürften bei dieser Fortsetzung nicht unter sich bleiben.

Es paßte ins Gesamtbild des Berliner Kirchentags, daß eine der Rednerinnen im Forum zum konziliaren Prozeß beklagte, man habe dabei bisher die *Sichtweise der Frauen* zu wenig berücksichtigt. Diese Sichtweise wurde auf dem Protestantentreffen immer wieder artikuliert bzw. eingeklagt. Gelegenheit dazu gab nicht zuletzt die Bibelarbeit über 1 Sam, einen Text, bei dem eine Frau (Hanna, die Mutter Samuels) im Mittelpunkt steht. *Elisabeth Moltmann-Wendel* zog aus ihrer Auslegung des alttestamentlichen Textes den Schluß: „Wenn der Körper einer Frau als Symbol für die schöpferische Kraft Gottes lebendig und erfahrbar wird, dann können wir in der Kirche unsere Gotteserfahrungen nicht mehr nur auf Männererfahrungen aufbauen ... Wir brauchen Frauen, die ihre ‚Unfruchtbarkeit' verwandeln, die uns helfen, zurückzukehren von den transzendenten Notlösungen und Gott wieder ins Leben, in den Alltag zurückholen." Der Gott der jüdisch-christlichen Tradition sei nicht männlich und nicht weiblich und zugleich männlich und weiblich. Der Kirchentag trug der Frauenperspektive diesmal dadurch Rechnung, daß im Programmheft beim Psalm 90 und beim Text aus dem Buch Samuel neben der revidierten Lutherübersetzung von 1984 eine von Mitarbeiterinnen der Evangelischen Frauenarbeit formulierte Fassung „in frauengerechter Sprache" abgedruckt wurde. Die Anrede „Herr" wird darin immer durch „Gott" ersetzt.

Wohin steuert der Protestantismus?

Daß der Kirchentag traditionsgemäß *Bibelarbeiten* an den Anfang des jeweiligen Tagesprogramm setzt (während der Bibelarbeiten finden keine sonstigen Kirchentagsveranstaltungen statt), hat mit der herausragenden Stellung der Heiligen Schrift im reformatorischen Christentum zu tun: Auch auf den Katholikentagen gibt es Bibelarbeiten, aber sie haben längst nicht das gleiche Gewicht in der Struktur des Treffens; bei den Katholikentagen stehen am Beginn des Tagesprogramms Eucharistiefeiern. Auch in Berlin hat sich jetzt allerdings gezeigt, daß die methodische und inhaltliche Bandbreite der Bibelarbeiten (soweit sie von Protestanten gehalten wurden; in Berlin legten wie schon bei den letzten Kirchentagen auch Katholiken und Juden die biblischen Texte aus) zu groß ist, als daß sich daran ein klares protestantisches Profil ablesen ließe: Neben Auslegungen, die sich weitgehend auf die historisch-kritische Analyse beschränkten, standen andere, bei denen die Texte dezidiert im Blickwinkel gegenwärtiger Erfahrungen und Interessen gedeutet wurden; der evangelikale Protestantismus war ebenso vertreten wie der gesellschaftskritisch engagierte. Auch darüber hinaus gilt: „Der Protestantismus ist eine schillernde Größe gewor-

den", wie der Bochumer Ökumeniker *Konrad Raiser* in seinem Kirchentagsvortrag über die Zukunft des Protestantismus feststellte.
Raiser diagnostizierte eine tiefgreifende Krise des früheren liberal-protestantischen Selbstbewußtseins („Ist der Typ des mündigen Protestanten im Beziehungsfeld von Kirche und Gesellschaft nicht ebenso rar geworden wie der des wirklich Liberalen im Feld der Politik?") und gab eine Skizze der Strömungen im deutschen Gegenwartsprotestantismus. Die etwa 15 Prozent der Kirchenmitglieder, die den aktiven volkskirchlichen Kern der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik ausmachten, verteilten sich zu etwa gleichen Teilen auf konservativ-evangelikale, gesellschaftlich engagierte und traditionell bürgerliche Gruppen: „In ihrem offiziellen Selbstverständnis als Volkskirche versuchen die evangelischen Kirchen diese unterschiedlichen und z. T. gegensätzlichen Profile des Protestantismus zusammenzuhalten." Kritisches zur Diagnose des Gegenwartsprotestantismus steuerten in Berlin auch der Göttinger Historiker *Rudolf von Thadden* und (als katholischer Beobachter) *Hans Maier* bei. Von Thadden sprach vom erschütterten Fortschrittsoptimismus im Protestantismus; im Gegensatz zu früher empfänden heute viele Protestanten die Moderne als unheimlich. Der frühere Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken beklagte, daß der Protestantismus zur Zeit Züge von Weltfremdheit aufweise. Er könne die Abwehrhaltung vieler Protestanten gegenüber Politik und Staat nicht verstehen.

Die Zukunft des Protestantismus jenseits der „protestantischen Ära" (Paul Tillich) sah Raiser aufgehoben in der neuen Gestalt des Christentums, wie sie sich in der Dritten Welt, aber auch in Europa, bei Minderheiten in den Kirchen entwickle: Diese beziehe ihre Kraft ebensosehr aus der „katholischen" sakramentalen Welterfahrung wie aus dem kritischen protestantischen Prinzip. „Sie äußert sich in Bekenntnis und Widerstand. Ihre Spiritualität umfaßt Kampf und Kontemplation, und ihre Praxis zielt auf Befreiung und Solidarität". Für den Kirchentag seien die Träger dieser neuen Gestalt von Kirche seit Jahren eine Quelle der Inspiration.

Der Kirchentag und der Druck der Gruppen

Zweifellos war der Berliner Kirchentag in seiner bunten Vielfalt ein getreues Spiegelbild der „schillernden Größe" Protestantismus, waren auf ihm durchaus auch das bürgerlich-liberale wie das *evangelikale* Segment des deutschen Protestantismus vertreten (letzteres durch eine ganze Reihe von Evangelisationsveranstaltungen, die meist gut bis sehr gut besucht waren). Dennoch hatte die protestantische Vielfalt in Berlin wie schon bei den letzten Kirchentagen von den das Treffen tragenden Gruppen und den es prägenden Persönlichkeiten her ein *Gefälle* zugunsten dem gesellschaftskritischen Segment des Protestantismus mit seinem Drängen auf eindeutige und klare kirchliche Positionen in Sachen Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung. Mit den Worten von Kirchentagspräsident Helmut Simon in seinem die Entwicklung des Kirchentags in den vergangenen vierzig Jahren resümierenden Statement auf der Eröffnungspressekonferenz: „Je länger, je mehr ist allerdings deutlich geworden, daß es Grenzen für die Offenheit gibt und daß der Kirchentag keine Messe der Beliebigkeit ist ... Tatsächlich läßt sich beobachten, daß sich in der Abfolge der Kirchentage in der versammelten Gemeinde gewachsene Positionen herausgebildet haben, auf die sich die Teilnehmer zumindest gegenseitig ansprechen dürfen und werden und zu denen beispielsweise die Verwerfung von Rassismus und Apartheid gehören."

Daß sich aus dieser Entwicklung Probleme für die Institution Kirchentag und ihre Leitung ergeben, hatte sich schon im Vorfeld des Frankfurter Treffens gezeigt, als der Kirchentag unter dem Druck engagierter Antiapartheids-Gruppen seine Konten bei der Deutschen Bank wegen deren Geschäftsbeziehungen mit Südafrika kündigte. Unter massivem Druck stand der Kirchentag nach Frankfurt bezüglich der Mitwirkung der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte, der von einigen am Kirchentag mitwirkenden Gruppen Unterstützung des Apartheid-Regimes und der Contras in Nicaragua vorgeworfen wird. Nachdem es in Frankfurt zu Krawallen um den Stand der IGfM auf dem „Markt der Möglichkeiten" gekommen war, entschloß sich das Präsidium trotz vieler Proteste, die Gesellschaft in Berlin vom Markt auszuschließen, dafür aber eine Veranstaltung ins Programm aufzunehmen, bei der mit Vertretern und Kritikern der IGfM über deren Position diskutiert werden sollte. Das Forum konnte allerdings in Berlin nicht stattfinden, weil die Veranstaltung von militanten Gegnern der IGfM gesprengt wurde.

Die Militanz, durch die das Forum „Menschenrechte sind unteilbar" verhindert wurde, war ein *ganz und gar untypischer Einzelfall* auf einem sonst durchweg aggressionsfrei, ruhig und ohne problematische Emotionalisierung verlaufenen Kirchentag. Der Vorfall mitsamt seiner Vorgeschichte dürfte (und müßte) aber für die Kirchentagsleitung Anlaß sein, nach Berlin nochmals über das Verhältnis des Kirchentags zu Gruppen zu überdenken, die den notwendigen Freiraum für den Streit um die Wahrheit und den Weg der Kirche nicht gewähren wollen. Damit stellt sich gleichzeitig die Frage nach dem Selbstverständnis des Kirchentags gegenüber der verfaßten Kirche. Kirchentag-Generalsekretär *Christian Krause* gab in einem vor dem Berliner Treffen veröffentlichten Beitrag (*Rüdiger Runge/Christian Krause* [Hrsg.], Zeitansage. 40 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, Stuttgart 1989, S. 183) zu bedenken: „Haben die partizipierenden Gruppen so sehr an Eigengewicht gewonnen, daß sich durch sie die von vielen Seiten geforderte alternative Institution, die ‚Ersatzkirche', durchsetzt?" Helmut Simon sagte in der Berliner Eröffnungspressekonferenz, es zeichne sich ein Einverständnis darüber ab, „daß der Kirchentag in einer

kritisch-kooperativen Beziehung zur verfaßten Kirche zu sehen ist und daß es abgelehnt wird, ihn als Ersatzkirche mit Parallelstrukturen zur verfaßten Kirche zu verstehen".

Wann kommt ein ökumenischer Kirchentag?

Wie der Kirchentag mit dieser Grundfrage zurechtkommt (das nächste Treffen findet 1991 – ein Novum! – *in mehreren Städten des Ruhrgebiets* statt), davon dürfte auch viel für das Verhältnis Kirchentag–Katholikentag abhängen. In Berlin gab es eine gemeinsame Veranstaltung von Zentralkomitee der deutschen Katholiken und Kirchentag zum Problem der internationalen Schuldenkrise und ein ebenfalls gemeinsam veranstaltetes Podium „Gemeinsam Christ sein". Der Präses der EKD-Synode, *Jürgen Schmude,* regte dabei in seinem evangelische Defizite ehrlich einräumenden und gleichzeitig behutsam Fragen an den katholischen Partner stellenden Referat an, sich in beiden Kirchen auf die Weitergabe des Glaubens zu konzentrieren und darüber zu sprechen. „Dann werden die Lücken im trennenden Zaun ganz von selbst breiter." In der Diskussion sprach sich Schmude dann für einen *ökumenischen Kirchentag* aus. In der Tat spricht einiges dafür, in absehbarer Zeit einmal ein gemeinsames evangelisch-katholisches Großtreffen ins Auge zu fassen. Man wird allerdings erst den nächsten Katholikentag abwarten müssen, der nach vierjähriger „Denkpause" im kommenden Mai ebenfalls in Berlin stattfindet. Auch das Kirchentagspräsidium wird bei der Auswertung seiner Berliner Erfahrungen noch einiges zu tun haben. *Ulrich Ruh*

„Die alternativen Schulangebote haben Konjunktur"

Ein Gespräch mit Oberstudiendirektor Adolf Weisbrod

„Das Recht zur Errichtung von privaten Schulen wird gewährleistet", heißt es in Artikel 7 Absatz 4 Satz 1 des Grundgesetzes. Der Anteil der freien Schulen am gesamten Schulwesen in der Bundesrepublik beträgt etwa sechs Prozent: das sind rund 2000 Schulen mit über einer halben Million Schülern und Schülerinnen. Zwei Drittel aller freien Schulen sind katholische Schulen: Knapp 300 000 Jugendliche in insgesamt 1120 schulischen Einrichtungen. Unter den katholischen allgemeinbildenden Schulen stellen die 192 kirchlichen Gymnasien die größte Gruppe dar. Wie steht es um das Profil der katholischen Schulen gegenüber den öffentlichen Schulen? Wie sieht ihr Selbstverständnis aus? Darüber sprachen wir mit dem Leiter der Schulstiftung der Erzdiözese Freiburg, Oberstudiendirektor Adolf Weisbrod. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Dr. Weisbrod, die Kirche verfügt hierzulande über ein breit ausgelegtes Angebot kirchlicher Schulen in freier Trägerschaft. Welchen Sinn macht dies kirchliche Engagement eigentlich unter den gesellschaftlichen, schulischen und kirchlichen Bedingungen der Bundesrepublik?

Weisbrod: Zunächst einmal ist darauf hinzuweisen, daß in der Bundesrepublik – in der die öffentliche Schule den Normalfall darstellt – gesetzlich die Möglichkeit besteht, freie Schulen zu unterhalten. Dadurch wird das schulische Angebotsspektrum breiter, die öffentliche Schule ist nicht die einzige Alternative für die Eltern. Teile unserer Gesellschaft mit einem bestimmten profilierten Standpunkt wie die Kirchen versuchen, innerhalb dieses Bereichs der freien Schulen ihre weltanschauliche Position zur Geltung zu bringen. Denn Bilden und Erziehen bedeutet ja immer, dies von einem Standpunkt, Weltbild her zu tun, mit einem bestimmten Erziehungsziel. Wer eine christliche Einstellung, eine katholische Position vertritt, möchte sie anderen Generationen auch möglichst plausibel vermitteln. Ich halte es für ganz normal, daß der Christ als Angehöriger einer Kirche, in diesem Fall der katholischen Kirche, ein starkes Interesse, ja Bedürfnis hat, unter möglichst optimalen Bedingungen die Jugend zu bilden und zu erziehen.

„Aufgabe der Kirche ist es, eine ‚Synthese von Glaube und Kultur' zu finden"

HK: Aber angesichts der weitreichenden und an sich auch nicht strittigen Garantie des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen ist doch zu fragen, warum dies ausdrücklich im Rahmen von kircheneigenen Einrichtungen geschehen muß, zumal auch unter den praktizierenden Katholiken nur eine Minderheit hiervon Gebrauch macht. Außerdem stellt sich doch die Frage nach der katholischen Schule in einem sich nach außen hin abschließenden vorkonziliaren Katholizismus völlig anders als in einer sich nach außen öffnenden Kirche des Konzils ...

Weisbrod: Das Konzil hat tatsächlich eine Öffnung gebracht. Es hat aber gleichzeitig darauf hingewiesen, daß es Aufgabe der Kirche ist – wörtliches Zitat –, eine „Syn-

these von Glaube und Kultur" zu finden. Wo, so frage ich, kann man diese Synthese leichter herstellen, wenn nicht dort, wo die nächste Generation einen großen Teil ihrer prägsamsten Phase verbringt, in der Schule? Kirche hat dem Menschen zu dienen, und Kirche sieht sich in der Verantwortung für die Zukunft der Gesellschaft. Dem dient sie am besten, wenn sie sich der Bildung und Erziehung der Jugendlichen annimmt, dort, wo die jungen Menschen mit dem, was man die kulturelle Tradition nennt, vertraut gemacht werden.

HK: Liegt nicht aber genau hier das Problem: Daß nämlich unter den heutigen „nachchristentümlichen" Bedingungen eine solche Synthese von Glaube und Kultur immer weniger im Blick und auch immer weniger möglich wird?

Weisbrod: Mir kommt dies eher wie eine Utopie vor, eine Realutopie aber. Trotz der gängigen Trennung von säkularer, profaner Kultur hier und kirchlich-religiöser Welt dort dürfen wir nicht übersehen, daß dies nicht die tatsächliche Wirklichkeit ist, in der sich der Mensch als Mensch mit seiner Grundstruktur befindet. Christliche Anthropologie erinnert daran, daß diese Trennung eine künstliche Trennung ist. Man kann sagen, in unserer Kultur und Gesellschaft finde sich nichts an Religiösem mehr, während dies in früheren Jahrhunderten eine Einheit gewesen sei. In Literatur aber, Theater oder bildender Kunst sind Spuren religiöser Substanz ohne Mühe feststellbar. Auch wenn diese Zeichen oft nur Auslassungszeichen oder Fragezeichen sind. Eine Schule kann dem Schüler deutlich machen, daß tatsächlich eine Übereinstimmung besteht zwischen dem, was er selbst empfindet, nämlich seiner religiösen Bedürftigkeit, so diffus sie auch sein mag, und dem, was ihm bei manchen modernen Schriftstellern und Künstlern begegnet. Nicht in einem expliziten Bekenntnis zur Kirche A oder B, sondern einfach als religiöse Grundbefindlichkeit, als frei flottierende Religiosität, wie man sagt. Das Bemühen um diese Synthese schafft daher nicht künstlich eine Fiktion, sondern ist Aufdeckung von Wirklichkeit. Nehmen Sie die Naturwissenschaften: Wenn der Naturwissenschaftler in der Schule die Grenzen, an die er dann und wann gerät, als Grenzen und Fragezeichen markiert, dann hat er nicht explizit eine religiöse Aussage gemacht, aber er hat auf eine Deutungslücke hingewiesen. Wenn er als Christ auf diese Deutungslücke aufmerksam macht, dann hat er im Sinne dessen, was die Kirche die „Synthese von Glaube und Kultur" nennt, einen Dienst erwiesen. Oder auch, wenn er den Schülern nicht nur die Protein-Biosynthese erklärt, sondern einsichtig macht, daß der Mensch mehr ist als die Summe seiner Organe.

HK: Ist die von Ihnen dargestellte Synthese aber doch nicht mehr Postulat als Wirklichkeit, die eine fertige Antwort suggeriert, wo es höchstens um die Annäherung an ein Ideal geht?

Weisbrod: Ein Lehrer, der plausibel und überzeugend wirken will, dürfte „Synthese" nie einfach im Sinne einer Verabreichung fertiger Antworten verstehen. Ich denke an Lessings Ring-Parabel in „Nathan der Weise": nicht in der bloßen Behauptung kann Überzeugung gelingen, sondern allein durch Tun. Unter „Synthese" verstehe ich ein gemeinsames Gehen auf einem Weg mit Fragen und kritischem Blick, aber auch mit einer Sensibilität für mögliche Antworten, die sich da und dort finden lassen.

„Ich wünsche mir die katholische Schule nicht als geschlossene Gesellschaft"

HK: Wie sieht dasselbe nun in der konkreten „Laufbahn" eines Schülers aus? Ein Einwand gegen die konfessionelle Schule lautet ja, der Schüler erlebe in ihr eine in weltanschaulicher Hinsicht künstlich homogen gehaltene schulische Umwelt, während der Schüler an öffentlichen Schulen zwar an bestimmten Orten am Glaubensleben mehr oder weniger intensiv teilnimmt, in der Familie, der Gemeinde, in Jugendgruppen, ansonsten aber in weltanschaulich pluralen Verhältnissen aufwächst, wie er sie für den Rest seines Lebens auch vorfinden wird. Sind Schüler an kirchlichen Schulen auf ihr späteres Leben in dieser Hinsicht schlechter vorbereitet?

Weisbrod: Nein, und zwar aus drei Gründen: Erstens haben die Schüler außerhalb der Schule ausreichend Gelegenheit, den offenen, pluralen Weltdeutungen zu begegnen. Zweitens gibt es sehr unterschiedliche Lehrer an katholischen Schulen: solche, die eindeutig katholische Standpunkte vertreten, ebenso andere, die nicht eindeutige oder gar kontroverse Standpunkte beziehen. Drittens sind die Lehrpläne der meisten katholischen Schulen identisch mit denen der öffentlichen Schulen.

HK: Was die Auswahl der Lehrer angeht, befinden Sie sich damit aber mitten in dem Dilemma zwischen katholischem bzw. christlichem Profil und fachlicher Qualifikation. Welche Kriterien muß ein Lehrer in erster Linie erfüllen, daß Sie ihn für eine katholische Schule für tragbar halten?

Weisbrod: Auf jeden Fall geht es bei der Auswahl geeigneter Lehrer nicht darum, Personen zu gewinnen, die ständig fertige katholische Antworten verlautbaren, sondern solche, die so gut wie andere Lehrer wissenschaftlich gebildet und didaktisch vorbereitet sind. Es sollen Lehrer sein, die besonders dadurch, daß sie selbst eine christliche Überzeugung haben, wiederum überzeugen und eine bestimmte Vorstellung vom Menschen und vom Lebenssinn, d. h. Weltdeutungen an die nächste Generation weitergeben.

HK: Nur führt dies zu dem nicht selten zu hörenden Vorwurf an die katholischen Schulen, ihr christlicher bzw. katholischer Charakter sei zu wenig stark ausgebildet ...

Weisbrod: Vorwürfe dieser Art werden in der Tat erhoben, etwa wenn es um Prioritäten bei der Vergabe von finanziellen Mitteln in der Gesamtpastoral geht. Dennoch

wünsche ich mir die katholische Schule nicht als geschlossene Gesellschaft. Ich wünsche mir möglichst viele Lehrer, die unprätentiös lehren und vom eigenen Standpunkt aus den Schülern die nach heutigem Wissen möglichen Antworten geben. Wobei es dabei nicht nur um Wissen geht, sondern auch um Vermittlung von Werten, um Urteilsbildung, damit um das Wollen und Tun.

HK: Als kirchlicher Anstellungsträger sind Sie obendrein gehalten, Kriterien der persönlichen Lebensführung bei der Auswahl von geeigneten Lehrern zu berücksichtigen. In welchem Ausmaß wird dadurch die Auswahl unter den Kandidaten erschwert?

Weisbrod: Diesbezüglich stellt sich für mich akut die Frage, ob wir in den neunziger Jahren genügend Lehrer bekommen werden, die wir für unsere katholischen Schulen brauchen. Die Zahl derjenigen, die als Geschiedene bzw. Wiederverheiratete den gesetzten Kriterien nicht gerecht werden, nimmt zu. Bei Bewerbungen kommt es immer häufiger vor, daß wir feststellen müssen: dieser Lehrer wäre an sich optimal, aber leider ist er geschieden oder wiederverheiratet und scheidet deswegen für eine Anstellung aus. Die Kirche wird sich, auch aus solchen pragmatischen Gründen, immer mehr gezwungen sehen, über ihren Umgang mit Geschiedenen und Wiederverheirateten weiter nachzudenken.

„Die Wirklichkeit der öffentlichen Schule ist besser als ihr Ruf"

HK: Sie plädieren dafür, daß in erster Linie fachliche Kriterien bei der Anstellung oder Nichtanstellung von Lehrern den Ausschlag geben?

Weisbrod: Ich möchte nicht mißverstanden werden: Die fachliche Qualifikation halte ich nicht für die allein ausschlaggebende Voraussetzung. Wie jemand sein persönliches Leben als Christ führt, auch im familiären Bereich, halte ich für ebenso wichtig und nicht für sekundär. Es geht nur darum, ob ich die Frage des Gelingens oder Nichtgelingens einer Ehe zum letztlich ausschließlichen Kriterium mache.

HK: Das Profil einer Schule wird nun nicht nur vom inhaltlichen und personellen Angebot geprägt, sondern auch durch die Erwartungen derjenigen, die dieses Angebot annehmen, also die Eltern der Schüler. Ist der Eindruck richtig, daß die katholische Schule in freier Trägerschaft für die Eltern in vielen Fällen weniger wegen ihres spezifischen weltanschaulichen Charakters interessant ist, sondern wegen ihres Charakters als Privatschule? Oder anders gefragt: Profitiert die katholische Schule weniger von ihren eigenen Qualitäten als von den Defiziten der öffentlichen Schule?

Weisbrod: In der Tat verzeichnen alle freien Schulen in der Bundesrepublik heutzutage einen großen Zulauf, und dies trotz der deutlichen Verringerung der Schülerzahlen insgesamt. Das trifft gerade auch für die konfessionellen Schulen zu. Für viele Eltern ist, da stimme ich Ihnen zu, nicht die christliche Erziehung das ausschlaggebende Motiv. Dennoch sollte man in der Entscheidung für eine christliche Schule nicht vorschnell ein Symptom für das Elend der öffentlichen Schulen sehen. Die Wirklichkeit der öffentlichen Schule ist weitaus besser als ihr Ruf. Gerade die Zunahme bei den freien Schulen hat ja die öffentlichen Schulen zu einer Modifikation und Verbesserung ihres schulischen Angebots gebracht.

HK: Wenn nicht weltanschauliche, welche Motive sind es dann, die Eltern heute bewegen, ihre Kinder auf (katholische) Privatschulen zu schicken?

Weisbrod: Das hat zunächst einmal damit zu tun, daß das Bewußtsein, überhaupt eine Alternative zur öffentlichen Schule zu haben, zugenommen hat, also die Möglichkeit, sich vom Normalen abzuheben ...

HK: Hängt das auch damit zusammen, daß man in zunehmenden Maße dem Staat seine vorrangige Zuständigkeit für den Bildungsbereich streitig macht?

Weisbrod: Eine wichtige Rolle spielt jedenfalls der Wunsch der Eltern, eine eigene Entscheidung zu treffen, bewußt auf die Schulkarriere der Kinder Einfluß zu nehmen. Früher galt die Schulbildung als eine ausschließliche Aufgabe des Staates bzw. des Schulträgers, um die sich die Eltern nicht gekümmert haben. Das mag vielleicht auch heute an der geringen Kinderzahl liegen: bei sechs oder acht Kindern und angesichts der zeitraubenden Sorge für den Broterwerb mußte man dies früher notgedrungen einer anderen Instanz überlassen.

„Problemfälle sollten an kirchlichen Schulen nicht zu zahlreich werden"

HK: Geht es dabei um das, was unter dem Stichwort „Elternrecht" im Zusammenhang mit dem Kampf um die Bekenntnisschule, auch zum Teil gegenüber der schulischen Sexualerziehung gerade von katholischer Seite immer wieder eingeklagt wurde, oder wirkt sich hier eher ein verstärktes Interesse der Eltern an einer Bildung aus, die den Kindern später die möglichst optimalen Voraussetzungen im Kampf um Berufs- und Karrierechancen geben soll?

Weisbrod: Letzteres spielt sicher eine wichtige Rolle. Für die wenigen Kinder wenden die Eltern mehr Sorgfalt auf, deshalb das Bemühen um die beste Ausbildung, und damit natürlich auch um die beste Schulsituation. Zweifellos besteht in dieser Hinsicht ein Unterschied – sowohl in der Wirklichkeit als auch in den Vorstellungen der Eltern – zwischen öffentlichen und freien Schulen: Die Schulatmosphäre, das Schulleben, die Schulkultur an freien Schulen nimmt mehr Rücksicht auf den Schüler als Mensch mit vielen Sinnen. Die Eltern schicken ihre Kinder nicht an freie Schulen in der Hoffnung, daß sie dort weniger zu Leistung angehalten würden, sondern sie erwarten, daß – zusätzlich zu Leistung und Wissensvermittlung – ihre Kinder gefördert werden.

HK: Welche Rolle spielt bei der Wahl einer kirchlichen Privatschule durch Eltern das Vorliegen von problematischen Faktoren bei der familiären Situation bzw. der persönlichen körperlich-geistigen Entwicklung des Kindes? Droht die katholische Schule eine Schule für Problemfälle zu werden?

Weisbrod: Ich möchte nicht bestreiten, daß sich auch an öffentlichen Schulen die Problemfälle verdichtet haben. Bei manchen Eltern aber gibt bei der Auswahl der Schule die Ansicht den Ausschlag, daß sie Schüler mit bestimmten Schwierigkeiten an einer privaten oder gar kirchlichen Schule in besserer Hand glauben. Wir allerdings müssen darauf achten, daß die Problemfälle an unseren Schulen nicht so zahlreich werden, daß das Gleichgewicht in den Klassen umkippt. Sorgen bereiten uns in dieser Hinsicht vor allem die Internate. Bei den Internaten verzeichnen wir allenthalben keinen großen Zuwachs mehr – abgesehen von einigen besonders renommierten –, während sich da und dort eine zu große Zahl von Jugendlichen aus schwierigen Familienverhältnissen und in kritischen Entwicklungsphasen ansammelt.

HK: Nun kann aber die katholische Privatschule manche ihrer Qualitäten andererseits gerade nur deshalb entfalten, weil sie es mit einer anders zusammengesetzten Schülerschaft zu tun hat als die öffentliche Schule, etwa was die ausländischen Schüler angeht. Unter solchen Bedingungen ist es vielleicht einfach leichter, die gewünschte Schulkultur zu gestalten. Wie solidarisch verhält sich die katholische Schule gegenüber dem übrigen Schulwesen in dieser Hinsicht?

Weisbrod: Es ist nicht so, als „sahnten" die freien Schulen die obere Spitze der Schülerjahrgänge bzw. die Schüler aus sogenannten „besseren Kreisen" ab und überließen der öffentlichen Schule den Rest. Die qualitativen Unterschiede im Angebot sind im übrigen nicht gar so fundamental, daß ein Riesengefälle festzustellen wäre, das von den privaten Schulen auf Kosten des Staates hergestellt würde. Was die Beschulung von Ausländerkindern angeht, sprechen Sie allerdings ein wichtiges Problem an. Von Freiburg kann ich sagen – und Ähnliches weiß ich auch von anderen Diözesen –, daß verschiedentlich versucht worden ist, gerade Ausländern in unseren Schulen Möglichkeiten zu bieten – im übrigen haben wir ja auch Ausländerkinder an unseren Schulen. Die geringe Zahl hat ihre Ursache darin, daß ein Großteil der Ausländer ihre Kinder nicht auf weiterführende Schulen bringt. Die Erzdiözese Freiburg z. B. hat aber nur weiterführende Schulen. Ein anderer Grund liegt in der religiösen Erziehung bei Nicht-Christen.

HK: ... ein Argument, das aber auch leicht als Alibi dienen kann ...

Weisbrod: Das sehe ich nicht so. An unseren Schulen besteht für jeden die Verpflichtung, Religionsunterricht christlicher Provenienz zu besuchen. Muslimen können wir dies aber nicht abverlangen. Zur anderen Alternative, nämlich Muslimen einen islamischen Religionsunterricht an katholischen Schulen anzubieten, konnten wir uns bis jetzt noch nicht entschließen. Ferner: bei der Interpretation von Wirklichkeit, von Kultur würde man – soweit wir die muslimische Weltanschauung kennen – zu sehr großen Divergenzen kommen, unter denen die Schüler notwendig zu leiden hätten. Es kann nicht wünschenswert sein, daß Schüler, die in den vom Islam geprägten Kulturkreis zurückgehen und die in einer Familie mit einem solchen Weltbild leben, in eine – wie man dies nennt – „divergierende Erziehungsspannung" geraten.

„Die Prägung unserer Arbeit steht und fällt mit der Lehrerfort- und -weiterbildung"

HK: Im Zusammenhang mit dem möglichen Zugang von Ausländerkindern verweisen Sie auf den spezifischen weltanschaulichen Charakter der katholischen Schule; nun wird aber der kirchlichen Schule – und zwar nicht nur von integralistischer Seite – vorgehalten, daß es ihr an eben diesem spezifischen Profil mangele. Von daher die Frage: Werden die gesetzlich bestehenden Möglichkeiten, um ein eigenes Profil – den Unterrichtsinhalten wie -methoden, den schulischen Organisationsformen wie den Erziehungszielen nach – zu erlangen, von den katholischen Schulen ausreichend genutzt?

Weisbrod: Ich kann die Frage präzise beantworten: Nein, wir tun in dieser Hinsicht noch nicht genug. An vielen katholischen Schulen unternimmt man zwar seit Jahrzehnten bereits innovative Versuche, etwa im Zusammenhang mit der dualen schulisch-handwerklichen Ausbildung oder bei der Errichtung musischer Zweige – dennoch: wir könnten hier mehr tun. Ich möchte jedoch davor warnen zu glauben, daß dies eine Frage des Systems sei. Für mich ist es vor allem eine Frage nach der Grundhaltung der unterrichtenden Lehrer. Mit einer besonderen Lehrerfort- und -weiterbildung steht und fällt die Prägung der Arbeit von katholischen Schulen. Es wird entscheidend darauf ankommen, wie wir neben der normalen Fortbildung der Lehrer an öffentlichen Einrichtungen unsere eigenen Fortbildungsmaßnahmen intensivieren. Im übrigen gehe ich davon aus, daß wir aus dem öffentlichen Schulsystem nicht aussteigen ...

HK: Warum eigentlich nicht?

Weisbrod: Wir haben diesen Schritt bisher nicht getan und haben auch nicht die Absicht, ihn in absehbarer Zeit zu unternehmen, weil wir die herkömmliche Weise der Wissensvermittlung und der Leistungsabforderung durchaus für eine jugendgemäße und den Inhalten gerecht werdende Unterrichtsform halten. Die Eltern schätzen an unseren Schulen, daß sich die Lehrer mehr Zeit nehmen für die Kinder, daß für sie ihr Beruf nicht nur ein „Job" ist, der bis 13.00 Uhr dauert, sondern daß man sich auch darüber hinaus um die Belange der Schüler kümmert. Für uns geht es also nicht darum, etwa für den

Deutschunterricht einen eigenen Lektürekanon aufzustellen (nach dem dann nur noch Reinhold Schneider und ähnliche Autoren gelesen werden), sondern in den katholischen Schulen kommt es entscheidend darauf an, z. B. den üblichen Lektürekanon des Deutschunterrichts mit eigenen Schwerpunkten zu versehen. Von daher ist auch nicht die Frage nach der alternativen Schule für mich das vorrangige Problem, sondern vielmehr das Anliegen und die Schwierigkeit, die geeigneten Lehrer zu finden und sie angemessen fortzubilden.

HK: Ein Vertreter der freien Schulen, der den Ausstieg aus dem öffentlichen Schulsystem zu seinem Programm gemacht hat, hat gegenwärtig besonders nachhaltigen Erfolg, die Waldorfschulen. Sehen Sie diese als ins Gewicht fallende Herausforderung auch für katholische Schulen?

Weisbrod: Der Erfolg der Waldorfschulen ist unbestritten. Aber auch unsere Schulen leiden nicht unter Nachwuchsproblemen. Die alternativen Schulangebote insgesamt haben Konjunktur. Neben unbestrittenen Qualitäten in pädagogischer Hinsicht ist dies sicherlich auch zurückzuführen auf einen gewissen alternativen Touch, der sich heutzutage besonderer Wertschätzung erfreut.

HK: Nehmen Sie mit einer solchen Qualifizierung die Attraktivität der Waldorfschulen auf heutige Eltern wirklich ernst genug? Dieser modisch-alternative Touch muß ja irgendwo auch seine tiefere Ursache haben.

Weisbrod: Es ist nicht zu bestreiten, daß die Waldorfschule durch ihren totalen Ausstieg, durch das profilierte besondere Angebot sich optisch plausibler legitimiert als die anderen freien Schulen, z. B. die kirchliche Schule. Der Erfolg der Waldorfschulen ist für mich insofern eine Herausforderung, als ich es als unsere Aufgabe ansehe zu fragen: welche Bedürfnisse decken diese Schulen besser ab als wir, welche pädagogische Besonderheiten könnten auch für uns maßgeblich sein? Wir haben keinen Anlaß, uns angesichts des Erfolgs der Waldorfschulen zu verstekken. Im übrigen ist es nicht so, als wäre ein Ausstieg aus dem öffentlichen Schulsystem für die katholische Schule völlig unvorstellbar. Die Satzung unserer Freiburger Schulstiftung, in der kirchliche Schulen zusammengefaßt sind, enthält beispielsweise ausdrücklich einen Paragraphen, nach dem sich die Stiftung gegebenenfalls die Erarbeitung eigener Lehrpläne vorbehält. Z. Z. sehen wir allerdings dazu keinen Grund. Das heißt nicht, daß dies nicht eines Tages anders aussehen kann.

„Den katholischen Schulen soll möglichst viel Autonomie und Eigenprofil erhalten bleiben"

HK: Inwieweit hat eigentlich die geringe Unterscheidbarkeit der katholischen Schule auch mit strukturellen Veränderungen im katholischen Schulwesen selbst zu tun? Die Orden – aus personellen und finanziellen Gründen – ziehen sich zunehmend aus diesem Gebiet zurück, die Diözesen treten – auf unterschiedliche Weise, die von Ihnen genannte Schulstiftung ist einer der Wege – an ihre Stelle. Muß sich dies langfristig nicht nur weiter verkirchlichend, sondern auch nivellierend auswirken?

Weisbrod: Der Rückzug der Orden aus den Schulen hat natürlich nicht nur optische Wirkungen, z. B. daß im Lehrkörper nur noch wenige oder gar keine Ordensleute mehr anzutreffen sind. Er hat auch Auswirkungen auf das Selbstbewußtsein einer Schule sowie auf ihr Außenbild. Die Entwicklung, die Sie mit „Verkirchlichung" bezeichnen, versuchen wir und andere Diözesen dadurch abzufangen, daß wir die Schulen nicht in die Diözesanverwaltung integrieren. Wir haben eine rechtliche Struktur gesucht, die den Schulen möglichst viel Autonomie und Eigenprofil beläßt, daher die Entscheidung zugunsten einer kirchlichen Schulstiftung öffentlichen Rechts. Eine Schule, die bisher Ordensschule war, soll nach Möglichkeit ihr Außenbild, ihre Patina, ihr lokales Kolorit behalten, wie sie es seit 300 Jahren etwa am Ort gehabt hat. Der Orden soll, auch wenn er die Verantwortung für die Schule abgegeben hat, mit der Schule verbunden bleiben, etwa dadurch, daß er einen Sitz im Stiftungsrat behält und weiterhin in personellen Angelegenheiten mitsprechen kann. Vor Ort wird jeweils ein Kuratorium ins Leben gerufen, in dem die kirchlichen, gesellschaftlichen, politischen Gruppen vereinigt sind und für diese Schule eine Verantwortung wahrnehmen.

HK: Wie wirkt sich der Rückzug von Ordensleuten aus dem Lehrkörper auf den katholischen Charakter einer Schule aus? Sind kirchliche Schulen durch Laien professioneller geworden? Inwieweit verlieren sie dadurch an Unverwechselbarkeit?

Weisbrod: Äußerlich gesehen hat die nach und nach erfolgte Verweltlichung des Personals den oft bezeugten Vorteil, daß manchem „Weltkind" mit Berührungsängsten für allzu Frommes die Scheu genommen ist, in eine solche Schule zu gehen. In der Wirklichkeit des Schulalltags haben wir allerdings einen großen Verlust zu beklagen: Ordensleute haben und nehmen sich erfahrungsgemäß mehr Zeit für die Schüler, achten weniger auf die Dienstzeiten, haben keine familiären Verpflichtungen. Besonders im Internatsbereich fällt auch wirtschaftlich spürbar ins Gewicht, wenn für einen Ordensangehörigen z. B. zwei bis drei Erzieher mit BAT-Tarifen und -Arbeitszeiten angestellt werden müssen. Ob die erzieherische Tugend des „Zeithabens" ausgeglichen werden kann durch „Zuwachs an Professionalität", muß man in einer Hinsicht sicherlich bezweifeln. Doch unbestritten hat es auch positive Wirkung, wenn Laien, denen man es nicht als Selbstverständlichkeit unterstellt und die in Familien wie in vielerlei gesellschaftlichen Bezügen leben, glaubwürdiges Zeugnis geben – ohne angestrengten Missionseifer. Als „Verlust an kirchlicher Unverwechselbarkeit" sollte der Rückzug der Orden auch deswegen nicht empfunden werden, weil Kirche in jedem Christen sich präsentiert, nicht nur in dem mit Amtstracht.

HK: Handelt es sich bei den Versuchen, den Ordensgemeinschaften noch ein möglichst großes Maß an Mitverantwortung zu belassen, nicht aber doch eher um Maßnahmen kosmetischer Art, die die vereinheitlichenden und verkirchlichenden Tendenzen an sich kaum aufhalten können? Bräuchte es nicht doch radikalere Umstrukturierungen, u.U. mit ganz neuen Typen von Trägern katholischer Schulen, um langfristig diesen Tendenzen entgegenzuwirken?

Weisbrod: Für mich sind diese Maßnahmen durchaus nicht kosmetischer Natur. Wir möchten das, was vorhanden ist, bewahren und die Strukturen, die bestehen, weitestgehend belassen oder neu definieren. Die Tatsache, daß Orden sich zurückziehen, hat zur Folge, daß eben gerade Laien bzw. Elterngremien jetzt mehr Verantwortung übernehmen. Wir haben es mit regional ganz unterschiedlich geprägten Schulen zu tun. Die wollen wir erhalten. Allerdings, da gebe ich Ihnen recht, müssen wir offen sein für Initiativen, die sich vor Ort ergeben, und jeweils Spielräume für andere Entwicklungen freihalten.

HK: Sie sprechen in diesem Zusammenhang viel von „erhalten". Wäre die heutige Umbruchsituation nicht ein günstiger Zeitpunkt dafür, auch hier und da den Mut zu finden, Einrichtungen zu schließen, sich auf Bereiche zu konzentrieren, die man personell und ideell auch wirklich ausfüllen kann?

Weisbrod: Solange es Menschen gibt, müssen diese die Möglichkeit haben, ihren Standpunkt, ihre Weltsicht der jungen Generation weiterzugeben. Für die Christen – nicht nur die Institution Kirche – wird es immer eine Hauptaufgabe sein müssen, im Geschäft des Lehrens und Erziehens präsent zu sein. In mythischen Zeiten waren in der einen Person der Lehrer, der Priester und der Arzt vereint, also die integrale Sorge um den ganzen Menschen: Lehrer – Geist, Priester – Seele, Arzt – Leib. Die Frage, ob die Kirche in Schulen, d.h. in Bildung und Erziehung überhaupt einen legitimen Platz hat, ist für mich daher für alle Zeit beantwortet.

„Eine absichtslose, durch Beispiel unterstützte Anleitung der Jugendlichen bleibt haften"

HK: Mit geht es nicht darum, die Berechtigung kirchlicher Präsenz im Bildungsbereich an sich in Frage zu stellen. Eher um die Frage, ob man nicht heute – anstatt sich mit der Rolle dessen zu begnügen, der die vorhandene Angebotspalette so lange es geht zu erhalten sucht – stärker nach neuen, möglicherweise auch diakonisch relevanteren Feldern Ausschau halten müßte, analog etwa zur früheren Bedeutung des kirchlichen Schulwesens im ländlichen Raum bzw. für die Mädchenbildung.

Weisbrod: Ich wünsche uns den Blick und das Gespür dafür, wo heute solche Aufgaben liegen könnten. Im Augenblick befassen wir uns z.B. mit der Frage, ob es noch zeitgemäß ist, Mädchenschulen zu unterhalten. Sollen wir allein koedukative Schulen anbieten, oder haben diejenigen recht, die in jüngster Zeit in der Mädchenschule die wahre Emanzipationshilfe sehen? Ich habe den Diffamierungen gegenüber der Mädchenbildung in den siebziger Jahren ebenso mißtraut, wie ich denen mißtraue, die gegenwärtig das Erziehungsheil für Frauen allein in der Mädchenschule erblicken. Außerdem fragen wir uns im Moment, inwieweit wir die berufliche Vorbereitung speziell von Mädchen verbessern können.

HK: Angesichts der schwieriger gewordenen Weitergabe des Glaubens an die kommenden Generationen wäre im übrigen zu fragen, ob sich auf lange Sicht hier nicht ein verstärkter Bedarf nach christlichen bzw. katholisch geprägten Schulen ergeben könnte, und zwar in dem Maße, wie Glaube immer mehr eine Angelegenheit kleinster Minderheiten wird, und Kinder und Jugendliche sich immer weniger in Räumen bewegen, in denen der Glaube elementar zum Lebenswissen dazugehört, plausibel ist. Sehen Sie Ansätze zu einer solchen Entwicklung?

Weisbrod: Durchaus, und zwar auch bei Eltern, die selbst nicht kirchlich praktizieren, dennoch aber ganz bestimmte Erwartungen an kirchliche Einrichtungen, vor allem Schulen richten. Diese sollen ihre Kinder in den Glauben einführen, sie „Mores" lehren. Das geht so weit, daß Eltern sich vom Religionslehrer erhoffen, daß er ihre Kinder dazu bewegt, in die Kirche zu gehen, obwohl sie selbst dies nicht tun. Es besteht ein hohes Bedürfnis danach, in einer parzellierten Welt ohne geschlossene Deutungen und Plausibilitäten den Kindern zumindest die Chance zu eröffnen, einen Zugang dazu zu erhalten. Von daher bin ich auch – was die Entwicklung des Christentums angeht – sehr optimistisch, weil sich in ihm Grundkonstanten des Menschen ausdrücken, und ich weit und breit keine vergleichbar überzeugenden Erklärungen sehe, mit denen sich in Zuversicht leben und sterben läßt.

HK: Andererseits müssen solche Bedürfnisse auch in sich nicht unproblematisch sein ... Besteht nicht aber zugleich auch die Gefahr, daß man sich als Kirche den Chancen dieser Entwicklung gegenüber verschließt, indem man Religiosität und Kirchlichkeit allzu sehr miteinander gleichsetzt?

Weisbrod: Wenn die Kirche mit allzu angestrengten Missionisierungstendenzen auf diese Situation antwortet, wird sie sicherlich nicht sehr erfolgreich sein. Andererseits meine ich schon, daß eine absichtslose, durch Beispiel unterstützte Anleitung der Jugendlichen in diesem prägsamen Alter haften bleibt und irgendwann einmal zum Tragen kommt. Insofern bin ich auch zuversichtlich, daß auch unsere Schulen mit Lehrern, wie ich sie mir wünsche, in bezug auf eine angestrebte Kirchlichkeit bei den Schülern ihre gute Wirkung tun, wobei ich allerdings „Kirchlichkeit" in einem weiten Sinn verstehe. Wir tun gut daran, in dieser Hinsicht bescheiden zu sein. Ein Sprichwort sagt: Wenn ich den Lahmen zum Humpeln und dann

und wann zum Gehen bringe, soll ich froh sein – und nicht traurig darüber, daß er nicht auch schon gleich tanzen kann ...

HK: Aus Ihren Worten spricht – gerade was die religiöse Erziehung angeht – ein erstaunlicher Optimismus in bezug auf die Wirkungen der Schule. Überschätzen Sie diese nicht?

Weisbrod: Keineswegs. Schule ist ein gesellschaftlicher Brennpunkt. Sie ist die einzige Institution, durch die geschlossen alle künftigen Generationen hindurchgehen. Nirgendwo ist die Gesellschaft so verdichtet präsent mit ihren Zukunftsbildern und -wünschen wie in der Schule. Vergleichen Sie einmal die Verweildauer der Kinder und Jugendlichen an den Schulen mit der gesprächsintensiven Kontaktphase zwischen Eltern und Kindern. Pastoral gesehen wäre die Kirche schlecht beraten, wenn sie sich von dieser Institution Schule zurückziehen würde und ihre Prioritäten woanders sähe.

„Die Kirche sollte die Chance des Religionsunterrichts so lange wie eben möglich nutzen"

HK: Ihr Plädoyer für die Wertschätzung der Schule insgesamt durch die Kirche hört sich geradezu an wie ein vehementer Einspruch gegen alle Ansätze, den Religionsunterricht von seiten der Kirche in seiner bisherigen Struktur in Frage zu stellen.

Weisbrod: Die Kirche wäre im höchsten Maße unklug, wenn sie die Chance, die ihr das Grundgesetz in unserem Land bietet, nicht so lange wie eben möglich nutzen würde. Wo trifft sie auf eine solche Vielfalt von Jugendlichen – außer eben in der Schule! Wenn sich die Kirche zurückzieht auf die kirchlichen Räume, dann hat sie nur die, die ohnehin kommen – so wie es z. T. bei der Predigt der Fall ist. Wen trifft der Pfarrer heute noch außer denen, die in die Kirche kommen? In missionarischer Initiative von Familie zu Familie, von Verein zu Verein zu gehen und die Frohe Botschaft zu verkündigen – welche Wirkung hätte dies? Es ist eine einzigartige Chance, wöchentlich zwei Stunden lang die Jugendlichen in der Schule vor sich zu haben.

HK: Allerdings setzte dies voraus, daß man diese Herausforderung auch offensiv annimmt, ohne ständig ängstlich um die nötige Kirchlichkeit besorgt zu sein ...

Weisbrod: In der Erziehung wie in der ganzen kirchlichen Verkündigung scheint mir das Freisein von Angst und Ängstlichkeit von entscheidender Bedeutung zu sein. Wer in der Erziehung und im Umgang mit Schülern gelenkt ist von der Angst, daß er etwas sagen oder machen könnte, was nicht hinreichend katholisch sei, ist unfrei, gehemmt, wenig motivierend. Die Angst, sich auch ja konform zu verhalten, ist nicht kreativ, didaktisch nicht effektiv – wirkt vor allem nicht glaubwürdig. Allein in christlichem Selbstbewußtsein, ohne Inferioritätsgefühle und Verzagtheit, und in Zuversicht kann ein Lehrer guten Dienst für die Zukunft von Kirche und Gesellschaft leisten.

Wie weit reichen die christlichen Wurzeln des Rechts- und Sozialstaats?

Ein Beitrag zum Verstehen der Moderne

Auf einer Tagung der Konrad-Adenauer-Stiftung über „Religion, Aufklärung und politische Kultur" vom 12. bis 14. Juni in der Alten Oper zu Frankfurt hielt der Bielefelder Soziologe Franz X. Kaufmann ein Referat über „Christliche Wurzeln des sozialen Rechtsstaates". Kaufmann setzte damit nicht nur – bei aller Würdigung ihrer Bedeutung für die Moderne – deutliche Akzente gegen eine isolierte Sicht der Aufklärung durch Verabsolutierung ihrer Wirkungen auf die Moderne. Er verdeutlichte auch, neben geschichtlichen Querverbindungen von Christentum und Aufklärung, die Bedeutung des Christentums als einer *Wirkursache im Entstehen moderner, von der Rechts- und Sozialstaatsidee getragener Gemeinwesen. Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers veröffentlichen wir das Referat in seinen wesentlichen Teilen. Weggelassen wurden der Einleitungsteil und bis auf wenige Quellenverweise der Anmerkungsteil. Titel und Untertitel sind von der Redaktion.*

Wenn hier versucht wird, den Einfluß des Christentums auf die Entstehung und Entfaltung moderner Staatlichkeit zu skizzieren, so kann dies nicht anders denn selektiv geschehen. Selektiv zunächst in dem Sinne, daß eine bestimmte Wertbeziehung, nämlich diejenige auf eine ökumenisch verstandene gemeinchristliche und zugleich in ihren konfessionellen Ausprägungen heterogen wirksame Tradition, im Vordergrund steht und damit andere mögliche Erkenntnisinteressen oder Wertbeziehungen, beispielsweise der Bezug auf die Aufklärung oder die Entfaltung der Produktivkräfte, ungenügend zur Geltung kommen. Selektiv sodann auch in dem Sinne, daß es nicht

um vollständige Darstellung der in der Literatur vorfindbaren Befunde und Argumente zu diesem Zusammenhang gehen kann. Ich möchte vielmehr versuchen, Ihre Aufmerksamkeit auf unterschiedliche Formen des Einflusses des Christentums zu lenken, woraus sich – sozusagen als Nebenprodukt – auch verdeutlichen läßt, wie sehr dieser Einfluß stets nur partiell, in Kombination mit anderen Faktoren wirksam gewesen ist.

Auf was der soziale Rechtsstaat beruht

Die Bundesrepublik Deutschland bestimmt sich selbst in ihrem Grundgesetz als sozialer Rechtsstaat. Die Auslegung dieser ‚Wesensbestimmung' oder ‚Programmformel' füllt verständlicherweise Bände juristischer Literatur, denn mit ihr sind die zentralen Grundlagen des politischen Zusammenlebens in unserem Land angesprochen. Aber auch wenn die Formel in dieser Prägnanz kaum in anderen Verfassungen zu finden sein dürfte, so sind die damit verbundenen Grundideen dennoch weitgehend Gemeingut der westeuropäischen Demokratien sowie einiger weiterer, in ihrer Entstehung von Europa stark beeinflußter Staaten. Dabei werden die Akzente allerdings von Land zu Land verschieden gesetzt. In der Bundesrepublik scheint z. B. der Glaube, mit Hilfe des Rechts die Gesellschaft und ihre politische Organisation ordnen zu können, besonders ausgeprägt. Bezeichnet man im Anschluß an einen amerikanischen Begriff die für das politische Gemeinwesen maßgeblichen Grundanschauungen und Symbolisierungen der Gemeinsamkeit als ‚Zivilreligion', so könnte man in der Bundesrepublik die Bundesverfassungsrichter als Hohepriester eben dieser Zivilreligion bezeichnen! Im angelsächsischen Raum herrscht dagegen eine ganz andere Auffassung vom Recht und seinem Zusammenhang zur Regierungsgewalt vor.

Die kürzeste, klassische Programmformel für diese moderne Form politischer Vergesellschaftung findet sich in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776: „Wir halten die folgenden Wahrheiten für offenkundig, daß alle Menschen als Gleiche geschaffen sind, daß sie von ihrem Schöpfer mit bestimmten unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind, zu denen das Recht auf Leben, auf Freiheit und auf das Streben nach Glück gehören. Daß zur Sicherung dieser Rechte Regierungen unter den Menschen geschaffen wurden, welche ihre rechtmäßige Macht von der Zustimmung der Beherrschten ableiten. Daß, wann immer eine Regierungsform diese Ziele zerstört, es das Recht des Volkes ist, sie zu verändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen, sie auf solche Prinzipien zu gründen und ihre Macht in solcher Form zu organisieren, daß sie am besten geeignet scheint, ihre Sicherheit und ihr Glück zu bewirken." (The Declaration of Independence, 4. Juli 1776, 2. Abs. Übersetzt vom Verfasser.)

Der soziale Rechtsstaat ist also eine auf der Annahme unveräußerlicher Individualrechte und der grundsätzlichen Gleichheit aller Bürger gegründete politische Ordnung, die ihre normative Grundlage in einer aus dem weitgehenden Konsens politisch bevollmächtigter Bürger hervorgegangenen Verfassung findet. Diese schafft und legitimiert die staatlichen Gewalten und bindet sie gleichzeitig an Recht und Gesetz. Gleichzeitig bestimmt und verbürgt die Verfassung diejenigen Rechte, die den Individuen entweder generell (als Menschenrechte) oder als Bürger zugesprochen werden. Insoweit als diese Rechte vor allem als Freiheitsrechte verstanden werden, stellen sie gleichzeitig eine Begrenzung der legitimen staatlichen Handlungsmöglichkeiten dar. Das ist der liberale Grundgedanke der Rechtsstaatlichkeit. Insoweit als diese Rechte auch Ansprüche an den Staat oder von ihm Beauftragte beinhalten, insbesondere solche, die mit dem Streben nach Glück oder Wohlfahrt zusammenhängen, werden sie heute im Begriff der Sozial- oder Wohlfahrtsstaatlichkeit gedanklich zusammengefaßt.

Häufig werden die Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit und der Sozialstaatlichkeit in ihren Wirkungen als gegenläufig wahrgenommen. Das ist zunächst historisch aus dem Umstand verständlich, daß die Gewährleistung der Wohlfahrt seiner Untertanen von alters her zu den Forderungen an den guten Herrscher gehörte und gemäß der merkantilistischen Theorie auch dem absoluten Herrscher Nutzen versprach. Staatliche Wohlfahrtszwecke sind also vorliberales Gedankengut, und es gehörte zum Kern der liberalen Forderungen, die Sorge für die Wohlfahrt vom Staat auf die Individuen selbst und ihr Streben nach Glück zu verlagern. Charakteristischerweise ist die Wohlfahrtskomponente moderner Staatlichkeit in den Vereinigten Staaten am schwächsten entwickelt, wo liberales Gedankengut am unmittelbarsten den Prozeß der politischen Vergesellschaftung prägte. Die Anfänge der deutschen Sozialgesetzgebung ereigneten sich dagegen unter den Bedingungen eines konservativen Staatsverständnisses. Charakteristisch für die moderne Entwicklung der Sozialstaatlichkeit ist jedoch ein weder vom konservativen noch vom liberalen Staatsverständnis her einsichtig zu machender Zusammenhang, nämlich die Forderung demokratischer Mehrheiten nach staatlicher Gewährleistung sozialer Rechte, die heute überwiegend nicht als Gegensatz, sondern als Korrelat der Freiheitsrechte betrachtet werden. Der materiale Inhalt des Sozialstaatspostulats bestimmt sich gemäß dieser Auffassung am Postulat der Gewährleistung der „sozialen Voraussetzung der Realisierung grundrechtlicher Freiheit" *(E. W. Böckenförde).*

Da sozialstaatliche Maßnahmen in der Regel erhebliche finanzielle Mittel binden und tendenziell die Staatsquote erhöhen, werden die Debatten um das Verhältnis von Rechts- und Sozialstaatlichkeit oft auch von politisch-ökonomischen Interessen mitbestimmt. Einer um Distanz von Interessengesichtspunkten und ideellen Bindungen bemühten Betrachtungsweise erscheinen Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit nicht als gegensätzliche, aber als unterscheidbare Prinzipien der Staatsgestaltung, welche in ihren politischen Konsequenzen zueinander in

einem *variablen* Verhältnis stehen. Ihre Zusammenfügung zur Programmformel ‚sozialer Rechtsstaat' suggeriert ein harmonisches Verhältnis beider Prinzipien, dessen Plausibilität sich am ehesten von den nunmehr aufzusuchenden christlichen Wurzeln eines modernen Staatsverständnisses erschließt.

Der soziale Rechtsstaat in seinen verschiedenen auch christlichen Herkünften

Das Aufdecken dieser christlichen Wurzeln stößt jedoch auf einen charakteristischen Widerstand, der im modernen Staatsverständnis selbst begründet ist. Auch dort, wo, wie in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und in der Präambel zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, der Existenz eines Schöpfergottes gedacht wird, steht diese Erwähnung doch außerhalb des eigentlichen Begründungszusammenhangs. Die moderne Staatstheorie konstruiert den Staat ohne Rekurs auf religiöse Gesichtspunkte aus den säkularen Gedanken der Volkssouveränität und des sich in der Verfassung manifestierenden bürgerschaftlichen Konsensus. Und selbst diese Gesichtspunkte gehören sozusagen in die Vorgeschichte der eigentlichen Staatlichkeit, welche, sobald einmal der Staat in seiner verfassungsmäßigen Gestalt das Licht der Geschichte erblickt hat, für sein weiteres Funktionieren überflüssig werden. Dies ist die zum mindesten unter Juristen und Politikern vorherrschende Perspektive, auch wenn sie heute nicht mehr mit dem positivistischen Pathos eines Hans Kelsen vertreten wird. Man hält vielmehr die Werthaltigkeit der Verfassung für gegeben, so daß der Rekurs auf außerrechtliche Wertorientierungen entbehrlich, ja mitunter störend erscheint, vor allem dann, wenn er – wie in der Friedens- und Umweltbewegung – die Legitimität von Aspekten der herrschenden Rechtsordnung in Frage stellt. Man vertraut auch auf die Vernünftigkeit oder zum mindesten die Konfliktsensibilität demokratisch legitimierter Politik, um den Rekurs auf religiöse und sonstige weltanschaulich motivierte Gesichtspunkte als ausschließlich dem *vorstaatlichen* Raum angehörige Momente zu qualifizieren. Die weltanschauliche Neutralität des Staats als Staat ist jedoch eine nur mühsam erreichte historische Errungenschaft, die ihre Plausibilität nachhaltig wirksamen religiösen Faktoren verdankt.

Bei unserer Archäologie religiöser Bedingungen der modernen Staatsentstehung stoßen wir zunächst auf Schichten, in denen das Christentum keineswegs jene sozial wohltätigen Wirkungen entfaltete, die wir unter dem Einfluß eigener religiöser Bindungen oder eines postmodernen Zeitgeistes der Religion heute wiederum zuzusprechen geneigt sind. Die wesentlichen Elemente moderner Staatstheorie – und sie läuft der politischen Praxis in bemerkenswerter Weise voraus – entstanden im Zeitalter der Religionskriege, also im 16. und 17. Jahrhundert, *vor* dem Zeitalter der Aufklärung. Die Tendenz zur Ausklammerung aller religiösen Gesichtspunkte aus der Ordnung der politischen Dinge resultierte dabei aus zwei unterschiedlichen Strömungen. Die eine gewann ihre Energie aus der nahezu gesamteuropäischen Erfahrung der Religionskriege, deren grausame und dauerhafte Konsequenzen eben durch den religiös motivierten Kampfeseifer und die Unversöhnlichkeit der dadurch ins Überirdische gehobenen Machtgesichtspunkte bedingt waren. Es ist diese Erfahrung, welche Thomas Hobbes zur Forderung nach dem absoluten Souverän führte, der mit großer Macht den Bürgerkrieg von Überzeugungsparteien verhindert, indem er sich über die weltanschaulichen Gegensätze erhebt und für Frieden und Sicherheit seiner Untertanen sorgt. Schon ein Jahrhundert vor ihm hatten französische Juristen ihrem König geraten, auf eine Stellungnahme im Konfessionsstreit zu verzichten und seinen Untertanen Gewissensfreiheit unter der Bedingung der Anerkennung seiner Herrschaft zu gewähren. (Vgl. *E. W. Böckenförde,* Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1967, S. 84 ff.)

Heinrichs IV. Edikt von Nantes (1598) zugunsten der Hugenotten war die erste Verwirklichung des Grundsatzes der Toleranz als Staatsmaxime, doch waren die religiösen und die Machtgesichtspunkte im Europa der entstehenden Staatlichkeit noch allzusehr ineinander verstrickt, als daß sie sich hätte auf Dauer durchsetzen können. Erst die Aufklärung, die von dieser Strömung des Überdrusses an den politisierten Glaubensstreitigkeiten mitgeprägt wurde, vermochte dem Grundsatz der Toleranz und der Gewissensfreiheit zum Durchbruch zu verhelfen.

Von dieser politisch argumentierenden Strömung ist eine zweite, religiös argumentierende zu unterscheiden. Sie hat ihren Ursprung in England und in den Niederlanden, und rekrutierte sich aus Anhängern des calvinistischen Bekenntnisses. Um die Eigenarten ihres Glaubens und ihrer Gemeindeorganisation im englischen Königreich zu sichern, forderten sie in den Auseinandersetzungen um die vom englischen König zu garantierenden Freiheitsrechte die Freiheit nicht nur des Gewissens, sondern auch des öffentlichen Bekenntnisses und des Kultes. Im Unterschied zum Katholizismus wie dem Luthertum stellte Calvins politische Theorie monarchische Herrschaft grundsätzlich in Frage, und die in der Folge vor allem in der Geschichte der Vereinigten Staaten wirksam werdende kongregationalistische Richtung sah in der demokratisch verfaßten und sich unter den unmittelbaren Willen Gottes stellenden ‚Heiligen Gemeinde' die angemessene Form religiöser *und* politischer Vergemeinschaftung. Diese Richtung mußte sozusagen zwangsläufig mit den dominierenden Formen der Fürstenherrschaft in Konflikt geraten und war daher unter den in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nach Amerika auswandernden Dissenters besonders stark vertreten. Berühmt wurde der mit dem biblischen Begriff ‚Covenant' (Bund) bezeichnete Vertrag, den die Pilgerväter auf der Mayflower im November 1620 beschlossen: „mutually and in the presence of god and one of another".

Die kongregationalistische Richtung des Calvinismus hat das politische und religiöse Leben in Neuengland nachhaltig geprägt, und zwar nicht zuletzt infolge des Umstandes, daß auch andere protestantische Richtungen ins Land strömten. Dies führte selbst in Neuengland zu religiösen Auseinandersetzungen, die jedoch anders als im Mutterland nach den Grundsätzen der Gewissens- und Kultusfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat entschieden wurden. Entsprechende Entscheidungen waren auf einzelstaatlicher Ebene längst gefallen, als im Anschluß an die amerikanische Unabhängigkeitserklärung die Einzelstaaten sich erste Verfassungen mit entsprechenden Menschen- und Bürgerrechtskatalogen gaben. Auch wenn Georg Jellineks Herleitung der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 aus den Problemen der Religionsfreiheit durch die nachfolgende Diskussion relativiert wurde, so kann doch der praktische Vorbildcharakter des calvinistischen Covenant für die Entstehung demokratischer Praktiken sowie die besondere Affinität von Calvinismus und Demokratie als gesichert gelten.

Auch die oft als alternative Quelle genannten Naturrechtslehren der Aufklärung haben natürlich einen christlichen Hintergrund, wie man sich überhaupt oft falsche Vorstellungen vom irreligiösen Charakter der Aufklärung außerhalb Frankreichs macht. Nur in Frankreich, wo die Allianz von Thron und Altar zu besonders drückenden Formen des Ancien Régime führte, konnte ein Voltaire zur Leitfigur einer laizistischen Bewegung werden. Nicht unerwähnt bleiben dürfen in diesem Zusammenhang die Lehren der spanischen Spätscholastik, welche neben dem englischen Common Law vielleicht die wichtigste Brücke zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Rechtsdenken bildeten. (Vgl. hierzu *A. Dempf,* Christliche Staatsphilosophie in Spanien, Salzburg 1937. – *B. Hamilton,* Political thought in sixteenth-century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina, Oxford 1963. – Bemerkenswerterweise wird dieser Einfluß in der deutschen Diskussion weitgehend totgeschwiegen.) Sie bewegen sich zwar hinsichtlich ihrer theoretischen Fundamente noch ganz im Horizont der thomistischen Hierarchie von göttlichem Gesetz, Naturrecht, Völkerrecht und Staatsrecht, nehmen jedoch in entscheidenden Punkten, etwa hinsichtlich des Selbstbestimmungsrechtes der Völker über ihre Regierungsform, der Kontrolle der Staatsgewalt, der Ablehnung der kurialistischen These einer direkten Zuständigkeit der Kirche für weltliche Dinge, der Anerkennung der Rechtsfähigkeit auch der nicht-christlichen Völker, ihrer Ablehnung der Sklaverei und zum Teil auch hinsichtlich eines Widerstandsrechtes gegen ungerechte Herrschaftsformen, zukunftsweisende Positionen ein. Diese wurden insbesondere von den calvinistischen Monarchomachen in Frankreich, aber auch von deutschen und schottischen Staatsdenkern übernommen. Keine andere vorliberale politische Theorie legitimiert eine ähnlich entschiedene Gegnerschaft gegen den absolutistischen Staat wie die Staatslehre der Jesuiten. Das läßt auch ihr späteres, seitens der europäischen Fürsten vom Papst erzwungenes Verbot in einem neuen Licht erscheinen. Was ihrer Staatstheorie noch fehlt, ist die voluntaristische Staatsbegründung aus der Volkssouveränität und die individualistische Fassung der Menschenrechte als Freiheitsrechte. Sie sahen unter der Prämisse gerechter Herrschaft noch keinen strukturellen Gegensatz zwischen dem einzelnen und dem Gemeinwesen. Dieser artikulierte sich zuerst und am entschiedensten im Gewissenskonflikt der täuferischen und calvinistischen Dissenter zu den konfessionalisierten Herrschaftsformen ...

Die Ursprünge reichen weit in die Geschichte des Christentums zurück

Dies ist allerdings nicht erst ein Gedanke der Reformation; schon Thomas von Aquin lehrte, „daß das persönliche Gewissen, auch das objektiv irrige persönliche Gewissen, für das Handeln des einzelnen die letztverpflichtende und ihn rechtfertigende Instanz sei". (*E. W. Böckenförde,* Kirche und modernes Bewußtsein. In: Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters. Hrsg. v. *P. Koslowski* u. a., Weinheim 1986, S. 112 – unter Berufung auf S. Th. I, q. 19 Art. 5 u. 6; II, II q. 104 Art. 1, ad 1.) Mit diesem Hinweis haben wir eine neue, wahrscheinlich die entscheidende Schicht in der Archäologie der Moderne erreicht, das von der Auseinandersetzung zwischen Papsttum und Kaisertum geprägte Hochmittelalter. Neuere Untersuchungen, insbesondere von *Harold Berman* und *Benjamin Nelson* (H. J. Berman, Law and Revolution. The Origin of the Western Legal Tradition. Cambridge [Mass.] 1983. – B. Nelson, Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß. Frankfurt a. M. 1977), verdeutlichen die entscheidenden Zäsuren zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert, auf die schon ältere Autoren wie Eugen Rosenstock-Huessy und Friedrich Heer hingewiesen hatten (E. Rosenstock-Huessy, Die europäischen Revolutionen, Moers ⁴1987. – F. Heer, Der Aufgang Europas, Wien/Zürich 1951).

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist die Stabilisierung der Differenz zwischen ‚geistlich' und ‚weltlich' als Konsequenz des Kompromisses zwischen den Suprematieansprüchen des Kaisers und des Papstes. Hier – genauer gesagt zuerst in der Schlichtung des Investiturstreites durch das Wormser Konkordat (1122) – wurde die Grundlage für „die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation" (E. W. Böckenförde) gelegt, d. h. die Voraussetzung für die allmähliche Verselbständigung des weltlichen Bereichs, aber auch des zunehmenden Bedeutungsverlustes der christlichen Sozialethik für politische Diskurse. Als nicht weniger folgenreich erwies sich die Einübung des konsequenten Vernunftgebrauchs durch die Scholastik für die Entfaltung von Philosophie und Wissenschaft. Weniger bekannt sind Umakzentuierungen der Erlösungstheologie und, damit zusammenhängend, die Individualisierung der Bußpraxis: Im 11. Jahrhundert

entstand so die Vorstellung einer unsterblichen Individualseele, deren Heil vom kirchlich verwalteten ‚Gnadenschatz' abhängig gemacht wurde. Dies ist der Ausgangspunkt der Entwicklung einer Lehre vom persönlichen Gewissen, von der – wie wir gesehen haben – ein direkter Entwicklungsstrang zur Entstehung des modernen Individualismus führt.

Berücksichtigt man, daß das Christentum seine Entfaltung nicht nur in der lateinischen, sondern auch in der byzantinischen Kirche während eines ganzen Jahrtausends gefunden hat und daß Byzanz den abendländischen Sonderweg nicht mitgemacht hat, so wird schon von daher deutlich, daß es nicht etwa die christlichen Ideen allein gewesen sind, die diese Entwicklung ausgelöst haben. Wir müssen vielmehr institutionelle Faktoren wie die unterschiedliche Stellung des byzantinischen und des lateinischen Patriarchats sowie viele weitere Bedingungen berücksichtigen, die mit den christlichen Ideen an sich wenig zu tun hatten. Das kann hier nun nicht mehr entwikkelt werden. Dennoch wäre es verfehlt, die Macht der christlichen Ideenwelt selbst in diesem Zusammenhang zu unterschätzen. Denn diese Ideen haben aufgrund ihres biblischen Ursprungs und ihrer stets erneuten Verarbeitung in der christlichen Tradition eine die ökonomischen Epochen, politischen Konjunkturen und historisch entscheidenden Persönlichkeiten weit überdauernde und in diesem Sinne kontinuierende Wirksamkeit entfaltet, auch wenn sie natürlich je nach den Umständen neu angeeignet und ausgelegt wurden. Ich kann hier nur zwei zentrale Gesichtspunkte hervorheben.

Der erste betrifft die für die Rechts- und Sozialstaatlichkeit selbstverständliche grundsätzliche Gleichheit aller Menschen. Diese Vorstellung findet sich außerhalb des christlichen Kulturraumes kaum. Auch die europäische Geschichte blieb lange Zeit eher eine Geschichte sozialer Ungleichheit, der erst die sozialen Bewegungen der Neuzeit bis hin zur heutigen Frauenbewegung nachhaltig entgegengetreten sind. Dennoch zeigen die abendländischen Herrschaftsformen im Vergleich zu anderen Kulturräumen schon früh ein Maß der Zurückhaltung und des relativen Respektes der menschlichen Persönlichkeit, die nur vom christlichen Grundgedanken der Gotteskindschaft aller Menschen und ihrer daraus folgenden grundsätzlichen Gleichheit und Würde her verständlich werden. Im Unterschied zum stoischen Naturrechtsdenken ist die christliche Gleichheit nicht an die Tugendhaftigkeit und damit letztlich doch an ein elitäres Moment geknüpft. Durch die Sündhaftigkeit des Menschen geht seine Würde nicht verloren, da diese grundsätzlich durch den Erlösungstod des Gottmenschen Jesu am Kreuze überwunden ist.

Eine zweite Aussage des Christentums wurde für die Freiheitsgeschichte des europäischen Menschen zentral: der Gedanke der Menschwerdung Gottes. Die alten Kirchenväter in Ost und West stellten eine dialektische Beziehung zwischen der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen her, am kürzesten in der Formulierung von Augustinus: „Factus est Deus homo, ut homo fieret deus." (Aurelius Augustinus, Sermo 13, Patrologia latina Bd. 38, 216 a.) Und noch Thomas von Aquin formuliert das Selbstbewußtsein der Christen im Officium zum Fronleichnamsfest: „Weder gab es noch gibt es ein so bedeutendes Volk, das seine Götter so nahe hätte, wie unser Gott uns nahe ist. Denn Gottes eingeborener Sohn, der uns seiner Gottheit teilhaft machen wollte, hat unsere Natur angenommen und wurde Mensch, um uns zu vergöttlichen." Dieser Gedanke existiert jedoch offenkundig in einem Spannungsverhältnis zu kirchlichen Herrschaftsansprüchen und wurde denn auch im Mittelalter vor allem durch die Mystik und – teilweise in vergröberter Form – durch Armuts- und Laienbewegungen weitergetragen. Der moderne Anspruch der Subjektivität kann als säkularisierter und seines Zieles beraubter ‚Christusimpuls' (J. Beuys) gelesen werden.

Verbindet man den Gedanken der Gotteskindschaft mit demjenigen der Vergöttlichung des Menschen, so wird deutlich, daß es sich bei der Gleichheit der Menschen um eine Gleichheit unter den Menschen, aber nicht um eine nivellierende Gleichheit handelt. Der Mensch ist dazu berufen, über sich hinauszuwachsen, seine höchsten Möglichkeiten zu realisieren, und eben darin liegt seine Würde. Insoweit liegt in der auch heute noch vertretenen christlichen Auffassung von der Personhaftigkeit des Menschen ein Anspruch, hinter dem das moderne Subjektivitätsverständnis weit zurückbleibt.

Die Betonung dieser der Dynamik der abendländischen Entwicklungen richtungweisenden christlichen Ideen soll selbstverständlich nicht vergessen lassen, daß das Christentum in seinen verkirchlichten Formen, und das heißt insbesondere der Katholizismus, die englische Hochkirche und das Luthertum, im Zuge der Neuzeit nicht zum Förderer, sondern zum Gegner der demokratischen, liberalen Staatsform wurde. Zwar kann man den genannten Kirchen gewiß nicht vorwerfen, sie seien gegen die Prinzipien der Rechts- und Sozialstaatlichkeit gewesen, aber sie maßen ihnen aus einer eher moralischen Kontrollhaltung gegenüber der Ausübung von Herrschaft und nicht selten auch aufgrund ihres symbiotischen Verhältnisses zu eben dieser Herrschaft geringere Bedeutung zu. Erst in dem Maße, wie sich die moderne Staatlichkeit in Differenz zur Kirchlichkeit etablierte, begannen auch die Kirchen oder wenigstens Teile der ihnen Angehörenden in gezielter Form auf die Entwicklung des Staatswesens Einfluß zu nehmen.

Eine Sonderstellung nimmt in diesem Zusammenhang der Katholizismus ein. Hier blieben einflußreiche, insbesondere kuriale Strömungen bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts der Auffassung, daß die Legitimität staatlicher Herrschaft von der Anerkennung des katholischen Glaubens und der aus ihm abgeleiteten kirchlichen Imperative abhängig sei. Hieraus folgte eine sehr unterschiedliche Stellung der katholischen Kirche zum Staat, je nach dem, ob es sich um einen in ihren Augen katholischen oder nicht-katholischen Staat handelte. Während die antimo-

dernistische Haltung des Katholizismus den Modernisierungsprozeß in den katholischen Staaten bremste, trug die kirchliche Haltung in den nicht-katholischen Staaten eher zu einer Förderung der liberalen Tendenzen der Staatsbegrenzung bei. Die staatskritische Haltung der katholischen Kirche förderte hier – sozusagen gegen ihre eigene Absicht – die Entflechtung von Staat und Gesellschaft, die differenzierende Form der Modernisierung, welche die Voraussetzung aller gegenwartsbezogenen Überlegungen bildet. – Auch im Hinblick auf die Entstehung der Sozialstaatlichkeit hat sich die antimodernistische Haltung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert grundsätzlich positiv ausgewirkt, weil damit auch eine zunehmende Sensibilität für die Schwächen des Kapitalismus und die Folgeprobleme der Industrialisierung entstand ...

Entscheidend war oft das Gedankengut religiöser Minderheiten

Nach dem vorherrschenden Geschichtsverständnis ist die Sozialstaatlichkeit eine spätere Errungenschaft als die Rechtsstaatlichkeit, sie entfaltete sich als Reaktion auf die Folgen des zugleich mit dem liberalen Rechtsstaat sich entfaltenden Industriekapitalismus, und zwar vor allem unter dem Einfluß der sozialistischen Arbeiterbewegung. Dieses Geschichtsbild ist in mehrfacher Hinsicht unvollständig.

Zum einen sind die Gedanken der Rechtsstaatlichkeit wesentlich älter als diejenigen des Liberalismus; sie haben ihre Quellen neben den hier skizzierten christlichen vor allem auch im römischen Recht und dem englischen Common Law. Zum zweiten ist der liberale Rechtsstaat weit mehr ein gedankliches Konstrukt denn eine geschichtliche Wirklichkeit gewesen, vor allem in Deutschland. Zum dritten sind Wohlfahrtszwecke von alters her Element staatlichen Handelns und lassen sich z. B. deutlich in der preußischen Politik des 17. und 18. Jahrhunderts nachweisen. (Vgl. *R. A. Dorwart*, The Prussian Welfare State before 1740. Cambridge [Mass.] 1971.). Viertens sind die kritischen Gesellschaftsdiagnosen von Karl Marx um die Mitte des 19. Jahrhunderts keineswegs so originell gewesen, wie dies die neo-marxistische Welle der 70er Jahre vertreten hat. Der kapitalistische Charakter der sozialen Frage wurde beispielsweise von Robert von Mohl schon 1835 deutlich herausgearbeitet, und die vor den Marxschen Frühschriften veröffentlichte Gesellschaftsdiagnose Lorenz von Steins stimmt bis in die Diktion mit derjenigen von Marx überein; lediglich die Schlußfolgerungen – Sozialstaatlichkeit statt Revolution – sind andere. Fünftens schließlich gingen die politischen und sonstigen praktischen Initiativen zur Verbesserung der Lage der Arbeiter im 19. Jahrhundert weniger von sozialistischen denn von christlichen Impulsen aus. Diese christlichen Impulse speisten sich jedoch – und dies scheint mir bemerkenswert – weniger aus den jeweils herrschenden Richtungen des Christentums, sondern sie stammten vorwiegend von religiösen Minderheiten oder nonkonformistischen Strömungen innerhalb des herrschenden Kirchentums. Dies läßt sich für England deutlich zeigen, wo die Sozialreformer sich vor allem aus Kreisen des Evangelikalismus und der Freikirchen rekrutierten. In Preußen waren es vor allem dem Halleschen Pietismus nahestehende Personen, welche die Sozialreformen vorangebracht haben. Auch innerhalb des Katholizismus blieb die christlich-soziale Bewegung lange Zeit eine Minderheit, und die auf staatliche Interventionen und überkonfessionelle Kooperation zur Lösung der sozialen Frage setzende Politik des Zentrums und der christlichen Gewerkschaften blieb bis zum Ersten Weltkrieg ein Objekt römischen Argwohns.

Im 19. Jahrhundert dominierte im europäischen Katholizismus die Vorstellung, daß die Kirche und nicht der Staat imstande sei, die soziale Frage zu lösen, und zwar vorwiegend durch Mildtätigkeit und durch moralische Appelle zur korporativen Selbstkontrolle. Die sozial*staatliche* Lösung, wie sie zuerst im Deutschen Reich erprobt wurde, hat ihren Ursprung im konservativen Verständnis eines ‚christlichen Staates', wie es für Preußen vor allem Friedrich Julius Stahl formuliert hatte. Dieser protestantische ‚Staatssozialismus' verband sich mit der christlich-sozialen Bewegung im Zentrum und später im katholischen Volksverein und den christlichen Gewerkschaften. Bis zu den Mitbestimmungsgesetzen der Nachkriegszeit läßt sich der Einfluß des christlich-sozialen Lösungsmodells der sozialen Frage nachweisen, das gerade nicht auf Klassenkampf, sondern auf soziale Integration und korporatistische Institutionalisierung der Interessengegensätze setzte. Die sozialdemokratische Bewegung ist z. T. bereits in der Weimarer Republik und erst recht nach dem Zweiten Weltkrieg hier auf Positionen eingeschwenkt, die von der christlich-sozialen Bewegung ausgingen. Gleichzeitig muß allerdings hervorgehoben werden, daß der Erfolg des integrativen Sozialstaatsmodells, also seine historische Durchsetzung, wohl nur aufgrund der wesentlich weiter gehenden Forderungen der sozialistischen Bewegung möglich war.

Angesichts der Macht der Unternehmer und der Dynamik kapitalistischer Konkurrenz konnten die notwendigen politischen Energien für soziale Reformen wohl nur unter dem Druck von Bewegungen entstehen, die den Bestand des liberalen Wirtschaftssystems selbst bedrohten. So hat die soziale Bewegung, zu der Sozialisten, Christen und auch aufgeschlossene Liberale gehörten, im Kapitalismus und gegen ihn der sozialen Idee in der Form sozialstaatlicher Regulierungen zum Durchbruch verholfen.

Christliche Ideen könnten erneut sozial wirksam werden

Lassen Sie mich abschließend einen notgedrungen kurzen Seitenblick auf die gegenwärtige Situation werfen, und zwar lediglich unter dem Gesichtspunkt einer möglichen erneuten sozialen Wirksamkeit christlicher Ideen.

Die Selbstverständlichkeit, mit der der moderne Staat sich durch die in seiner Verfassung implizierten Werte legitimierte, ist mit den zunehmenden Zweifeln an der Vernünftigkeit des ‚Projektes der Moderne' ebenfalls brüchig geworden. Selbst *Jürgen Habermas,* der nachdenklichste Verfechter der Moderne, bemerkt in einem soeben erschienenen Aufsatz zur Volkssouveränität abschließend, daß die von ihm stets erneut postulierten „Verfahren vernünftiger kollektiver Willensbildung, welche die konkreten Ziele der Beteiligten nicht präjudizieren können", in ihrer Wirksamkeit von Eigenschaften der politischen Kultur abhängig sind: „Eine Kultur ohne Stachel würde von bloßen Kompensationsbedürfnissen aufgesogen ... Keine noch so geschickt geschneiderte Zivilreligion könnte dieser Entropie des Sinns vorbeugen. Selbst jenes Moment Unbedingtheit, das in den transzendierenden Geltungsansprüchen der Alltagskommunikation beharrlich zur Sprache kommt, genügt nicht. Eine *andere* Art von Transzendenz ist in dem Unabgegoltenen bewahrt, das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt, und wiederum eine andere in der Negativität moderner Kunst." (J. Habermas, Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit. In: MERKUR 43. Jg. Heft 6, Juni 1989, S. 476 f.)

Neben jenen Impulsen, die bereits deutlich sichtbar im Bereich der Umwelt- und Friedensbewegung sowie beim Einsatz der Kirchen zugunsten von mehr Solidarität und Gerechtigkeit innerhalb unseres Landes und im Verhältnis zur Dritten Welt zu beobachten sind, sehe ich Elemente der christlichen Tradition, deren erneute Aneignung grundsätzlichere Umorientierungen vorbereiten könnte. Ich denke vor allem an das *globale Selbstverständnis,* das aus der mittelalterlichen Tradition des ‚orbis christianus' sich im Völkerrecht der spanischen Spätscholastik konkretisierte, welches die Gemeinschaft aller Völker naturrechtlich ihrer einzelstaatlichen Verfassung vorordnete. Nach Vitoria und Suárez bildet das Menschengeschlecht eine politische und moralische Einheit, welche auf dem Sittengesetz, der Liebe und dem Erbarmen beruht. Angesichts der gegenwärtigen Krise des nationalstaatlichen Denkens und ihrer Überwindungsversuche durch kontinentale Blockbildungen scheint mir diese Norm einer weltgesellschaftlichen Gemeinsamkeit von höchster Aktualität.

Ich denke sodann an das *christliche Personverständnis,* welches voraussetzt, daß der Mensch mehr als seine Bedürfnisnatur ist, auf die das neuzeitliche Subjektivitätsverständnis ihn weitgehend reduziert hat. Zwar muß die staatliche Ordnung als real existierende sich notgedrungen an einem ethischen Minimum als Basis konsensfähiger Normen orientieren. Wird dieses ethische Minimum jedoch *als Normalzustand* postuliert, so lassen sich keine überzeugenden Gründe gegen eine weitere Ausweitung der Beliebigkeit und damit gegen die kollektive Sinn- und Ziellosigkeit finden, welche unser öffentliches Bewußtsein heute zunehmend zu prägen scheint. Das Leitbild freier Assoziation und Kommunikation „einer egalitären, von Bildungsprivilegien entblößten, *auf der ganzen Breite* intellektuell (!) gewordenen politischen Kultur" (Habermas, a. a. O. S. 477) stellt angesichts von Interessen- und Begabungsunterschieden genauso eine Überforderung der Bedürfnisnatur des Menschen dar wie die Forderungen der christlichen Ethik. Religion ist im Horizont der Menschwerdung Gottes das, was den Menschen in seinen höchsten Möglichkeiten ernst nimmt und ihn motiviert, diese zu entfalten. Der moderne Gedanke der Selbstverwirklichung, welcher mittlerweile auf das Niveau der Wahl von Lebensstilen heruntergekommen ist, will mir wie ein Abglanz jener wahrhaft revolutionären Vision erscheinen, daß Gott Mensch geworden ist, um den Menschen zu vergöttlichen. Die Personhaftigkeit des Menschen beruht nach christlichem Verständnis auf der Personhaftigkeit Gottes.

Nimmt man dies ernst, so gewinnt der in Art. 1 des Grundgesetzes festgeschriebene Grundsatz der Menschenwürde eine zukunftsweisende und alle gesellschaftlichen Hindernisse relativierende Dynamik. Das ist allerdings kein politisch handhabbarer Gedanke, sondern etwas, was über die Möglichkeiten der Politik hinausweist. Eben dessen bedarf jedoch Politik, wenn sie nicht in den Trivialitäten der Interessenvertretung und des Ringens um Macht verkommen soll. *Franz Xaver Kaufmann*

Stören christliche Kirchen asiatische Harmonie?

Angriffe in ostasiatischen Ländern gegen den Sozialeinsatz der Kirchen

Seit einigen Jahren mehren sich die Fälle von Auseinandersetzungen zwischen staatlichen Stellen und christlichen Kirchen in Asien über die Rolle der Religionen und Kirchen im Einsatz gegen Armut, Ausbeutung und Verletzung der Menschenrechte. Betroffen sind vor allem die Länder in Asien – wie Südkorea, Taiwan, Singapur, Malaysia –, die sich in einer Phase schneller wirtschaftlicher Entwicklung befinden. Die in dieser Phase auftretenden Spannungen zwischen den wirtschaftlichen Interessen der Unternehmen und den Ansprüchen der Arbeiterschaft auf gerechte Arbeits- und Lohnbedingungen und die vielen anderen Probleme, die mit einer schnellen wirtschaftlichen Entwicklung verbunden sind, werden vor allem von den christlichen Minderheitenkirchen aufgegriffen. Ihr Einsatz für mehr Gerechtigkeit, für eine stärkere Berück-

sichtigung des Gemeinwohls und die Verteidigung der Rechte der Schwachen und Ausgebeuteten gerät eben mehr und mehr unter den Vorwurf seitens staatlicher Stellen, daß sich die Kirchen auf das Gebiet der Politik begäben und damit ihrer eigentlichen religiösen Aufgabe untreu würden.

Die Vorwürfe, Religionsgemeinschaften, insbesondere die christlichen Kirchen, mischten sich in Politik ein und störten den inneren Frieden, werden in einigen ostasiatischen Ländern zunehmend stärker erhoben, meist in Verbindung mit der Feststellung, sie leisteten marxistischer Agitation Vorschub. Trotz des durchaus unterschiedlichen religiösen, kulturellen und politischen Kontextes der einzelnen Länder wird die Kirche mehr und mehr länderübergreifend mit diesem Vorwurf konfrontiert.

Taiwan und die Verteidigung der Rechte der Arbeiter

Wenn in der Vergangenheit über das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche auf *Taiwan* zum Staat die Rede war, dann wurde eher von einer zu großen Nähe der katholischen Hierarchie zur Guomindang-Partei berichtet als über Spannungen und Auseinandersetzungen. Auseinandersetzungen im Grenzbereich von Religion und Politik fanden wesentlich häufiger zwischen der presbyterianischen Kirche und den für die nationale Sicherheit zuständigen staatlichen Organen statt. Von daher kam die Meldung, daß der irische Kolumbaner-Missionar *Neil Magill* am 17. März 1989 in einer Nacht-und-Nebel-aktion der taiwanesischen Polizei auf ein Flugzeug nach Hongkong gebracht und des Landes verwiesen wurde, ziemlich überraschend. Bei P. Magill handelt es sich um den Leiter des „New Life Worker's Center" in Taoyuan, der sich seit 1985 intensiv für die Rechte der Arbeiter in dieser neuen Industriezone eingesetzt hatte. Zur selben Zeit wurde auch bekannt, daß P. *José Ellacuria SJ*, der seit vielen Jahren in Taipei ein Zentrum für Arbeiterfragen leitet, ebenfalls aufgefordert wurde, das Land zu verlassen. In seinem Fall waren die staatlichen Autoritäten nach Einspruch bereit, die Möglichkeit einer späteren Wiedereinreise in Aussicht zu stellen. Beide Priester hatten eine Art Rechtshilfeorganisation aufgebaut, um den Arbeitern in den großen Industriebetrieben zu ihren von den bestehenden Arbeitsgesetzen gewährten Rechten zu verhelfen. Zugleich betrieben sie Schulungsarbeit für Gewerkschaftsmitglieder und verhalfen den Arbeitern zu Begegnungsmöglichkeiten, um sich besser organisieren zu können. Da die katholische Kirche unter den Arbeitern nur wenig vertreten ist, handelte es sich bei der Klientel dieser Zentren zu 99% um Nichtchristen, die bei der Kirche Unterstützung für ihre Anliegen fanden.

Die Tätigkeit dieser ausländischen Missionare auf diesem sensitiven Sektor der taiwanesischen Gesellschaft war lange auch in der katholischen Kirche Taiwans nicht unumstritten. Bei der Vorbereitung und Durchführung des nationalen Kongresses für die Evangelisierung Anfang 1988 war kritisch festgestellt worden, daß die katholische Kirche Taiwans auf sozialen Problemfeldern viel zu wenig präsent sei und ihren Einsatz verstärken müsse. In den letzten Jahren hatte auch die Arbeit in den verschiedenen sozialen Seminaren für Bischöfe (BISA) im Rahmen der Vereinigung der asiatischen Bischöfe (FABC) für ein verstärktes Bewußtsein für die Wichtigkeit dieser Aufgabe geführt.

Trotz dieser Entwicklung hat es überrascht, daß zwei Tage nach der Ausweisung von P. Magill fünf taiwanesische Bischöfe vor die Presse gingen und gegen diesen ungesetzlichen Akt protestierten. Es handelte sich dabei nicht um einen Routinevorgang, sondern es war die erste Pressekonferenz überhaupt, zu der die taiwanesische Bischofskonferenz eingeladen hatte. Neben der Verteidigung der Rechte von P. Magill auf ein faires Verfahren ging es den Bischöfen um den eigentlichen *Kern in der Auseinandersetzung*, um die Rolle der Religion in der Gesellschaft und das Verständnis von Evangelisierung.

Die Ausweisung der ausländischen Missionare wurde von der Regierung damit begründet, daß die Erziehungsarbeit unter den Arbeitern, die Hilfe beim Aufbau von Gewerkschaften und die Rechtshilfe in Arbeitskonflikten nichts mit der bei der Visumserteilung zugestandenen Missionstätigkeit zu tun habe. Vor allem der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Paul Shan SJ*, verwahrte sich gegen die Anmaßung des Staates, für die Kirche bestimmen zu wollen, was genuine Evangelisationsarbeit sei und was nicht. Überall auf der Welt verstehe die katholische Kirche ihre Aufgabe der Verkündung des Evangeliums in einer umfassenden Weise, die auch die Bereiche der sozialen Gerechtigkeit umfasse. Der Einsatz für die Rechte von Arbeitern gehöre zu den normalen Tätigkeiten der Kirche auf dem Gebiet der Evangelisierung.

In einer Reihe anderer Veranstaltungen und spontanen Protestkundgebungen erhielten die katholischen Bischöfe Unterstützung aus kirchlichen und säkularen Kreisen auf Taiwan. Manche Beobachter – und die betroffenen Priester – sprechen von einem Bewußtseinswandel in der katholischen Kirche Taiwans. Diese positive Bewertung des Vorgangs erhielt allerdings einen Dämpfer, weil einige Teile der Kirche – Wortführer ist Bischof *Paul Cheng* von Tainan – sich aus der Solidarität der übrigen Bischöfe ausklinkten und den ganzen Vorfall zu einer Angelegenheit von ausländischen Missionaren zu machen versuchten, die es an Gespür für chinesische Eigenart und ein harmonisches Verhältnis zwischen Staat und Kirche hätten fehlen lassen.

Paternalistischer Staat und die Kirchen in Singapur

Mit 2,6 Millionen Einwohnern stellt der *Stadtstaat Singapur* eine kleine politische Einheit dar, die durch den Grad der wirtschaftlichen Entwicklung, das moderne Stadtbild und den hohen Ausbildungsgrad der Bevölkerung in der

ganzen Region vielbewundertes Modell erfolgreicher Entwicklung geworden ist. Trotz der ethnisch gemischten Zusammensetzung – von Chinesen (75%), Malaien (15%) und Indern (5%) – hat sich so etwas wie ein Nationalbewußtsein und ein Stolz, Bewohner und Bürger von Singapur zu sein, herausgebildet. Die religiöse Situation in Singapur ist so, daß Buddhisten und chinesische Volksreligionen die größten Gruppen darstellen. Der Islam ist die Religion der meisten Malaien, während die Mehrzahl der Inder zum Hinduismus gehört. Die Christen sind gegenwärtig eine stark wachsende Gruppe. Die charismatisch-evangelikalen Gruppen betreiben eine oft spektakuläre Missionsarbeit und werden gegenwärtig mit 10% der Bevölkerung angegeben. Die übrigen protestantischen Kirchen haben einen Anteil von 4% an der Bevölkerung. Die gleiche Zahl wird auch für die katholische Kirche angegeben.

Singapur ist ein *säkularer* Staat, dessen Verfassung die Religionsfreiheit garantiert. Die Beziehungen zwischen dem Staat und den christlichen Kirchen waren in der Vergangenheit eigentlich recht gut. Die Regierung verstand die christlichen Kirchen immer als ein Bollwerk gegen den Kommunismus. Im Zusammenhang mit der seit einigen Jahren feststellbaren Rezession und den damit verbundenen sozialen Krisen haben sich in der katholischen Kirche Kreise, die mit der katholischen Arbeiterbewegung und der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden zusammenarbeiten, vermehrt mit Kritik an der Wirtschaftspolitik zu Wort gemeldet. Kirchliche Gruppen haben sich für die Belange von Gastarbeitern aus Malaysia und vor allem den Philippinen – für die Filipinas, die als Hausmädchen in großer Zahl in Singapur arbeiten – eingesetzt.

Im Mai 1987 wurden von der Abteilung für innere Sicherheit 16 Personen festgenommen, von denen 10 Katholiken waren, die haupt- oder ehrenamtlich mit kirchlichen Organisationen auf dem sozialen Sektor tätig waren. Der Vorwurf, der gegen sie erhoben wurde, lautete, sie hätten eine kommunistische Revolution in Singapur geplant und aktiv an einem Umsturz gearbeitet. Diese Vorwürfe sind angesichts der bestehenden Machtverhältnisse in Singapur und der geringen Bedeutung der kleinen Gruppe, die erst durch die Regierung zu einer politischen Oppositionsgruppe zusammengefaßt wurde, was sie vorher nicht war, eher grotesk. Erzbischof *Yong Sooi Ngean* lag offensichtlich viel daran, die Konfrontation nicht sich ausweiten zu lassen. So kam er dem Druck der Regierung nach und schickte vier Priester, die intensiv mit den Verhafteten zusammengearbeitet hatten, in einen „Studienaufenthalt" ins Ausland, um damit ihrer drohenden Verhaftung zuvorzukommen. Im Dezember 1987 wurden in einer Blitzaktion der Regierung die Büros der *Christlichen Konferenz von Asien* (CCA), dem Koordinationsgremium der wichtigsten protestantischen Kirchen in Asien, geschlossen und die Mitarbeiter zum Verlassen Singapurs aufgefordert. Die Regierung begründete dieses Vorgehen mit Vorwürfen wie dem der Unterstützung von Befreiungsbewegungen in asiatischen Ländern durch CCA-Publikationen, der Verbreitung des Gedankenguts der Befreiungstheologie, der Proteste gegen die Verhaftung der „marxistischen Verschwörer" – gemeint waren katholische Sozialarbeiter – und finanziellen Unterstützung ihrer Tätigkeiten.

Hintergrund dieser Überreaktion staatlicher Stellen Singapurs gegenüber den christlichen Kirchen ist der *Vorwurf der Einmischung der Kirchen in politisch brisante Vorgänge*, die nicht im Einklang mit den eigentlichen Aufgaben der Religionen seien. Der Einsatz auf sozialem Sektor mit seiner befreiungstheologischen Begründung wird als von marxistischem Gedankengut bestimmt für besonders verwerflich gehalten. Die Tätigkeit der katholischen Kirche im karitativen Bereich wird dagegen sehr positiv gesehen und staatlicherseits durch Ordensverleihung an die leitenden Personen ausdrücklich honoriert. Im Verständnis des konfuzianistischen paternalistischen Staates kommt den Religionen in der multinationalen und -religiösen Gesellschaft Singapurs die Rolle zu, den sozialen Frieden zu fördern, die Schwächen der technologisierten Gesellschaft auf dem Gebiet der privaten Frömmigkeit abzufangen und für allgemeine Harmonie zu sorgen. Es verträgt sich aber nicht mit dem „System Singapur" und seinem Versuch, durch „social engineering" einen modernen Industriestaat zu schaffen, wenn religiöse Kräfte sich als *prophetische Institutionen* verstehen, die sich für Veränderung in der Gesellschaft und für soziale Gerechtigkeit engagieren. Von der gegenwärtigen Kirchenleitung in Singapur – dies gilt für die katholische Kirche und die meisten protestantischen Kirchen – hat man eher den Eindruck, daß sie der Argumentation der Regierung über die Rolle der Religion in der Gesellschaft nur zu bereitwillig folgen und der Einschüchterung durch staatliche Stellen ohne großen Widerstand nachgeben. Bezeichnend hierfür ist der Umstand, daß auf die Maßnahme der Regierung, eine *Konferenz der Theologischen Beratungskommission der FABC* – immerhin eine internationale Tagung – im April 1989 für illegal zu erklären und ihre Fortsetzung zu untersagen, da sie nicht entsprechend angemeldet worden war, keinerlei Protest erfolgte und alle Anstrengungen unternommen wurden, dieses Ereignis nicht zu einer weiteren Belastung des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und Staat werden zu lassen.

Kirche in Malaysia unter Marxismusverdacht

Was die politische und wirtschaftliche Entwicklung angeht, gibt es einige *Parallelen zwischen Malaysia und Singapur.* Wesentlich anders ist jedoch die religiöse Situation, da in Malaysia die Muslime mit etwa 50% der Bevölkerung die religiöse Mehrheit darstellen und Malaysia sich als islamischer Staat versteht. Unter dem starken islamischen Druck haben sich die Christen (etwa 5%, davon 3% Katholiken) zu einer christlichen Vereinigung Malaysias und mit den übrigen Minderheitenreligionen der Buddhisten, Hindus und Sikhs zu einer Arbeitsgemeinschaft der

Religionen zusammengeschlossen. In grundsätzlichen Erklärungen sind sie 1988 mehrfach für Religionsfreiheit und Eliminierung von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religionszugehörigkeit an die Öffentlichkeit gegangen.
Im Oktober 1987 wurden auf der Grundlage der Sondergesetzgebung zur Aufrechterhaltung der inneren Sicherheit (Internal Security Act) über 100 Personen wegen „marxistischer Unterwanderung" festgenommen. Unter ihnen befanden sich einige Katholiken, von denen der bekannteste, der stellvertretende Direktor des nationalen Büros für Entwicklungsfragen (Office for Human Development), Br. *Anthony Rogers,* war. In Gesprächen mit dem Erzbischof von Kuala Lumpur, *Soter Fernandez,* der gegen die Verhaftungen protestierte, wurde von der Regierung gegen die katholische Kirche der Vorwurf erhoben, sie mische sich in politische Dinge ein, wenn in Predigten auf soziale Mißstände eingegangen werde. Die Kirche sei von marxistischen Elementen durchsetzt, da sie Ideen der Befreiungstheologie verbreite, wie dies Publikationen auf nationaler und gesamtasiatischer Ebene deutlich machten. Die gleichen Vorwürfe wurden auch in einem Weißbuch der Regierung aus Anlaß der Verhaftungen gemacht, in dem unter der Überschrift „Aktivitäten von marxistischen Gruppen" der katholische Wohlfahrtsdienst, das Office for Human Development, die christliche Arbeiter- und Studentenbewegung genannt werden. Selbst Materialien der kirchlichen Fastenaktion wurden für „marxistisch" erklärt, weil sie Hinweise auf die Ursachen von Hunger und Unterentwicklung in einer gesellschaftskritischen Form erläuterten.

Daß die Vorwürfe der Regierung im strafrechtlichen Sinn nicht zu halten waren, macht die Entlassung von Br. Rogers nach mehr als einem Jahr Untersuchungshaft deutlich. Trotz einer Reihe von Begegnungen zwischen kirchlichen und staatlichen Stellen bleibt der Vorwurf unausgeräumt, die Kirche verlasse bei ihrem Einsatz für soziale Gerechtigkeit den religiösen Raum und betätige sich unerlaubterweise politisch. Der Regierung sind besonders Aktivitäten der Kirchen suspekt, die auf *Bewußtseinsveränderung* zielen. Die gilt z. B. ausdrücklich für Aktivitäten der katholischen Kirche Malaysias und der Konferenz asiatischer Bischofskonferenzen im Bereich der außerschulischen Bildung. Das Weißbuch der Regierung erhebt gegen diese Schulungen den Vorwurf, in die Köpfe der Teilnehmer würde marxistisches Gedankengut eingepflanzt.

Kirche als Anwalt der Menschenrechte in Südkorea

Die politische Situation in *Südkorea* weist eine Reihe von Übereinstimmungen mit der von Taiwan auf. Die Politik des Landes ist geprägt von der Auseinandersetzung mit dem kommunistischen Nachbarn im Norden. Auch die relative wirtschaftliche Prosperität ist mit der von Taiwan zu vergleichen. Eine andere Parallele besteht darin, daß auch hier der *Konfuzianismus* einen tiefgreifenden Einfluß auf die Wertvorstellungen und das Menschenbild ausübt. Die größte religiöse Gemeinschaft stellt der Buddhismus dar. In den letzten Jahren ist die Zahl der Christen in einem für Asien erstaunlichen Maß gewachsen. Man rechnet damit, daß ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung sich gegenwärtig auf gut 25% beläuft.
Auch in Südkorea hat die Regierung in den Religionen natürliche Verbündete im Kampf gegen den Kommunismus entdeckt und auch weitgehend gefunden. Die Ausübung der Religion ist durch die Verfassung gesichert. Die normalen religiösen Aktivitäten können ohne Einflußnahme der Regierung wahrgenommen werden. Was allerdings „normale religiöse Tätigkeiten" im Einzelfall sind, darüber sind sich die Regierung und die christlichen Kirchen, aber seit kurzem *auch die Buddhisten,* immer häufiger nicht einig.
Bezeichnend für Südkorea ist, daß es gemeinsame christliche Aktivitäten für soziale Gerechtigkeit und für Menschenrechte gegeben hat und gibt. Diese ökumenische Übereinstimmung im Einsatz für Bauern, Fischer, Industriearbeiter und andere benachteiligte Bevölkerungsgruppen erstreckt sich nicht auf die Gesamtheit der beteiligten Kirchen, sondern immer nur auf bestimmte engagierte Gruppen in ihnen.

Die größten Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche in Südkorea gehören der Vergangenheit an und lagen in den 70er Jahren zu Zeiten des Diktators Pak und seiner Junshin-Verfassung. Geblieben ist aber die Argumentation der Regierung in der Auseinandersetzung mit den Kirchen, daß sie die Kritik an der forcierten Wirtschaftsentwicklung und Industrialisierung und den damit verbundenen sozialen Mißständen und das Eintreten für die Rechte von Bauern, Fischern und Arbeitern als „kommunistische Agitation" diffamiert. Im Lehrmaterial der Regierung für die Ausbildung von Rekruten der koreanischen Armee findet sich bezeichnenderweise folgende Aussage: „Die Kerngruppen der Menschenrechtsbewegungen sind die koreanisch-christliche Aktionsgruppe und das Justitia-et-Pax-Komitee. Die katholische Studentengruppe, die Arbeiterjugend, die katholische Bauernvereinigung und die Pax Romana sind die hauptsächlichen Schuldigen. Diese Organisationen haben alle direkten Einfluß auf die Gruppen, die sich der Regierung widersetzen. Sie sind alle gläubige Anhänger der Befreiungstheologie" (UCA-News, 15. 9. 1982, Suppl. 1–5).

Wie in Singapur, Taiwan und Malaysia, so haben auch in Südkorea die Ereignisse der Februarrevolution 1986 auf den Philippinen die Regierung wegen möglichen politischen Einflusses der katholischen Kirche eher noch mißtrauischer werden lassen. Sind für die meisten Länder Asiens solche Befürchtungen angesichts des geringen Anteils der Katholiken an der Gesamtbevölkerung eher von platonischem Charakter, so gilt dies nicht in gleicher Weise für Südkorea. Dies wird auch von kirchlichen Stellen in Korea gesehen. Die koreanische Justitia-et-Pax-Organisation erklärte nach den Ereignissen auf den Philippi-

nen: „Wir haben die Entwicklung mit Scham und Neid verfolgt ... Wir möchten uns auf uns selbst und unsere Gesellschaft konzentrieren, wo wir ebenfalls der Aufgabe der Demokratisierung gegenüberstehen" (Weltkirche 1986/4, 123).

Die *koreanische Bischofskonferenz* hat sich – trotz mancher interner Nuancen und Differenzen in den Fragen des sozialen Apostolats – immer wieder deutlich gegenüber dem Staat dahin geäußert, daß der Einsatz der Kirche auf diesem Feld zu den genuin religiösen und eigentlichen Aufgaben der Kirche gehört. In einem Hirtenbrief der koreanischen Bischofskonferenz zur Humanisierung in der Gesellschaft wurde dies 1985 sehr deutlich gemacht und auch später immer wieder bekräftigt. Darin findet sich die klare Aussage: „Die Regierung betrachtet die pastoralen Ansätze, sowohl von Katholiken als auch von Protestanten, als prokommunistisch. Anstatt diese Bewegungen zu verleumden, wie sie es tut, sollte sie sie als das anerkennen, was sie sind, nämlich Versuche, die Industriegesellschaft zu humanisieren und die Evangeliumsbotschaft auf die extreme Unzufriedenheit von Bauern und Arbeitern wirken zu lassen" (Weltkirche 1986/4, 314). Unter der Herrschaft des gegenwärtigen Präsidenten, *Roh Tae Woo,* sind die Spannungen zwischen Kirche und Staat etwas entschärft worden. Der anstehende Internationale Eucharistische Kongreß und der geplante Papstbesuch im September tragen gegenwärtig dazu bei, daß die gegenseitigen Beziehungen zwischen Staat und Kirche zumindest neutral bleiben.

Woher die überraschenden Parallelen?

Die wenigen hier geschilderten Beispiele zum Verhältnis von asiatischen Staaten zu Religion und Kirche weisen eine überraschende Übereinstimmung im Grundverständnis und in der Argumentation zur Rolle der Religion in der Gesellschaft auf. Ein äußeres gemeinschaftliches schon genanntes Element liegt im Vorrang des *Wirtschaftswachstums;* er gilt für die genannten Länder fast in gleicher Weise. Daraus wird verständlich, daß Einwände dagegen von Gruppen, die sich für im Wachstumsprozeß benachteiligte Bevölkerungsschichten einsetzen, zunächst einmal als störend empfunden werden. Kommen die Einwände noch dazu von Religionsgemeinschaften, die in den Ländern eher eine Minderheit sind, und erwecken sie überdies den Eindruck, zudem noch vom Ausland gesteuert und finanziert zu sein, werden die Vorbehalte gegen solche „Einmischung" noch größer.
Im Falle von Südkorea, auf Taiwan und in Singapur kommt als weiteres gemeinsames Element eine *grundsätzliche Übereinstimmung im Verständnis des Verhältnisses von Staat zu den Religionen* hinzu. Nach konfuzianischem Religionsverständnis haben die Religionen dem Staat zu dienen, den allgemeinen Frieden und die Harmonie zu fördern, den Segen des Himmels für die Herrschenden sicherzustellen und sich dem Staat unterzuordnen. Dem Staat obliegt es, die Aktivitäten der Religionen zu kontrollieren und festzusetzen, was zu den eigentlichen Aufgaben der Religionen gehört und was nicht. Der Staat entscheidet somit letztlich über „Orthodoxie" und „Heterodoxie" und verweigert den Religionen den Freiraum, über ihre Aktivitäten selber zu entscheiden. Ungeachtet aller ideologischen Unterschiede gilt dieses grundsätzliche Verständnis der Rolle von Religionen auch für die Religionenpolitik in der Volksrepublik China und in Vietnam.
Gegenüber der Berufung der christlichen Kirchen auf die Autorität Gottes, dem zu gehorchen den absoluten Vorrang vor jeder weltlichen Autorität hat, fühlen sich Regierungen in Asien grundsätzlich herausgefordert. Die verschiedenen Christenverfolgungen in diesen Ländern belegen diese Tatsache nachdrücklich.

Inkulturation auch der kirchlichen Soziallehre

Seit dem II. Vatikanischen Konzil und der Gründung der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) Anfang der 70er Jahre haben die katholischen Kirchen in Asien sich verstärkt für die Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit eingesetzt. Die langjährige Schulungsarbeit für Bischöfe in Seminaren für das Apostolat hat ihr Bewußtsein für die Verantwortung der Kirche für Sozial- und Menschenrechte sehr geschärft. Die Koordinierungsarbeit des zentralen Büros in Manila, des „Office for Human Development", hat mit Publikationen und anderen Schulungsangeboten das katholische soziale Gedankengut in die verschiedenen asiatischen Länder getragen. Auch wenn immer wieder Klage geführt wird, der soziale Einsatz erreiche nur einen Teil der Katholiken und viele Bischöfe und Laien seien für soziale Fragen überhaupt nicht aufgeschlossen, ist in den Augen vieler Regierungen in Asien doch der Eindruck entstanden, die christlichen Kirchen seien diesbezüglich zu aktiv.
Der übereinstimmende Vorwurf gegenüber den Kirchen lautet, diese würden sich auf Gebieten engagieren, die nicht zu den religiösen Aufgaben gehören, sondern eindeutig politisches Terrain seien. Die Berufung der Kirchen auf ihre *prophetische Aufgabe,* überall für die Menschenrechte und für soziale Gerechtigkeit einzutreten, wird von den Regierungen nicht akzeptiert. Sie nehmen es den Kirchen übel, als Minderheiten über den eigenen Bereich hinweg auch für diejenigen sprechen zu wollen, die gar nicht zu ihnen gehören.

Hier liegen in der Tat einige grundsätzliche Probleme. Es läßt sich fragen, inwieweit das Verständnis der Menschenrechte und der prophetischen Funktion der Kirche nicht nur auf dem Hintergrund der westlichen Kirchengeschichte gewachsen, sondern auch im Kern vom westlichen individualistischen Denken bestimmt ist. Von asiatischen Theologen kann man hören, daß im Zusammenhang mit den Bemühungen um eine Inkulturation des Christentums in asiatische religiöse und kulturelle Traditionen auch eine *Inkulturation der Menschenrechte* stattha-

ben müsse. Dabei gehe es darum, die Engführung der Menschenrechte als individuelle Rechte zu durchbrechen und auf Traditionen der Gemeinschaftsbindung und des Gesellschaftsverständnisses in Asien zurückzugreifen.
Die aus der katholischen Soziallehre geläufige Gegenüberstellung von „Staat und Kirche" macht für die Minderheitenkirchen Asiens oft wenig Sinn, weil sie sich als isoliertes Gegenüber in der Auseinandersetzung mit dem Staat überfordert fühlen müssen. Sie werden sich also eher als eine Religion unter anderen sehen und mit den übrigen Religionen in Fragen der gesellschaftlichen Verantwortung Bündnisse eingehen wollen, wie dies z. B. in Malaysia geschieht. Die Rolle der katholischen Kirche auf den Philippinen wird daher für die übrigen asiatischen Ortskirchen kaum das Vorbild sein können. Dies sollte auch den Regierungen in der Region deutlich gemacht werden, die eher das „Gespenst der Philippinen" vor Augen haben, wenn sie dem sozialen Apostolat der Kirchen energisch entgegentreten und es als illegitime Einmischung der Religionen brandmarken. Insofern werden die asiatischen Ortskirchen auch in ihrem sozialen Apostolat einen eigenen asiatischen Weg gehen müssen. *Georg Evers*

Erneuerung der Mission – Fehlanzeige!

Eindrücke von der 10. Weltmissionskonferenz

Vom 25. Mai bis 1. Juni fand in San Antonio (Texas) die 10. Weltmissionskonferenz des ÖRK statt. Sie war gekennzeichnet von der Auseinandersetzung zwischen „Evangelikalen" und den „Ökumenikern". Es zeigt sich die große Schwierigkeit, sich auf ökumenischer Grundlage auf ein gemeinsames Missionsverständnis, das dem Selbstverständnis des Christentums und der Heilsbedeutung der anderen Religionen gerecht wird, zu einigen. Hans-Joachim Girock, der an der Konferenz teilnahm, schildert aus evangelischer Sicht seine Eindrücke.

Mit zwiespältigen Empfindungen sind sicher viele der knapp 750 Teilnehmer an dieser 10. Weltmissionskonferenz aus dem texanischen San Antonio zurückgefahren in ihre jeweiligen Heimatländer und Heimatkirchen. Die Gründe für mancherlei Unzufriedenheit mögen unterschiedlich sein, zum Teil sogar gegensätzlich; waren sie doch abhängig vom jeweiligen theologischen Vorverständnis ebenso wie vom gesellschaftspolitischen, sozialen und kulturellen Kontext der 300 Delegierten aus den (gegenwärtig) 367 Mitgliedskirchen des ÖRK und der über 400 Berater und (teilweise auch katholischen) Beobachter. Hinter aller Unterschiedlichkeit aber lassen sich doch ein paar tieferliegende Ursachen erkennen für das am Ende dominierende Gefühl, daß diese Konferenz ihrem Auftrag und ihren selbstgesteckten Zielen nur sehr ungenügend gerecht werden konnte.

Abrechnung mit vergangenen Missionsmethoden

„Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Christi"; unter diesem Leitwort der Konferenz hat natürlich alles Platz. In der Nachfolge Jesu um die Verwirklichung von Gottes Willen zu bitten – mehr ist von Mission schlechterdings nicht zu erwarten. Kritisch wird die Sache erst, wenn die Fragen nach dem „Warum" und dem „Wie" nicht nur rhetorisch, sondern konkret und auf die jeweilige Zeit und Situation bezogen gestellt werden. Daß im Vorfeld der Konferenz solche Fragen gestellt worden sind, ehrt zwar die Initiatoren, hat aber die fehlende Kraft zu tragfähigen Antworten am Ende mit schmerzhafter Deutlichkeit sichtbar gemacht.
Unüberhörbar standen am Konferenzbeginn in den Eingangsreferaten der Verantwortlichen die Forderung nach Erneuerung des Missionsverständnisses und das deutliche „Nein" zum überkommenen Verständnis und den tradierten Methoden der Mission. Beides hat seine guten Gründe in der stürmischen Veränderung unseres Menschenbildes und unserer Lebensverhältnisse während der vergangenen hundert Jahre und in der damit zusammenhängenden Veränderung mancher Akzente bei der Interpretation des Evangeliums durch die Theologen und die Kirchen.

Beide Veränderungen hat man natürlich nicht erst in San Antonio entdeckt. Die selbstherrliche Bevormundung etwa, mit der Missionare aus dem ehemals christlichen Abendland im Zeitalter der Kolonisation hinausgezogen sind in alle Welt, um den „armen Heidenkindern" ihr Verständnis von Christentum samt ihrem abendländischen Denken und ihrer abendländischen Lebensart überzustülpen – Posaune und Harmonium inclusive –, dieses imperialistische Missionsverständnis ist schon lange entlarvt und gehört spätestens seit der 8. Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972 der Vergangenheit an. Und ob der biblische Missionsauftrag – „geht hin in alle Welt und macht zu Jüngern alle Völker" – als „Bekehrungsauftrag" sozusagen um jeden Preis verstanden und notfalls auch mit mehr oder weniger Gewalt praktiziert werden darf, weil sonst die „arme Seele" in alle Ewigkeit verloren ist – auch dieser theologische Hintergrund der Mission wird seit geraumer Zeit vor allem von Vertretern der ehemals „jungen Kirchen" kritisch hinterfragt und hat schon manche heftige Diskussion ausgelöst.

Selbstkritik und Suche nach neuen Wegen waren also in San Antonio keineswegs gänzlich taufrisch. Aber sie wurden dort, zunächst wenigstens, entschiedener, klarer und auch mutiger vorgetragen als bei früheren Gelegenheiten. *Eugene Stockwell,* Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, der Hauptverantwortliche also für die Konferenz, hat die Kritik an den früheren Missionsmethoden u. a. so beschrieben: „Die Kirche hat in der Vergangenheit häufig eine Mission betrieben und tut das zum Teil auch heute noch, die beim besten Willen nicht als ‚Nachfolge Christi' bezeichnet werden kann.
– Allzu oft hat die Kirche Verkündigung als ein rein verbales Zeugnis verstanden und dabei die Einheit von Gottesdienst, Tun und Leben vergessen.
– Allzu oft hat die Kirche das Zeugnis mit dem Aufzwingen des Evangeliums verwechselt, das in kulturbedingten Bildern und Vorstellungen weitergegeben wurde, die den Blick auf den lebendigen Christus verstellten.
– Allzu oft hat die Kirche im Namen des Himmels mit der Hölle gedroht und sich auf einen zukünftigen Himmel konzentriert auf Kosten der Welt, die Gott sosehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn für sie gegeben hat.
– Allzu oft hat die Kirche Wert auf zahlenmäßiges Wachstum gelegt und weniger auf geistliche Tiefe, eher auf Macht gesetzt denn auf die Verwundbarkeit, die das Kreuz mit sich bringt.
– Allzu oft hat die Kirche von Recht und Gerechtigkeit gesprochen, dabei aber die ignoriert oder verfolgt, die wahre Gerechtigkeit verwirklicht haben.
Wir sind hier in San Antonio zusammengekommen, um dieser Art von Mission ein entschiedenes ‚Nein' entgegenzuhalten."

Und ein paar Seiten weiter hat Stockwell zum Stichwort „Evangelium und Kultur" die Attacke noch verschärft: „Zahlreiche Evangelisationsbemühungen, wie aufrichtig und gutgemeint sie auch waren, gingen rücksichtslos über Sitten und Kulturen der Menschen hinweg, und verbündeten sich häufig mit militärischen und kolonialistischen Mächten. Mit Beschämung denken wir an die Zerstörung einheimischer Kulturen, die auf dem amerikanischen Doppelkontinent während fünf Jahrhunderten im Namen der Zivilisation und Evangelisation betrieben wurde, oder an die Verbindung zwischen Missionaren und der ‚Kanonenboot-Diplomatie' in China im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In jüngerer Vergangenheit und bis heute ist ein gut Teil der Evangelisation und Mission mit der wirtschaftlichen und technischen Vorherrschaft verknüpft, die die Westmächte über die Welt ausüben."

Der Kern des Streits: Die Einmaligkeit des Christentums

Emilio Castro, der Generalsekretär des ÖRK und einer der Vorgänger Stockwells in der Abteilung Mission und Evangelisation, ging denselben Problembereich nochmals von einer anderen Seite her an. Er nahm die Selbstgerechtigkeit aufs Korn, die so oft mit christlicher Glaubensüberzeugung einhergeht und die dann – klammheimlich – die eigene Überzeugung mit dem Willen Gottes verwechselt. Castro erinnerte an die Geschichte der Christenheit, „an Inquisition und Gegeninquisition, wo häufig die Behauptung, den Willen Gottes zu kennen und zu vollstrekken, im Dienst unserer eigenen Wünsche und unseres eigenen Willens stand und allerlei Verbrechen an unseren Nächsten rechtfertigte." „Von Gottes Willen zu sprechen ist gefährlich", warnte Castro wörtlich. „Wir können uns nur absichern, indem wir daran denken, daß unsere Existenz immer eine vorletzte ist und alle unsere Urteile provisorischen Charakter haben ... Wir können in unserem geschichtlichen Bereich keine unumstößlichen Urteile zulassen, denn dadurch maßen wir uns ein letztes Urteil an, das Gott seinen Geschöpfen nicht überlassen hat."

Mit dieser Warnung vor christlicher Anmaßung verwies Castro auch in jenen zweiten Bereich, in dem es um die theologischen Veränderungen des Missionsverständnisses geht. Gilt Gottes Heilszusage nur für die Christen, oder kommen auch andere Menschen in den Himmel – das ist hier, vereinfacht ausgedrückt, die Frage, hinter der sich freilich ein grundsätzliches und für die Mission folgenschweres Problem christlichen Selbstverständnisses verbirgt. Jesus Christus als einziger Weg zum Heil, dieser „Absolutheitsanspruch" war jahrhundertelang der eigentliche Motor christlicher Missionstätigkeit. Inzwischen hat dieser Motor zu stottern angefangen. Sollte Gott wirklich die ganze nicht-christliche Menschheit der Verdammnis überantworten? So fragen die einen. Andere aber, die auf das I-Tüpfelchen des Bibeltextes pochen, zitieren unbeirrt den Satz: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich." Und sie wittern Verrat an rechter Bibeltreue bei jedem, der diesen Doppelsatz von seinem Kontext her zu lesen versucht. Nicht nur in Deutschland, hier aber besonders gründlich, hat der Streit um diese unterschiedlichen Positionen zwischen den „Evangelikalen" und den „Ökumenikern" längst unchristliche Formen angenommen. Und er ist in San Antonio zum heimlichen Hauptthema geworden, an dem sich die Konferenz letztlich verhoben hat.

Zunächst hatte sich der scheidende ÖRK-Missions-Direktor auch in dieser Frage deutlich aus dem Fenster gelehnt. In seinem Einführungsreferat sagte Stockwell dazu u. a.: „Wir glauben, daß der heilige Geist überall und unter allen Völkern (nicht nur unter Christen) am Werk ist, um Gottes unergründlichen Heilsplan für die ganze Menschheit und für die Ewigkeit zu erfüllen. Wir glauben ferner, daß Gott uns allen ganz bewußt eine Welt immenser Pluralität und Vielfalt geschenkt hat, einen Kosmos, in dem die Pläne Gottes verwirklicht werden, um alles zur Erfüllung und Vollkommenheit in Gott zu bringen ... Angesichts der Arroganz und Intoleranz, die unsere wechselvolle christliche Geschichte durchziehen, steht es uns wohl nicht an, darüber zu entscheiden, wer gerettet werden wird und wer nicht. Gottes Pläne gehen weit über die

unsrigen hinaus. Wir können Gott die Entscheidung über die letzte Rettung ruhig überlassen und statt dessen mit dem erforderlichen Einfühlungsvermögen und mit Überzeugung unseren Glauben an Jesus Christus verbreiten, während wir gleichzeitig für die göttlichen Gaben offen sind, die in so vielen Religionen der Erde erkennbar sind." Und bei Emilio Castro heißt es in diesem Zusammenhang kurz und bündig: „Jeder Absolutheitsanspruch unsrerseits würde zum Ausdruck bringen, daß wir nicht den transzendenten Gott, sondern unser Bild, unsere Vorstellung von ihm verehren." Nach dem deutlichen „Nein" zu den überkommenen Missions-Methoden, zum „Wie" der Mission, nun auch ein klares „Nein" zu einer ihrer wichtigsten und lange Zeit unumstrittenen theologischen Grundlagen?

Vorstöße führten nicht zu Ergebnissen

Der Verlauf der Konferenz in San Antonio hat gezeigt, daß das so einfach nicht geht; daß mindestens diese Versammlung zwar imstande war, sich angesichts veränderter Zeitläufe auf neue Methoden und Akzente der Mission einzulassen, nicht aber, über die Veränderung theologischer Grundpositionen in angemessener Differenziertheit zu diskutieren oder gar zu entscheiden.
Neue Methoden und Akzente – die fanden breite und nirgendwo ernsthaft gefährdete Mehrheiten. Die wiederholten Bußrufe für die Sünden der Väter im Zusammenhang mit Kolonisation und kultureller Überfremdung, für ein vordergründiges Missionsverständnis, das die Zahl getaufter Heiden als dem Himmel wohlgefälligste Erfolgsbilanz auswies – sie erhielten Zustimmung. Auch die „Theologie der Armen", auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 (vgl. HK, Juli 1980, 335 ff.) als Grundlage eines heute notwendigen Missionsverständnisses proklamiert, konnte trotz einiger Bedenken auf seiten evangelikaler Teilnehmer bestätigt und bekräftigt werden. Hier gab es auch grundsätzliche Überlegungen zum Recht des Widerstands gegen ungerechte Strukturen mit christlicher Begründung, auch zur Frage der Macht, deren Gebrauch zum guten Zweck auch den Christen und Kirchen ausdrücklich erlaubt wurde. Natürlicherweise sind Konkretisierungsversuche, die sich aus solchem Ansatz herleiten lassen, die „Handlungsanweisungen" oder „Akte des Gehorsams", wie das in San Antonio hieß, vorwiegend politisch akzentuiert. Daß da von Südafrika über Nicaragua, Indien, China bis hin zum Palästinenser-Aufstand kein brisantes Thema unerwähnt blieb, dafür sorgten schon die Teilnehmer aus der Dritten Welt, die zahlenmäßig stark vertreten waren und ihre Anliegen leidenschaftlich und entschlossen zu vertreten wußten. Daß es dabei gelegentlich auch zu Überspitzungen kam, auch zu theologischen Schnellschüssen und Kurzschlüssen, war nicht verwunderlich, hat aber den evangelikalen Vertretern willkommene Anlässe geliefert, ihr betoniertes Vorurteil vom unbiblischen, humanistischen und politisierten Missionsverständnis des Ökumenischen Rates hervorzuholen und beifallheischend herumzuzeigen. So hat die im Bericht der Konferenzsektion „Teilnehmen am Leiden und Kampf" aufgetauchte, freilich abenteuerliche Behauptung, der Palästinenser-Aufstand in den von Israel besetzten Gebieten sei Ausdruck einer „schöpferischen Macht" und ein Beispiel für „die neue Auferstehung" am letzten Arbeitstag die ganze Konferenz erregt und Zeit und Kräfte gebunden, die anderswo sehr viel sinnvoller hätten eingesetzt werden müssen.

Und „anderswo", das eben wären die *theologischen Kernfragen* gewesen, die in San Antonio unübersehbar auf dem Tisch lagen, von den Initiatoren offensichtlich auch bewußt dort plaziert worden sind, und mit denen die Konferenz nicht zu Rande gekommen ist. Die „Einzigartigkeit Jesu", der „Absolutheitsanspruch" seiner Heilsbotschaft und die Konsequenzen, die sich aus dem Verständnis dieser Sätze und Begriffe für den „Dialog" der Christen mit den Angehörigen anderer Religionen ergeben – diese Hausaufgabe zu lösen war das eigentliche Thema von San Antonio. Unabdingbar, denn die lange schon auf kleiner Flamme gekochte Frage des „Dialogs" muß ja schließlich das Gewicht bekommen, das ihr in unserer kleiner gewordenen und überaus gefährdeten Welt zukommt; dazu aber muß sie theologisch geklärt werden und dafür wiederum kommt man um die Klärung des christlichen Selbstverständnisses gegenüber den anderen Religionen nicht herum. Bekehrung ja oder nein? Und wenn ja, dann wie? Das ist beileibe kein theologisches Glasperlenspiel! Denn wie soll sich denn, um nur ein kleines Beispiel zu nennen, die Leiterin eines evangelischen Kindergartens bei uns verhalten, wenn bei der Weihnachtsfeier die Hälfte ihrer Kinder kleine Muslime sind?

Kompromißformeln, um nicht weh zu tun

Der Ablauf in San Antonio war charakteristisch: Kaum hatten Stockwell und Castro ihre durchaus bemerkenswerten Vorstöße zu diesen Themen abgeliefert, da formierten sich Evangelikale, Fundamentalisten und Orthodoxe zu gezieltem Sperrfeuer. Zahlenmäßig waren sie gewiß nicht stark. Aber die Entschiedenheit und Massivität, mit der sie jeden Ansatz einer Infragestellung der „Einzigartigkeit Jesu" zurückwiesen – (auf diese simplifizierende Formel wurde das komplexe Thema fortan reduziert) – kaufte den Gesprächswilligen von Anfang an den Schneid ab. Stockwell, gegen den sich der konservative Unmut vornehmlich richtete, brachte erprobte theologische Nebelwerfer in Stellung und ging dahinter in Deckung, schon bei der ersten Diskussion. „Natürlich", versicherte er in einer Pressekonferenz auf die Frage des als Pressemann verkleideten evangelikalen Wortführers Prof. *Peter Beyerhaus* (Tübingen), „natürlich steht der Ökumenische Rat voll zur Einzigartigkeit Jesu – aber natürlich kann man nicht ausschließen, daß auch anderswo etwas vom Heil Gottes zu finden ist".
In vergleichbarer Klarheit verliefen die meisten der durchaus zahlreichen Debatten zu diesem Thema. Im ängstli-

chen Bestreben, auf dieser ökumenischen Missionskonferenz den evangelikalen Gruppen, die im Juli in Manila ihrerseits eine weltweite Missionskonferenz einberufen haben, nur ja keinen Anlaß zum Vorwurf mangelnder Bibeltreue zu bieten, hatten alle ökumenischen Delegierten, die deutschen eingeschlossen, Kreide gegessen, und ihre Beiträge wirkten wie die Ratschläge eines Schönheitschirurgen angesichts eines Patienten mit doppelten Schädelbasisbruch. Zwei Ausnahmen von dieser Leisetreterei waren der achtzigjährige ökumenische Missionstheologe und Bischof *Lesslie Newbigin* und der indische Theologe *Wesley Ariarajah.* Der Inder verdeutlichte die Problematik der Rede von der „Einzigartigkeit Jesu" durch subtile Hinweise auf die für nicht-christliche Ohren unüberhörbaren „Unter- und Obertöne" dieses Satzes und auf den Charakter der „Machtsprache", den eine solche Redeweise offenbare. Und Bischof Newbigin ließ zwar keinen Zweifel an seiner Überzeugung vom christlichen Bekehrungsauftrag, kennzeichnete ihn aber behutsam als Hoffnung, „daß ein christlicher Same in das Denken des anderen fällt und etwas auslöst". Und unmißverständlich: „Daß jeder, der das Evangelium ablehnt, in alle Ewigkeit verdammt ist, glaube ich nicht." Beide Voten ließen etwas ahnen von Sensibilität und Differenzierungsvermögen, ohne die ein so schwieriges Thema sicher nicht behandelt werden kann, die aber der Konferenz insgesamt nicht zu Gebote standen. Entsprechend dürftig war das Ergebnis. Zwar spiegelt der Bericht der Sektion 1 recht ausführlich und auch farbig die Ergebnisse der vor allem dort geführten Gespräche zu diesem Thema. Aber das bleibt leider ganz unverbindlich, denn die Konferenz hat diese Sektionsberichte nur zur Kenntnis genommen, nicht sich zu eigen gemacht. Im offiziellen Konferenzpapier der dreieinhalbseitigen „Botschaft" hingegen heißt es in diesem Zusammenhang lediglich: „Für Menschen anderer Religionszugehörigkeit ruft uns die Mission in der Nachfolge Christi auf, diesen Menschen zuzuhören und ihre Glaubensüberzeugungen zu achten, vor ihnen in Wort und Tat Zeugnis unseres Glaubens abzulegen und mit ihnen nach Frieden und Gerechtigkeit zu suchen."

Von Erneuerung des Missionsverständnisses im entscheidenden theologischen Bereich kann also keine Rede sein. – Fragt man nach den Ursachen für dieses mindestens partielle Scheitern einer so groß angelegten kirchlichen Unternehmung, dann wird man wohl einen strukturellen, einen theologischen und einen gesamtkirchlichen Aspekt bedenken müssen:

Das *strukturelle Problem* solcher Zusammenkünfte besteht darin, daß sie in zu großen Abständen stattfinden, daß dadurch die Mehrzahl der Teilnehmer jeweils Konferenz-Neulinge sind, daß deshalb auch die langfristigen Grundsatzthemen (wie der „Dialog") immer wieder neu von den Anfängen her diskutiert werden und daß schließlich die Konferenzdauer nicht ausreicht, um weiterführende Überlegungen differenziert genug zu durchdenken und neue Ergebnisse zu erarbeiten.

Das *theologische Problem* ist weniger grundsätzlich und könnte sich mit der Zeit wieder verschieben. Für San Antonio jedenfalls hat sich ein derzeit allenthalben zunehmender Druck der evangelikalen Gruppierungen ausgewirkt und damit eine Neigung, auf dem traditionell Überkommenen zu beharren und die Suche nach neuen Wegen zu erschweren oder gar zu blockieren.

Schließlich bleibt auf eine Artikulationsschwäche hinzuweisen, von der die offiziellen Großkirchen mindestens der nördlichen Halbkugel derzeit offensichtlich allesamt befallen sind. Die zunehmende Abwanderung der Menschen aus diesen Kirchen bei gleichzeitiger Suche nach neuen Heils-Vermittlern ist vor allem auf diese Unfähigkeit zurückzuführen, die anvertraute Botschaft verständlich und überzeugend zu vermitteln. Solange aber bei allen heiklen Fragen ängstlich und unsicher zurückgegriffen wird auf die bewährten, aber leer gewordenen theologischen Worthülsen und die genormten geistlichen Versatzstücke, wird man innerhalb und außerhalb der Kirche nichts und niemanden bewegen.

Die Bilanz von San Antonio ist deshalb negativ nicht nur für die Mission, von der man danach weniger sagen kann als zuvor, was sie eigentlich will und was nicht. Die Bilanz ist negativ für die Kirche überhaupt. Ihr Mangel an erkennbarer Kompetenz und ihre wieder einmal sichtbar gewordene Neigung, auf Klarheit und Eindeutigkeit um eines fragwürdigen innerkirchlichen Friedens willen zu verzichten, werden ihre ohnehin angeschlagene Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft weiter schwächen.

Hans-Joachim Girock

Sollte sich Rom Zeit lassen?

Die ČSSR-Politik des Vatikans ist ins Schußfeld der Kritik geraten

Die ČSSR-Politik des Hl. Stuhls ist in letzter Zeit ins Schußfeld der Kritik geraten. Wenn man davon ausgeht, daß es das Ziel der vatikanischen Diplomatie gegenüber totalitären Staaten ist, die Bedingungen für das Wirken der Kirche in diesen Ländern zu verbessern, ihr mehr Freiraum zu verschaffen und sie und die einzelnen Gläubigen vor Verfolgungen zu schützen, dann hatte der Hl. Stuhl schon bisher in seinen Verhandlungen mit der Regierung in Prag vergleichsweise äußerst bescheidene Erfolge zu verzeichnen. Objektiverweise muß man feststellen, daß die Ursache dafür nicht beim

Hl. Stuhl, sondern eindeutig bei der tschechoslowakischen Regierung liegt, die seit Jahrzehnten einen extrem repressiven Kurs gegenüber der katholischen Kirche verfolgt. Doch in letzter Zeit mehren sich die Stimmen, die auch der vatikanischen Politik gegenüber der Tschechoslowakei Fehler und Versäumnisse vorwerfen. Sie kommen aus der ČSSR selbst, aber auch aus dem Ausland.

Das Ganze begann mit einer Art „Maulkorberlaß" für die tschechische und slowakische Abteilung von *Radio Vatikan.* Der Leiter des staatlichen Kirchenamtes in Prag, Ing. *Vladimir Janku,* hatte sich bei Gesprächen mit Vatikan-Vertretern in Rom im Februar dieses Jahres über angeblich „tendenziöse und verzeichnende Sendungen" von Radio Vatikan beschwert, die nach Ansicht des Regimes den laufenden Dialog zwischen dem Hl. Stuhl und Prag „stören". Janku hatte eine „Mäßigung" der „Angriffe" des vatikanischen Senders als eine Voraussetzung für eine Verbesserung der Beziehungen der Prager Regierung zum Vatikan und für eine „Lösung" in der Frage der vakanten Bischofssitze bezeichnet. Nach den Gesprächen Jankus im Vatikan teilte der vatikanische Pressesprecher *Navarro Valls* mit, der Sender sei angewiesen worden, sich „an die Linie des Hl. Stuhls und der vatikanischen Diplomatie" zu halten. Wie zu hören war, wurden die betreffenden Abteilungen auch intern gemahnt, über bestimmte Dinge nicht zu berichten.

Kritik an einem seltsamen „Entgegenkommen"

Dieses Eingehen des Hl. Stuhls auf die Forderung Jankus nach einer „Mäßigung" der ČSSR-Berichterstattung von Radio Vatikan, das das Regime entsprechend propagandistisch ausschlachtete, wurde in weiten katholischen Kreisen der Tschechoslowakei mit *Unverständnis und Befremden* aufgenommen. Dies um so mehr, als – wie es der Preßburger Rechtsanwalt *Jan Carnogursky,* ein führender katholischer Laienaktivist, ausdrückte – die Sendungen von Radio Vatikan ohnehin „viel weniger kritisch als andere westliche Sendungen" die Verhältnisse in der Tschechoslowakei beleuchten. „Viele gläubige Bürger in der Tschechoslowakei würden es als bedauerlich empfinden, wenn Radio Vatikan von seiner kritischen Haltung in der Frage der Einhaltung der Religionsfreiheit in der Tschechoslowakei abginge", betonte Carnogursky gegenüber der österreichischen Katholischen Presseagentur „Kathpress". Für die Bürger seien diese Informationen deswegen so wichtig, weil es in der Tschechoslowakei nur sehr begrenzte oder gar keine anderen Möglichkeiten gebe, „diese Informationen von anderswo zu bekommen". In den Medien der Tschechoslowakei gebe es „keinen Raum" für eine authentische Berichterstattung über kirchliche Angelegenheiten oder Meinungsäußerungen kirchlicher Persönlichkeiten. Es sei gerade Radio Vatikan, das diesen Stimmen bzw. Informationen Raum gebe. Nach Ansicht Carnogurskys wäre es bedauerlich, wenn sich Radio Vatikan in dieser Berichterstattung Beschränkungen auferlegen müßte.

In ähnlichem Sinn äußerte sich auch der katholische Philosoph und „Charta 77"-Mitunterzeichner Prof. *Václav Benda.* Er verwies darauf, daß in tschechoslowakischen Medien schon seit längerem eine regelrechte Kampagne gegen Radio Vatikan und andere Radiosendungen westlicher Rundfunkstationen im Gange sei. „Ich meine, daß Radio Vatikan sehr objektiv berichtet und sich in unseren politischen Angelegenheiten der Tschechoslowakei nicht engagiert, sondern sich darauf beschränkt, über kirchliche Ereignisse zu informieren", bemerkte Benda. Nach Ansicht des katholischen Bürgerrechtlers ist Radio Vatikan im Gegenteil „nicht so kritisch gegenüber der kirchlichen Situation in der Tschechoslowakei, wie das möglich und nötig wäre". „Wir brauchen mehr kritische Orientierung in Radio Vatikan", unterstrich er und fügte hinzu: „Radio Vatikan ist für unsere Katholiken sehr wichtig, denn sie haben im Lande selbst keine offiziellen Möglichkeiten, zu Informationen über die katholische Kirche auf der ganzen Welt zu kommen."

Auch in Österreich, dessen Beziehungen zur katholischen Kirche in der ČSSR enger sind als in jedem anderen westlichen Land, hatte der „Maulkorberlaß" für die tschechische und slowakische Abteilung von Radio Vatikan kritische Stellungnahmen zur Folge. Die österreichische Sektion von „Christian Solidarity International" appellierte an den Hl. Stuhl, „Radio Vatikan in der freien und kritischen Berichterstattung über kirchliche Geschehnisse in der Tschechoslowakei keine ‚diplomatischen' Beschränkungen aufzuerlegen". Wörtlich heißt es in der Erklärung: „CSI ist überzeugt, daß sich sowohl der Hl. Stuhl als auch Radio Vatikan nicht den Interessen der tschechoslowakischen Regierung nach einer ‚genehmeren' Berichterstattung des vatikanischen Senders, sondern den Interessen der bedrängten Gläubigen in der Tschechoslowakei verpflichtet wissen. Die seit Jahrzehnten andauernden schwerwiegenden Beschränkungen der Religionsfreiheit und des kirchlichen Lebens in der ČSSR erfordern ein Maximum an Solidarität mit den tschechischen und slowakischen Christen. Radio Vatikan, das für viele Priester und Gläubige in der ČSSR eine wichtige und verläßliche Informationsquelle auch für kirchliche Geschehnisse in ihrem eigenen Land bedeutet, sollte sich durch keine Interventionen von Regierungsseite zu Abstrichen von dieser Solidarität veranlaßt sehen." Wenn „das Recht auf freie und kritische Berichterstattung von Radio Vatikan zum Tauschobjekt für Fortschritte in den Verhandlungen zwischen dem Hl. Stuhl und der tschechoslowakischen Regierung gemacht" würde, müßte nach Ansicht von CSI „ein solcher Tauschhandel bei den Christen der ČSSR – und nicht nur bei ihnen – auf Unverständnis und Befremden stoßen".

Der Vorsitzende der katholischen Vereinigung für Radio und Fernsehen „Unda" in Österreich, Prof. *Walter Karlberger,* ersuchte in einem Schreiben den Päpstlichen Rat für die sozialen Kommunikationsmittel „eindringlich,

sich für die Gewährleistung der freien und kritischen Berichterstattung von Radio Vatikan über kirchliche Geschehnisse in der ČSSR einzusetzen". Wörtlich heißt es in dem Schreiben: „Es wäre für die Öffentlichkeit, vor allem aber für die tschechischen und slowakischen Katholiken, unverständlich, wenn der Hl. Stuhl aus diplomatischen Rücksichten dem Verlangen der tschechoslowakischen Regierung nach einer ihr genehmeren ČSSR-Berichterstattung von Radio Vatikan durch eine entsprechende Weisung an den Sender Rechnung trüge. Kein Verhandlungsergebnis in den Gesprächen zwischen dem Hl. Stuhl und der tschechoslowakischen Regierung könnte es rechtfertigen, das im Konzilsdekret ‚Inter mirifica' und in der nachkonziliaren Instruktion ‚Communio et progressio' mit Nachdruck postulierte Recht auf freie, wahre und umfassende Information, ja die Pflicht dazu, ausgerechnet für den Sender des Papstes zu beschränken."

Gegen jede „Beschränkung" der Berichterstattung von Radio Vatikan „über die anhaltende Bedrängnis der Kirche und der Katholiken in der ČSSR" wandte sich auch der Verband katholischer Publizisten Österreichs. In einer Resolution des Verbandsvorstandes wurde „Befremden" über diesbezügliche „Interventionen" geäußert und vor einem „Tauschhandel" in dieser Angelegenheit gewarnt: „Gerade weil in den tschechoslowakischen Medien selbst jede kritische Stellungnahme zur kirchlichen Situation in der ČSSR unterdrückt bzw. unmöglich gemacht wird, wäre es für die tschechischen und slowakischen Gläubigen fatal, wenn es der Regierung in Prag gelänge, im *‚Eintausch' gegen Zugeständnisse* an den Hl. Stuhl in anderen Fragen eine Art Zensur für die ČSSR-Berichterstattung des vatikanischen Senders durchzusetzen. Der Verband katholischer Publizisten Österreichs appelliert deshalb eindringlich an die zuständigen Stellen des Hl. Stuhls, sich nicht für einen solchen ‚Tauschhandel' herzugeben, sondern auch in der ČSSR-Berichterstattung von Radio Vatikan der Wahrheit Vorrang vor diplomatischen Rücksichten zu geben."
Das *negative Echo* auf die Erklärung von Vatikan-Sprecher Navarro Valls dürfte im Päpstlichen Staatssekretariat doch nicht ohne Wirkung geblieben sein. Zwar nahm man – was vor allem für die Katholiken in der ČSSR wichtig gewesen wäre – die Navarro-Erklärung nicht öffentlich zurück, doch war inzwischen aus dem Sender zu hören, daß die tschechische und slowakische Abteilung wieder ohne Beschränkungen durch das Staatssekretariat berichten können.

„Pacem in terris" und die leidige Frage der Bischofsernennungen

Weniger Rücksicht auf Verstimmungen des „Partners", als sie der Hl. Stuhl in der Frage der ČSSR-Berichterstattung von Radio Vatikan an den Tag legte, nahm das tschechoslowakische Regime: Denn ausgerechnet während der Anwesenheit einer vatikanischen Verhandlungsdelegation in der ČSSR im April dieses Jahres ließ man in Preßburg eine Festveranstaltung zum 40-Jahr-Jubiläum der Gründung der Friedenspriesterbewegung „Pacem in terris" abrollen. Die von Josef Plojhar (dem vom Priesteramt suspendierten späteren tschechoslowakischen Gesundheitsminister) gegründete und geleitete Friedenspriester-Bewegung war ein Instrument stalinistischer Kirchenpolitik und stellte sich vielfach in den Dienst massiver antikirchlicher Repression. Der Hl. Stuhl hatte die Priestervereinigung am 10. Juni 1949 verurteilt und ihre Exponenten mit Kirchenstrafen belegt.

Im Jahr 1968 wurde die Friedenspriester-Bewegung offiziell aufgelöst. Auch staatlicherseits sah man in ihr ein Relikt stalinistischer Kirchenpolitik, auf das man nicht mehr zurückgreifen wollte. Auf seiten der Kirche erinnerte man daran, daß Exponenten der Friedenspriester-Bewegung Beihilfe dazu geleistet hatten, daß Hunderte von Priestern und Ordensleuten sowie auch Bischöfe (darunter der jetzige Prager Erzbischof Tomášek) verfolgt, inhaftiert, mit Berufsverbot belegt und anderen Repressalien ausgesetzt worden waren. Diese Vereinigung 21 Jahre nach ihrer Auflösung mit einem Festakt zu feiern, bestand unter diesen Umständen nicht der geringste Anlaß. Wenn es dennoch – noch dazu während des ČSSR-Besuchs der vatikanischen Verhandlungsdelegation – geschah, dann verband man damit wohl die Absicht einer offenen Herausforderung des Hl. Stuhls und der Kirche in der Tschechoslowakei.
Die Hoffnungen der Katholiken des Landes, daß es niemals mehr ein solches „kirchliches" Instrument der Kontrolle und der Gängelung des kirchlichen Lebens geben werde, hatte sich allerdings nicht erfüllt: Im Zuge der Liquidierung des sogenannten „Prager Frühlings" war nach dem Willen des Regimes 1969 als Nachfolgeorganisation der aufgelösten Friedenspriester-Bewegung die *Vereinigung „Pacem in terris"* ins Leben gerufen worden. Aufgrund staatlicher Einflußnahmen wurden Schlüsselpositionen des kirchlichen Lebens mit Exponenten von „Pacem in terris" besetzt, und das, obwohl nach den Bestimmungen des Kirchenrechts und einem eigenen Erlaß des Hl. Stuhls Geistlichen die Zugehörigkeit zu dieser Organisation ausdrücklich untersagt ist.

Bei den Verhandlungen der vatikanischen Delegation unter Führung von Sondernuntius Erzbischof *Francesco Colasuonno* ging es einmal mehr um die Frage der *Besetzung der vakanten Bischofssitze* des Landes, und dabei spielt seit eh und je „Pacem in terris" eine zentrale Rolle. Derzeit sind zehn von den dreizehn Diözesen des Landes – manche schon seit Jahrzehnten – ohne bischöfliche Leitung. Das Regime drang in seinen Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl stets darauf, für Bischofsernennungen Kandidaten aus der „Pacem in terris"-Bewegung durchzusetzen. Ganz abgesehen davon, daß der Vatikan schwerlich Kleriker zu Bischöfen machen konnte, die sich über das ausdrückliche Verbot einer „Pacem in terris"-Zugehörigkeit hinwegsetzten, waren die betreffenden Kandidaten auch aus anderen Gründen für den Hl. Stuhl inakzeptabel: Sie hatten sich in den meisten Fällen als willfähriges Werk-

zeug einer Kirchenpolitik des Regimes erwiesen, die das Leben und Wirken der Kirche auf ein Minimum beschränken will und alles, was darüber hinausgeht, mit Polizeigewalt und behördlichen Sanktionen verfolgt. Zum Teil forcierte das Regime außerdem solche „Bischofskandidaten", die es – wegen eines „dunklen Punktes" in ihrer Vergangenheit oder in ihrer Lebensführung – für erpreßbar hielt. Es liegt auf der Hand, daß die Bestellung von Klerikern, deren Glaubwürdigkeit als Priester und als Anwalt kirchlicher Interessen schwer erschüttert ist, zu Bischöfen im Klerus und Kirchenvolk nur mit Unmut aufgenommen worden wäre.

Unter diesen Umständen wird es erklärlich, daß sich die tschechoslowakische Regierung und der Hl. Stuhl in den vergangenen Jahrzehnten nur in einigen wenigen Fällen auf Bischofsernennungen einigen konnten. Inzwischen dürfte aber auch das Regime selbst erkannt haben, daß die Verhinderung von Bischofsernennungen nicht in seinem Interesse liegt. Zum ersten ist es seinem Image sicherlich abträglich, wenn der Hl. Stuhl überall in Osteuropa Bischöfe ernennen kann, während in der Tschechoslowakei die meisten Bischofssitze seit langer Zeit vakant sind. Die Welt sieht darin ein überdeutliches Zeichen für den *Mangel an Religionsfreiheit* in der ČSSR. Zum zweiten hat sich aber auch gezeigt, daß sich die Hoffnung des Regimes, in Diözesen ohne Bischof oder unter der Leitung eines „Pacem in terris"-Exponenten als Kapitelsvikar würde die Kirche bis ins Mark getroffen, nur sehr beschränkt erfüllt hat. Vielmehr fühlen sich Priester und Gläubige an die Weisungen solcher regimehöriger Kapitelsvikare (nicht alle sind es im übrigen!) nicht im Gewissen verpflichtet und handeln in diesen Fällen aus eigener Verantwortung. Da sich dieses „Handeln" meist der Kontrolle der Behörden entzieht, dürfte dem Regime mehr und mehr zum Bewußtsein gekommen sein, daß die Verhinderung von Bischofsernennungen auch im Hinblick auf seine eigenen Intentionen kontraproduktiv war.

Log Janku oder log er nicht?

So überraschte es nicht, daß die Regierung zuletzt eine gewisse Kompromißbereitschaft in der Frage der Bischofsernennungen signalisierte. Die drei im Vorjahr bestellten Bischöfe (ein Apostolischer Administrator für Trnava [Tyrnau] und zwei Weihbischöfe für Prag) kamen nicht mehr aus den Reihen von „Pacem in terris". Nach unbestätigten Informationen soll die Regierung bei der jüngsten Verhandlungsrunde dem Vatikan vorgeschlagen haben, entweder alle Kapitelsvikare zu Bischöfen zu machen oder die Hälfte der zehn vakanten Bischofssitze mit „Kandidaten des Hl. Stuhls" und die andere Hälfte mit Kandidaten nach der Vorstellung der Regierung zu besetzen. Die vatikanische Verhandlungsdelegation soll darauf nicht eingegangen sein. Kirchenamtsleiter Janku bezeichnete diese Information als „traditionsgemäß verzeichnet". Die Kandidaten würden „vornehmlich" vom Hl. Stuhl „vorgeschlagen", erklärte er und fügte hinzu: „Was die Vertreter des Staates betonen, ist, daß es im Bereich der Kirche zu keiner Diskriminierung und Intoleranz kommen darf." Vor allem dürfte es nicht „eine Diskriminierung solcher Priester" geben, die „die Interessen des Volkes mit aktiver Arbeit für den Frieden unterstützen".

Und dann sagte Janku etwas, was in kirchlichen Kreisen der ČSSR um so mehr Befremden auslöste, als es vom Vatikan *unwidersprochen* blieb: „Die vatikanische Delegation erklärte, daß sie bei der Auswahl der Kandidaten ausschließlich auf die persönlichen Qualitäten des konkreten Priesters, ohne Rücksicht darauf, ob er Mitglied von ‚Pacem in terris' ist oder nicht, achten werde." Dies würde bedeuten, daß die kirchenrechtswidrige Zugehörigkeit eines Klerikers zu einer nach den kirchlichen Bestimmungen verbotenen Priesterorganisation für den Hl. Stuhl im Hinblick auf mögliche Bischofsernennung ohne Relevanz wäre! Jenen tschechischen und slowakischen Geistlichen, die ungeachtet aller Druckmaßnahmen des Regimes im Sinne des vatikanischen Dekretes „Quidam episcopi" vom 8. März 1982 (vgl. HK, April 1982, 161) einen klaren Trennungsstrich zu dieser regimehörigen Organisation gezogen haben, würde eine solche Haltungsänderung des Hl. Stuhls wohl kaum verständlich gemacht werden können.

Noch größere Betroffenheit, ja Bestürzung in der ČSSR löste eine andere, in den tschechoslowakischen Medien ostentativ herausgestellte Aussage des Kirchenamtsleiters aus. Janku behauptete, die vatikanische Delegation habe sich „auf der ganzen Linie von der Tätigkeit der illegalen (kirchlichen) Strukturen distanziert und erklärt, daß die päpstliche Kurie in keiner Weise hinter ihnen steht".

Als „illegale kirchliche Strukturen" oder auch „Geheimkirche" bzw. „Untergrundkirche" bezeichnet das Regime alle kirchlichen Aktivitäten, die in der ČSSR – im Gegensatz selbst zu anderen kommunistischen Ländern – verboten sind bzw. verfolgt werden und deshalb geheim erfolgen müssen. Träger dieser sogenannten „Untergrundkirche" (ihre Vertreter weisen diese Bezeichnung zurück) sind neben Hunderten amtsbehinderten Priestern und Ordensleuten, darunter auch mehrere Bischöfe, Zehntausende katholischer Laien im ganzen Land. Zu den geheimen Aktivitäten gehören Jugendseelsorge, Exerzitien, gemeinschaftliches Ordensleben, Glaubenskurse, geheimes Theologiestudium sowie eine weitverbreitete Untergrundpublizistik.

Wenn es in der Tschechoslowakei in den letzten Jahren zu einem Wiedererwachen des kirchlichen Lebens, zu Anzeichen einer religiösen Renaissance und vor allem zu einem neuen kirchlichen Engagement beträchtlicher Teile der Jugend des Landes kam, so ist dies in hohem Maße auf Impulse zurückzuführen, die von den sogenannten „illegalen kirchlichen Strukturen" ausgehen. Auch die wachsende religiöse Bürgerrechtsbewegung findet in ihnen einen starken Rückhalt. „Sollte Jankus Darstellung zutreffen, dann hätte sich der Vatikan von einem Herzstück des religiösen Aufbruchs in der ČSSR ‚distanziert'!", be-

merkte das österreichische Monatsmagazin „Kirche intern".
Laut Kirchenamtsleiter Janku wurden im Hinblick darauf, „daß es manchmal den Anschein hat, als wären diese nichtlegalen kirchlichen Strukturen ein gewisser Bestandteil der Kirche", bei den vatikanisch-tschechoslowakischen Verhandlungen „drei Schlüsselzusammenhänge" vorgelegt: „1. Das Programm nichtlegaler Strukturen proklamiert nicht ‚die Erhöhung des Kreuzes Christi, sondern das Schwert'. Es geht ihnen nicht um den Glauben, sondern um die gewaltsame Konfrontation. 2. Untrennbarer Bestandteil ihrer Tätigkeit ist das Organisieren moralischen Terrors und die Androhung physischen Terrors gegen loyale Priester und Seminaristen. 3. Ihre Orientierung ist auf den Kampf gegen die Gesellschaft und gegen den Staat ausgerichtet. In diesem Zusammenhang wurde die Tätigkeit einiger Personen erwähnt, wie zum Beispiel des nichtlegal geweihten Bischofs, Herrn Korec, und anderer." (Der in Preßburg als „Pensionist" lebende amtsbehinderte Bischof *Jan Korec* gehört zu den führenden Persönlichkeiten des tschechoslowakischen Klerus und genießt höchstes geistliches Ansehen in der Bevölkerung.) Die Anschuldigungen Jankus gegen die „illegalen kirchlichen Strukturen" sind so absurd, daß sich jede inhaltliche Auseinandersetzung mit ihnen erübrigt.

Doch Janku ging noch weiter: In Anspielung auf die von Kardinal Tomášek unterstützte und von 600 000 Bürgern unterzeichnete 31-Punkte-Petition für Religionsfreiheit, auf die mit massiver Polizeigewalt aufgelöste Preßburger Karfreitags-Kundgebung vom vergangenen Jahr sowie auf andere Initiativen der religiösen Bürgerrechtsbewegung in der ČSSR behauptete der Kirchenamtsleiter, der Vatikan mißbillige auch solche „Druckausübungsaktionen". Janku: „Die vatikanische Delegation stimmt nicht mit den verschiedenen Pressionen überein und weist sie zurück."

Ist die Ortskirche zuwenig einbezogen?

Unbegreiflicherweise ließ der Hl. Stuhl alle diese Behauptungen des Kirchenamtsleiters *unwidersprochen.* Zwar hatte Kardinal Tomášek es schon im Vorjahr als „Fiktion und Lüge" bezeichnet, „wenn man von einer öffentlichen und einer im Untergrund agierenden politischen Kirche spricht", zwar warf Jan Carnogursky Janku eine „bewußte Täuschung der Öffentlichkeit" vor, doch Vatikan-Sprecher Navarro Valls hüllte sich trotz Journalisten-Anfragen in Schweigen. Der Hl. Stuhl, hieß es, wolle sich „nicht auf die Ebene von Pressepolemiken begeben". Nach anderen Informationen wollte der Vatikan die Ergebnisse der Verhandlungen über neue Bischöfe für die ČSSR nicht durch eine öffentliche Kontroverse mit dem Kirchenamtsleiter in Frage stellen. „Natürlich weiß hier jeder, daß Janku lügt. Aber wir wissen nicht, wo die Lüge aufhört und wo die Wahrheit beginnt. Auf jeden Fall bleibt von dieser Angelegenheit ein bitterer Nachgeschmack", meinte ein führender Kopf der sogenannten „Geheimkirche" in Böhmen.
Daß das Regime entschlossen ist, die angebliche vatikanische Distanzierung bzw. Mißbilligung der „illegalen kirchlichen Strukturen" als Waffe gegen die „Geheimkirche" zu verwenden, zeigte sich schon bald nach diesen öffentlichen Äußerungen Jankus. Der von Janku namentlich genannte Bischof Korec wurde zum Verhör auf die Polizei vorgeladen, ohne daß dafür ein erkennbarer aktueller Grund vorgelegen wäre. Gleichzeitig wurde der Inhaber der Wohnung, in der Korec als Untermieter lebt, an seiner Arbeitsstätte vorübergehend festgenommen, wobei man ihm die Wohnungsschlüssel abnahm. Kurz darauf versuchten drei unbekannte Männer, die einen schweren Koffer mit sich schleppten, offenbar mit den konfiszierten Schlüsseln in die Wohnung einzudringen. Sie wurden von Hausbewohnern beobachtet und durch Hilferufe vertrieben.

Die Behörden wollten den Eindruck erwecken, als habe es sich um Diebe gehandelt, die bei einem Einbruchsversuch gestört wurden. Doch Bischof Korec fragte in einem Offenen Brief: „Wozu haben die sonderbaren Diebe einen schweren Koffer vor unsere Wohnungstür geschleppt? Es ist doch allgemein bekannt, daß Diebe eher mit leeren als mit vollen Koffern einzubrechen pflegen. Was wollten uns die Diebe in der Wohnung hinterlassen?" Diese „Hinterlassenschaft", so sind Korec und seine Freunde überzeugt, hätte wohl aus „subversivem" Material bestanden, das dann bei einer Hausdurchsuchung „gefunden" werden und als „Beweismaterial" für einen möglichen Prozeß gegen den Bischof dienen sollte.
Korec meint dazu in seinem Offenen Brief: „Den Dieben, die alles so gründlich vorbereitet haben, ist der Einbruch in unsere Wohnung nicht gelungen. Dafür haben ich und viele slowakische Gläubigen einen Grund mehr, dem lieben Gott zu danken."
Anscheinend glaubt das Regime, durch die unwidersprochen behauptete vatikanische Absage an die „illegalen kirchlichen Strukturen" freie Hand für ein verstärktes Vorgehen gegen die „Geheimkirche" zu haben. Jedenfalls war es auffallend, daß in den folgenden Wochen führende Persönlichkeiten dieser „illegalen kirchlichen Strukturen" zu Verhören vorgeladen, verstärkt überwacht und schließlich auch an der Teilnahme an einer großen Wallfahrt zu Pfingsten nach Šaštin gehindert wurden. Auch bei einer Jugendwallfahrt nach Stare Hory in der Mittelslowakei trat ein Großaufgebot von uniformierten Polizisten und Geheimpolizisten in Erscheinung Zweck all dieser demonstrativen Aktionen ist es offenkundig, die „illegalen kirchlichen Strukturen" einzuschüchtern.

Ein Vorwurf, der schon bei früheren Verhandlungen des Vatikans mit der Prager Regierung laut geworden war, wurde diesmal mit noch mehr Nachdruck als bei früheren Gelegenheiten vorgebracht: Die Ortskirche sei zuwenig bzw. gar nicht in die Verhandlungen einbezogen. „Alles ist unter Schweigen gehalten. Man verhandelt über uns – aber ohne uns", bemerkte der führende tschechische

Theologe *Jozef Zvěřina*, dem ein Nahverhältnis zu Kardinal Tomášek nachgesagt wird. In einem Interview mit „Kathpress" verwies er auf bestimmte Bischofsernennungen der Vergangenheit, „die eher ein Unglück für uns als ein Erfolg waren", und machte deutlich, daß die Hoffnungen der Kirche in der ČSSR mehr auf der Stärke der neu erwachten kirchlichen Basis als auf „politischen Verhandlungen" ruhen. Auch Carnogursky kritisierte, daß die Ortskirche keinerlei Möglichkeit habe, Einfluß auf die Gespräche zwischen dem Hl. Stuhl und der Prager Regierung zu nehmen. Und Kardinal Tomášek selbst bedauerte gegenüber „Kathpress", daß er und andere Vertreter der Ortskirche in keiner Weise in die Verhandlungen eingebunden gewesen seien; er führte dies allerdings auf ein „Verlangen der Regierung", nicht einen „Wunsch des Vatikans" zurück.

Setzt Rom andere Prioritäten?

Verhandlungen mit totalitären Regimen zu führen, ohne die Ortskirche einzubinden, ist eine alte, aber auch vielkritisierte Gepflogenheit des Hl. Stuhls. In der Tat spricht für diese Praxis, daß der Hl. Stuhl freier als die Ortskirche verhandeln und auch Forderungen derartiger Regime leichter widerstehen kann als die Bischöfe des betreffenden Landes. Im Falle der Tschechoslowakei würde zudem eine Einbeziehung etwa der Ordinarien der Diözesen bedeuten, daß Vertreter von „Pacem in terris" oder andere Kleriker, die sich in der Vergangenheit allzu willfährig gegenüber den Wünschen des Regimes verhalten haben, Einfluß auf die Verhandlungen nähmen. Dennoch wäre es für den Vatikan auch im Fall der ČSSR sinnvoll, vor Eintritt in Verhandlungen mit der Regierung eine breite Konsultation jener Kräfte und Persönlichkeiten durchzuführen, die das neue religiöse Leben in der Tschechoslowakei tragen und die ihre Glaubwürdigkeit und Treue zur Kirche in den vergangenen Jahrzehnten eindrucksvoll bewiesen haben. Ohne eine solche umfassende Konsultation sollte der Hl. Stuhl im eigenen Interesse nicht in Verhandlungen mit der tschechoslowakischen Regierung eintreten.

P. *John Bukovsky* vom Päpstlichen Staatssekretariat, selbst Slowake und Mitglied der vatikanischen Verhandlungsdelegation, hält den Vorwurf mangelnder Konsultation der Ortskirche allerdings für ungerechtfertigt. Er verweist darauf, daß die vatikanische Delegation bei ihrem jüngsten Besuch in der ČSSR in eine Reihe von Diözesen gereist sei und dort mit Vertretern der Ortskirche gesprochen habe. Unerwähnt ließ Bukovsky, daß diese Reise in die Diözesen erst *nach* den eigentlichen zweitägigen Verhandlungen mit der Regierung erfolgte, unerwähnt blieb auch, wer die Gesprächspartner waren. Wie es heißt, sollen die Ordinariate die Gesprächspartner der Vatikan-Delegation ausgewählt haben, und diese Ordinariate stehen mehrheitlich unter der Kontrolle von „Pacem in terris".
Eines hält man Erzbischof Colasuonno allerdings auch in kirchlichen Kreisen der ČSSR zugute: Er lasse sich weniger leicht hinters Licht führen und verhandle mit mehr Festigkeit als seine Vorgänger. Doch man kreidet auch ihm an, sich über eine Prioritätensetzung in den Verhandlungen nicht mit der Ortskirche abgestimmt, ja die Ortskirche nicht einmal darüber informiert zu haben, worüber man mit den Vertretern der Regierung verhandeln wolle.
Es ist evident, daß der Hl. Stuhl in diesen Verhandlungen andere Prioritäten sieht als die Ortskirche. Der Vatikan will der Kirche in der Tschechoslowakei – und das schon seit Jahrzehnten – auch um den Preis personeller Kompromisse vorrangig Bischöfe geben. Wenn die Diözesen einmal Bischöfe haben, die treu zum Hl. Stuhl stehen, dann würden sich Fortschritte in der kirchlichen Situation in der ČSSR nach und nach von selbst ergeben, meint man im Vatikan. Viele Priester und Laien in der Tschechoslowakei selbst sind dagegen der Auffassung, daß das vorrangige Ziel von Verhandlungen die *Beendigung der massiven staatlichen Einflußnahme* auf das kirchliche Leben sein müßte, wie es auch die 31-Punkte-Petition für Religionsfreiheit fordert; Bischofsernennungen und andere Einzelfragen würden sich auf der Basis der geforderten Trennung von Kirche und Staat dann in Eigenverantwortung der Kirchen lösen lassen.

Das Recht der Kirche, ohne *staatliche Behinderung* Bischöfe für die vakanten Diözesen einzusetzen, verlangt auch die religiöse Bürgerrechtsbewegung, fordern auch immer größere Teile der Priesterschaft; doch erwartet man vom Vatikan, daß er sich nicht auf diese Frage beschränkt, sondern mit allem Nachdruck bei allen Verhandlungen auf ein Ende der immer unhaltbareren und dem kirchlichen Selbstverständnis zutiefst widersprechenden totalen Bevormundung der Kirche durch den Staat drängt.
Auf keinen Fall wünscht sich die Kirche in der ČSSR eine Besetzung der vakanten Bischofssitze „um jeden Preis". Bischof Korec selbst formulierte diese Vorbehalte in einem Interview für österreichische Kirchenzeitungen: „Wenn man uns Bischöfe ‚um jeden Preis' geben will, möchten wir lieber noch warten." Nach Ansicht Korec' muß der Bischof „ein Mann sein wie der hl. Paulus". Wenn das Regime bei einem eine Schwäche entdecke, machte man mit ihm, was man wolle. Und er fügte hinzu: „Wer Unsicherheit zeigt, dem werden die Schrauben angezogen."

„Bischöfe um jeden Preis" will offenbar auch der Vatikan nicht. Berichte, bei den Verhandlungen sei Einigung über die Besetzung aller zehn vakanten Bischofssitze erzielt worden, erwiesen sich als unzutreffend. „Wir hoffen, daß wir wenigstens drei oder vier neue Bischöfe bekommen", bemerkte Kardinal Tomášek nach den Verhandlungen. Und Kirchenamtsleiter Janku sprach von „bestimmten Ergebnissen", verhehlte aber nicht „eine gewisse Enttäuschung darüber, daß wir keine breiteren Ergebnisse erzielt haben". Die tschechoslowakische Delegation sei darauf „vorbereitet" gewesen, solche „breiteren Ergebnisse" auszuhandeln. „Die andere Seite hielt sich aber an

ihr prozedurales Vorgehen. Jenes Maß an gutem Willen, den die ČSSR hat, blieb auch weiterhin einseitig", stellte Janku fest.

Die Zeit könnte für die Kirche arbeiten

Tatsächlich meinen nicht wenige Kirchenvertreter in der ČSSR, daß man angesichts der derzeitigen politischen Entwicklung in Osteuropa, die auch an der ČSSR auf Dauer nicht vorübergehen kann, nicht unbedingt auf rasche Vereinbarungen mit der Prager Regierung drängen sollte. Die Zeit, so hofft man zumindest, wird für die Kirche arbeiten. In einigen Jahren, vielleicht sogar nur Monaten, wird man bei Bischofsernennungen weniger Zugeständnisse an die Wünsche des Regimes machen müssen, als dies heute der Fall ist. Da Bischöfe meist auf Jahrzehnte ernannt werden, sollte sich der Hl. Stuhl nur dann zu einer solchen Ernennung bereit finden, wenn er von den betreffenden Kandidaten hundertprozentig überzeugt ist, hört man in kirchlichen Kreisen des Landes. Der Hl. Stuhl – so meint man – sollte die Trennung von Staat und Kirche schon jetzt zu einem Zentralpunkt vatikanischer Forderungen an die ČSSR-Regierung machen, aber sich zum jetzigen Zeitpunkt keinesfalls auf weitreichende Vereinbarungen zum Staat-Kirche-Verhältnis einlassen, wenn diese auch weiterhin den Freiraum und die Wirkmöglichkeiten der Kirche einengen.

Die Verhandlungsführung Colasuonnos könnte in der Tat auf dieser Linie liegen. Erfahrungen, die er in Ungarn gemacht hatte, dürften ihn in dieser Haltung bestärken. Denn dort war es ihm gelungen, in einer ersten Verhandlungsphase neue Diözesanbischöfe nach den Vorstellungen des Hl. Stuhls durchzusetzen, wobei das staatliche Kirchenamt davon ausgegangen war, daß seine eigenen „Kandidaten" für Bischofsernennungen wenigstens bei der anstehenden Ernennung von Weihbischöfen berücksichtigt würden. Doch auch dazu war der Hl. Stuhl nicht bereit. Er verzichtete länger als ursprünglich vorgesehen auf die Bestellung neuer Weihbischöfe für Ungarn, und als sie im Frühjahr dieses Jahres ernannt wurden, war keiner der vom staatlichen Kirchenamt forcierten Kandidaten darunter. Und inzwischen gehört auch die Ära des staatlichen Kirchenamtes in Budapest, das dem Regime so lange als Instrument der Kontrolle und Gängelung des kirchlichen Lebens gedient hatte, bekanntlich selbst bereits der Vergangenheit an. Die Regierung beschloß seine Auflösung.

Peter Musyl

Kurzinformationen

Johannes Paul II. hat ein Apostolisches Schreiben zum fünfundzwanzigjährigen Jubiläum der Liturgiekonstitution veröffentlicht

Das am 14. Mai veröffentliche Papstschreiben erinnert an die Leitprinzipien der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, die stets gegenwärtig bleiben und weiter vertieft werden müßten: die Vergegenwärtigung des Paschamysteriums in der Liturgie, die Gegenwart des Wortes Gottes und die Liturgie als Epiphanie der Kirche selbst. Johannes Paul II. weist auf Schwierigkeiten bei der Anwendung der Liturgiereform hin. Die einen hätten die neuen Bücher mit einer gewissen Indifferenz aufgenommen, ohne sich um Verständnis für die Gründe der Reform zu bemühen. Andere seien leider „in einseitiger und exklusiver Weise zu den vorhergehenden liturgischen Formen zurückgekehrt, die einige von ihnen als einzige Sicherheitsgarantie für den Glauben betrachten". Wieder andere hätten „phantasievolle Neuerungen" eingeführt. Das christliche Volk, so der Papst, habe aber mit großer Mehrheit die Liturgiereform „in einem Geist des Gehorsams und sogar freundlichen Eifers" aufgenommen. Als *positive Früchte* der Reform nennt das Schreiben u. a. die Aufwertung der Schrift, die stärkere Teilnahme der Gläubigen und die Dienste der Laien. Als *Entgleisungen* werden namhaft gemacht: Auslassungen oder unerlaubte Hinzufügungen, „Haltungen oder Gesänge, die dem Glauben oder dem Sinn für das Heilige abträglich sind, Mißbräuche in der Praxis der Generalabsolution", Verwirrungen zwischen Amtspriestertum und gemeinsamem Priestertum. Heute komme es vor allem auf die *biblische und liturgische Bildung des Volkes Gottes* an. Eine weitere wichtige Aufgabe sieht der Papst in der Anpassung der Liturgie an die verschiedenen Kulturen. Diese Anpassung müsse der Tatsache Rechnung tragen, daß es in der Liturgie, vor allem der Sakramentenliturgie, einen unveränderlichen Bestandteil göttlichen Ursprungs und veränderliche Bestandteile gebe, die an die jeweilige Kultur angepaßt werden könnten oder sogar müßten. Auf diesem Gebiet dürfe die Verschiedenheit der Einheit nicht schaden. Man solle bei der weiteren Entwicklung der Liturgie der christlichen *Volksfrömmigkeit* und ihrem Bezug zum liturgischen Leben Rechnung tragen. Die Volksfrömmigkeit könne weder ignoriert noch mit Gleichgültigkeit oder Geringschätzung behandelt werden.

Im Vatikan fand ein Gespräch mit dem Papst über die Situation bei den Traditionalisten statt

Knapp ein Jahr nach den Bischofsweihen des inzwischen exkommunizierten Traditionalistenführers *Marcel Le-*

febvre trafen sich am 16. Mai unter dem Vorsitz des Papstes die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen Frankreichs, Englands, der Schweiz und der Bundesrepublik, die Kardinäle *Decourtray* und *Hume* sowie Weihbischof *Candolfi* und Bischof *Lehmann,* u. a. mit Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli,* dem Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Ratzinger,* und dem Präsidenten der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei", Kardinal *Augustin Mayer.* Die Kommission „Ecclesia Dei" ist mit der Integration derjenigen Traditionalisten in die katholische Kirche beauftragt, die im Anschluß an die unerlaubten Bischofsweihen Marcel Lefebvre die Gefolgschaft aufkündigten. Bei dem Treffen ging es darum, zwischen Vertretern der hauptsächlich betroffenen Ortskirchen und den zuständigen römischen Verantwortlichen eine Bilanz der Entwicklung des letzten Jahres zu ziehen. Ein Pressekommuniqué über den Inhalt des mehr als dreistündigen Gesprächs wurde nicht veröffentlicht. Ein wichtiges Gesprächsthema dürfte die z. T. kontroverse Beurteilung des den Traditionalisten gegenüber äußerst weitgehenden Entgegenkommens seitens des Apostolischen Stuhls bzw. der Kommission „Ecclesia Dei" gewesen sein. Auf diesem Feld ist es in der Vergangenheit verschiedentlich auch zu Meinungsverschiedenheiten zwischen Ortsbischöfen und dem Apostolischen Stuhl gekommen. Nach Angaben von Kardinal Decourtray sind bei dem Treffen „in völliger Offenheit alle praktischen Fragen, die sich in dem Zusammenhang stellen", erörtert worden. Der Papst, der großen Wert auf dieses Treffen gelegt habe, habe die Debatten mit Aufmerksamkeit verfolgt (vgl. La Croix, 19. 5. 89). Nach Ansicht von Decourtray wird der Dialog zwischen der Kommission „Ecclesia Dei" und den betroffenen Bischofskonferenzen in Zukunft enger werden. Ein weiteres Treffen dieser Art wurde vereinbart, allerdings ohne daß dafür bereits ein Datum bekannt geworden ist. Man wird davon ausgehen können, daß im Gefolge dieses Gespräches die Sichtweisen der verschiedenen betroffenen Ortsbischöfe bzw. Bischofskonferenzen ein größeres Gewicht erhalten werden.

Die Internationale Theologenkommission hat ein Dokument über „Glaube und Inkulturation" vorgelegt.

Das auf der Kommissionssitzung vom Oktober 1988 verabschiedete Dokument (italienischer Text in: Civiltà Cattolica, 21. Januar 1989; französischer Text in: La Documentation Catholique, 19. März 1989) enthält im ersten Teil Überlegungen zum *Verhältnis von Natur, Gnade und Kultur,* wobei der Prozeß der Inkulturation definiert wird als das „Bemühen der Kirche, die Botschaft Christi in ein bestimmtes sozio-kulturelles Umfeld einzubringen, indem sie es dazu einlädt, gemäß allen ihm eigenen Werten zu glauben, soweit sie mit dem Evangelium vereinbar sind". Im zweiten Hauptteil über *Inkulturation in der Heilsgeschichte* hebt das Dokument die Transzendenz Jesu Christi in bezug auf alle Kulturen hervor und weist gleichzeitig darauf hin, daß die Inkarnation im kulturellen Kontext des Volkes Israel erfolgte. Die Geschichte des Bundes Gottes mit dem Volk Israel und die Bücher des Alten Testaments hätten für die an Christus Glaubenden die Funktion einer „unverzichtbaren und unersetzlichen Pädagogik". Christus würde die Menschen nicht in der Wahrheit ihres konkreten Menschseins erreichen, wenn er sie nicht in Unterschiedlichkeit und gegenseitiger Verwiesenheit der Kulturen erfassen würde. Die *Kirche* befasse sich nicht aus strategischen Überlegungen mit dem Schicksal der einzelnen Kulturen, sondern wolle sie von innen her beleben, schützen und von Irrtum und Sünde befreien. Jede Ortskirche habe den Auftrag, im Heiligen Geist Sakrament für die Erscheinung des gekreuzigten und auferstandenen Christus im Fleisch einer bestimmten Kultur zu sein. „Aber die Gemeinschaft der Kirchen erfordert beständig, daß die kulturelle Verleiblichung nicht der gegenseitigen Anerkennung im apostolischen Glauben und der Solidarität der Liebe entgegensteht." Im gegenwartsbezogenen Schlußteil greift das Dokument der Theologenkommission vier Problemkreise auf, die in den Zusammenhang des Themas Inkulturation gehören: Die Bedeutung der Volksfrömmigkeit in der Kirche, das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, das Verhältnis der jungen Kirchen zur christlichen Tradition und die Probleme des Glaubens mit der modernen, technisch-wissenschaftlich geprägten Welt. Die Ausführungen bleiben in allen vier Punkten sehr allgemein und lassen sich nicht ausdrücklich auf die gegenwärtige theologische Diskussion etwa über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen ein.

Die erste Sitzungsperiode der Hildesheimer Diözesansynode fand vom 5. bis 9. Juni statt

Die Diözese Hildesheim ist nach dem Bistum Rottenburg-Stuttgart die zweite Diözese, die mehr als zehn Jahre nach Beendigung der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg eine Diözesansynode abhält. Das Thema der Synode lautet: „Kirche und Gemeinde – Gemeinschaft mit Gott, miteinander, für die Welt." Nach dem Wunsch des Hildesheimer Bischofs *Josef Homeyer* soll die Synode die Vorstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils von Kirche und Gemeinde im Blick auf deren künftige Entwicklung in den neunziger Jahren anschaulich machen. Dabei sollen die vorrangigen Schritte herausgefunden werden, wie die Gemeinden den vom Konzil vorgezeichneten Charakter der Kirche als Gemeinschaft „glaubwürdig leben können", so Bischof Homeyer in einer Erklärung vom 26. Februar 1989. Die erste Ankündigung der Synode durch den Bischof von Hildesheim erfolgte am Ostermontag 1987. In einem sogenannten „synodalen Prozeß" wurde danach versucht, die Gemeinde des Bistums möglichst breit an der Themenfindung der Synode zu beteiligen. Bei der ersten Sitzungsperiode lagen 330 Eingaben aus dem Bistum vor. Die Arbeit der Synode soll sich in insgesamt vier Schritten vollziehen: 1. Aussprache über die Situation der Kirche von Hildesheim; 2. Entfaltung der Grundvorstellung von Kirche und Gemeinde; 3. Konkretisierung dieser Grund-

vorstellung auf verschiedene Lebensbereiche hin: Gemeinde, Ehe und Familie, Feier des Sonntags sowie Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Während zunächst nur eine weitere Sitzungsperiode für November dieses Jahres geplant war, kündigte unterdessen Bischof Homeyer an, daß im März 1990 eine dritte Sitzungsperiode stattfinden wird, auf der ein Synodenpapier verabschiedet werden soll. Bischof Homeyer hatte die Synode zunächst weniger mit der Aufgabe belasten wollen, Synodenpapiere zu verabschieden, sondern betonte den Charakter der Synode als eines „geistlichen Ereignisses".

Ergebnisse der Statistik über das kirchliche Leben in den Gliedkirchen der EKD im Jahr 1987

Nach den vorläufigen Ergebnissen der Volkszählung vom 25. 5. 1987 betrug die Mitgliederzahl der EKD-Gliedkirchen insgesamt 25,4 Mio, 41,6 Prozent der bundesdeutschen Gesamtbevölkerung bzw. 44,6 Prozent der deutschen Bevölkerung. Im Jahr 1987 traten 140 638 Personen aus den evangelischen Landeskirchen aus, 1,2 Prozent mehr als im Vorjahr. 40 401 Personen wurden in die evangelischen Kirchen aufgenommen oder wiederaufgenommen, 4,4 Prozent mehr als im Vorjahr. Getauft wurden in den EKD-Gliedkirchen 239 127 Kinder, 14,5 Prozent davon entfielen auf „Spättaufen" von Kindern zwischen einem und vierzehn Jahren. Erwachsenentaufen wurden 1987 insgesamt 14 130 gespendet; davon entfielen zwei Drittel auf Taufen von Konfirmanden. Von den in den EKD-Gliedkirchen gespendeten Kindertaufen entfielen im Berichtsjahr 58,4 Prozent auf Kinder evangelischer Eltern, 25,8 Prozent auf Kinder mit einem katholischen und einem evangelischen Elternteil. Auf jeweils 100 Geburten von Kindern evangelisch-katholischer Ehepaare entfielen 1987 53 evangelische Taufen. 256 666 Mädchen und Jungen wurden 1987 konfirmiert, 13,3 Prozent weniger als im Vorjahr. Allerdings werden immer noch nahezu alle evangelischen Jugendlichen im Konfirmationsalter auch konfirmiert. In den evangelischen Landeskirchen wurden insgesamt 97 254 Paare getraut, 3,7 Prozent mehr als im Vorjahr. 10,6 Prozent der Trauungen entfielen auf Paare mit einem oder zwei geschiedenen Partnern. Von jeweils 100 evangelischen Paaren wurden im Berichtsjahr 68 von einem evangelischen Pfarrer getraut (in Württemberg 77, in West-Berlin 43). 29 092 Paare mit jeweils einem evangelischen und einem katholischen Partner wurden 1987 in einer evangelischen Kirche getraut, das entspricht 32 Prozent der evangelisch-katholischen Paare. Der *Gottesdienstbesuch* im Durchschnitt der drei „Zählsonntage" betrug 1987 im EKD-Durchschnitt 5,1 Prozent der Kirchenmitglieder. Dieser Prozentsatz der Gottesdienstbesucher ist in den letzten Jahren etwa gleich geblieben. Von den EKD-Gliedkirchen wies im Berichtsjahr Württemberg mit 8,5 Prozent den höchsten Gottesdienstbesuch auf (gefolgt von Nordwestdeutschland, Baden und Bayern mit jeweils zwischen 7 und 8 Prozent); am unteren Ende der Skala rangierte West-Berlin mit 1,9 Prozent und Nordelbien mit 2,6 Prozent. An den Christvespern und Metten am Hl. Abend nahmen im EKD-Durchschnitt 28,7 Prozent der Gemeindemitglieder teil. Von den Abendmahlsfeiern, die im Berichtsjahr gehalten wurden, entfielen 77,8 Prozent auf Feiern innerhalb des Gottesdienstes (1975 waren es erst 57 Prozent gewesen). Die Abendmahlsbeteiligung lag geringfügig unter der des Vorjahrs.

Bücher

HUBERT MÜLLER / HERMANN J. POTTMEYER (Hrsg.), **Die Bischofskonferenz.** Theologischer und juridischer Status. Patmos Verlag, Düsseldorf 1989. 304 S. 48,80 DM.

Die Beiträge des Bandes setzen sich aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen ausführlich, differenziert und kritisch mit dem römischen Arbeitsdokument zum theologischen und rechtlichen Status der Bischofskonferenz auseinander, das aufgrund eines Vorschlags der Bischofssynode von 1985 erstellt und den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme vorgelegt wurde (vgl. den Text: HK, April 1989, 168 ff.). Dabei werden nicht nur die theologischen und kanonistischen Schwachstellen des römischen Dokuments deutlich (inkonsistente Argumentation, einseitige Akzentuierung der Universalkirche und der zentralen Kirchenleitung, übertriebene Befürchtungen gegenüber den Bischofskonferenzen); der Band liefert gleichzeitig wichtige Bausteine für die gegenwärtige ekklesiologische Grundsatzdiskussion, bei der es vor allem um die Konsequenzen aus dem neu gewonnenen Verständnis der Kirche als Communio geht. So arbeitet Mitherausgeber Pottmeyer als Ergebnis einer kritischen Bestandsaufnahme der Auseinandersetzung um den theologischen Status der Bischofskonferenz heraus, daß die communio ecclesiarum ekklesiologischer Ort der Bischofskonferenzen und die Theologie der Kollegialität ihre Grundlage ist: „Den Sorgen, die zur Bestreitung der theologischen Grundlage den Bischofskonferenzen Anlaß geben, sollte, soweit sich das als notwendig erweist, nicht durch den Abbau, sondern durch einen sinnvollen Ausbau der Strukturen der communio ecclesiarum und der Kolle-

gialität begegnet werden" (S. 86). Der Freiburger Dogmatiker Greshake zeigt, daß es zur Verwirklichung von Kirche als Communio Zwischeninstanzen zwischen dem römischen Primat und den Diözesen geben muß. Es sei von allerhöchster Bedeutung für die Kirche, „daß die uralte triadische Kirchenstruktur mit ihren fest in der Communio-Ontologie der Kirche verankerten regionalkirchlichen Instanzen relativ autonomen Charakters in der ganzen katholischen Kirche ... wieder voll realisiert werden" (S. 115). Die kanonistischen Beiträge liefern Klärungen zur (nicht ernsthaft zu bestreitenden) Lehrautorität der Bischofskonferenz, zum Verhältnis der Bischofskonferenz zum Diözesanbischof und zum Apostolischen Stuhl. *U. R.*

WOLFGANG LIENEMANN (Hrsg.), **Die Finanzen der Kirche.** Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie. Chr. Kaiser Verlag, München 1989. 995 S. 120,– DM.

Daß die Kirchen in der Bundesrepublik im europäischen wie internationalen Vergleich ausgesprochen reiche, finanziell wohlausgestattete Kirchen sind, steht außer Frage. Grundsatzdiskussionen über Finanzausstattung und Finanzgebaren der Kirchen stehen gegenwärtig allerdings trotz gelegentlicher kritischer Anfragen weder innerkirchlich noch in der Öffentlichkeit auf der Tagesordnung. So hat etwa das Memorandum des Bensberger Kreises zu einigen Aspekten der Kirchenfinanzierung von 1985 (vgl. HK, Juli 1985, 301f.) wenig Echo gefunden. Auf evangelischer Seite liegt mit dem von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft erarbeiteten Band über die Finanzen der Kirche jetzt ein umfang- und inhaltsreiches Kompendium zu diesem so wichtigen wie komplexen Problemfeld vor. Der Band beschränkt sich in den Kapiteln, die der gegenwärtigen Situation der Kirchenfinanzen und den möglichen Perspektiven gewidmet sind, auf die Evangelische Kirche der Bundesrepublik, ist aber auch für die katholische Seite von einigem Interesse. Das gilt für die materialreichen und anregenden Beiträge zum Verhältnis der Kirche zum Geld vom Neuen Testament bis zur Reformationszeit wie für die Analysen zum Kirchensteuersystem, das für die evangelische wie die katholische Kirche hierzulande in gleichem Maß Haupteinnahmequelle ist. Auch die Probleme, die in den Beiträgen über die Finanzen der kirchlichen Diakonie und über die Personalentwicklung angesprochen werden, gelten mutatis mutandis auch für die katholische Kirche in der Bundesrepublik. Anders als im Bensberger Memorandum werden in dem Band der FEST keine Alternativen zum historisch gewachsenen und in vieler Beziehung vorteilhaften kirchlichen Finanzsystem in der Bundesrepublik durchgespielt, wohl aber verschiedene Änderungen innerhalb des bestehenden Systems diskutiert (veränderte Bemessungsgrundlage für die Kirchensteuer, Mindestkirchensteuer, Sparmöglichkeiten bei den Personalausgaben). Insgesamt ist in dem Band die Tendenz vorherrschend, mit dem bestehenden System der Kirchenfinanzen möglichst behutsam umzugehen; die Frage, welche Finanzausstattung dem kirchlichen Zeugnisauftrag unter den gegenwärtigen Bedingungen am ehesten entsprechen würde, wird zwar gestellt, aber nicht durchreflektiert. Als solide Diskussionsgrundlage wird der Band aber zweifellos gute Dienste leisten. *U. R.*

UDO KROLZIK, **Säkularisierung der Natur.** Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1988, 220 S., DM 54,–

Die vorliegende Studie, eine bereits 1983 in Hamburg angefertigte Dissertation, räumt erfreulich gründlich mit einem geläufigen Vorurteil auf. Die Säkularisierung der Natur und die Ablehnung einer natürlichen Theologie, gerade auf evangelischer Seite, ist keineswegs als ein willkommener, theologisch begrüßenswerter Akt der Emanzipation zu betrachten. Vielmehr deutet sich hier ein Verlust an Wirklichkeitsbezug des Glaubens an, der bis heute das Bekenntnis zu Gottes Herrschaft um die wichtige Dimension seines Wirkens in Welt und Natur verkürzt. In sorgfältigen Analysen geht die Arbeit den Ausgestaltungen des Vorsehungsglaubens und des Natur-Begriffs in Theologie und Naturwissenschaft bis zum 17. Jahrhundert nach, um von hier den Blick abschließend auf eine herausragende Gestalt der Frühaufklärung zu richten. Dabei zeigt sich der hohe Stellenwert der Providentia-Dei-Lehre in der Erbauungsliteratur, im geistlichen Lied, in den Werken der natürlichen Theologie und sogar in der evangelischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts. Beachtlich bleibt die Konformität zwischen dem theologischen Nachdenken über die Natur und den Ursprüngen des Naturbegriffs in den neuzeitlichen Naturwissenschaften, auch und gerade bei Newton. Besondere Bedeutung für die Ausgestaltung der Naturwissenschaften gewinnt die sog. „Physikotheologie", die am Beispiel des Hamburger Gelehrten Johann Albert Fabricius vorgestellt wird. Hier wird ein spezifisch naturwissenschaftliches Interesse mit dem theologischen Anliegen aufs engste verquickt und von ihm zugleich motiviert. Für die Physikotheologie bleibt kennzeichnend, „daß das Dasein und die Eigenschaften Gottes vorausgesetzt und anhand naturwissenschaftlicher Einsichten vorgeführt werden" (152). Da die Werke der Physikotheologen spezifisch naturwissenschaftliche Erkenntnisse an ein interessiertes Publikum vermitteln wollten, konnten ihre Werke unter Beiseitesetzung des spezifisch theologischen Rahmens später als naturwissenschaftliche Kompendien genutzt werden. Dieses differenzierte Miteinander von Theologie und Naturwissenschaft wird zwar nur im historischen Abstand geschildert und nicht mehr unmittelbar für die Gegenwart fruchtbar gemacht. Dennoch gehört diese Studie zu jenen wichtigen Arbeiten, die den Horizont für ein neues Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie eröffnen und dafür neue Perspektiven andeuten. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BEYERHAUS, PETER. **Theologisches Verstehen nichtchristlicher Religionen.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 35 Heft 2 (April/Juni 1989) S. 106–127.

Mit einem Rückblick auf die Entwicklung der Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen in der evangelischen Theologie nach der Zäsur durch die dialektische Theologie verbindet der Tübinger (evangelikale) Missionswissenschaftler kritische Überlegungen zum gegenwärtigen Dialog der Religionen. Die asiatischen (Beyerhaus nennt sie „synkretisierende") Religionen würden auch das Christentum heute dazu einladen, sich an einem dem Frieden dienenden Weltparlament der Religionen zu beteiligen. Das geschehe allerdings unter der impliziten Voraussetzung, „daß sich das Christentum ebenfalls im Sinne eines kosmischen Monismus und einer diesem entsprechenden Identitätsmystik versteht". Was sich in Wahrheit vollziehe, sei eine „spirituelle Invasion", die letztlich zur inneren Eroberung des Christentums durch die hinduistische bzw. buddhistische Umdeutung seiner entscheidenden Begriffe und durch die entsprechende Entmächtigung der mit ihnen bezeichneten Wirklichkeiten führe. Demgegenüber hält Beyerhaus fest, Christen müßten in der Begegnung mit Vertretern anderer Religionen den Inhalt ihres Glaubens ihnen als existentielle Infragestellung und als gewinnende Botschaft bezeugen. In der Kommunikation des Evangeliums gehe es nicht nur um einen unverbindlichen Ideenaustausch, sondern um einen Herrschaftswechsel. Theologisches Verstehen der Religionen im Licht des Evangeliums geschehe zuerst und zuletzt „um der Mission willen".

WELKER, MICHAEL. **Der Heilige Geist.** In: Evangelische Theologie Jhg. 49 Heft 2 (1989) S. 126–141.

Mit der Leitfrage nach der Identität des Heiligen Geistes geht Welker an die biblischen Schriften heran, um ihnen Ansätze für ein heutiges Verständnis zu entnehmen. Dabei geht er von der Voraussetzung aus, daß dem gesunden Menschenverstand der Gegenwart Aussagen über den Heiligen Geist und sein Wirken ungeheuer fremd sind, für ihn aber gerade deshalb zu einer heilsamen Provokation werden können. Das gilt nicht zuletzt für die neutestamentliche Kernaussage, daß Jesus als Geistträger den Menschen Befreiung von der Sünde bringt: Diese Befreiung setze vor der Ebene unserer moralischen und sonstigen eigenen Besserungsfähigkeit ein; „sie setzt ein, bevor die Kräfte öffentlicher Erneuerungsfähigkeit auf die Probe gestellt werden und – versagen". Zur Frage nach der Personalität des Heiligen Geistes stellt Welker fest, man verbaue sich den Zugang zum Verständnis, solange Person nur als ein individuell-menschliches Aktionszentrum gedacht werde. Ein Aktionszentrum werde vielmehr erst durch einen Resonanzbereich zur Person. Der Heilige Geist ist demnach zu verstehen als „die vielgestaltige Einheit der Perspektiven auf Jesus Christus, an der wir teilhaben, die wir mitkonstituieren können. Er ist so der Resonanzbereich Christi." Nicht über die Köpfe der endlichen Menschen hinweg, sondern an, in und mit ihren irdischen Existenzen wirke der Heilige Geist.

Kultur und Gesellschaft

HÄUSSERMANN, HARTMUT / SIEBEL, WALTER. **Ökologie statt Urbanität?** In: Universitas Jhg. 44 Heft 6 (Juni 1989) S. 514–525.

Die beiden Autoren, Soziologen in Bremen und Oldenburg, befassen sich in diesem Beitrag mit dem vielschichtigen Verhältnis von Stadtentwicklung einerseits und der damit einhergehenden ökologischen Problematik andererseits. Die städtische Lebensweise bedeute einerseits einen Triumph über die Abhängigkeit des Menschen von der Natur. Inzwischen habe man es aber mit Folgen dieser Lebensweise zu tun, die die Fortexistenz des Menschen selbst in Frage stelle. Angewandt auf das Thema Wohnungs- und Städtebau, stehen drei Thesen im Mittelpunkt: Ökologische Probleme verlangten – so die Autoren – weitreichende Veränderungen unserer städtischen Lebensweise. Über die Veränderungen müsse nach einem bestimmten Bild vom richtigen, humanen Leben entschieden werden. Dabei werde es Widerstände geben: Das Überleben der Menschheit müsse auch gegen die Menschen selbst gesichert werden. Dabei seien Einschränkungen individueller Entfaltungsmöglichkeiten unvermeidlich. Ansätze, die zur Förderung eines umweltgerechten Verhaltens ausschließlich auf das Medium Geld setzen, seien unzureichend. Bedenkenlosigkeit werde so nur zum Privileg derjenigen, für die hohe Kosten kein Problem darstellen.

TENBRUCK, FRIEDRICH H. **Die Macht der Bilderflut.** Was die Massenmedien für die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung bedeuten. In: Die Politische Meinung Jhg. 34 Heft 244 (Mai/Juni 1989) S. 34–40.

Der Autor geht den vielfältigen Wirkungen nach, die die zunehmende Mediatisierung der Gesellschaft gebracht hat. Die Massenmedien bezeichnet er als den Hauptmotor der modernen Bedürfnisweckung und speziell der Informationsbedürfnisse, die größtenteils erst durch die Massenmedien selbst erzeugt worden seien. Mit der Beruhigungsformel, wonach die verschiedenen Medien sich nicht gegenseitig substituierten, sondern einander ergänzten, werde die Bedeutung der mit der Medienentwicklung gegebenen Veränderungen nur verdeckt. Das Fernsehen etwa könne wesentliche Bestände der bisherigen Kultur nicht vermitteln, ohne sie zu verstümmeln. Im übrigen gehe vom Fernsehen auch ein erheblicher Anpassungsdruck auf andere Kulturtechniken aus: Als Lesegewohnheit des Fernsehers bezeichnet Tenbruck jene „Sucht nach der Folge beliebiger Bilder, die Unruhe der Augen, die an nichts zu haften vermögen, wenn es nicht gleich weitergeht". Noch stärker als die Probleme wachsen nach Ansicht des Autoren im politischen Bereich die Probleme der Vermittlung: Die politische Perspektive wandere von den Entscheidungen zu den Durchsetzungsstrategien, von den Überzeugungen zu den Meinungsberechnungen, von den Sachen zur Darstellungskunst.

Kirche und Ökumene

METTE, NORBERT. **Pfarrei versus Gemeinde?** Zur Wiederaufnahme einer unterbrochenen Diskussion. In: Diakonia Jhg. 20 Heft 3 (Mai 1989) S. 150–161.

Der Paderborner Pastoraltheologe versucht in diesem Beitrag eine Zusammenfassung der neueren Gemeinde-Diskussion, wie sie – nicht zuletzt in kritischer Auseinandersetzung mit dem Münsteraner Religionssoziologen Hermann Steinkamp – in der Zeitschrift Diakonia in der jüngsten Zeit ihren Niederschlag fand. Mette resumiert die nachkonziliare Entwicklung des Gemeindegedankens vor dem Hintergrund der Entwicklung im Bereich von Pfarrei und geistlichen Bewegungen. Der Autor ist bemüht, der Debatte insgesamt etwas ihre Schärfe zu nehmen. Wenn heute die Pfarrei gewissermaßen von „rechts" wie von „links" angegriffen werde, so gehe es dabei eigentlich nicht um die Pfarrei schlechthin, sondern um die Frage, ob und inwieweit sie für die Verwirklichung des kirchlichen Auftrags unter den jeweiligen soziohistorischen Bedingungen förderlich oder hinderlich sei, ob sie Gemeindebildung ermögliche oder nicht. Eine entscheidende Frage sei es für die Zukunft, inwieweit Pfarreien und Initiativgruppen ein Miteinander gelinge. Die herkömmlichen Pfarreien seien um der Aktualität und Universalität des Kircheseins willen auf die Initiativgruppen, diese wiederum um der Kontinuität und Besonderheit des Kircheseins willen auf die Pfarrgemeinde angewiesen.

Notizen

Am 27. Mai traf sich der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), mit den Vorsitzenden der theologischen Arbeitsgemeinschaften des deutschen Sprachraums. An dem Gespräch in Mainz nahmen auch der Vorsitzende der Glaubenskommission, der Münchner Erzbischof Kardinal *Friedrich Wetter,* die Bischöfe von Regensburg und Osnabrück sowie je ein Bischof aus Österreich und der Schweiz teil. Hintergrund des Treffens waren die Auseinandersetzungen im Anschluß an die „Kölner Erklärung" (vgl. HK, März 1989, 127). Unter den Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaften befinden sich etliche Unterzeichner der Erklärung. Teilnehmer am Gespräch gaben danach eine grundsätzliche positive Einschätzung von Verlauf und Atmosphäre: Man sprach vor allem über die Nihil-obstat-Problematik und über das Verhältnis Lehramt – Theologie. Ein weiteres Treffen wurde für Dezember dieses Jahres vereinbart.

Der Bischof von Trier, *Hermann-Josef Spital,* wurde zum neuen Präsidenten der deutschen Sektion der katholischen Friedensbewegung Pax Christi gewählt. Die Wahl erfolgte auf einer außerordentlichen Delegiertenversammlung in Baden-Baden, nachdem Bischof Spital auf der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz für dieses Amt nominiert worden war. Bischof Spital erhielt 128 von 137 Stimmen. Bereits seit September 1986 war er Beauftragter der Bischofskonferenz für Pax Christi gewesen.

Nach Angaben des *Statistischen Jahrbuchs der Kirche* für das Jahr 1987 wurden 1987 in der Weltkirche insgesamt 7251 Priester geweiht, davon 5227 Diözesan- und 2024 Ordenspriester. 7324 Priester verstarben im Berichtsjahr, 986 legten ihr Amt nieder. In den Großen Seminaren gab es 1987 insgesamt 90 424 Priesteramtskandidaten; 1978 hatte ihre Zahl 62 670 betragen. Die Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechts zählten im Berichtsjahr 19 665 Novizinnen und Novizen (Vergleichszahl für 1978: 11 758).

Pornographie und mutwillige Gewaltdarstellung in den Medien verurteilte der *Päpstliche Rat für die sozialen Kommunikationsmittel* in einem Ende Mai veröffentlichten Dokument. Eine fundamentale Auswirkung von Pornographie und Gewalttätigkeit sei die Verachtung, die Betrachtung anderer als Objekte statt als Personen. Pornographie und Gewalt könnten Zärtlichkeit und Mitleid beseitigen, um Gefühllosigkeit oder sogar Brutalität zu fördern. Ein wesentlicher Grund für die Verbreitung von Pornographie und Gewaltanwendung in den Medien scheine eine verbreitete moralische Freizügigkeit zu sein, die im Suchen nach persönlicher Befriedigung um jeden Preis ihre Wurzel habe. Das zur Legitimierung von Pornographie angeführte Recht auf Freiheit des Ausdrucks existiere nicht im leeren Raum; Freiheit dürfe nicht mit Beliebigkeit gleichgesetzt werden.

In einer Anfang Juni verabschiedeten Erklärung äußerte die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitung in der DDR ihre Besorgnis über die Unstimmigkeiten bei der Ermittlung des Ergebnisses der *DDR-Kommunalwahlen am 7. Mai:* „Wir sind erschrocken über die beobachteten Unstimmigkeiten bei der Auswertung der Wahl. Wir sind beunruhigt über das Übergehen von Eingaben und Einsprüchen. Wir verstehen die Empörung, die manche ergriffen hat. Wir sind besorgt darüber, daß Resignation erneut bestätigt werden könnte." Die Staatsführung wird dringend gebeten, eine konkrete und schnelle Beantwortung der im Zusammenhang mit der Kommunalwahl eingereichten Eingaben und Anträge zu veranlassen. Es brauche eine „Weiterentwicklung des Wahlverfahrens", damit jeder Bürger aktiv Auswahlentscheidungen treffen könne und eindeutig über die Wertung der Stimmen unterrichtet sei.

Die *Internationale Katholisch-Lutherische Kommission* traf kürzlich zu ihrer vierten Tagung im polnischen Oppeln zusammen. Ihre Arbeit hatte die Kommission 1986 aufgenommen; geleitet wird sie auf katholischer Seite vom Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele,* auf lutherischer vom amerikanischen Theologen *James Crumley.* Auf der Tagesordnung der jüngsten Kommissionstagung stand vor allem der Entwurf eines gemeinsamen Dokuments über die Ekklesiologie; die Beschäftigung mit diesem Entwurf wird bei der nächsten Tagung 1990 weitergehen. Bislang nicht veröffentlicht wurde das erste Arbeitsergebnis der Kommission, ein schon 1988 abgeschlossenes Dokument über die Rechtfertigung. Bischof *Alfons Nossol* von Oppeln, katholisches Kommissionsmitglied, informierte seine Gäste über die Situation der katholischen Kirche in Polen.

Im Alter von 71 Jahren verstarb am 14. Juni in Leuven der Erzbischof von Kinshasa (Zaire), Kardinal *Joseph Malula.* Malula, zunächst Weihbischof und seit 1964 Erzbischof von Kinshasa (zur belgischen Kolonialzeit Leopoldville), gehörte beim Zweiten Vatikanischen Konzil der Liturgischen Kommission an und sprach sich mehrfach für eine Anpassung der Liturgie an den afrikanischen Kontext aus. Von Paul VI. wurde er 1969 in das Kardinalskollegium aufgenommen. In seinem Heimatland war Malula ein gewichtiger Gegenspieler des autokratisch regierenden Präsidenten Mobutu und verurteilte immer wieder Korruption, Willkür und Rechtsunsicherheit. Eine Zeitlang mußte er ins Exil. Seine Bemühungen um eine eigengeprägte afrikanische Liturgie trugen Früchte: Im letzten Jahr wurde der zairische Ritus von der römischen Gottesdienstkongregation offiziell anerkannt. Nach dem Tod von Kardinal Malula zählt das Kardinalskollegium 152 Mitglieder, von denen 117 papstwahlberechtigt sind.

Der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger,* kehrte drei Tage früher als ursprünglich vorgesehen von einer Reise in die Sowjetunion zurück. Auf Einladung des Moskauer Patriarchats hielt sich Lustiger zur Zeit des orthodoxen Osterfestes in der *UdSSR* auf. Stationen der Reise waren neben Moskau auch die baltischen Republiken Litauen und Lettland sowie Leningrad und Zagorsk. Zur Abkürzung seiner Reise entschloß Lustiger sich, nachdem ihm mitgeteilt worden war, wegen der Abwesenheit von Metropolit *Philaret* in Kiew könne er in der Hauptstadt der Ukraine nicht empfangen werden. Die ungeklärte Situation der ukrainischen Katholiken erweist sich offenbar wieder einmal als Hemmschuh geregelter zwischenkirchlicher Beziehungen, wenn es um diese Region geht.

In seinem 88. Lebensjahr starb der frühere Erzbischof von Kalocsa, *Jozsef Ijjas.* 1964 zum Apostolischen Administrator ernannt, wurde er 1969 Erzbischof von Kalocsa. Von 1969 bis 1976 bis zur Regelung der Nachfolge von Kardinal Mindszenty in Esztergom war Ijjas auch Vorsitzender der Bischofskonferenz; als Erzbischof von Kalocsa trat er erst im Juni 1987 zurück. Ijjas gehörte zu den ersten Bischöfen, die aufgrund des Teilabkommens zwischen Vatikan und der ungarischen Regierung von 1963 ernannt worden waren.

Beilagenhinweis

Einem Teil der Auflage liegt ein Prospekt von Missio, München, bei.

Berichtigung

Im Interview mit Professor Böckenförde im Juniheft der Herder-Korrespondenz sind durch Übertragung auf Seite 266 zwei sinnstörende Fehler unterlaufen: Linke Spalte, Zeile 15 ff. von oben muß lauten: „und zum anderen, daß das kirchliche Amt, wenngleich es auch das Depositum fidei zu wahren hat ..." Und in derselben Spalte, Zeile 28 von oben muß es statt Gregor XII. selbstverständlich heißen Gregor XVI.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 8 · 43. Jahrgang · August 1989

Eine weithin noch zu wenig beachtete, aber gerade in unserer gegenwärtigen Lage fatale Folge von Sozialsystemen, die immer mehr Menschen erfassen, ist, daß sie vielleicht diese Menschen davon abhalten, ihre eigenen Kräfte so zur Entfaltung zu bringen, wie es ihnen eigentlich möglich wäre.

Hans Matthöfer

Der Zeitgeist

Er flimmert über die Fernsehschirme von den ersten Tagesschauen bis ins späte literarische Quartett. Er tummelt sich in unserer freizeitlichen Geräuschkulisse – meist Rundfunk genannt. Er drängt sich so penetrant in die private Häuslichkeit und stört Autofahrer beim täglichen Nachhauseweg ebenso auf wie Hausfrauen und Hausmänner beim Kochen und Bügeln. Er begegnet einem – beklemmend oft – bei der morgendlichen Zeitungslektüre – besonders montags nach den vielen Predigten und profanen, vor allem politischen Sonntagsreden. Mit erhobenem Zeigefinger tritt er einem ganz vorne entgegen in den politischen Leitartikeln, oder er taucht als gutmütiger, oft etwas sprunghafter Kobold im Feuilleton auf, und bei den besonders „klugen Köpfen" verirrt er sich gelegentlich sogar in den Wirtschaftsteil. Ebenso leichtzüngig wie gravitätisch kommt er Spitzenpolitikern, vor allem solchen „konservativer" Prägung über die Lippen. Auch Theologen und noch höherstehende Kirchenmänner bedienen sich seiner, meist allerdings nur wie Politiker auch, um Leuten mit kirchlichen oder theologischen Gegenmeinungen eine überzubraten – rein intellektuell natürlich, während die Intellektuellen – man verzeihe uns in diesem Zusammenhang die Verallgemeinerung „die Intellektuellen" – ihn einmal da, ein andermal dort gesehen zu haben vorgeben und ihn heute links von sich am Leben zu erhalten suchen und morgen ihn sich rechts von sich zurechtprügeln. Und die ganz Eifrigen stochern ziellos im Nebel herum, bis keiner mehr so recht weiß, ob es ihn überhaupt gibt und ob er, wenn es ihn einmal gegeben hat, dann demnächst noch einmal auftauchen und leibhaftiger als gegenwärtig sich zu erkennen geben würde.

Die Rede ist vom „Zeitgeist". Das heißt: eigentlich nicht vom Zeitgeist selbst, sondern von den Vorstellungen von ihm, wie diejenigen, die zum öffentlichen Sprechen verpflichtet sind, sie sich jeweils zurechtmachen. Und eigentlich geht es auch nicht um diese – zunächst jedenfalls nicht –, sondern, handlungslogisch gesehen, noch um eine vorstufigere Vorstufe: um den *Willen zur Vorstellung vom Zeitgeist.* Denn was da als Zeitgeist beschworen oder angeprangert wird, bewegt sich durchwegs auf der Ebene von Totschlagargumenten, von verbalen Kraftakten also und damit auf einer Abstraktionsstufe, auf der es nichts mehr (oder noch nichts) zu argumentieren gibt und wo Facettierungen nur stören würden.

Eine Kampfparole, deren „Sinn" sich im Streit erfüllt

Als Wille zur Vorstellung vom Zeitgeist ist das öffentliche Reden und Schreiben vom Zeitgeist selbstverständlich ganz überwiegend operativ angelegt als *Züchtigungsinstrument im Meinungsstreit der Standfesten gegen die Opportunisten.* Da helfen Unterscheidungen nichts. Sie würden den Standfesten nur die moralische Kraft rauben, um selbst nicht als Opportunisten erscheinen zu müssen. Die FAZ zum Beispiel hat in den letzten Jahren auf diese Weise ganze Schwadronen von Leitartikeln und Glossen in Marsch gesetzt, um einer von der Zeitgeistanfälligkeit der meisten Andersdenkenden ohnehin inbrünstig überzeugten Kernschicht ihrer Leserschaft beizubringen, wie sehr Heiner Geißler seine Partei, die CDU, mit seinen „sanften" Themen und deren feministischen und wohlfahrtspolitischen Einsprengseln „dem Zeitgeist ausliefert". Und der gegenwärtige Bundeskanzler und nunmehr schon langjährige Vorsitzende von Geißlers Partei sieht sich angesichts solcher publizistischer und politischer Operationen mit berechenbarer Regelmäßigkeit und einer

Gravität, wie sie nur ihm zur Verfügung steht, zur Feststellung veranlaßt, er und seine Partei dächten nicht daran, „dem Zeitgeist nachzulaufen".

Aber was oder wer ist er, wenn man ihn gleichsam in Person zu fassen versucht: der Zeitgeist? – *der* Zeitgeist natürlich, mit dem es *wir* zu tun haben, der sich höchst aktuell in unsere Gedanken und Haltungen, Gesinnungen und Überzeugungen einnistet, und nicht der aus einer fernen Periode menschlicher Geschichte, mit dem sich überwiegend nur Historiker auseinanderzusetzen haben. Was ist er wirklich, und was ist wirklich an ihm? Manchen kommt angesichts der Totschlagqualität des öffentlichen Redens vom Zeitgeist offenbar gar Lust an, ihn, den Zeitgeist selbst, einfach ins Nichts abzuschieben. Die „Stimmen der Zeit" z. B. meinten unlängst – und ihnen kommt in dieser Frage besondere Autorität zu –, eigentlich gebe es ihn überhaupt nicht (mehr), er trete – siehe die Totschlagqualität der verbalen Äußerungen des Willens zur Vorstellung von ihm – kirchlich wie weltlich nur noch mit einer gewissen Hartnäckigkeit als „Phantom" auf.

Bruchstücke von Vorstellungen, die auf Realität verweisen könnten

Aber einfach Phantom? Das kann so wiederum auch nicht sein. Der Satz irgendeines vergessenen Philosophen des 19. Jahrhunderts – soviel Schein, soviel Hinweis auf ein Sein – mag zeitgenössischen und überhaupt nachkantischen Seins- und Zeithermeneutikern zwar mit Recht suspekt vorkommen. Aber den Zeitgeist einfach ins Nichts abschieben geht schon deswegen nicht, weil die der Zeitgeisthörigkeit Verdächtigten beharrlich schweigen. Diese Beharrlichkeit verrät ihrerseits *zu viel* Selbstsicherheit oder auch zuviel unterdrückte Verlegenheit. Sie legt die Vermutung nahe, daß nicht nur diejenigen, die viel vom Zeitgeist, dem nicht sie, sondern andere erliegen, reden, damit etwas bezeichnen, was sie nicht erklären *können* oder der „politischen" Einfachheit halber nicht erklären *wollen,* sondern daß diejenigen, die sich von solchem „Gerede" überhaupt nicht berührt fühlen, etwas verdrängen, um sich in ihrem faktischen Sinnen und Trachten nicht stören zu lassen und sich mit speziell *zeitgenössischen Formen selbstgewählter Unmündigkeit* nicht auseinandersetzen zu müssen, um ihnen dann um so selbstverständlicher zu frönen oder um so unbewußter zu erliegen.

Aber machen wir's der Reihe nach. Was ist dieser – aktuelle – Zeitgeist? Und was ist wirklich an ihm, und was nur Phantom?
Wollte man vom Willen zur Vorstellung vom Zeitgeist über die unartikulierten Vorstellungen von ihm hinweg auf diesen selbst schließen, dann müßte er nicht nichts, sondern ein ganz übler Bursche sein. Wer ihm verfällt, der gibt sich selbst auf oder verrät seine Aufgabe. Wer ihm sich ausliefert, hängt seinen Mantel in den Wind; ihm fehlt es selbstverständlich nicht nur an Charakter; er öffnet sich aus Schwäche und mangelnder Einsicht allen Sogs und allen Trends, hat keine Individualität, bezieht seine Überzeugungen aus kollektiven Stimmungen, anstatt selbst zu denken und dementsprechend zu handeln – ein schwankendes Rohr im Winde.

Wer von ihm affiziert ist, braucht sich um seinen schlechten Ruf – bei den Standhaften – nicht mehr zu kümmern. Während *dem „Geist der Zeit"* akademischen Abstraktionsgewohnheiten entsprechend noch einige Ehre gezollt wird und schlimmstenfalls seine Ambivalenzen beklagt werden, erscheint der „Zeitgeist" als reines Negativum. Ganz im Gegensatz übrigens zu *den „Zeichen der Zeit"*, die, als zukunftsöffnendes Numinosum an die Wand gezeichnet, ganze Scharen von hauptsächlich an deren Verheißungen und kaum an deren Doppeldeutigkeiten interessierten Kairologen auf den Plan rufen. Während den Zeichen der Zeit – jedenfalls von ihren von Selbstsuggestion nicht freien „theologischen" Überhöhern in Politik, Kultur und Kirche – beinahe Offenbarungsqualität zuerkannt wird, landet der Zeitgeist, der verachtenswerte, jedenfalls bei denen, die anderen vorwerfen, davon abhängig zu sein, ganz unten auf der Müllhalde geistig-sozialer Wirklichkeitsdeutung. Ihnen erscheint er als *Bodensatz dessen, was die Eigenart der Zeit ausmacht,* als Ablagerung von all dem, was an ihr fehlgesteuert ist: ein schleimiger Verführer und Ausbund des Ungeistes, Synonym für gedankenlos hingenommene Trends, als sich selbst prostituierender Opportunismus.

Wo gibt es die vereinheitlichenden Unterströmungen?

Aber dies ist, ob von Parteileuten, Professoren, Journalisten oder Kirchenmännern eingeübt, politische Rhetorik. Wer ein wenig darüber nachdenkt, weiß, was er davon zu halten hat. Dieser Wille zur Vorstellung vom Zeitgeist drechselt sich *Feindbilder* zurecht, ohne die kein öffentlicher Streit auskommt. Ihr Sinn resp. Unsinn erfüllt sich im Streit selbst. Schwieriger wird es schon, wenn man die hinter der Totschlagparole verborgenen, *unausgesprochenen* oder auf andere Weise artikulierten *Vorstellungen vom Zeitgeist* bloßzulegen sucht. Es bedürfte dazu beträchtlicher kollektivpsychologischer Kenntnisse und bewußtseinsarchäologischer Fertigkeiten, über die unsereiner nicht verfügt. Nur soviel dürfte nach gemeinem Verstande sicher sein: Eine jede Zeit lebt aus geistigen Unterströmungen, die kollektiv verhaltensbestimmend sind, ohne in ihrer verhaltensprägenden Art voll bewußt zu sein. Nur bruchstückhaft gelangen sie an die Oberfläche des Bewußtseins und werden dann auch denen kenntlich, die ihnen bereitwillig folgen. Solche Bruchstücke lassen sich in den unartikulierten Vorstellungen hinter dem bloßen Willen zur Vorstellung vom Zeitgeist durchaus ausmachen. Und diese Bruchstücke sind nicht nur Ausdruck frei schwebender Stimmungen, sondern haben eine in der geistig-sozialen Realität der Zeit wurzelnde Grundlage.

Hierher gehört zum Beispiel – als verhaltensprägende zeitgeistige Grundströmung – *ein sich nur schlecht bändigender Freiheitsdrang.* Die ihm huldigen – und das tun wir teilweise aus guten, teilweise aus unguten Gründen mehr oder weniger alle –, werden mit steigendem Freiheitsniveau an ihm nicht satt, sondern mit dem höheren Niveau wächst auch das Bedürfnis nach noch mehr Freiheit, genauer nach Unabhängigkeit und Ungebundenheit. Solcher Freiheitsdrang wird durch die *Pluralisierung der Lebensstile,* die sein Produkt sind, zusätzlich befördert und durch gleichgewichtig hochgehaltene Gleichheitsideale nicht gehemmt. Ein libertinistischer Grundzug drängt aus den tieferen Schichten sichtbar an die Oberfläche. Damit wächst auch die Gefahr, *daß Freiheit emanzipativ sich selbst verliert* und sich durch ebenso zunehmenden Zwang zu gesellschaftlicher Außenregulierung – Orwells „brave new world" – gewissermaßen organisationstechnisch auflöst. Gewisse hedonistische Züge, auch dort, wo sie als spielerische Selbstverwirklichung auftreten, sind zumindest als verhaltensprägendes Zeitbedürfnis nicht zu leugnen. Und noch weniger ein dadurch mitbedingtes gesellschaftliches Klima, das stark aus Ansprüchen des einzelnen lebt und das überhaupt das „soziale" Wohlbefinden des Individuums mehr im Blick hat als Bedürfnisse der Gemeinschaft, Gemeinschaftsbindungen und Gemeinschaftserfordernisse und sich bei Gemeinschaftsstiftung mehr mit staatlich zu garantierender als mit eigengeleisteter Solidarität behilft.
Und natürlich gibt es auch die andere, an der Oberfläche unserer Verhaltensgewohnheiten noch stärker spürbar werdende Tendenz: des massiven Konsumierens, des Sichversorgenlassens trotz höchst entwickelten Anspruchs auf Unabhängigkeit. Und es gibt trotz heftiger Forderung nach aktiverer Teilnahme auch an den öffentlichen Angelegenheiten den Drang, Verantwortung abzuschieben an „die Öffentlichkeit", an „den Staat", an „die Politiker", die man dann, ungestört in seinem privaten Glück, um so leichter für so gut wie alles verantwortlich machen kann.

Solche *„zeitgeistigen" Züge zur Selbstverwirklichung* machen nicht nur einer vernünftigen politischen Gestaltung des Gemeinwesens zu schaffen, indem sie die Probleme verschärfen und ihm gleichzeitig Kräfte entziehen. Solche an den Strand gespülten Bruchstücke aus *„zeitgeistigen" Unterströmungen* können sich durchaus auch kirchlich destruktiv bemerkbar machen: in religiös-kirchlich sich artikulierenden Selbstverwirklichungsstrategien. Man stülpt über Gemeinden, Gruppen, Bewegungen höchst subjektive Vorstellungen von individueller Selbstverwirklichung und schafft sich damit individuell und über die Gruppenbeziehung „Kirche" nach eigenen Bedürfnissen. Und man kann gewiß nicht behaupten, solche Haltungen erzeugten keine Sogwirkungen, denen sich der einzelne bedürfnisbestimmt und unbewußt unterwirft.

Wenn man also solche verhaltensleitenden Unterströmungen als nicht völlig verkehrte Vorstellungen von Zeitgeist gelten lassen will, gibt es keinen Grund, diesen einfach zu ignorieren oder ihn zum Phantom zu erklären. Gerade die Kirche hat Grund, durch argumentative Beteiligung an der öffentlichen Auseinandersetzung solche Unterströmungen bzw. die an ihnen haftenden Fußangeln kenntlich zu machen und Gegenstrategien aufzuzeigen.
Aber nimmt man gerade solche *Bruchstücke von Vorstellungen des „Zeitgeistigen"* ernst, löst sich auch das Bild von dem Zeitgeist als der trendbestimmenden Verdichtung allen Übels sehr bald auf. Denn die Gefahren, die auf solche Weise beschworen werden, dürfen von ihren Zukunft verheißenden Gegenbildern nicht einfach abgelöst werden.
Um bei dem einen hier skizzierten, Zeitgeistkritiker, vor allem solche, die jenseits der politischen Tagesauseinandersetzung operieren, besonders beunruhigenden Beispiel zu bleiben: Der in seinen Freiheit selbst gefährdenden Zügen erkannte Freiheitsdrang ist seinerseits kein frei schwebendes Bedürfnis, sondern entspringt gesellschaftlichen Notwendigkeiten und entspricht höchst erstrebenswerten Zielen. Die zunehmende Verrechtlichung sozialer Lebenszusammenhänge infolge beschleunigt gewachsener gesellschaftlicher Verflechtung und organisatorischer Vernetzung macht die *Besinnung auf die Eigenständigkeit des Subjekts,* den Ruf nach Freiheitlichkeit und Selbstbehauptung gerade notwendig. Und erst recht die Erkämpfung von Teilhaberechten, die freilich nur Bestand haben, wenn sie durch die eigene Solidarleistung abgestützt sind. Deswegen liegt auch kirchlich (oder kirchlich besonders) schief, wer das Verlangen nach mehr Mitverantwortung bei gleichzeitig stärkerer Beachtung des eigenen Erfahrungs- und Gewissensurteils als zeitgeistbedingtes Demokratisierungsgerede abtut.
Und um an das zweite Beispiel anzuknüpfen: die zeitgeistige Konsumentenhaltung im privaten Glück, manchmal sogar unter dem hehren Anspruch scheinbar höchst selbstlosen Selbstgenügens in Selbstbescheidung. Das liegt zwar auch mächtig im Strom der Zeit. Aber was ist daran noch „Geist", der aus welchen Motiven und wohin auch immer antreibt, und nicht bloß ein Sicheinfügen in die Verhältnisse, wie es diese einmal so, einmal anders erlauben?

Zeitgeist, der sich in Pluralität auflöst

Doch noch schwieriger wird es, wenn man es nicht beim Aufsuchen von einigermaßen wirklichkeitsträchtigen Bruchstücken zeitgeistkritischer Vorstellungen redender und schreibender Zeitgenossen belassen will, sondern *den Zeitgeist selbst* angeht, also dem Wort zum Begriff und dem Begriff zur Anschauung verhelfen will. Kaum hat man Merkmale, die den zeitgenössischen Zeitgeist in markanter Weise bestimmen sollen – gemeinsame Besinnungen, Haltungen, Stilprägungen –, ausgemacht und gesammelt, zerrinnen sie einem auch schon wieder zwischen den Fingern. Wo weht oder atmet er? Wo und wie ist er zu fassen? Worin drückt er sich aus? Wo ist es noch Geist, der selbst agiert, und wo nur noch Wirkung und Gegenwirkung zu dem, was sich in den technisch bestimmten Struk-

turen und Organisationsformen der Gesellschaft entwikkelt?

Nach Johann Gottfried Herder, auf den unseres Wissens die Bezeichnung zurückgeht, ist Zeitgeist das, *was Menschen einer bestimmten Zeit in ihren Grundhaltungen und Gesinnungen bestimmt* und was sich in den verschiedenen Lebensbereichen prägend niederschlägt. Der Schöpfer des Begriffs geht also von einer umfassenden und wenigstens ansatzweise einheitlichen geistigen Prägung einer Population einer bestimmten Zeit aus. Aber läßt sich in unserer Zeit eine solch einheitliche Prägung überhaupt auffinden? Können wir zeitgenössisch von die Gesamtheit einer Bevölkerung charakterisierenden Haltungen und von einer einheitlichen Stilbildung im Denken und Verhalten überhaupt sprechen? Gibt es wenigstens ein *Äquivalent* dafür? Und wenn Äquivalent, ist nicht *die Pluralität* das allein umfassend Stilbildende, also genau das, was die postmodernen Verfechter eines „anything goes" als umfassende Prägung kulturbildenden Verhaltens meinen: alles geht, alles in Reproduktion und alles als Kombination „schöpferischer" Phantasie – siehe „postmoderne" Architektur –, nur keine einheitliche Stilbildung. Und ist die radikale Pluralisierung der Denk- und Lebensstile, auch wo sie *nicht* zum Programm erhoben wird, nicht Ausdruck des endgültigen Endes einer einheitsstiftenden Prägung, die, und sei es auch nur als unterwerfungsfähiger Trend, verhaltensbestimmend wäre? Jedenfalls bestimmt uns Pluralität mehr noch als normativ und institutionell *faktisch* in Lebensgefühl und Lebensstil.

Nun würde er sich's freilich auch da zu einfach machen, wollte jemand schlicht annehmen, zeitgenössische Pluralität sei so radikal, daß es keine gemeinsamen Gesinnungen und Verhaltensformen für eine Bevölkerung eines bestimmten Raumes – die europäische oder die westliche – und keine Verhaltens- und Stilbildungen im technisch und gesellschaftlich beschleunigten Wandel mehr gebe, die zeitlich länger durchhalten als bis zur jeweils nächsten Saison. Wahrscheinlich denken wir und verhalten wir uns in Fragen des persönlichen wie auch in manchen Fragen des öffentlichen Lebens einheitlicher, als wir zugeben. Und der Konsens über die grundlegenden politischen Zielsetzungen ist wahrscheinlich über die Generationen hinweg umfassender, als es unsere Wertediskussionen und unsere tagespolitischen Palaver nahelegen. Aber dieses schlechthin Vereinheitlichende, das geistig als einheitsstiftende Orientierung der Zeit oder mindestens als Mehrheiten mit mitreißender Mächtigkeit das Gepräge gibt, wo ist es? Und wo und wie kommt es so zur Geltung, daß es Raum und Zeit, Gesellschaften, Lebenswelten, Kulturen längs und quer bestimmt? Soll man da die abebbende Jeans-Mode oder jetzt die Gorbimanie als solch mitreißende Mächtigkeit ansehen? Gibt es Kultur denn anders denn als institutionelle Dienstleistung, als Teil der öffentlichen und privaten Märkte oder als Ansammlung von Subkulturen? Institutionell und durch den Markt, aber nicht durch eine einheitsstiftende Überzeugung oder gar Leitidee integriert? Und pluralisieren sich – auch im Sinne der Erhaltung eines individuell-kollektiven Gleichgewichts – Lebensstile und -haltungen nicht um so mehr, je unerbittlicher die Großtechniken und die von ihnen bestimmten Organisationsmuster vereinheitlichend wirken?

Das Mindeste, was man sagen kann, ist: wenn eine Bezeichnung wie Zeitgeist überhaupt noch eine lebensweltliche und kulturelle Entsprechung findet, dann ist es ein sehr *gespaltener und zugleich sehr wendegeneigter Zeitgeist.* Er ist nicht links, er ist nicht rechts, er ist nicht konservativ und nicht progressiv, er ist nicht autoritär und auch nicht libertär und ist zugleich doch das alles in einem jeweils an verschiedenen Orten und im rasch wechselnden Rhythmus des mehr oder weniger Beliebigen. Einmal artikuliert er sich national und weltbürgerlich zugleich; einmal zeigt er sich engstirnig regionalistisch, ein andermal weltläufig; einmal zeigt er sich rational aufklärerisch, ein andermal neomythisch; einmal altheidnisch, ein andermal neoreligiös; einmal erscheint er rötlich oder schwärzlich, ein andermal grünlich, vor allem aber und in fast allem bunt. Und entsprechend wirkt innerhalb derselben Generation und derselben Gesellschaft einmal diese Farbe kräftiger, ein andermal jene.

Für die Zeitdeutung belanglos und schädlich obendrein

Gespalten und wendegeneigt heißt denn auch stärker dem Wechsel der Moden unterworfen. Ja vermutlich ist der Wechsel der Moden im nachideologischen Zeitalter und unter der Herrschaft einer zur Volkskultur applanierten Bildungsstruktur das, was der Zeitgeist für eine großbürgerliche Elite einmal tatsächlich gewesen sein mag. Darin drückt sich nicht zuletzt eine *epochemachende Ohnmacht* „des Geistes" wie der gestalteten Politik gegenüber den in den technischen und organisatorischen Zwängen wirksamen Verhältnissen aus. Letztere beginnen auch noch in den Reaktionen und Revolten gegen sie stärker das Bewußtsein zu bestimmen als das Bewußtsein die Verhältnisse. Der Geist wird – als denkender wie als gestaltender – stärker *reaktiv.* Dem entspricht ein teils gewollter, teils erzwungener Rückzug auf das Subjekt bei gleichzeitig stärker wechselnden Trends in den kulturellen Stilmitteln und Ausdrucksformen.

Überdies kann wirkliche Volkskultur mit popularisierter Bildung – man muß nicht gleich von Massenkultur und ihren Nivellierungserscheinungen sprechen – nur noch in geringerem Maße elitebestimmt sein. Mit dem kulturellen und politischen Gewichtsverlust der Eliten verliert sich aber auch ihr einheitsstiftender Charakter, der dem Reden vom Zeitgeist eine tragfähige Grundlage gäbe. Da mag „Zeitgeist" als politische Kampfparole, deren Sinn oder Unsinn sich im politischen Streit selbst erfüllt, eine Zeitlang noch seine Dienste tun. Zeitdiagnostisch ist es nur noch einer der vielen hilflosen Versuche, Unübersichtliches handlich und nicht mehr Greifbares faßbar zu machen. Ob Phantom oder nicht, entbehrlich ist er auf alle Fälle und schädlich als Instrument unzulässiger Vereinfachung obendrein. *David Seeber*

Verunsichert

Die Union und die neuen Rechtsradikalen

Die neuen Rechtsradikalen machen den „Alt"- insbesondere den Unionsparteien zu schaffen. Wen wundert's. 7,5 Prozent für die Republikaner in Berlin, 6,6 Prozent bei den hessischen Gemeinderatswahlen in Frankfurt für die NPD, 7,1 Prozent für die Republikaner bei den Europawahlen.

Besonders schockierend wirkte das Europawahlergebnis in Bayern mit einer CSU deutlich unter 50 Prozent und 14,6 Prozent Republikaneranteil. Als bei den bayerischen Landtagswahlen 1986 die Republikaner aus dem Stand auf 3 Prozent kamen und damit bereits ein deutliches Markierungszeichen gesetzt war, regte sich noch niemand auf, am wenigsten die CSU. Und selbstverständlich wies man es weit von sich, mit stramm nationalkonservativen Parolen, hinter denen eine recht widersprüchliche Politik stand, die Stichworte geliefert zu haben. Und als bei der Bremenwahl die CDU noch einmal weit unter die 30-Prozent-Marke zurückfiel, dafür aber über Bremerhaven der erste Vertreter der Deutschen Volksunion (DVU) in die bremische Bürgerschaft einzog, gab es zwar viel Bedauern und verbalen, die Rechten seinerseits aufwertenden Protest von Grünen und Sozialdemokraten, aber als Vorwarnung vor allem für die Union wurde offenbar auch die Bremen-Wahl nicht verstanden.

Um so aufgescheuchter und zugleich hilfloser reagierte man nach Berlin und jetzt nach den Europawahlen: Soll man sich scharf abgrenzen, wie es das Präsidium im Juni getan hat, und damit sich selbst Fesseln anlegen? Oder soll man angesichts der Erfahrungen der SPD mit den Grünen doch pragmatischer verfahren und Möglichkeiten einer Zusammenarbeit wenigstens im kommunalen Bereich offenlassen oder gar eventuelle künftige Koalitionszwänge – mögliche Koalitionszwänge – „realistisch" im Auge behalten und alle Festlegungen vermeiden? Soll man das Kunststück versuchen, die Wähler der neuen Rechtsradikalen zurückzugewinnen, indem man die „rechten", vor allem nationalen Themen besetzt, mit denen völkische Populisten vom Schlage Schönhubers gegenwärtig mit Erfolg hausieren gehen, und damit der neuen Gruppierung den Boden entziehen? Soll man die Republikaner-Führung und deren noch undeutliche, aber Emotionen weckende Programmatik scharf angreifen und damit das Risiko eingehen, übers Ziel hinauszuschießen und den Rechtsradikalen dadurch zusätzliche Sympathien zu beschaffen?

Oder sollte man in den Wählern der Republikaner einfach ein konjunkturbedingtes und entsprechend konjunkturunterworfenes Protestpotential sehen und, soweit das der politische Tagesstreit überhaupt zuläßt, das Ganze tiefer hängen und schlicht abwarten, bis die neue Gruppierung an ihren eigenen Widersprüchen zugrunde geht oder die Leute in deren zweitem Glied, Sektierer, die sie sind, sich selbst ins Abseits bringen?

Wie weit sind die Gefolgsleute Schönhubers „nur" radikal und damit im Prinzip doch hof-, sprich u.U. auch koalitionsfähig, oder wie weit ist die Partei – nicht so sehr ihre Wählerschaft – rechtsextrem affiziert? Es wird einige Zeit dauern, bis die aufgeschreckte Union von München bis Kiel zu einer einigermaßen schlüssigen Strategie sich durchringt, wenn sie überhaupt zu einer solchen findet.

Die Union ist dabei auch wirklich nicht zu beneiden. Zwar sind die Republikaner nicht einfach Fleisch vom Fleisch der Union wie wenigstens in der Gründungsphase und zu einem guten Teil heute noch die Grünen im Verhältnis zu den Sozialdemokraten. Aber tiefgründige Verwandtschaften zwischen den national-konservativen Strömungen in der Union und den fremdenfeindlichen und völkisch-deutschtümelnden Parolen („Bestandserhaltung des deutschen Volkes", „ökologischer Lebensraum", „Kriminalitätsimport") und antimodernen, tief reaktionären Denkmustern politisch spielenden Republikanern gibt es schon. Da ist es für die SPD – ob sie nun vom Hochkommen der Rechtsradikalen profitiert oder nicht oder solches Profitieren, wie es das mit Eifer verdammte Papier einiger Baracken-Intellektueller vom Dezember 1988 nahelegt, „genießt" oder als Gesinnung und Praxis weit von sich weist – ein leichtes, die Union in den Schwitzkasten zu nehmen, sich selbst energisch von den Rechtsradikalen zu distanzieren und die Union zugleich mit den Rechtsradikalen verwandtem Gedankengut zu behaften und ihr damit Wähler in der Mitte abspenstig zu machen.

Weil dies so ist und die tief verunsicherte Union in Hektik verfällt, ist die Gefahr groß, daß *beide großen Volksparteien* nicht *strategisch* reagieren, sondern sich nur *taktisch* verhalten und sich damit *gegenseitig* schwächen. Vielleicht wäre es deshalb gut, über die Parteigrenzen hinweg, aber in je spezifischer Weise dreierlei im Auge zu behalten.

Erstens: Radikale Strömungen, ob konjunktur- oder konstitutionell bedingt, bekämpft man weder durch verbale noch durch inhaltliche Konzessionen und schon gar nicht durch Gegenagitation auf der Straße, sondern indem man deren emotionales Material in harter Auseinandersetzung, aber argumentativ aufarbeitet. Eine vernünftige, weder von einseitig karitativen Gesichtspunkten noch von Fremdenfeindlichkeit beeinflußte Asylantenpolitik, die Verfolgten Asyl gewährt und die tatsächlich nicht Berechtigte nach verkürztem Verfahren abweist, aber in Grenzfällen humane Lösungen zuläßt, kann da auch im Umgang mit den Wählern durchaus weiterhelfen.

Zweitens: Es hilft nichts, wenn Parteien versuchen, durch Abspaltungen von ihren Gegnern sich Mehrheiten zu sichern oder gegnerische Mehrheiten zu verhindern. Was kurzfristig nach Vorteil aussieht, wird sich langfristig als katastrophaler Nachteil erweisen. Die Republikaner haben der Union die stille Freude über die Schwächung der SPD durch die Grünen bereits

gründlich vergällt. Die SPD hat jetzt keinen Grund, in den gleichen Fehler zu verfallen; schon deswegen nicht, weil auch sie an die Republikaner verliert.

Drittens: Es fällt auf, daß die Grüne *Antje Vollmer* und die Republikaner-Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung von Ende Juni in einem Punkt aus sich überschneidenden Perspektiven faktisch zum selben Ergebnis kommen, nämlich „daß unter den Bedingungen des Verhältniswahlrechts die Existenz einer Rechtspartei ... der *Normalfall* (ist)" und daß die hohe Konzentration der Wählerschaft auf zwei Volksparteien nur aus den besonderen Verhältnissen der bundesdeutschen Nachkriegszeit zu erklären ist, die inzwischen zu Ende geht. Der zitierte „Normalfall" gilt für rechts wie für links. Das kann aber nur heißen, daß sich die Volksparteien insgesamt auf ein verändertes Parteiensystem mit niedrigerem eigenem Niveau an Wähleranteilen einzurichten haben. Je rascher sie das einsehen, um so eher wird es ihnen – auf diesem niedrigeren Niveau – gelingen, ihre eigene Stabilität *auf Dauer* zu sichern. *se*

Dilemma

EKD-Stellungnahme zu Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung

Welchen Sinn hat zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine kirchliche Positionsbestimmung zu friedensethischen Problemen? Diese Frage drängt sich angesichts der von der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD ausgearbeiteten und Anfang Juli vom Rat der EKD gebilligten Stellungnahme „Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung? Anmerkungen zur Situation des Christen im Atomzeitalter" fast unwillkürlich auf. Schließlich ist die *kirchliche Friedensdiskussion* schon seit Jahren *ausgereizt:* Sie hat einen breiten, gut fundierten *Konsens* darüber erbracht, daß Christen für die Überwindung des gegenwärtigen Abschreckungssystems und für eine nicht auf der gegenseitigen Vernichtungsdrohung beruhende Friedensordnung eintreten müssen. Gleichzeitig konnte sie aber *keine Einigung* darüber erreichen, ob Christen das System der Abschreckung für eine Übergangszeit noch tolerieren können und ob nicht die Kriegsdienstverweigerung die vom Evangelium her angemessenere Option darstellt. Die Erklärung des Stuttgarter ACK-Forums vom vergangenen Herbst (vgl. HK, Dezember 1988, 552 ff.) hat Konsens wie Dissens nochmals deutlich formuliert.

Daß sich die EKD-Kammer trotzdem zu einer weiteren Stellungnahme genötigt sah, hat wohl vor allem mit den anhaltenden Auseinandersetzungen in den eigenen Reihen zu tun. In jüngerer Zeit, so der Text, sei innerhalb der EKD mehrfach die Auffassung vertreten worden, die Kriegsdienstverweigerung sei gegenüber dem Wehrdienst als das „deutlichere Zeugnis" oder „deutlichere Zeichen" eines Christen anzusehen. An diesem Punkt bezieht der Text mit der wünschenswerten Klarheit Stellung: „Welche Entscheidung der Christ auch fällt, ob für den Weg des Soldaten oder für den Weg des Kriegsdienstverweigerers, es darf nicht sein, daß der eine für sich eine höhere Qualität von Christsein in Anspruch nimmt oder gar dem anderen das Christsein abspricht, weil er eine andere Position vertritt." Im Dilemma der gegenwärtigen historischen Situation zwischen dem Ziel der Gewaltfreiheit und der Schutzbedürftigkeit von Recht und Frieden gegen Gewalt sei die Kirche nicht in der Lage, einem der angebotenen Wege zur Erhaltung des Friedens und zum Schutz des Lebens des Nächsten den Vorzug zu geben.

Vermutlich wird keine der beiden betroffenen Seiten mit der Stellungnahme der EKD-Kammer zufrieden sein: diejenigen nicht, die nach wie vor ein klares Votum der Kirche zugunsten der Kriegsdienstverweigerung einfordern, aber auch nicht diejenigen, die sich angesichts mancher überzogener Angriffe auf die Bundeswehr gerade auch aus kirchlichen Kreisen ein deutlicheres Signal der Unterstützung und Ermutigung für die Soldaten und ihren Auftrag gewünscht hätten. Aber für beide Seiten kann der Text mit seiner ehrlichen Beschreibung des friedensethischen Dilemmas und seinem Hinweis auf die unumgängliche Gewissensentscheidung jedes einzelnen, sei er Wehrdienstleistender oder Kriegsdienstverweigerer, hilfreich sein. Er kann auch für das gerade unter dem Dach der Kirche mögliche Gespräch zwischen den beiden Gruppen bzw. Optionen gute Dienste leisten.

Erst zum Schluß kommt die Stellungnahme auf „Friedenspolitik in der heutigen Welt" zu sprechen. Welche Entscheidungen Christen heute nach gewissenhafter Prüfung treffen könnten, hänge nicht zuletzt davon ab, welche Entscheidungen sich die Träger eines politischen Mandats heute zutrauten. Damit macht der Text auf eine wichtige Aufgabe kirchlicher Friedensethik in der gegenwärtigen Situation aufmerksam: Nachdem die Grundpositionen der kirchlichen Haltung zu Krieg und Frieden im Atomzeitalter durchdiskutiert und weithin auch geklärt sind, käme es in einem weiteren Schritt darauf an, unter Berücksichtigung der neuen Entwicklungen im Ost-West-Verhältnis und der gegenwärtigen Veränderungen in Osteuropa diese Positionen produktiv fortzuschreiben.

Kirchliche Friedensethik sollte es nicht bei der weiterhin notwendigen Wiederholung der biblischen Friedensbotschaft und der abstrakten Beschreibung ethischer Dilemmata angesichts der angehäuften Waffenarsenale belassen, sondern den politischen Prozeß aufmerksam begleiten. In der Stellungnahme der EKD heißt es: „Der Friede in der Welt, für den zu arbeiten uns der von Gott geschenkte Frieden befähigt, verlangt von uns eine Analyse und Bewertung der Weltverhältnisse und stellt die Handelnden in den historischen Zusammenhang ihrer Generation." Dies ist eine Perspektive, an der weitergearbeitet werden sollte. *ru*

Verschwommen

Der Beitrag der Bischöfe Frankreichs zu den Revolutionsfeierlichkeiten

Es bedurfte nicht des Gegensatzes zum seltsam anmutenden Gigantismus der Revolutionsfeierlichkeiten, um den katholischen Beitrag zum Bicentenaire als ausgesprochen zaghaft, ja halbherzig erscheinen zu lassen. Als Datum für die einzige, zentrale Feier der französischen Katholiken aus Anlaß der Zweihundertjahrfeier des Beginns der Großen Revolution hatten Frankreichs Bischöfe sich für den 20. Juni entschieden, ein Zeitpunkt im Revolutionsjahr, von dem aus – wie der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal *Albert Decourtray*, in seiner Ansprache meinte – „die Zivilkonstitution des Klerus, die gewaltsame Abschaffung der Monarchie, die Verfolgungen, die Hinrichtungen, der Kult der Göttin Vernunft und die Greueltaten, die die Zeit danach verdunkeln sollten, noch nicht abzusehen waren".

Von der Sache her, es handelt sich um den Jahrestag des Ballhausschwurs der Abgeordneten des Dritten Standes, den eigentlichen Geburtstag der Assemblée Nationale, war der 20. Juni für eine kirchliche Feier aus diesem Anlaß jedenfalls alles andere als zwingend – ganz im Gegensatz zum politischen Frankreich: Präsident *François Mitterrand* hielt an dem Tag seine erste große Revolutionsrede, und Parlamentspräsident *Laurent Fabius* hatte Amtskollegen aus aller Welt nach Paris geladen – ein erster Versuch der französischen Nation, sich in der universalen Bedeutung der Revolutionsereignisse zu sonnen.
Das Datum sollte jedoch nicht die einzige Verlegenheit der kirchlichen Feier aus Anlaß des Revolutionsjubiläums sein. Am gleichen 20. Juni wurde in Notre-Dame eine „Messe für Frankreich", „für die Gerechtigkeit und den Frieden" gefeiert. Eine „Erinnerung an die Geschichte der letzten 200 Jahre" sollte es werden. Es wurde aber nicht sehr klar, worum es bei dieser Feier eigentlich im Kern gehen sollte. Man tat äußerlich das Nötige: Etwa 40 Bischöfe nahmen an dem Festgottesdienst teil – die meisten von ihnen hielten sich ohnehin in den Tagen in Paris auf – der Ständige Rat der Bischofskonferenz tagte. Aber da die Werbetrommel unter den Gläubigen nicht sonderlich gerührt wurde, blieb die Beteiligung am Gottesdienst hinter dem, was bei einem solchen Anlaß erwartet werden konnte, zurück.

In diese Situation paßte es, daß aus der Predigt des Konferenzvorsitzenden eine vom Streit um das Verhältnis von katholischer Kirche und französischer Revolution abgehobene, spirituelle Meditation über die Haltung des Christen gegenüber Staat und Gesellschaft wurde (vgl. Wortlaut, in: Osservatore Romano, 12.7.89). Dabei hatte eine Erklärung der Bischofskonferenz vom November letzten Jahres (vgl. Documentation Catholique, 4.12.88, 1143) durchaus Erwartungen geweckt, in der französischen Kirche werde sich aus Anlaß des Revolutionsjubiläums auch an oberster Stelle eine weniger auf die Schattenseiten der Revolutionsereignisse fixierte Sicht durchsetzen.
Wenn auch ohne explizite Nennung der konstitutionellen Kirche wurde darin immerhin gesagt, es hätten sich damals viele dafür eingesetzt, daß in der sich abzeichnenden neuen Gesellschaftsordnung „das Recht zu glauben und Gott zu dienen" anerkannt werde. Und zur Bedeutung von Revolution als ganzer und zur Proklamierung der Menschen- und Bürgerrechte speziell hieß es, beide hätten Bedingungen geschaffen für eine „verantwortliche Gesellschaft, die weiterhin ein Ideal für die gegenwärtige Generation wie auch die Christen heute" darstelle.

Selbst wenn die theologische Diskussion in dieser Frage schon längst weiter ist, fand so der spätere konstitutionelle Bischof von Blois, *Abbé Grégoire*, bei seinen heutigen Nachfolgern immer noch wenig Verständnis. Während in einem Staatsakt dessen sterbliche Überreste zusammen mit denen des Mathematikers *Monge* und des Enzyklopädisten *Condorcet* feierlich ins Panthéon überführt werden sollten, fand sich Kardinal Decourtray in einem Interview mit *Le Monde* (vgl. Nr. vom 21.6.89) lediglich bereit, auf die grundsätzliche Ambivalenz von dessen öffentlichem Handeln hinzuweisen.

Diese Art von Zurückhaltung fiel um so mehr auf, als Präsident Mitterrand in seinem Vortrag in Versailles nicht zurückstand, deutlich an die negativen Seiten der Revolution zu erinnern. Aus dem „kollektiven Abenteuer von 1789" – so meinte Mitterrand – solle man nicht die Unebenheiten ausradieren, nicht verdecken, was einem nicht gefalle, und nur behalten, was einem zusage. Mitterrand erinnerte im selben Zusammenhang an die „Schreckensbilder" von Nantes und Lyon, das Massaker im Karmeliterkloster von Paris, die Septembermorde (an Priestern) in Pariser Gefängnissen September 1792, die Ereignisse in der Vendée u.a.m.

Wohler fühlte sich der Vorsitzende der Bischofskonferenz offenbar dort, wo er in seinem Interview den Blick von der Vergangenheit weg auf die Zukunft richten konnte, auf die Schleifung der „neuen Bastillen". Die Haltung Decourtrays dürfte für die Kirche in Frankreich einigermaßen typisch sein. Eine unbefangene Beurteilung der eigenen historischen Rolle im Fall der Revolution fällt immer noch schwer: als Sprecher für die Werte dieser Revolution – zumal man diese ganz im Sinne des Ausspruchs von Johannes Paul II. bei seinem ersten Frankreichbesuch als „im Grunde christlich" ansieht – will man aber durchaus in der ersten Reihe stehen. Und was die innere Beziehung zu jenen „modernen Werten" anbelangt, die im Zuge der Revolution zum Durchbruch gelangten, richtet man sich vielfach in einer Position ein, aus der heraus man zwar deren vereinseitigte Anwendung, etwa als überzogenen Individualismus, kritisiert, ohne aber die individuellen Freiheitsrechte in ihrer positiven und unverzichtbaren Bedeutung für die Gesellschaft wie

erst recht für die Kirche selbst akzeptiert zu haben.
Daß die Kirche Frankreichs dennoch nicht umhinkönnen wird, sich mit der Revolution und deren Folgen und den eigenen Positionen dazu noch gründlicher auseinanderzusetzen, zeigt symbolhaft ein Ereignis wenige Tage vor dem 14. Juli: einer der führenden Köpfe der französischen Traditionalistenbewegung, der Benediktiner *Dom Gérard Calvet*, erhielt durch Kardinal *Augustin Mayer* die Abtsweihe. Sie wurde zu einem vorläufigen Höhepunkt der Wiedereingliederungsbemühungen früheren Lefebvreanhängern gegenüber, die diesem seit dessen Bischofsweihe vor einem Jahr den Rücken kehrten. Damit werden unweigerlich Teile des französischen Katholizismus gestärkt, die die Revolution bis heute undifferenziert „en bloc" ablehnen und für die die Bischöfe schon mit ihrer Erklärung vom November 1988 viel zu weit gingen. Für den 15. August haben traditionalistische und integralistische Gruppen ihre große Anti-89-Kundgebung angekündigt. *nt*

Ungelöst

Hoffnungen für die ukrainischen Katholiken?

Von den ungelösten Problemen der sowjetischen Religionspolitik, die der neue Vorsitzende des Rates für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR, *Jurij N. Christoradnow*, von seinem Vorgänger *Konstantin Chartschew* (vgl. HK, Juni 1989, S. 248 und ds. Heft, S. 385) übernommen hat, ist das der ukrainisch-katholischen Kirche mit das heikelste. In seiner bisherigen Funktion als Vorsitzender der Nationalitätenkammer des Obersten Sowjet hatte der neue „Religionsminister" schon einmal mit dieser Frage zu tun: Am 19. Mai empfing Christoradnow eine aus drei Bischöfen und drei Priestern bestehende Abordnung der ukrainisch-katholischen Kirche zu einem Gespräch, nachdem die Geistlichen drei Tage zuvor einen Hungerstreik begonnen hatten. Auch schon im Oktober vergangenen Jahres war eine Delegation der ukrainischen Katholiken in Moskau mit Mitarbeitern des Rates für religiöse Angelegenheiten zusammengetroffen.

Angesichts dieser und ähnlicher Kontakte zwischen Vertretern der ukrainischen Katholiken und sowjetischen Behörden nimmt es nicht wunder, daß teilweise von einem inzwischen erreichten „halb-offiziellen" Status der ukrainisch-katholischen Kirche gesprochen wird. Seit ihrer Zwangsvereinigung mit dem Moskauer Patriarchat durch die Lemberger Synode von 1946 gibt es die ukrainisch-katholische Kirche als legale Glaubensgemeinschaft mit staatlich registrierten Gemeinden in der Sowjetunion nicht.
Gleichzeitig haben sich die Gläubigen dieser Kirche in den letzten Jahren aber unübersehbar bemerkbar gemacht. Im letzten Jahr fanden aus Anlaß des Millenniums der Christianisierung der Kiewer Rus (vgl. HK, Juli 1988, 320ff.) in der Ukraine zahlreiche öffentliche Gottesdienste der Unierten statt. Im Juni dieses Jahres nahmen in Iwano-Frankusk etwa 100000 Menschen an einem Gottesdienst für die Wiederzulassung der ukrainisch-katholischen Kirche teil. Etliche der nicht genehmigten Gottesdienste wurden von den Behörden nicht behindert, bei anderen griff Polizei ein.

Daß die Leitung der Russisch-Orthodoxen Kirche eine Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche nach wie vor ablehnt, machte eine Äußerung von Metropolit *Pitirim* (von Wolokolamsk) jetzt besonders drastisch deutlich. Pitirim, der zur offiziellen Delegation beim Besuch von Staats- und Parteichef *Michail Gorbatschow* in der Bundesrepublik gehörte, bestritt schlicht und einfach, daß es in der Ukraine Angehörige der ukrainisch-katholischen Kirche gebe; die Mitglieder dieser Kirche lebten alle im Ausland.
Im Umfeld der Millenniumsfeierlichkeiten 1988 war von russisch-orthodoxen Hierarchen immerhin die Existenz der ukrainisch-katholischen Kirche eingeräumt worden, ohne daß dabei allerdings Bewegung in der Frage der Wiederzulassung erkennbar geworden wäre. Im Fall einer Wiederzulassung der ukrainisch-katholischen Kirche hätte die Russisch-Orthodoxe Kirche vermutlich mit einem erheblichen Aderlaß zu rechnen. Nach Schätzungen sind derzeit fast die Hälfte aller registrierten orthodoxen Gemeinden in der Ukraine ehemalige ukrainisch-katholische Gemeinden in der Westukraine; auch der Klerikernachwuchs der Russisch-Orthodoxen Kirche kommt zu einem nicht unbeträchtlichen Teil aus diesem Gebiet.

Daß das Drängen der ukrainischen Katholiken auf eine Legalisierung ihres kirchlichen Status nachläßt, ist nicht zu erwarten. Inoffizielle Angebote der sowjetischen Behörden, den ukrainisch-katholischen Christen Gottesdienste in katholischen Kirchen des lateinischen Ritus zu gestatten und ihre Gemeinden einfach als römisch-katholische zu registrieren, wurden offenbar abgelehnt. Kardinal *Lubachivsky*, der in Rom im Exil lebende Großerzbischof von Lemberg, stellte jedenfalls klar, die ukrainisch-katholischen Gläubigen hätten als Sowjetbürger ein Recht auf religiöse Feiern in eigenen Gotteshäusern. Und diesbezüglich dürfte es zwischen „Auslandsukrainern" im Westen und ukrainischen Gläubigen in der Ukraine selbst kaum Unterschiede geben. Andererseits dürfte die sowjetische Führung kaum interessiert sein, sich der Ukrainer wegen mit der Russisch-Orthodoxen Kirche anzulegen.

Allerdings: durch eine Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche könnte die sowjetische Führung vermutlich einen Unruheherd im Vielvölker- und -Religionenstaat entschärfen. Eine neue Situation wird nach der Verabschiedung des neuen „Gesetzes über die Gewissensfreiheit" entstehen (vgl. HK, Mai 1989, 205), die teilweise noch für dieses Jahr erwartet wird. Insofern hat es nicht überrascht, daß am Rande der Zentralausschuß-Tagung des Weltkirchenrates in Moskau (vgl. ds. Heft S. 384) durch einen Vertreter des Moskauer Religionsministeriums zum erstenmal angedeutet wurde, nach der Verabschiedung des neuen

Gesetzes würden die Ukrainer gegebenenfalls auch gegen den Willen der Orthodoxen „zugelassen" werden. *ru*

Wendemarke?

Der Oberste Gerichtshof der USA äußert sich in der Abtreibungsfrage

Wer sich von der jüngsten Entscheidung des Obersten Gerichtshofes der Vereinigten Staaten zur Abtreibungsfrage eine Außerkraftsetzung der seit der Entscheidung von 1973 gültigen (vgl. HK, März 1973, 121 ff.), weitmaschigen US-Abtreibungsgesetzgebung erhofft hatte, wurde enttäuscht. Die Obersten Bundesrichter (unter ihnen eine Frau), die ihre Entscheidung mit der denkbar knappsten Mehrheit, fünf gegen vier Stimmen, trafen, sahen sich außerstande, auf der Grundlage des ihnen zur Beurteilung vorgelegten Falls das umstrittene, vor 16 Jahren ergangene Abtreibungsurteil so frontal anzugehen, wie es von den Abtreibungsgegnern verschiedenster Couleur („pro life") – unter ihnen die Kirchen – seit langem gefordert und auch von den republikanisch geführten Administrationen unter *Ronald Reagan* wie *George Bush* gerne gesehen würde.

Nach dem Abtreibungsurteil des Obersten Gerichts von 1973 liegt die Entscheidung für eine Abtreibung nach US-Recht weitestgehend im persönlichen Ermessen der betroffenen Frauen. Erst für das zweite und dritte Drittel einer Schwangerschaft kann ein Bundesstaat Einschränkungen erlassen, bzw. Schwangerschaftsabbrüche verbieten. Grundlage für diese weitreichende Fristenlösung nach amerikanischem Muster ist das auch von anderen Gerichtsentscheiden her geläufige *Recht auf Schutz der Privatsphäre* (der Frau).

Enttäuscht von der jetzigen Entscheidung sind aber auch diejenigen, die immer wieder betonen, sie seien nicht für die Abtreibung, aber sie träten lediglich für ein Höchstmaß an individueller Entscheidungsfreiheit der Frauen ein („pro choice"). Das Gericht fand sich nicht bereit, verschiedene, die praktische Durchführung von Abtreibungen erschwerende Bestimmungen eines Gesetzes des US-Bundesstaates Missouri außer Kraft zu setzen. Ihr „Trost": das jetzige Urteil hat unmittelbar nur begrenzte praktische Wirkungen; jede Frau kann innerhalb der festgesetzten Fristen auch im Staate Missouri auf legale Weise abtreiben lassen, wenn auch nicht in einer öffentlichen Klinik.

Wenn sich die „Pro-lifer" der USA dennoch als die Sieger im Streit um die Abtreibungsgesetzgebung betrachten können, hat dies vor allem zwei Gründe: Das Urteil selbst wie seine erst langfristig zu erwartenden Wirkungen zeigen in die Richtung einer zunehmenden *Einschränkung* des geltenden Rechts; auf weitere Entscheidungen können sie hoffen: Allein für den kommenden Herbst stehen im Zusammenhang mit der Abtreibungsfrage drei weitere Fälle zur Entscheidung an. Daß auch diese Urteile auf der jetzt erkennbaren Linie liegen dürften, dafür spricht schon die noch von der Reagan-Administration beeinflußte gegenwärtige Zusammensetzung des Obersten Gerichts.

Am jetzt ergangenen Urteil sind vor allem zwei Punkte entscheidend: Das Oberste Gericht hat ein Gesetz für zulässig erklärt, das öffentlichen Kliniken und Angestellten öffentlicher Einrichtungen untersagt, Abtreibungen vorzunehmen, die nicht um des Lebens der Mutter willen durchgeführt werden. Ein Staat sei nicht gesetzlich verpflichtet, in diesem Bereich überhaupt tätig zu werden oder tätig zu bleiben, heißt es in der Urteilsbegründung durch den Obersten Richter *William Rehnquist* (vgl. Origins, 13.7.89, 130 ff.). Der zweite Punkt: auch die Vorschrift, nach der von der zwanzigsten Schwangerschaftswoche an Föten auf ihre Lebensfähigkeit hin zu untersuchen sind, um so genauer entscheiden zu können, ob eine Abtreibung noch zulässig ist oder nicht, wurde von den Obersten Richtern für verfassungskonform erklärt.

Rehnquist, der bei der Entscheidung von 1973 noch zur unterlegenen Minderheit gehörte, übte überdies weitereichende Kritik an den Grundlagen des geltenden Abtreibungsrechts. Damit deutete er an, in welche Richtung die einschlägige Rechtssprechung des Obersten Gerichts gehen könnte: Problematisch scheint Rehnquist vor allem die Einteilung der Schwangerschaft in *drei Perioden*, in denen das Ungeborene einen jeweils unterschiedlich weitgehenden, gestuften Rechtsschutz genießt, sowie die Annahme der *Lebensfähigkeit des Embryos* als einer Grenze, von der an dem Staat erst Eingriffsrechte zugunsten des ungeborenen Kindes zugestanden werden.

Wo die weitere Entwicklung der Rechtsprechung letztlich endet, ist allerdings noch nicht erkennbar. Bleibt die Grundlinie des Urteils von 1973 in der Sache bestehen, vor allem der weitgehende Vorrang für den Schutz der Privatsphäre der Frau, wird sich an der weitmaschigen Fristenregelung kaum etwas ändern. Das Verbot von nicht medizinisch indizierten Abtreibungen an öffentlichen Kliniken dürfte unterdessen zu einer weiteren Kommerzialisierung der Abtreibungspraxis und zu einer Zunahme inneramerikanischen Abtreibungstourismus führen.

Wie immer die weitere juristische Behandlung der Abtreibungsproblematik in den USA durch den Supreme Court auch aussehen wird, eines zeichnet sich deutlich ab: Die Abtreibungsgesetzgebung wird in Zukunft wieder stärker ein *politisches* und weniger ausschließlich ein juristisches Thema sein. Gegner wie Befürworter des geltenden Abtreibungsrechts werden nunmehr die einzelnen Bundesstaaten mit ihren Forderungen bestürmen. Die emotionsgeladene Auseinandersetzung um das Abtreibungsthema wird sich daher gerade auch in den einzelnen Bundesstaaten verschärfen. Vor allem die Politiker, die bislang gerne in eine „rhetorische Unterstützung der Pro-Life-Bewegung einstimmten, ohne aber selbst handeln zu müssen" (Time, 17.7.89), werden nun nicht umhinkommen, Farbe zu bekennen. *nt*

US-Bischöfe: Leitlinien zur Zusammenarbeit von kirchlichem Lehramt und Theologen

Nach jahrelangem Tauziehen – zuletzt auch unter direkter vatikanischer Einflußnahme – verabschiedete die US-Bischofskonferenz auf ihrer jüngsten Vollversammlung, die vom 16. bis 19. Juni in South Orange (New Jersey) stattfand, ein Dokument zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie. Sein Titel: „Verantwortlichkeiten in Lehrfragen: Ansätze zur Förderung der Zusammenarbeit und zur Bereinigung von Mißverständnissen zwischen Bischöfen und Theologen" (vgl. den Wortlaut in: Origins, 29.6.89, 98–110). Ursprünglich hätte das Dokument bereits auf der Vollversammlung im November letzten Jahres verabschiedet werden sollen (vgl. HK, Januar 1989, 13). In letzter Minute durch den Sekretär der römischen Glaubenskongregation, Erzbischof *Alberto Bovone,* geäußerte Bedenken gegenüber dem damaligen Text hatten die Bischöfe jedoch von einer Verabschiedung Abstand nehmen lassen.

Kein Ersatz für eine Verfahrensordnung bei Lehrbeanstandungen

Am 7. März, unmittelbar vor dem „Gipfeltreffen" von Mitgliedern des US-Episkopates und dem Papst sowie hohen Kurienvertretern (vgl. HK, Mai 1989, 2020ff.), kam es zu einem Gespräch zwischen den zuständigen Verantwortlichen der US-Bischofskonferenz unter der Leitung des (neuen) Vorsitzenden der Glaubenskommission, Erzbischof *Oscar H. Lipscomb* (Mobile), und führenden Mitarbeitern der Glaubenskongregation über den umstrittenen Entwurf. Im Rahmen dieses Gespräches wiederholten Vertreter der Glaubenskongregation ihre Bedenken gegenüber dem Textentwurf: in ihm werde alles in allem der Eindruck erweckt, Bischöfe und Theologen stünden in gewisser Weise auf gleicher Stufe. Dieser Eindruck entstehe sowohl durch die Art und Weise, in der die Rollen von Bischöfen und Theologen in Teilen des Dokuments dargestellt würden, wie auch bei der praktischen Anwendung des vorgeschlagenen Prozedere bei Meinungsverschiedenheiten in Lehrfragen (vgl. Origins, a.a.O., 104). Ergebnis der Unterredungen im März in Rom war eine *Liste von Veränderungen am Textentwurf,* die der Glaubenskommission der US-Bischofskonferenz auf ihrer ordentlichen Sitzung am 13. März vorgelegt wurden. Nach Angaben von Erzbischof Lipscomb äußerte der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* in einem Brief vom 11. März an den Kommissionsvorsitzenden seine Genugtuung über die Art und Weise, mit der die US-Bischofskonferenz in dieser Angelegenheit verführe (a.a.O., 103).

Mit dem „Leitlinien" („guidelines") genannten Dokument sollen nach dem Willen der US-Bischöfe Kommunikation und Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen verbessert werden; für mögliche Streitfälle in Lehrfragen möchte man gerüstet sein, das Finden von Lösungen in solchen Fällen soll erleichtert werden. Gesetzescharakter – darauf wird im Text ausdrücklich hingewiesen – besitzen die Leitlinien nicht – insofern ersetzen sie auch nicht eine *Verfahrensordnung für Lehrbeanstandungen.* Wenn die Bischöfe bemerken, daß sie mit diesem Dokument keine speziellen Auseinandersetzungen zwischen Lehramt und Theologie und deren Lösung im Auge haben, und sie auch keineswegs den Eindruck erwecken wollen, als habe man es gegenwärtig mit einer ausgesprochenen Spannungssituation bzw. gar feindlichen gegenseitigen Beziehungen zu tun, können sie doch nicht verhindern, daß es in den USA vor dem Hintergrund konkreter Fälle der letzten Jahre, allen voran dem Entzug der Lehrerlaubnis des Moraltheologen *Charles Curran,* gelesen wird.

Das Hauptinteresse der Leitlinien besteht weniger in einer allgemeinen, abstrakten Erörterung des Verhältnisses von Lehramt und Theologie. Fragen nach Rolle und Aufgaben der Bischöfe und der Theologen sowie nach ihrem Verhältnis zueinander werden nur insoweit gestellt, wie dies für ihre konkrete, bis in Details hinein dargestellte Zusammenarbeit von Bedeutung ist. Letzteres unterscheidet das US-Dokument auch beträchtlich von den „Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander", die die *Internationale Theologenkommission* 1975 verabschiedete (Wortlaut in: Theologie und Philosophie, 1977, 57–61) und auf die verschiedentlich Bezug genommen wird.

Bischöfe sollen ihr Amt „entlasten"

Das Dokument der US-Bischöfe besteht aus drei Kapiteln, die ihrerseits die drei zentralen Themen der Leitlinien wiedergeben. Das erste Kapitel reißt den breiteren kirchlich-theologischen Kontext des Themas summarisch an, vor allem die *unterschiedlichen Aufgaben und Zuständigkeiten von Bischöfen und Theologen.* Beide Gruppen werden in die Pflicht genommen: Die Vertreter der Theologie werden an ihre Verantwortung für die Belange und das Wohl der kirchlichen Gemeinschaft hingewiesen, ohne daß davon ihre eigenständige Position berührt wäre; sich selbst erinnern die Bischöfe an ihr vielfältiges Angewiesensein auf die Theologie. Für die Einsicht in die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit den Theologen wird stellenweise geradezu *geworben.*

Ein zentrales Stichwort ist in dem Zusammenhang die innerkirchliche „Subsidiarität" – und zwar sowohl in

bezug auf das Verhältnis Bischöfe – Theologie wie das Verhältnis Ortskirche – Apostolischer Stuhl. So wird es als Aufgabe des Bischofs bezeichnet, im Rahmen seiner Verantwortung für die authentische Weitergabe des Glaubens darüber zu befinden, ob bestimmte Ansichten „Glauben und christliches Leben" gefährden oder ihnen entgegenstehen. Die Bischöfe seien aber auch gehalten, *ihr Amt so zu entlasten,* daß die „vom Heiligen Geist ausgegossenen Gnadengaben" in der Kirche wirklich zum Tragen kommen könnten. Die US-Bischöfe stellen im übrigen die *Diözese* als den angemessenen Ort einer Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen heraus: Lehrauseinandersetzungen sollten zunächst auf lokaler Ebene geführt werden, bevor man den Apostolischen Stuhl einschaltet. Auch wenn es jedem Bischof und Theologen unbenommen sei, sich direkt an den Apostolischen Stuhl zu wenden, sei es schon ein Gebot der Subsidiarität, Prozesse dieser Art in der jeweiligen Ortskirche zu beginnen.

Theologische Berater dienen der ganzen Ortskirche

Im zweiten Kapitel werden Ziele und Formen einer *allgemeinen Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen* vorgestellt: Zusammenarbeit formeller und informeller Art, mit Hilfe der Ernennung von ständigen theologischen Beratern oder der Einsetzung entsprechender Kommissionen. Eine Liste verschiedenster Felder von diözesanen pastoralen und Leitungsaufgaben soll die inhaltliche Breite einer solchen Zusammenarbeit andeuten. Zur Entlastung der Bischöfe gegenüber mancherlei, der Sache nach vielfach unhaltbaren Beschwerden und Vorwürfen an die Adresse von Diözesanleitungen wird die Schaffung von Kommissionen vorgeschlagen, die diesen Fragen nachgehen. Die Mitarbeit von Theologen wird geradezu analog zu kirchenrechtlich umschriebenen diözesanen Gremien wie dem *Priesterrat* und dem *Diözesanpastoralrat* gesehen. Damit deutet sich als Zielperspektive eine *Ekklesiologie der geteilten Verantwortung* an.

Besonders kennzeichnend für die amerikanische Perspektive dürften vier Prinzipien sein, die im Zusammenhang mit der *Berufung und Arbeit von theologischen Beratern* aufgestellt werden. Hier schlägt ein ausgeprägtes Bedürfnis nach *möglichst weitreichender Herstellung von Öffentlichkeit* durch, wie man sie auch aus anderen Bereichen der US-Kirche kennt: Es sei oft von Vorteil, geben die Bischöfe zu bedenken, die Namen der Berater bekanntzumachen und vielleicht sogar den Auswahlprozeß, aus dem diese hervorgegangen sind, offenzulegen. Die Berater sollten diese Aufgabe nur für eine *begrenzte Zeit* wahrnehmen, damit so zwar eine gewisse Kontinuität gewahrt, aber auch immer wieder neue Anstöße aufgenommen werden könnten. Der theologische Berater dürfe seine Tätigkeit *nicht nur als Dienst dem einzelnen Bischof gegenüber* verstehen, sondern auch gegenüber der gesamten Ortskirche. Seine theologische Kompetenz solle nicht nur vom jeweiligen Bischof anerkannt sein, sondern auch unter „seinesgleichen".

Im dritten Kapitel werden schließlich detaillierte Leitlinien für formelle Gespräche zwischen Bischöfen und Theologen entwickelt, wie sie im Fall von *Meinungsverschiedenheiten in Lehrfragen* stattfinden könnten. Selbst wenn dieses Kapitel einer Ordnung für Lehrbeanstandungsverfahren z. T. zum Verwechseln ähnlich sieht, eine rechtliche Verbindlichkeit besitzt auch dieser Teil der Leitlinien nicht. Er ist im Kern nicht mehr als eine *Absichtserklärung,* die die Bischöfe rechtlich in keiner Weise bindet. Behandelt werden im einzelnen die allgemeinen Ziele des Gesprächs, die möglichen Teilnehmer, das fällige Prozedere von der ersten Kontaktaufnahme bis zum eigentlichen Sachdialog, über die möglichen Ergebnisse eines solchen Gesprächs bis hin zu denkbaren bzw. in bestimmten Fällen unumgänglichen administrativen Schritten seitens des Lehramts. Auch dieses Kapitel enthält eine Reihe von Hinweisen auf die sehr unterschiedliche Rolle von Bischöfen und Theologen in diesem Gespräch. Zugleich ist man jedoch sehr darum bemüht, ein für beide Seiten gleichermaßen durchschaubares Verfahren zu entwerfen sowie eine möglichst *symmetrische Gesprächssituation* zu ermöglichen.

Vor allem dieser Teil der Leitlinien war es, der in den USA und im Vatikan Kritiker auf den Plan rief. So sah Erzbischof Bovone seinen Verdacht der Einebnung der Unterschiede zwischen Bischöfen und Theologen auch durch folgende Formulierung bestätigt: „Der Theologe oder der Bischof, der die Anwendung dieses formellen Dialogs verlangt, wird als die ‚das Verfahren einleitende Partei' bezeichnet. Der andere Partner, der sich mit diesem Dialog einverstanden erklärt, wird ‚zweite Partei' genannt." Trotz der Kritik Bovones ist dieser Satz auch in der verabschiedeten Fassung enthalten, und in dem gesamten Kapitel wird nach diesen Begriffen verfahren: die Hauptparteien des Dialogs werden zumeist als „initiating party" oder „second party" apostrophiert – unabhängig davon, ob im Einzelfall jeweils ein Bischof oder ein Theologe gemeint ist. Nur dort, wo es von der Sache her unumgänglich ist, werden Bischöfe bzw. Theologen als solche benannt. Die mit diesem Verfahren verfolgte Absicht ist offensichtlich: Beide Parteien sollen *gleichberechtigt* an dem Gespräch zur Feststellung der Unterschiede in Lehraussagen beteiligt sein, was nicht heißt, daß ihre Rollen dabei als *gleichrangig* aufgefaßt werden.

Da der Entwurf der Leitlinien, auf den sich die Kritik der Glaubenskongregation bezog, nicht veröffentlicht wurde, ist der genaue Umfang der Korrekturen aufgrund der römischen Einwände nur schwer zu ermessen. Nimmt man nur schon die im Brief Erzbischof Bovones geäußerten Bedenken zum Maßstab, ergeben sich dennoch eine Reihe von nicht unbedeutenden Änderungen: Bovone hatte z. B. den Satz herausgegriffen, nach dem im Falle, daß die zum Dialog hinzugezogenen Experten in der Sache übereinstimmten, beide Parteien, Bischöfe wie Theologen, diese Meinung nicht ohne schwerwiegende Gründe zurückweisen sollten. Bovone sah

hierin eine dem Bischof gegenüber übergewichtige Rolle der theologischen Berater. In der verabschiedeten Version wird zwar in der Sache nichts zurückgenommen, gleichzeitig aber betont, daß die Meinung der Experten selbst im Fall, daß sie übereinstimmen, für keine der beiden Parteien bindend sei. Oder während es im Entwurf – laut Bovone – noch geheißen hatte „Wenn der Bischof ein abschließendes Urteil über eine theologische Auffassung fällen will, muß er dafür objektive Gründe angeben", heißt es im endgültigen Text: „... sein Urteil sollte gut informiert und vernünftig sein. Auch wenn von ihm (dem Bischof) nicht erwartet wird, daß er seine Entscheidung in der Art und Weise eines wissenschaftlichen Theologen rechtfertigt, sollte er in der Regel Gründe für sein Urteil angeben."

Eine andere Sicht vom Bischofsamt

Modifikationen dieser Art gereichen dem Dokument nicht immer zum Nachteil, wie überhaupt das Dokument auch ein Beispiel dafür ist, daß ein langer Erarbeitungszeitraum (neun Jahre) keine Garantie gegen Ungenauigkeiten und mißverständliche Formulierungen darstellt. Das *Kernanliegen* der Leitlinien ist davon jedoch nicht betroffen: Ganz im Sinne dessen, was die US-Bischöfe bei der Erarbeitung von Hirtenbriefen in den letzten Jahren zu entwickeln begonnen haben, sind sie auch in diesem Dokument bemüht, den Bischof unter Wahrung seiner unverwechselbaren Verantwortung gegenüber dem depositum fidei aus seiner „einsamen" Stellung in der Kirche herauszulösen und ihn stärker in ein breites Geflecht von unterschiedlichen und sich ergänzenden Verantwortlichkeiten innerhalb einer Ortskirche einzubinden. Wo Kritiker dieses Ansatzes Freiheit und Autonomie des Bischofsamtes in Gefahr sehen, warnen seine Befürworter vor überzogenen Autonomievorstellungen und vertrauen auf eine Einbindung des Lehramtes in den *sensus fidei* des Volkes Gottes bzw. die ortskirchliche *communio* der Getauften.

Vieles von dem, was in dem neuesten Dokument der US-Bischofskonferenz behandelt wird, ist nicht neu, und manches davon dürfte sogar schon zum Alltag vieler Ortskirchen in aller Welt gehören, selbst wenn vieles davon nicht eigens in Form einer solchen Erklärung festgelegt wurde. Der Wert dieses Dokuments liegt darin, daß damit *die* Bischofskonferenz, von der momentan die bedeutendsten Anstöße für eine gewandelte, zeitgemäße Auffassung vom Bischofsamt ausgehen, in systematisierter Form einen wichtigen Teilbereich der bischöflichen Leitungsaufgaben darstellt, in dem es gegenwärtig allenthalben kriselt. Weit über die USA hinaus werden diese Leitlinien ihrer sachlichen Perspektive nach eine Größe darstellen, an der andere Entwürfe sich messen lassen müssen.

K. N.

Vatikan: Grundsätzliches zur kirchlichen Soziallehre

Die am 28. Juni von der römischen Kongregation für das katholische Unterrichtswesen vorgelegten „Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung" haben ein größeres Gewicht, als es ihr Titel zunächst vermuten läßt. Nur das sechste und letzte Kapitel des umfangreichen Textes beschäftigt sich ausdrücklich mit der Bedeutung der katholischen Soziallehre für die theologische Ausbildung. Der weitaus größte Teil des Dokuments widmet sich der Soziallehre selbst, geht auf deren Wesen, geschichtliche Entwicklung, Grundprinzipien, Urteilskriterien und Handlungsrichtlinien ein. Damit unterscheidet sich das Schreiben deutlich von früheren Verlautbarungen der Unterrichtskongregation zu einzelnen Disziplinen der Priester- bzw. Theologenausbildung (zuletzt wurden 1986 Leitlinien für die Ausbildung künftiger Priester in den sozialen Kommunikationsmedien veröffentlicht), die längst nicht so grundsätzlich angelegt waren. Erstellt wurden die Leitlinien zur Soziallehre in Zusammenarbeit mit dem Päpstlichen Rat „Iustitia et Pax"; ein erster Textentwurf, erarbeitet von einer Expertenkommission aus Sozialethikern Päpstlicher Universitäten, lag schon 1983 vor.

An der päpstlichen Lehrverkündigung orientiert

Als Grund für die neuen Leitlinien nennt das Dokument das Bedürfnis nach einer sicheren Orientierung angesichts der gegenwärtigen schnellen Veränderungsprozesse in Wirtschaft, Gesellschaft, Politik und Kultur; die Soziallehre sei heute immer dringlicher dazu herausgefordert, „ihren spezifischen Beitrag zur Evangelisierung, zum Dialog mit der Welt, zur christlichen Deutung der Wirklichkeit und zur Orientierung der pastoralen Praxis" zu liefern (Nr. 2). Es ist auch von der heute besonders deutlich erfahrbaren Notwendigkeit die Rede, die Menschheitsfamilie an den „Reichtümern der kirchlichen Soziallehre durch die Vermittlung von gut ausgebildeten Priestern" teilhaben zu lassen. Alle Gläubigen seien dazu aufgerufen, so ebenfalls in der Einleitung zum Dokument, die Soziallehre der Kirche zur Kenntnis zu nehmen, zu lehren und anzuwenden.

Die Leitlinien werden nicht müde, die *Bedeutung der kirchlichen Soziallehre* hervorzuheben und sie gegen Kritiker in Schutz zu nehmen. Die „neue Dynamik", die das Lehramt der Kirche gegenwärtig der Soziallehre verleihe, wird kontrastiert mit der „zunehmenden feindseligen Haltung einiger" gegenüber einem „so angemessenen Instrument für den Dialog der Kirche mit der Welt und einem so wirksamen

Instrument für die Lösung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Probleme" (Nr. 14). Es gebe, so in Nr. 3 da und dort *Unsicherheiten* über den Gebrauch des Begriffs „Soziallehre" der Kirche, aber auch über das Wesen der Soziallehre selber. Demgegenüber hält das Dokument der Unterrichtskongregation fest, die Soziallehre habe eine *eigenständige Identität* mit einem *klar definierten theologischen Profil.* Bei der Formulierung der konstitutiven Elemente der kirchlichen Soziallehre greift der Text auf Aussagen der Instruktion der Glaubenskongregation über christliche Freiheit und Befreiung von 1986 (vgl. HK, Mai 1986, 227 ff.) zurück: „Die Soziallehre der Kirche hat ihren Ursprung in der Begegnung der Botschaft des Evangeliums und ihrer ethischen Forderungen mit den Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben. ... Diese Lehre entsteht im Rückgriff auf Theologie und Philosophie, die ihr Fundament sind, und auf die Human- und Sozialwissenschaften, die sie vervollständigen. Sie befaßt sich mit den ethischen Aspekten des Lebens, ohne die technischen Aspekte der Probleme zu vernachlässigen, um sie unter moralischer Hinsicht zu beurteilen" (Nr. 3).

Die Leitlinien heben auf den Unterschied zwischen der in lehramtlichen Dokumenten festgehaltenen offiziellen kirchlichen Soziallehre und deren Ausbeutung und Weiterentwicklung durch die Wissenschaft mit ihren verschiedenen Schulen ab, wobei sie sich ganz auf erstere beschränken. Der Text fußt und verweist so durchgängig auf *Aussagen der päpstlichen Lehrverkündigung bzw. des Zweiten Vatikanums.* Berücksichtigt werden auch die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie und das Dokument der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Puebla. Sehr ausführlich ist in den Leitlinien der geschichtliche Teil ausgefallen, der sich mit der Entwicklung der Soziallehre von Leo XIII. und „Rerum novarum" bis zum gegenwärtigen Papst und seinen beiden Sozialenzykliken „Laborem exercens" (vgl. HK, Oktober 1981, 512 ff.) und „Sollicitudo rei socialis" (vgl. HK, März 1988, 124 ff.) befaßt. Dabei wird auch „Gaudium et spes" gewürdigt: Man müsse anerkennen, daß die Aufmerksamkeit der Konzilskonstitution für die gesellschaftlichen, psychologischen, politischen, wirtschaftlichen, moralischen und religiösen Veränderungen in den letzten zwanzig Jahren die pastorale Sorge der Kirche für die Probleme der Menschen und den Dialog mit der Welt immer stärker angeregt habe (Nr. 24).

Das „akute Dilemma zwischen Kapitalismus und Sozialismus"

Bei ihrer Gesamtwürdigung der sozialethischen Lehrentwicklung von Leo XIII. bis Johannes Paul II. betonen die Leitlinien, jedes Dokument bedeute einen „neuen Schritt nach vorn" beim Bemühen der Kirche, in verschiedenen Geschichtsabschnitten die Probleme der Gesellschaft zu beantworten. Die geschichtliche Entwicklung zeige, daß die Soziallehre der Kirche kein abstraktes geschlossenes und ein für allemal definiertes System sei, sondern ein konkretes, dynamisches und offenes. Es handle sich um eine immer in Bewegung befindliche Größe, die offen sei für die Herausforderungen durch neue Wirklichkeiten und für neue Probleme (Nr. 27). Auch in Nr. 11 findet sich ein Hinweis auf die Notwendigkeit, die kirchliche Soziallehre als Vermittlung zwischen dem Evangelium und der konkreten Wirklichkeit von Mensch und Gesellschaft ständig zu erneuern.

Allerdings besteht das Dokument auch mit Nachdruck auf der *Identität und Kontinuität der kirchlichen Soziallehre* in ihrem substantiellen Kern. Sie wird als „Lehrkorpus von großer Kohärenz" bezeichnet (Nr. 11), es ist von ihrer „substantiellen Identität und Einheit" (Nr. 12) die Rede. Auch wenn sich die Kirche für die Wahrnehmung der verschiedenen Situationen aller wissenschaftlichen Mittel bediene, blieben ihr entscheidender Bezugspunkt für den Zugang zur gesellschaftlichen Wirklichkeit die grundlegenden Werte, die klare Urteilsmaßstäbe für das christliche Handeln abgäben (Nr. 47). Als *unverzichtbare Prinzipien und Werte* der kirchlichen Soziallehre nennt es die Würde der menschlichen Person, die Menschenrechte, die Interdependenz von Person und Gesellschaft, das Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität, ein organisches Verständnis des gesellschaftlichen Lebens, das Recht auf Partizipation, die Bestimmung der Güter der Welt für alle Menschen.

Im Kapitel über die *Urteilskriterien* weisen die Leitlinien u. a. darauf hin, daß moralische Urteile über bestimmte Situationen, gesellschaftliche Strukturen und Systeme nicht den gleichen Grad von Autorität beanspruchen könnten wie Äußerungen des Lehramts zu den Grundprinzipien der kirchlichen Soziallehre. In diesem Zusammenhang macht das Dokument auf die Gefahr einer Ideologisierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit durch den Marxismus einerseits und den Liberalismus andererseits aufmerksam. Die Warnung vor marxistischem Sozialismus wie kapitalistischem Liberalismus wird allerdings im Blick auf letzteren etwas modifiziert: Viele Spielarten des wirtschaftlichen Liberalismus, wie sie durch christdemokratische oder sozialdemokratischen Parteien repräsentiert würden, könnten nicht mehr als Form des ‚Liberalismus' im strengen Sinn betrachtet werden, sondern als neue Alternativen gesellschaftlicher Organisation" (Nr. 50). Besondere Aufmerksamkeit verdiene der Dialog der Kirche mit den „geschichtlichen Bewegungen, die den Versuch unternommen haben, das bestehende akute Dilemma zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu überwinden" (Nr. 51).

Ohne einen „dritten Weg" zwischen liberaler und sozialistischer Utopie zu entwerfen, müßten die Gläubigen immer für ein „humanisierendes Modell der sozio-ökonomischen Beziehungen" optieren, das auf den genannten Grundwerten beruhe. Die Verwirklichung dieser Werte in der Gesellschaft fuße auf dem Vorrang des Menschen gegenüber den Sachen, die Priorität der Arbeit gegenüber dem Kapital und die Überwindung des Gegensatzes

von Arbeit und Kapital. Diese Optionen seien als solche nicht politischer Natur, hätten aber politische Auswirkungen. An anderer Stelle (Nr. 63) wird unterschieden zwischen der grundsätzlichen Kompetenz der Kirche zur Beurteilung von Politik im Licht des Evangeliums und dem konkreten politischen Geschäft, das Aufgabe der Laien sei, „entsprechend den gerechten Gesetzen und Institutionen der irdischen Gesellschaft, der sie angehören".

Die Diskussion wird weitergehen

Bei der Vorstellung der Leitlinien wies der Sekretär der Unterrichtskongregation, Erzbischof *José Saraiva Martins,* darauf hin, daß nicht an allen theologischen Ausbildungsstätten die Soziallehre der Kirche angemessen gelehrt werde. Es gebe Ausbildungsstätten, wo an die Stelle der kirchlichen Soziallehre die Soziologie, die Befreiungstheologie oder die Beschäftigung mit aktuellen Fragen ohne systematische Grundlage getreten sei (Osservatore Romano, 28.6.89). Tatsache ist, daß die klassische katholische Soziallehre längst nicht mehr unangefochten das Feld beherrscht, sondern daß vielerorts darüber nachgedacht wird, ob und inwieweit Methoden und Kategorien der traditionellen Soziallehre noch ausreichen, um aus der christlichen Botschaft heraus die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit zu erfassen, zu beurteilen und entsprechend den Möglichkeiten der Kirche mitzugestalten. Diese nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie intensivierte Diskussion ist nicht dadurch aus der Welt zu schaffen, daß die kirchliche Soziallehre ein stärkeres Gewicht in der theologischen Ausbildung erhält (die Leitlinien verlangen in Nr. 73, daß in jedem Fall die Soziallehre als eigenständiges Fach zum Pflichtprogramm gehören muß). Die neuen Leitlinien lassen der Auseinandersetzung über die angemessene kirchliche Sozialverkündigung zwar insoweit Raum, als es auf die Offenheit und Flexibilität der kirchlichen Soziallehre hinweist. Die kritischen Anfragen an die Soziallehre werden in den Leitlinien allerdings nirgendwo ausdrücklich aufgenommen. *U. R.*

Lateinamerika: Vorblick auf 1992

Seit geraumer Zeit bereitet man sich in Lateinamerika, aber auch im ehemaligen spanischen Mutterland auf die 500-Jahrfeier der Entdeckung und Eroberung Amerikas vor. Auch die Kirche des Subkontinents will das Ereignis 1992 festlich begehen. Über der Frage des *Wie* scheiden sich indes gerade innerkirchlich die Geister, wie etwa der heftig geführte Streit zwischen dem Lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM und der lateinamerikanischen Ordenskonferenz CLAR (Vgl. HK, Mai 1989, 206f.) anschaulich zeigt.

Hinter den inzwischen stark polarisierten Diskussionen steht die schwierige Frage, wie die sogenannte Entdekkung, die alsbald auch die Christianisierung der Neuen Welt einleitete, unter historisch-ethischen Gesichtspunkten zu bewerten ist. Die Begegnung zweier Welten, wie man, das Jubiläum im Blick, gerne sagt, ging schließlich einher mit der Vernichtung blühender Gemeinwesen und Kulturen und der teilweisen Vernichtung ihrer Menschen, was Georg Christoph Lichtenberg seinerzeit in den Aphorismus faßte, der Indianer, den Kolumbus entdeckte, habe eine böse Entdekkung gemacht. Entsprechend hört man von lateinamerikanischen Referenten immer häufiger die ironische Umschreibung: „Als wir 1492 Europa entdecken mußten ..." Daß so ein „Latein"-„Amerikaner", sozusagen das Ergebnis europäischen Eindringens in den Kontinent, formuliert, macht die Zwiespältigkeit des Unterfangens deutlich, historisch rückblikkend einen Standort zu gewinnen. Dies gilt auch für die *Rolle der katholischen Kirche* in der lateinamerikanischen Eroberungsgeschichte, die wie jede andere auch Unterdrückungsgeschichte ist.

Kolonialgeschichte als „Chronik des Wunderbaren"?

Mit der bevorstehenden 500-Jahrfeier befaßte sich auch der *Deutsche Katholische Missionsrat,* ein Zusammenschluß von missionierenden Orden, Missionsreferenten der Bistümer und der Werke, auf seiner Jahrestagung in Würzburg (7.–9. Juni). Die beiden Hauptreferate (Prof. *Günter Paulo Süss,* São Paulo, und Prof. *Michael Sievernich SJ,* Frankfurt-St. Georgen) wie die Diskussion im Plenum und in den Gruppen kreisten um eben die Frage, ob es nach einem prüfenden Blick in die Geschichte 1992 etwas zu feiern gebe oder nicht. Man war sich einig: jede Wertung der 500jährigen Profan- und Kirchengeschichte muß den historischen Fakten standhalten, darf also weder eine neue Version der „Schwarzen Legende", in Umlauf gebracht von den damaligen politischen Gegnern Spaniens in Europa, sein, noch darf die Geschichte von den Gewalttaten und Unmenschlichkeiten „an den zu kurz Gekommenen der Geschichte ohne weiteres entsorgt" (Süss) werden.

In dem Bemühen, beide Interpretationen in ihrer fälschenden Einseitigkeit zu meiden, setzten die Referenten gleichwohl unterschiedliche Akzente. Wie sein Vorredner Süss richtete auch Sievernich den Blick auf die „Schuldgeschichte" der kolonialen Herrscher und ihrer Kirche: „Es darf nicht verschwiegen werden, was Zerstörung und Unterdrückung, Ignoranz und Superioritätsgefühl, politische Instrumentalisierung der Kirche unter dem kolonialen Patronat und kirchliche

Legitimationen der Politik angerichtet haben." Sievernich mochte jedoch die gängige Vokabel vom europäischen Völkermord an den indianischen Völkern nicht übernehmen. Er wollte vielmehr aufzeigen, daß eine theologische Betrachtung der lateinamerikanischen Geschichte (unter den Aspekten von Sünde und Gnade) eine „Kategorie des Wunderbaren" nahelege. Es offenbare sich etwa in den großen Gestalten der kolonialen Kirche, die für die Unterdrückten eintraten und ihre Menschenwürde einklagten. „Das vielfach ignorierte oder unbekannte, oft verschwiegene oder nur in Klammern erwähnte Aufblitzen des ‚Wunderbaren' ist aus dem Schweigen oder der Ignoranz herauszuholen." So könne, meint Sievernich, die Geschichte Amerikas trotz aller geschlagenen Wunden als eine „Chronik des wunderbaren Wirklichen" gelesen werden.

Sievernichs Ausführungen, insgesamt deutlich um Ausgleich der ideologisierten Positionen bemüht, blieben nicht unwidersprochen: eine solche Überhöhung einzelner Gestalten und Ereignisse aus der Geschichte relativiere die Leidensgeschichte der indianischen Völker wie der Millionen importierter afrikanischer Sklaven auf unzulässige Weise. Wer so argumentiere, hieß es in einer der Gesprächsgruppen, könne die Männer des 20. Juli 1944 auch dem Hitler-Regime gutschreiben. Obwohl historische Vergleiche besonders hinken, illustriert dieser die zweifellos vorhandene Tendenz nicht nur in Spanien, sondern in Lateinamerika, kirchliche Kreise eingeschlossen, mit leuchtenden Gestalten wie den Dominikanermönchen Las Casas und Montesino, die den Mächtigen – im übrigen ohne allzu großen Erfolg – ins Angesicht widerstanden, das ganze koloniale Machtgefüge mit seinem brutalen Herrschaftsgebaren aufzuhellen.

Zu Recht wies Sievernich darauf hin, daß bei den Überlegungen für ein angemessenes Gedenken 1492 auf der Suche nach einem *gangbaren Weg zwischen schuldbewußter europäischer Selbstbezichtigung und der Überlegenheitspose im Sinne einer nachträglichen Rechtfertigung kolonialer Eroberungspraxis* zuerst die Lateinamerikaner und die iberischen Länder gefragt seien. Es bedürfe jedoch auch im restlichen Europa eines Perspektivenwechsels, der die *Opfer* in Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas wahrzunehmen erlaube und die Geschichte „aus der Sicht der Armen" betrachten müsse, entsprechend dem Votum der lateinamerikanischen Bischöfe im Schlußdokument von Puebla. „Systematisch betrachtet", meint Sievernich, „ist ein solcher Perspektivenwechsel zu den historisch Besiegten oder gegenwärtig Unterdrückten nicht ‚parteiisch', wie man bisweilen annimmt, sondern gerade Ausdruck der Unparteilichkeit, insofern der bisher vorherrschende (soziale, historische und ethische) Partikularismus überwunden und ein Standpunkt eingenommen wird, der die Achtung vor der Würde der Person aller in der Gegenwart und in der Geschichte einklagt, eben ohne Ansehen der Person (Jak. 2, 1–9)." Sievernichs Fazit: Das Jubiläum solle gefeiert werden – als Buß-Feier.

Der kulturelle Kolonialismus wirkt fort

Keinen Anlaß zum Feiern – es sei denn im Zeichen eines christlichen Neubeginns – sah Süss, Leiter des Missionswissenschaftlichen Instituts in São Paulo, und vorher viele Jahre beim Aufbau des brasilianischen Indianermissionsrates CIMI tätig, angesichts brutaler kolonialer Ausbeutung in der Vergangenheit und extremer Armut der lateinamerikanischen Völker heute. Auch die europäische Mutterkirche solle mit der historischen Erinnerung ein Schuldeingeständnis verbinden. Wie beim jüdischen Jubeljahr früher die Rückgabe aller in 50 Jahren angehäuften Güter an die ursprünglichen Eigentümer proklamiert wurde, so könne auch ein *Schuldenerlaß für die lateinamerikanischen Staaten* ein konkretes Zeichen solidarischen Handelns sein, meinte Süss.

Wenn man aus der ambivalenten Geschichte Lateinamerikas, der Eroberung eines Kontinents mit Kreuz und Schwert, lernen wolle, müsse man zugeben, daß der sogenannte katholische Kontinent als Folge seiner Missionsgeschichte doch ohne eigentliche autochthone Kirche sei. Zu einem Zeitpunkt, in dem die lateinamerikanische Kirche der *soziopolitischen* Realität mit einer Pastoral integraler Befreiung und Erlösung Rechnung trage, wirke ein *kultureller* Kolonialismus auch innerhalb der Kirche fort: „Die Geladenen stehen schon 500 Jahre vor den Türen der Kirche, die zu klein und mit Schranken versehen sind, um ihnen im Gotteshaus Präsenz und Hausrecht auf ihre Weise zu sichern."

Süss stellte dem die Forderung nach „inkulturierter Befreiung" entgegen. Im Blick auf die 500-Jahrfeier der Evangelisierung Lateinamerikas bedeute dies, daß die Missionierten als Zeuge in eigener Sache zu Wort kommen sollten. Zur „Option für den Armen" müsse eine „Option für den (kulturell) Anderen" kommen – eine von lateinamerikanischen Theologen erhobene Forderung, die den kirchlichen Eurozentrismus auf eine vermutlich ungleich härtere Probe stellen dürfte. *Inkulturation* der Kirche bedeute den Verzicht darauf, das Evangelium aus einer dominierenden Kultur heraus zu verkünden. Für die Verwirklichung der von Papst Paul VI. in „Evangelii nuntiandi" geforderten inkulturationsfreundlichen „Äquidistanz" zu den verschiedenen Kulturen sieht Süss gegenwärtig allerdings nur geringe Chancen: „Viele Initiativen auf dem Gebiet der Inkulturation wurden schon vor ihrer Geburt in die Zone der Illegalität abgetrieben und mit dem Stigma sektiererischen Ungehorsams versehen."

Der Missionswissenschaftler tat dennoch einen theoretischen Schritt nach vorn: Ein inkulturiertes Christentum bedürfe einer doppelten Kommunikationsstruktur zur weltweiten Verkündigung der Erlösungsbotschaft, also letztlich auch zweier Riten: eines lokalen/regionalen und eines universalen Ritus. Nur angerissen wurde in Würzburg die Frage, wie weit kulturelle Identität in den lateinamerikanischen Gesellschaften überhaupt noch vorhanden oder wieder zum Leben zu erwecken ist – eine Frage, die sich

indianische und auch schwarze Gruppen verstärkt selbst stellen.

Gefahr einer romantisierenden Vereinnahmung

Süss, als deutscher Priester in Brasilien in beiden Welten zu Hause, machte mit einer eher beiläufigen Bemerkung deutlich, daß man bei uns – trotz aller hohen Spendenaufkommen für die Dritte Welt – gelegentlich und wohl auch unbewußt noch sehr spätkolonial denkt: Vom grauen kirchlichen Alltag Westeuropas sagte Süss, höben sich auffallend bunt die zahlreichen Publikationen über die Kirche in Lateinamerika ab, „mit ihren blühenden Basiskirchen, ihren kämpferischen Bischofs- und Priestergestalten, tapferen Indios, fleißig-frommen Campesinos und, vor allem, den guten und immer solidarischen Armen". Warum eigentlich, fragte Süss, müssen die Armen auch fromm, Indios tapfer, Arbeiter christlich und die „Wilden" gut sein, „damit sie solidaritätswürdig sind?" Jesus von Nazareth habe es genügt, da der andere hungrig, krank oder gefangen war (Mt 25,35 ff.), um in diesem anderen transparent zu werden. – Schade, daß der einzige lateinamerikanische Gast des Missionsrates, der brasilianische Kardinal *Lucas Moreira Neves*, sich nicht in die Diskussion einschaltete. Er hörte nur zu. *G. B.*

„In der Wahrheit leben"

Gedanken über falsche Demut, Selbstverwirklichung und Moralismus

Der Salzburger Dogmatiker Gottfried Bachl hielt beim katholischen Akademiker-Kontaktgespräch Ende Mai in Wien einen Vortrag zum Thema: „Versuch, in der Wahrheit zu leben". Bachls Grundthese: Die christliche Botschaft steht quer sowohl zu verbreiteten kirchlichen Demutsforderungen wie zu Selbstverwirklichungsträumen und öffentlichem Moralisieren. Wir veröffentlichen den Text des Referats mit Zustimmung des Autors in einer leicht überarbeiteten und gekürzten Fassung.

Es gibt heute besorgte Überlegungen zur Frage, wie lange die Energievorräte, die auf der Erde zu finden sind, noch reichen werden. Solche Gedanken scheinen ganz überflüssig zu sein, wenn es um die Bestände an moralischen Einsichten und Imperativen geht, die in den Archiven des modernen Bewußtseins lagern. Da ist aufgestapelt, woran sich leicht die Generationen der nächsten zehntausend Jahre sittlich erbauen können. Der Schatz an vorhandener Moral ist unerschöpflich, und was täglich hinzuproduziert wird, überwiegt unendlich den sparsamen Gebrauch, der praktisch davon gemacht wird. Nach meiner Zusage, über das Thema Ihrer Tagung zu sprechen, überfiel mich daher sofort der Zweifel, ob das Sinn hat. Daß ich dabei blieb, lag nicht nur an meinem Pflichtgefühl, sondern zuerst an der bescheidenen Formulierung: „Versuch, in der Wahrheit zu leben". „In der Wahrheit leben" muß mehr heißen als Moral haben. Die gesamte lesbare Tradition des Menschen auf unserem Planeten enthält ungeheuren theoretischen Aufwand, dokumentiert gutgemeinte und ungeheuerliche Aktionen, die allesamt der Herstellung des wahren Lebens dienen sollen. Im Hinblick auf dieses Ziel war die Theorie ohnmächtig und die Praxis fürchterlich, beides war vergeblich. Der Mehrwert, der über alle sittliche Anstrengung hinaus erforderlich ist, kann nicht auf diese Weise beschafft werden, er hat mit Gott zu tun. So dachte ich mir schließlich, ich dürfte mit meiner Rede auch bescheiden sein. Vielleicht genügt es, wenn ich mich um Hinweise bemühe, ob wir nicht dies und jenes redlich überlegen sollten, sooft wir an der Unwahrheit leiden, und das so gerade wie möglich aus dem Blickwinkel der biblischen Religion.

Im Zwielicht der Demut

Johann Nestroy hat in dem Einakter „Judith und Holofernes", einer Travestie auf Friedrich Hebbels „Judith", an den Anfang einen Chor gestellt. Priester des Baal, Hauptleute und Soldaten singen zu Ehren des mächtigen Feldherrn folgendes Lied:

„Holofernes heißt der Held,
vor dem die ganze Welt
und alles, was drauf lebt,
erzittert und erbebt.
Er ist der Feinde Schrecken, Schrecken, Schrecken,
tut alles niederstrecken, -strecken, -strecken;
Blitzstrahl ist sein Grimm, Grimm, Grimm,
Donner seine Stimm, Stimm, Stimm!
Weil er uns sonst niederhaut,
preisen wir ihn alle laut!"

(Zitiert nach: Johann Nestroy, Judith und Holofernes. Häuptling Abendwind. Einakter, hg. von J. Hein [RUB 3347] Stuttgart 1970, 5.)

Übersehen Sie nicht, wie der Text recht deutlich den Ton religiöser Hymnen anklingen läßt, in denen die Großmächtigkeit Gottes besungen wird. Die Szene, die in die Vorstellung rückt, leuchtet denn auch sogleich ein, eine

Ursituation, elementar, in vielen profanen und sakralen Formen verwirklicht. Fürs erste springt unsere zustimmende Sympathie auf die Seite der unterwürfigen Sänger, nicht nur wegen der frappanten Ehrlichkeit der Schlußzeilen. Wir erkennen die lebensrettende List der Ohnmächtigen, die vor der gewaltigen Übermacht stehen.

Menschen, die sich in solcher Lage befinden, haben, so sagt das Lied der Unterwürfigen, nur die Wahl zwischen dem Widerstand, der in der Vernichtung ihrer Existenz enden muß, und einer Strategie des Überlebens. Für diese stehen keine Mittel der Gewalt zur Verfügung, sondern nur die Rede. Die rhetorische Preisung leistet gegenüber der Allgewalt deren günstige Motivation. Die Ohnmächtigen wiederholen im feierlichen Sprachritual die eigene Lage, sagen, daß sie niemand sind. Mit dem Akt sprachlicher Selbstvernichtung verbinden sie die Wiederholung der Gewalt. Sie sagen: „Du allein bist stark". Indem sie dies tun, liefern sie dem Holofernes die Evidenz seiner Überlegenheit, nehmen seinen Sieg voraus und bewirken die Einsicht, daß physische Vernichtung überflüssig ist. Das ist ein Versuch zu leben, der, wie die Erfahrung zeigt, an der alles überrollenden Tötungslust scheitern kann. Inwiefern hat er mit Wahrheit zu tun? Die Übereinstimmung zwischen dem Sein und der Erscheinung, der Absicht und dem Ausdruck bleibt auf die Pole dieses Gegenübers beschränkt, ist kein Moment an ihrem Verhältnis zueinander. Das Interesse an der Gewalt und das Interesse am Leben drücken sich jeweils wahr aus, aber sie werden füreinander nicht wahr. Der Holofernes sieht in den Untergebenen nur Funktionen seiner Macht. Deren eigenes Sein und Bewußtsein bleiben ihm gleichgültig. Die Ohnmächtigen sehen ihren Herrn nur in der Funktion ihres Interesses, begegnen ihm nicht mit der Vermutung, er könnte etwas *sein.*

In der Logik des holofernischen Verhältnisses sind die Partner auf der Ebene der Gewalt real aneinander gefesselt, auf der Ebene der Wahrheit vernichten sie sich gegenseitig. Daher rührt die gespenstische Leere, die im Gehäuse solcher Systeme herrscht, gleichgültig welcher Größe, ob sie staatlich oder religiös verfaßt sind. Nur das Wörtchen *sonst* geistert durch die Atmosphäre. An dieser Stelle spätestens wird die Zustimmung zögernd werden. Die Lösung kann das nicht sein, höchstens die Beschreibung einer zeitweilig begreiflichen Notwehr. Die Demut dieses Stils der listigen Selbstverkürzung kann nur helfen, das Minimum der Existenz zu bewahren. Da diese für den Menschen aber nicht nur das *Da-*, sondern auch das *Wahrsein* einschließt, ist der Austritt aus diesem Zirkel notwendig. Das drängt sich einer aufrichtigen Reflexion der menschlichen Verhältnisse sehr bald auf, aus wenigstens zwei Gründen.

Erstens wird die Allgewalt selbst listig, denn sie ist durchaus imstande, die Strategie des Entkommens zu kalkulieren. Im zynischen Verzicht auf Wahrheit läßt sie es dabei bewenden, daß sie nur äußerlich triumphiert. Sie braucht nur dafür zu sorgen, daß ihre Drohung eindeutig bleibt, dann funktioniert das System für immer. Zweitens verdirbt die List des Überlebens die Ohnmächtigen. Aus der zeitweiligen Notwehr wird ein dauerhaftes Prinzip der leichten Gewinne, für die gern hergegeben wird, was Aufrichtigkeit, aufrechter Gang, Mündigkeit und Wahrheit heißen mag. Diese Magie der Demut vor den gewaltigen Verhältnissen vermag Massen zu überzeugen und motiviert sie zu den unsinnigsten Huldigungen. Ihre religiöse Variante nenne ich *Geduckte Hybris.* Vieles, was in der Öffentlichkeit der Kirche als Demut auftritt, ist mit diesem Begriff zu beschreiben.

Die Dialektik der restlosen Unterwerfung bringt nach der sanften Berechnung, die da am Werk ist, einen kaum überschätzbaren Vorteil mit Wirkung auf zwei Ebenen. Unter die Füße Gottes geschmiegt, gelingt den Demütigen das Gefühl, alles zu haben, alles zu wissen und alles zu können. Mit Hilfe dieser Anzapfung der göttlichen Potenz werden sie immun gegen alle Appelle aus dem sozialen Bereich der Glaubenswelt, sie sind aus Gegenseitigkeit und Wahrheitspflicht entlassen. Wenn sie gefordert werden und sich mit dem eigenen Können stellen, dem Gegenüber aussetzen sollen, sind sie klein, verschwinden sie in der Niemandsmaske, und die auf sie gerichtete Absicht geht ins Leere. Sobald sie selbst Forderungen stellen, kommen sie in der Rüstung der göttlichen Autorität und klären apodiktisch die Szene. Die Metapher der Demut gibt dem Willen zur Macht ein fast unkenntliches Versteck. Nestroy hat in seinem Holofernes-Lied auch jenes Verhältnis von fern angezielt, in dem sich das All und das Nichts der Macht absolut gegenübertreten, das Verhältnis zwischen Gott und der Kreatur. In der Tat, wenn das Machtgefälle überhaupt die Möglichkeit, in der Wahrheit zu leben, in Frage stellt, dann muß es in dieser konkreten Form erst recht und grundsätzlich geschehen. Wo, wenn nicht vor der göttlichen Allmacht, liegt der Vers näher: „Weil er uns sonst niederhaut, preisen wir ihn alle laut"? Nirgendwo ist auch das Bedürfnis größer, von der Möglichkeit des Wahrheitsweges zu erfahren als im Zentrum des Heiligen.

Die biblische Offenbarung ist unter diesem Gesichtspunkt gewiß als Aktion gegen die Religion des Geplärrs zu verstehen. Jesaja hat das Programm deutlich formuliert (Jes 29,13–14). Das seltsame Handeln Gottes ist darauf gerichtet, daß in dem ungeheuren Gefälle der Macht Wahrheit geschieht, der Schöpfer und das Geschöpf sich ohne Vorbehalt erkennen (1 Kor 13,12). Der konsequente Ausdruck dieses Tuns ist das, was der Glaube die Menschwerdung nennt. Von Gott her ist Jesus der Sohn und das Licht, in dem die ewige Macht sich selbst als Grund, Quelle und Drang zu Wahrheit zeigt. Vom Menschen aus geht Jesus in der Tradition des Hiobbuches seinen Weg, als Beter in Geist und Wahrheit (Jo 4,23), der den Chor der Plappernden verläßt (Mt 6,7–8) und nicht von der Verlockung der geduckten Hybris gefangen wird. Im Zeugnis dafür wird er von den menschlichen Gewalten niedergehauen, aber das Kreuz, an dem das geschah, ist seither das Symbol für die frei machende Wahrheit.

Die Lust an der Stellvertretung

Die Schriftstellerin *Esther Vilar* hat in ihrem Buch „Die Antrittsrede der amerikanischen Päpstin" (Ullstein-Buch 20429, Frankfurt/M. 1984) der Papessa folgende Sätze in den Mund gelegt: „Was Sie wirklich wünschen, ist nicht Freiheit, sondern Unterwerfung." „Erst wenn wir, Ihre Kirche, exakt formulierte, unmißverständliche Verhaltensregeln für Sie aufstellen, dürfen Sie mit sich selbst im reinen leben – weil dann nicht mehr Sie der Maßstab für sich selber sind, sondern wir. Erst wenn Sie Ihre Freiheit bei uns abgeliefert haben, werden Sie in der Lage sein zu handeln."

„Und ich habe beschlossen, Ihnen wieder eine Kirche zu geben, die Sie gegen Schmerzen anästhesiert und gegen Enttäuschungen unempfindlich macht" (op. cit. 45, 51, 89). Vilar hat keine originelle Parabel geschaffen, sondern die ältere aus dem Roman Dostojewskis „Die Brüder Karamasoff", die als „Legende vom Großinquisitor" berühmt geworden ist, in die Gegenwart der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil übersetzt. Das Kreuz, das wir an der Wahrheit zu tragen haben, ist deshalb so schwer, weil diese an die Freiheit gebunden ist.

Der Mensch ist aus dem geordneten Rhythmus der Natur in die Rastlosigkeit der Geschichte verwiesen. Die Unruhe seines Daseins in der Zeit ist nicht zuletzt verursacht von der Suche nach der Wahrheit, den oft verzweifelten Unternehmungen in Richtung wahre Existenz. Die Heilige Schrift verstärkt und dramatisiert das in andringender Schärfe, die im Gedanken des Gerichtes den klarsten Ausdruck findet (Hebr 4, 12–13). Die Momente der biblischen Rede vom Leben in der Wahrheit treten weit auseinander. Gottes wahres Sein und wahrer Wille ist unendlich allem voraus, was der Mensch ist und will, Gott ist wahrhaftig, der Mensch ein Lügner (Röm 3, 4). Zugleich rückt dem Menschen die Forderung der Wahrhaftigkeit mit göttlicher Unerbittlichkeit auf den Leib. Alles liegt daran, daß wir Gottes Kinder nicht nur heißen, sondern es in Wahrheit sind (1 Joh 3, 1). Das Heil *ist* Wahrheit. Diese Aussetzung auf den Punkt der Entscheidung, unmittelbar vor das Auge des ewigen Richters, fordert ein Maß der Wahrheit, das, wie der Aufschrei Hiobs bezeugt, über die Möglichkeiten des Menschen zu gehen scheint: „Wie lange schon schaust du nicht weg von mir, läßt mich nicht los, daß ich den Speichel verschlucke!" (7, 19)

An diesem Punkt setzt die Kritik ein, die bei Dostojewski der Großinquisitor, bei Vilar die Päpstin vorbringt. Sie richtet sich gegen die Verbindung von Freiheit und Wahrheit und gegen die unmenschliche Überforderung des Menschen. Die These, von der ausgegangen wird, lautet: So, mit dieser Wahrheitspflicht, kann der Mensch nicht leben, jedenfalls nicht in seiner durchschnittlichen, massenhaften Form. Um dem Bedürfnis der Menschen nach absoluter Beziehung, auf das nur die Religion antworten kann, trotzdem gerecht zu werden, muß ein System der Erträglichkeit dazwischengeschaltet werden: die katholische Kirche. Sie hat das Entscheidende zu leisten, nämlich der Masse das Problem der Wahrheit und Freiheit abzunehmen, an ihrer Stelle zu verwalten. Kirche bedeutet hier die rechtliche Institution, das System sakraler Macht, das von der Elite der Wissenden und Starken getragen wird. Diese nehmen alles auf sich, auch den Zweifel und den Abfall in den Unglauben. Der Großinquisitor hat mit dem Satan paktiert, die amerikanische Päpstin ist aufgeklärte Atheistin. Ihre einsame Funktion besteht darin, die wohltuende Wirkung der Religion zu repräsentieren, nicht, durch persönliches Zeugnis Wahrheit zu vermitteln. Die Millionenmasse aber kommt in den Genuß einer kostbaren Garantie. Was die Natur verweigert, das gibt das katholische System. Es versetzt jeden, der sich ihm anvertraut, in den naturhaften Status der Wahrheit, erlöst ihn aus der quälenden Unsicherheit individueller Suche. Alles Negative, das ihn treffen und herausfordern könnte, ist von der Verläßlichkeit des Systems aufgehoben. Indem er dessen Rituale genau befolgt, befindet er sich immer, auch mit seinen Defiziten, im Stand der Wahrheit.

Jedem aufmerksamen Betrachter muß eine Konvergenz auffallen, die sich zur Zeit nicht nur im Feld des katholischen Christentums ereignet. (Außer Vilar vgl. auch *A. Lorenzer,* Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt/M. 1981.) Aufgeklärter, atheistischer Humanismus und rigoroser Fundamentalismus vereinigen sich im Interesse an der geschlossenen Wirkung religiöser Systeme. Die Frage nach der Wahrheit rückt dabei auf die Seite, im Zentrum stehen Sicherheit, Geborgenheit, Ganzheit und sinnliche Prägnanz, Wohlergehen und Wohlverhalten fördernde Bedingungen des Lebens. Ich bestreite nicht, daß sich in diesen Optionen Fragen melden, die in allem Ernst zu bedenken sind, auf die wohl auch keine rasche Antwort gefunden werden kann, aber ich halte es für nötig, gegen die plausiblen Argumente des Großinquisitors einiges in Erinnerung zu bringen, was in der biblischen Offenbarung nicht nur beiläufig mitgesagt ist, auch deshalb, weil die großinquisitorische These im innerkirchlichen Disput manchmal in nicht mehr verschämter Gestalt auftaucht.

Kann es denn eine zufällige Bagatelle sein, *wie* mit dem Christentum angefangen wurde? Von diesem Jesus, in einem Alleingang, der aus allen Befugnissen und Legitimierungen herausführte, die in der vorhandenen jüdischen Religion vorgesehen waren? Das Risiko, das mit seinem Auftreten verbunden war, lag doch gerade darin, daß er es wagte, die Frage nach der Wahrheit der heiligen Überlieferung neu zu stellen. Seine Worte zum Gebet, zum Glauben und zum rechten Leben muten die unterscheidende Erkenntnis allen, den vielen Einzelnen zu, samt der Entscheidung, die daraus folgen soll. Das Christentum kam nicht als großkirchliches System der Geborgenheit, sondern als Exodus aus bestehender, vertrauter Form. Sollte davon nichts mehr eingehen in die Nachfolge Jesu, auf die doch die Kirche verpflichtet ist, sollte sie nichts bewahren müssen von der heiligen Unruhe des Anfangs und der Gefährlichkeit seines einsamen Weges?

Daß der Mensch der Wahrheitsforderung Gottes standzuhalten vermag, liegt nicht daran, daß sich die Kirche als System der Erträglichkeit anbietet, sondern am freien Entgegenkommen Gottes. Der Jünger Jesu übereignet nicht seine Existenz der Kirche zu weiterer Verwaltung, sondern wendet sich im Glauben der ewigen Wahrheit Gottes zu. In diesem Akt erfährt er die Hilfe dessen, der ihn herausfordert, die Dialektik von Trost und Zumutung. Heil bedeutet nicht Beschwichtigung der aufgeregten Seele im Augenblick, metaphysisch bedeutsames Tätscheln der Ängstlichen. Wenn Paulus schreibt: „Dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie auch ich durch und durch erkannt worden bin" (1 Kor 13,12), meint er wohl, es werde schließlich und endlich der Sache ganz auf den Grund gegangen werden. Daraus aber werde jene Gemeinschaft mit Gott entstehen, in der das Geschöpf vollkommen es selbst sein kann. Gericht und Gnade, Unerbittlichkeit und Entgegenkommen sind die Pole der Bewegung, in der Gott und Mensch sich suchen. Das hat die Kirche als Institution prophetisch zu bezeugen und gegen Verneblungen festzuhalten, auch wenn sie aus ihr selbst kommen. Als Gemeinschaft sollte sie der Ort sein, wo sich die Menschen miteinander in die Wahrheit des Evangeliums einüben. Nicht um Stellvertretung geht es hier, vielmehr darum, daß alle an dem Platz stehen, wo sie den Anruf hören, in der Wahrheit zu leben. Niemand kann hier etwas ersetzen. Das Ureigenste, die Wahrheit, gehört zum Menschen wie Leib und Seele.

Wenn es Stellvertretung gibt, dann ist es Gott allein, der sie kann, ohne den Menschen zu ersetzen, dessen eigenes Tun überflüssig zu machen. Jesus wird der Herzog und Anführer des Glaubens genannt (Hebr 12,2), in dessen Können und Vertrauen gebender Kraft alle den Lebensweg gehen. Gottes Nähe macht wirklich.

Das Verhängnis der Glücksuche

Stellen Sie sich Folgendes vor: Im Gedenkjahr 1988 findet eine Veranstaltung statt, in deren Verlauf ausführlich und anschaulich von der Menschenvernichtungsaktion im Hitlerregime gesprochen wurde. Am Abend desselben Tages wird der Leiter der Konferenz von einer Person angerufen, die daran teilgenommen hat. Sie zeigt ihre tiefste Betroffenheit und kann sich nur langsam aus dem Bann lösen. Höchst verblüffend ist freilich die Begründung, die gegeben wird. Nicht etwa die grauenhaften Bilder und Erzählungen von den Vorgängen in Mauthausen. Mit keinem Wort wird davon etwas erwähnt, denn alles Leiden, das aus den Berichten hervorkam, war nur Anlaß zur Selbstbetrachtung, aus der Erbitterung und Kummer über die eigene Kindheit und Jugend aufstiegen. „So ist es doch mir gegangen", hieß es, und die Erwartung, der Angerufene werde auch dieser Meinung sein, schwang deutlich mit. Die persönliche Leidensgeschichte war mit allem vergleichbar, Auschwitz gar nicht zu hoch gegriffen. Vor das Geschehen an fremden Kindern, Frauen und Männern trat sogleich das Interesse an den eigenen subjektiven Zuständen, erlaubte es nicht, einfach von sich weg und hin zu blicken auf die Evidenz des Schreckens an anderen Menschen. Das auf diese Weise an sich interessierte Subjekt legt einen Wall der Exklusivität um sich. Das Weltgeschehen ist nur in Funktion auf seine Zustände bedeutend. Was liegt hier näher als die Gleichung: Wer sich wohl befindet, der ist auch in der Wahrheit?

Im Zuge des gegenwärtigen Gesundheitskultes wird dafür oft ein alter Spruch benützt: Ein gesunder Geist wohnt in einem gesunden Körper. Das wird so gedeutet, daß leibliche Gesundheit auch die geistige garantiere oder nach sich ziehe. Der Satz steht in der zehnten Satire des römischen Dichters Juvenal, in einem Zusammenhang, aus dem sich eine andere Bedeutung ergibt. Er liefert die ironische Reflexion auf das verkehrte, hemmungslose Wünschen der Menschen, denen die Götter zur Strafe die dümmsten Bitten erfüllen. Schließlich stellt Juvenal die Frage, ob man und was man denn nun wünschen soll. Er antwortet darauf so: „Aber damit du was hast, worum du betest, weshalb du vor dem Schreine die Kutteln und göttlichen Weißwürste opferst, sollst um gesunden Geist in gesundem Körper du beten. Bete um mutigen Sinn, der nicht vor dem Tode sich fürchtet, der als Geschenk der Natur das Ende des Lebens betrachtet und jedwede Mühe erträgt, dem Zorn und Begierde fremd sind ..." (zitiert nach: Juvenal, Satiren, übersetzt von H. C. Schnur [RUB 8598–8600], Stuttgart 1979, 117). Die ganze Satire sucht die Meinung zu bestreiten, die unmittelbar losbrechenden Wünsche des Menschen samt deren prompter Erfüllung seien schon das, was der Mensch in Wahrheit sein soll. Der gesamte Prozeß bedarf der Läuterung und Klärung. Die Gesundheit des Körpers verspricht keineswegs mit Notwendigkeit die Gesundheit des Geistes. Kraftstrotzende, lächelnde Fitneß verträgt sich mit Dummheit und Gemeinheit aller Art, die Weisheit ist oft genug mit gebrechlicher Leiblichkeit verbunden, und daß die seltene Konjunktion eintritt zwischen dem körperlichen Wohlbefinden und geistiger Wachheit und Reife ist nach Juvenal ganz und gar nicht eine natürliche oder naturhaft produzierbare Selbstverständlichkeit, sondern eine Gnade der Götter.

Beachten Sie, was als geistige Gesundheit erbeten werden soll: Gefaßtheit vor dem Tod, Leidenskraft und Beherrschung der Leidenschaften. Der Schriftsteller des Altertums, der nicht Christ war, liefert ein Stück Kritik am empfindsamen Subjekt, das, im Programm der Selbstverwirklichung befangen, auf der Suche nach dem unmittelbaren Glück ist. Seine Erkenntnis lautet: wer so sucht, irrt sich an sich selbst und greift ins Leere. Niemand kann, sagt er, das Glück herstellen, alle bleiben wir mit unserem Hunger nach Erfüllung der Bedürfnisse auf die entgegenkommende Gunst der Wirklichkeit angewiesen. Juvenal spricht in einer Tradition, die von der Bibel bestätigt und bekräftigt wird. *Leszek Kołakowski* hat im Blick auf die gegenwärtige „Kultur der Analgetika" (Die Gegenwärtigkeit des Mythos, München ²1974, 105–138) davon gesprochen, daß die heutige Zivilisation bestimmt ist durch

die vollständige Abkehr vom Glauben, daß auch im Leiden ein Wert liegen kann. Die christliche Überlieferung sei oft genug einem perversen Leidenskult verfallen, aber so menschlich verkehrt wie dieser sei auch die bloße Reaktion darauf, die mit der Technik der Schmerzvermeidung die Wirklichkeit des Bösen aus dem Bewußtsein vertreibt oder im Rausch vernebelt.

Nun ist, gegen diese Kritik, sogleich ein Einwand fällig, der aus der Mitte christlicher Theologie kommt. „Alle Menschen", sagt Thomas von Aquin, „streben von Natur aus nach Glückseligkeit" (STh I q 19 a 10 c), und die biblische Offenbarung verspricht die alles überbietende Erfüllung dieses Strebens. Gibt es zumindest auf dieser Ebene die Möglichkeit, sich dem Drang nach Bejahung, Annahme und Geborgenheit im ewigen Sinn zu überlassen in der Gewißheit, auf dem wahren Weg zu sein? Wenigstens das Ziel, das da *Gott* heißt, sollte die Eindeutigkeit liefern, daß das Streben danach eo ipso wahr ist. Aber die Überlieferung ist nicht dieser Meinung, sondern hält gerade hier, im Zentrum der religiösen Vorgänge, eine Kritik des Wünschens für dringend geboten.
Als Zeugen dieser Auffassung nenne ich den Meister Ekkart. Der Wille, alles und alle anderen zum Material der eigenen Identität zu machen, kann sich auch hier durchsetzen, um Gott zu benützen. Eckart spricht von Leuten, die gerade so tun, „wie wenn sie Gott verkauften, so wie Judas ihn verkaufte. Sie lieben Gott um irgend etwas anderen willen, was Gott nicht ist. Und wenn ihnen dann zuteil wird, was sie lieben, so kümmern sie sich um Gott nicht mehr. Es sei Andacht oder Lust oder was immer dir willkommen wäre: nichts von alledem, was geschaffen ist, ist Gott" (Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übersetzt von *J. Quint,* München ⁴1977, 372). Er bringt für diese Instrumentalisierung des höchsten Gutes eine Reihe von Gleichnissen. Es hätte ihn sicher auch die Geschichte von der frommen Krankenschwester bestätigt, die den Dank eines Patienten, den sie aufopferungsvoll gepflegt hatte, mit den Worten ablehnte: „Sie brauchen mir nicht zu danken. Ich habe das nicht für Sie, sondern für Gottes Lohn getan." Der transzendentale Selbstverwirklichungseifer sieht nur selbstlos aus, weil er die endliche Dankbarkeit zugunsten der unendlichen ausschlägt. In Wirklichkeit bemächtigt er sich sowohl des Mitmenschen wie Gottes, um aus diesen Stoffen die eigene Heiligkeit zu machen. So stellt sich noch einmal und mit religiöser Dringlichkeit die Frage, ob Bedingungen dafür genannt werden können, daß das Streben nach dem Glück wahr ist, gegen den heutigen Trend, solche Reflexion durch Spontaneität zu ersetzen.

Paulus beschreibt im ersten Korintherbrief (12, 1–10) die Liebe. Sie fängt jetzt, in diesem Leben, zögernd an und wird einmal, in der Gemeinschaft mit Gott, die bleibende Form des Glücks sein. Von dieser Liebe sagt er: „Sie freut sich an der Wahrheit." (13, 6) Man darf gewiß in der Wahrheit alles untergebracht sehen, was Denken, Erkennen, Aufmerksamkeit und Bildung heißt, aber unbedingt gehört dazu, denn der ganze Katalog der Liebeseigenschaften zielt darauf, daß die Liebe, dieses finale Glück, nur möglich ist als ein Akt unbedingter Wahrnehmung und Achtung *des Anderen,* das als Ding und Lebewesen, aber vor allem als menschliche Person nie bloßes Material des Ich sein kann.
Glück ist für die Menschen nicht auf dem direkten Weg der verfügenden Herstellung zu erreichen, sondern nur indirekt, auf dem Umweg über die Macht und Freiheit der Seienden, die außerhalb des Selbst so real sind wie dieses. Die Programme der Glücksproduktion scheitern, aber absichtloses Tun wird den Augenblick der Erfüllung nicht verfehlen, die aufgewendete Andacht zu dem, was aus der Fremde der Außenwelt hereinscheint, schlägt eines Tages beglückend ins Herz zurück.

Die Tarnkappe des Moralismus

Seit einiger Zeit wird schriftlich und mündlich, nicht zuletzt in den Zeitungen, behauptet: Wir brauchen eine neue Moral, oder wenigstens die alte aufs neue. Anlässe zu dieser Forderung werden sofort in Fülle mitgeliefert: die Versuchung der Macht, die Korrumpierung der Politik, das Umweltverhalten, die Technik, die Rüstung, die Dritte Welt, der Umgang mit der Vergangenheit, die Sorge um die Zukunft. Wer sich umhört und Zeit hat, zu lesen, wird allerdings viel eher zum entgegengesetzten Urteil kommen. An Moral fehlt es heute gewiß nicht, mag sie in überlieferter oder angeblich neuer Fassung angeboten werden. Es ist mehr als genug vorhanden, so viel, daß sich die andere Frage aufdrängt, ob denn nicht die Eskalation moralischer Gesinnungen das Symptom eines viel gefährlicheren Mangels ist, an dem unsere Kultur leidet. Kein Zweifel, die moralischen Gefühle sind intensiv, allesamt nicht nur auf das Gute, sondern auf das Beste gerichtet, daher vollkommen und edel, sie transportieren ein unbedingtes Sollen und sind mit dem Anspruch versehen, daß alle verpflichtet sind, nach den verkündeten Normen zu handeln. Die Predigt der Gebote ist längst kein Privileg der Kirche mehr, sondern ist jedermanns und jederfraus Amt geworden, nach Art eines allgemeinen Priestertums der Ethik. Die hohe Lautstärke und affektive Vehemenz, mit der das moralische Bewußtsein sich äußert, steht in einem aufregenden Gegensatz zu seiner Wirkungslosigkeit dort, wo Wirkung notwendig wäre, im Feld vernünftigen, humanen Handelns.

Der pathetische Moralismus ist, obwohl von der Behauptung erfüllt, auf diese Weise finde man das wahre Leben in Natur und Gesellschaft, ein großes ideologisches Hindernis dafür. Er wirkt dem entgegen, was er absolut fordert. Für diese Meinung will ich ihnen fünf Gründe nennen.

1. Die moralische Forderung wird entschieden an andere gerichtet. Das untrügliche Kennzeichen dafür ist die *Tribunalisierung* der Gesellschaft (vgl. *O. Marquard,* Abschied vom Prinzipiellen [RUB 7724], Stuttgart 1981, 39–66). Das jeweils sich selbst ernennende Gericht, das Individuum, die Gruppe, die Klasse setzt sich als Autori-

tät gegen alle anderen, mit der Diagnose, der Forderung, dem Urteilsspruch und der moralischen Sanktion. Damit geschieht eine folgenschwere Aufteilung der Gesellschaft in Ankläger und Angeklagte, in Unschuldige und Schuldige. „Man entkommt dem Tribunal, in dem man es wird" (Marquard, op. cit. 57), das heißt: der richterliche Anspruch hat zugleich die Funktion des Selbstschutzes gegen moralische Anklage von anderer Seite. So wird ein wichtiger Konsens aufgekündigt: daß alle Glieder der Gesellschaft an der Situation teilhaben, die von positiven und negativen Faktoren bestimmt, dem Bösen und dem Guten gemischt ist, in der Suche nach dem guten Leben in Wahrheit alle von dieser realen Zweideutigkeit auszugehen haben. Genau das versucht das Gleichnis Jesu einzuschärfen: „Warum siehst du den Splitter im Auge dieses Bruders, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht?" (Mt 7,3)

2. Die moralische Forderung wird absolut, nicht nur im Anspruch auf Geltung, sondern auch im Hinblick auf ihre Durchsetzung. Die ethische Weisung Jesu hat zwar einerseits klar gemacht, daß die sittlichen Gebote Ausdruck des Willens Gottes sind, andererseits aber auch den Vorbehalt formuliert, der auf allem Handeln liegt. Die Mittel der Umsetzung ethischer Postulate unterliegen selbst ethischen Kriterien und die klare Darstellung des Guten gegen das Böse ist in dieser Welt nicht möglich. Mit dem Hunger nach der radikalen Gerechtigkeit ist der Mensch an das Gericht Gottes verwiesen (Mt 7,1–2). Der Terrorismus kommt auf den Flügeln des Moralismus und besteht ideell in der Überschreitung der so gezogenen Grenze. Die anhaltende Faszination, die von Terrorakten ausgeht, ist anders nicht zu verstehen. Der gefährliche Glanz der absoluten Tat, die in reiner Gesinnung und unbedingtem Willen geschieht, ist wie ein Blitz vom Sinai. Sie hat heute nicht wenige Apologeten. Eine der Ikonen der Pädagogik und Moral des Terrors ist bis in die Gegenwart die Gestalt des Maximilien de Robespierre.

3. Die moralistische Forderung ist willkürlich in der Wahl der ethischen Imperative und der Felder, auf die sie angewendet werden. Töte nur kein Leben in der gefährdeten Natur, lautet das Gebot, eine Erlenstaude ist so heilig wie der Petersdom – aber dein Bauch gehört samt Inhalt dir. Die Pflicht zur Solidarität ruft bald auf diesen, bald auf jenen Kontinent, jetzt zu dieser Gruppe, dann zu jener, aber es gibt so viele weiße Flecken auf der Landkarte, wo die Hilfsbedürftigen eingetragen sind. Kein Engagierter setzt seinen Fuß dorthin, und die Solidaritätsleistungen sind nach dem Maß der je eigenen Interessen gesteuert. Es ist eines, sich von den in aller Welt bekannt werdenden Nöten überfordert zu fühlen, nicht überall gleichzeitig sein zu können, und ein anderes, die Not eigenmächtig zu definieren. Aber wie Jesus den Menschen nehmen, auf den man stößt, ohne Ansehen der Zugehörigkeit, einfach auf den Titel Mensch hin, das wäre der andere, redliche Weg, verbunden mit dem Bewußtsein der endlichen Perspektive, in der wir gefangen sind. Noch das Gedenken an die Toten, die Opfer der Vernichtungen ist befallen vom Interesse, das nur die einen, nicht aber die anderen als würdige Objekte der Erinnerung zuläßt.

4. Die moralische Aktion ist in allen Varianten schon ein Element des Vergnügungskonsums geworden, der Überfluß an reinsten Gesinnungen ein beliebter Genußartikel. Eines der unermüdlichsten Gefühle scheint die Entrüstung zu sein. Die Lust an ihr ist viel größer als die schlichte Bemühung um humanen Verstand, wie das Samaritergleichnis Jesu sie nahelegt (Lk 10,25–37). Der Wert der Aufregung zieht stärker an und verschafft das Prestige der Eigentlichkeit. Wer ein „großer Moralist" genannt wird, ist eingerückt in den Kalender derer, die am unterhaltsamen Kitzel des Moralpalavers mitproduzieren dürfen, ohne selbst befragbar zu sein.

5. Die Entrüstungsmoral unterscheidet mit besonderer Liebe und Akribie zwischen dem guten Volk und der bösen Elite der politischen Führung. Dagegen etwas zu sagen, ist heute und hierzulande nicht eben populär und bringt Pfiffe. Ich halte es eben deswegen für nötig. Wer wird das Gefälle der Verantwortung und der Möglichkeiten von den Trägern der Macht zu den Bürgern leugnen? Aber es hilft nichts und niemandem zu übersehen, daß in der härtesten Realität alltäglicher Erfahrung Korruption, Gemeinheit, Unredlichkeit und Charakterlosigkeit überall zu finden sind, eben auch im Volk, bei uns kleinen Leuten. So furchtbar der Prophet Jesaja seine Drohungen gegen die Könige und Fürsten schleudert, so illusionslos spricht er von der Masse des Volkes, von dem „ganzen lärmenden, johlenden Haufen" (5,14). Es ist auf die Dauer nicht erträglich, gerade nicht für die sinnvolle Organisation gesellschaftlichen Lebens, daß die Bürger das Negative auf die Politiker projizieren, um es an ihnen in zweideutiger Freude zugleich anstaunen und wenigstens verbal vernichten zu können. Wie das Gebot der Nächstenliebe die Zuwendung zum Ich und die Wendung zum anderen Menschen miteinander verbindet, so ist auch die Wahrnehmung des Bösen in Wahrheit nicht möglich, ohne daß sich alle zum Gegenstand der Gewissenserforschung machen, alle ohne Ausnahme, das Ich und die anderen, die Mächtigen und die Kleinen, die Regierungsleute und das Volk.
Friedrich Nietzsche hat einmal geschrieben: „Das Auftreten der Moralisten gehört in die Zeiten, wo es zu Ende geht mit der Moralität" (WW [Schlechter] 3,735). Sie kann wieder anfangen, wenn wir zu ebener Erde nach dem Rechten suchen, statt uns im ersten Stock der Gesinnungen zu tummeln.

Das gehört schon zu dem, was von der Kirche erwartet werden kann an Orientierungen und Anstößen, die den Versuch, in der Wahrheit zu leben, begünstigen. Ich schließe meinen Vortrag, in dem ich Ihnen diese Optionen nenne.

1. Statt am verbalen Schwalle der Entrüstung und des Sollens mitzuarbeiten, ist es an der Zeit, das Evangelium aus der üblichen Reduktion auf sittliche Weisung zu befreien. Es bezeugt heute und für heute die brennende,

aufrichtende, herausfordernde und tröstende Gegenwart Gottes im Namen und im Sakrament Christi. In der Gelassenheit, die der Glaube daraus gewinnen kann, ist Raum und Motiv gegeben für vorläufige, geduldige, streitbare Übung der humanen Vernunft, die damit aus dem tödlichen Krampf der Selbsterzeugung befreit wird.

2. Aus der Gelassenheit kommt Mut und Stärke, gerade auch für das Individuum, das sich heute, im Augenblick wo die Welt eins und übersichtlich wird, so winzig und verlassen vorkommt. Das sollte aus kirchlichen Aktionen und Reden, aus dem Leben der Gemeinden spürbar werden. Statt im Sinne des heute eskalierenden Therapismus zu wirken, der die Menschen alle zu Patienten macht und sie behandelt, statt sie zu stärken, könnte die Kirche versuchen, ihre geistliche Kompetenz wiederzugewinnen. Petrus, dem ersten in der Reihe derer, die heute Päpste genannt werden, wurde einmal gesagt: „Du aber geh hin und stärke deine Brüder" (Lk 22, 32). Womit aber stärken, wenn nicht mit der absichtlosen, praktischen Andacht zum Wort des Lebens, das die Tat hervorbringt?

3. Die Kirche ist, wenn ich das Evangelium recht lese, gedacht als Leuchtfeuer Gottes in der Welt. Es steht ihr nicht zu, als psychologisches System der Sänftigung, als stellvertretender Mutterschoß aufzutreten. Jesus, auf den sie sich beruft, ist ein Exodus aus der Normalität der Welt in das Außergewöhnliche, das Signal der Unterbrechung, die Herausforderung zum Extrem. Geborgenheit und Ganzheit sind Früchte, die am Ende des Weges reifen und genossen werden können; am Anfang gefordert, werden sie Ursache der Infantilität und der Langeweile.

4. Die wahrmachende Kraft des Evangeliums äußert sich darin, daß der Mensch ermutigt wird zum aufrechten Gang vor den Mächten der Natur, der Weltgeschichte und vor Gott. Das Gefälle ist ein Raum wahren Lebens, weil der Gott der Bibel den Menschen vor sich zu einem Jemand macht. Der Stil Jesu zeigt, daß die Devotion vor der holofernisch sich gebenden Autoritätsmacht für die Kirche eine Versuchung ist. Paulus meint, sie solle für die Atmosphäre des Freimutes, des offenen Gesichtes, des geraden Ganges sorgen: „Seid doch nicht Kinder an Einsicht ..., seid Unmündige an Bosheit, an Einsicht aber seid reife Menschen" (1 Kor 14, 20).

Gottfried Bachl

Woran krankt heute die Theologie?

Ein Gespräch mit Professor Gisbert Greshake

Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen der letzten Monate haben nicht zuletzt mit der Frage nach der Stellung der Theologie in der Kirche und ihrem Verhältnis zum Lehramt zu tun. Die Theologie ist aber auch darüber hinaus herausgefordert: Sie muß sich angesichts der veränderten Glaubenssituation neu orientieren, muß über ihren Platz als Wissenschaft unter Wissenschaften ebenso nachdenken wie über ihren Umgang mit der eigenen Tradition. Über Defizite und Chancen gegenwärtiger Theologie sprachen wir mit Professor Gisbert Greshake, der an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Dogmatik und Ökumenische Theologie lehrt. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Greshake, Ihr bisheriger Dogmatikerkollege und jetziger Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper, sagte vor einigen Monaten in einem Vortrag, in der katholischen Theologie in Deutschland werde zwar gegenwärtig immer noch viel handwerklich solide Arbeit geleistet, aber sie habe keine neuen großen geistigen Impulse aufzuweisen. Stimmt das?

Greshake: Solche Urteile gibt es nicht erst heute. Schon 1979 schrieb Karl Rahner, die Theologen des konziliaren Aufbruchs hätten keine gleichermaßen profilierten Nachfolger gefunden. Als ich das seinerzeit las, fiel mir die Grabinschrift Hadrians VI. in der Anima in Rom ein, wo es heißt: „Ach wieviel hängt davon ab, in welche Zeit auch des besten Mannes Wirken fällt!" Die Theologie ist nun einmal *auch* eine Funktion der jeweiligen Zeitepoche. Und hier ist zu bedenken, daß die katholische Theologie um die Konzilszeit herum eine sowohl kirchlich wie gesellschaftlich einmalige Situation, wie sie vielleicht nur alle paar Jahrhunderte einmal zu konstatieren ist, vorfand: Damals erreichte mit dem Zweiten Vatikanum „die Moderne" die Kirche; Kirche wurde dadurch in neuer Weise gesellschaftlich relevant. Die Theologie konnte dabei die Ernte einer langen, eher in der Stille oder abseits der Kirchenöffentlichkeit verlaufenden Vorbereitungszeit einfahren. Es erhielten Strömungen und Denkweisen Heimatrecht, die zuvor höchstens am Rand geduldet waren, nicht zuletzt die historisch-kritische Exegese mit ihren damals „aufregend" erscheinenden Ergebnissen. Mit all dem erregte die Theologie, die schon für den innerkonziliären Prozeß und seine Ergebnisse einer der entscheidendsten Faktoren war, höchste Beachtung und größtes Ansehen. Dazu kam, daß die alte pianische Lehramtspraxis an ein Ende geriet; das päpstliche Lehramt nahm sich in den Jahren nach dem Konzil deutlich zurück. Und diese „Lücke" konnten die Theologen als neue „Lehrer der Christenheit" gleichsam ausfüllen. So wurde die nachkonziliare Theologie zu einer geradezu spektakulären Größe hochstilisiert.

HK: Aber warum hat sich diese Rückkehr zur Normalität

so verhältnismäßig schnell vollzogen? War der Aufschwung nur ein Strohfeuer, und war nicht auch ein Stück Selbstüberschätzung im Spiel?

Greshake: Man sollte hier eines nicht übersehen: Der Blick in die Geschichte zeigt, daß die großen theologischen Entwürfe, von denen wir heute noch zehren, immer in einen kirchlich-spirituellen Aufbruch eingebettet waren. Augustinus ist letztlich nicht verständlich ohne die Blüte der nordafrikanischen Kirche, die Kappadokier nicht ohne das frühe Mönchtum, Thomas nicht ohne den Predigerorden. Daß ein Theologe sozusagen unabhängig, nur kraft seines Scharfsinns und seiner Persönlichkeit eine überragende Rolle spielte, ist selten zu beobachten. Natürlich gibt es die großen Einzelgänger, wie etwa Kierkegaard, die aber meistens erst sehr viel später entdeckt werden. Normalerweise ist eine Theologie in der Situation der Zeit, in der Kirche ihrer Zeit verwurzelt. Und die gegenwärtige Zeit – „die ist nicht so".

„Wo ist denn eigentlich die Basis unserer Fakultätstheologie?"

HK: Das hieße dann, die Theologie hierzulande macht deswegen so wenig von sich reden, weil ihr im Unterschied zum Aufbruch der Nachkonzilszeit der kirchlich-spirituelle Wurzelboden fehlt, in dem sie sich entsprechend entfalten könnte ...

Greshake: Es ist wohl kaum ein Zufall, daß ein theologischer Aufbruch seit einiger Zeit in Lateinamerika geschieht, dort, wo auch die Kirche einen Neuaufbruch erfährt. Die Befreiungstheologie steht in engem Kontakt mit der kirchlichen Basis und einer den kirchlichen Aufbruch prägenden Spiritualität. Im vergleichenden Blick darauf ergeben sich kritische Fragen an unsere wissenschaftliche Theologie: Wo ist denn eigentlich die Basis unserer Fakultätstheologie?

HK: Die Theologie hat bei uns ihren weithin unangefochtenen Platz an der Universität, und sie wird auch in der Kirche eigentlich nirgendwo ernsthaft in Frage gestellt. Was bringt dann die Frage nach der Basis der wissenschaftlichen Theologie in der Bundesrepublik?

Greshake: Gustavo Gutiérrez sagte uns letztes Jahr bei einem Besuch in Peru: qualifizierend für eine Theologie sei ihr jeweiliger „Interlocutor" = Gesprächspartner, Adressat. In Lateinamerika, so Gutiérrez, ist der arme und bedrängte, nach Befreiung ausschauende Mensch der Adressat der Theologie, in Europa demgegenüber der durch die Aufklärung hindurchgegangene Bürger, der sich fragt, ob er angesichts der religionskritischen Infragestellung des Christentums und der säkularisierten Welt noch glauben kann. Dieser Hinweis von Gutiérrez scheint mir weithin zuzutreffen: der eingestandene oder uneingestandene Adressat unserer Universitätstheologie ist der Mensch, der die Frage stellt, ob er heute noch glauben kann. Nun ist es gewiß nicht so, daß es diesen Adressaten nicht wirklich gäbe. Ganz im Gegenteil! Ich frage mich nur, ob es der einzige ist, sein darf und ob es deshalb für unsere Fakultätstheologie nicht noch andere Herausforderungen gibt als die, denen sie sich heute vorrangig widmet. Ich möchte eine besonders wichtige nennen: Derzeit erleben wir überall in der Kirche, auch in Deutschland, das Aufblühen von spirituellen Gruppen und Gemeinschaften, die in ganz neuer, bewußter Weise Kirche sein wollen. Für sie stellt sich nicht primär das Problem, ob man heute noch glauben kann, sondern ihnen geht es darum, den Glauben zu vertiefen, ihn in Communio zu leben, ihn in Kirche und Gesellschaft hineinzutragen. Diese Fragestellung wird in der Theologie derzeit wohl nur sehr sporadisch aufgegriffen.

HK: Aber man sagt, die Theologiestudenten seien nicht zuletzt unter dem Einfluß der spirituellen Bewegungen anders geworden ...

Greshake: Man trifft zunehmend auf Studenten, die aus spirituellen Gruppen kommen und in der Theologie Glaubensvertiefung suchen, auf Studenten mit Lebens- und Sinnproblemen, die von der Theologie Antwort auf diese Fragen erwarten. Ich habe den Eindruck, daß derzeit von diesen weniger kritische Theologie im Sinn von kritischer Interpretation des Dogmas erwartet wird. Man kann ja auch nicht etwas in Frage stellen, das kaum mehr hinlänglich bekannt ist. Auch das Interesse an der historisch-kritischen Exegese hat spürbar abgenommen. Interesse findet vielmehr eine neue Orientierung für Lebenspraxis aus dem Glauben, für die Verwirklichung von Kirchesein. Man möchte Antworten auf die Frage, wie Christsein in der Welt gelebt werden kann.

„Die Theologiestudenten werden mit ihrer spirituellen Praxis allein gelassen"

HK: Nur wie kann und soll sich die Universitätstheologie dieser Herausforderung annehmen? Müssen die Professoren bei ihrem Geschäft der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Glauben stärker ihre eigenen Glaubenserfahrungen ins Spiel bringen, im Kontext der wissenschaftlichen Theologie mehr über ihren spirituellen Weg Rechenschaft geben?

Greshake: Allzu emphatisches „Ichsagen", das plakative Einbringen der eigenen Spiritualität, kann leicht zu Subjektivismen führen, die der Theologie als Wissenschaft und ihrem Verbindlichkeitsanspruch nicht anstehen. Theologievorlesungen sind nun einmal keine Erbauungsstunden. Allerdings müßten sich Theologieprofessoren immer wieder ernsthaft fragen, wo denn eigentlich ihre eigene kirchliche Basis ist, wo sie zusammen mit dem übrigen Volk Gottes einen Weg gehen und Erfahrungen machen.

HK: Und wo liegt das Grundproblem im Blick auf die Studenten?

Greshake: Heute ist es vermutlich zum ersten Mal in der Kirchengeschichte möglich, daß man Theologie studieren kann, ohne gleichzeitig eine spirituelle Formung mitzubekommen. Selbst zur Zeit der teils ungeheuer abstrakten Neuscholastik wurde den Studenten – damals waren es allerdings fast nur Priesteramtskandidaten – die Spiritualität im Seminar sozusagen mit- bzw. „nachgeliefert". Heute werden die Theologiestudenten, soweit sie nicht Priesteramtskandidaten sind, mit ihrer spirituellen Praxis weitgehend allein gelassen. Es ist m.E. sehr problematisch, daß die geistliche Praxis, die zur theologischen Theorie unabdingbar gehört, vorwiegend ins Belieben des einzelnen gestellt ist.

HK: Aber angesichts der Auflösung so gut wie aller katholischen Milieus muß man doch realistischerweise davon ausgehen, daß auch Leute Theologie studieren, die nicht wie früher selbstverständlich in religiöse Praxis, in Gottesdienst und Gebet hineingewachsen sind, sondern damit ihre Probleme haben. Wenn nur spirituell schon Engagierte und Initiierte Theologie studieren würden, wäre das für das Fach nicht eher problematisch?

Greshake: Auch wenn die Voraussetzungen heute gegenüber früher sehr verschieden sind, so braucht es doch wenigstens den Lernprozeß einer Glaubenspraxis, durch den die Dimension des geistlichen Vollzugs für die Theologie eingeholt wird. Wenn Theologie allein eine Sache des Kopfes bleibt, kann sie nicht wirklich ganz und gar bei ihrer Sache sein, wird sie letztlich steril. Ich frage mich ernsthaft, wie es mit der Theologie weitergehen soll, wenn sie ihre Relevanz nicht mehr auch von einer tatsächlich gelebten christlichen Praxis her erhält.

HK: Das Volk Gottes besteht nicht nur aus Anhängern spiritueller Gruppen und Bewegungen. Gerät eine Theologie, die sich vor allem an den geistlichen Aufbrüchen orientiert und sie begleiten und reflektieren will, nicht in die Gefahr einer zu einseitigen kirchlichen und damit auch gesellschaftlichen Bodenhaftung?

Greshake: Sicher dürfen geistliche Bewegungen nicht zum einzigen Adressaten von Theologie werden. Ich bin auch sehr skeptisch gegenüber Privat- und Gruppentheologien einzelner Bewegungen. Wir kommen einem anderen Adressaten der Theologie auf die Spur, wenn wir einmal auf die lateinamerikanische „vorrangige Option für die Armen" blicken und fragen, wer denn bei uns in analogem Sinn „der Arme" ist (wobei ich einmal davon absehe, daß es auch bei uns den „univok" Armen gibt). Ich glaube, es ist vor allem der Mensch, der – um es mit O. H. Pesch zu formulieren – von der „Not der Notlosigkeit" geprägt ist. Gemeint ist der Mensch, der im Grunde genommen alles hat, der sich alles leisten kann, der sich befreit fühlt von einer Fülle ihn ehemals versklavender Entfremdungen und der dabei doch zutiefst unzufrieden, frustriert, unglücklich, orientierungslos ist, ohne eigentlich zu wissen, warum, und der deshalb so oft diese seine Not verdrängt, bestreitet und erst recht nicht vor Gott trägt und im Glauben „verarbeitet". Eben: „Not der Notlosigkeit"! Hier stoßen wir auf den Kern der sog. Tradierungskrise des Glaubens: Wo ist bei vielen Menschen heute überhaupt der Punkt, an dem der Glaube und damit auch die Hoffnung auf Überwindung der tiefsten Lebensnot relevant werden kann?

„Wir müssen viel stärker mit der ‚Hierarchie der Wahrheiten' Ernst machen"

HK: In der Theologie der Nachkonzilszeit ging man beim Bemühen um das Gespräch mit den säkularen Zeitgenossen durchweg davon aus, daß sich jeder Mensch in irgendeiner Weise mit der Sinnfrage konfrontieren muß, daß er sich auch in der religionskritischen Ablehnung noch auf die Religion einläßt, sich zu ihr in ein Verhältnis setzt. Aber gilt das noch?

Greshake: Vor wenigen Jahren noch war die Anknüpfung bei der Sinnfrage – wie mir scheint – eher möglich als heute. Inzwischen ist aber der Bedeutungsverlust des christlichen Glaubens als gesellschaftlich prägende Größe weitergegangen, und wohl deshalb sind auch solche „Restbestände", wie die Frage nach einem Sinn des Lebens und der Welt, nicht mehr selbstverständlich. Gerade darum ist es heute für die Theologie von entscheidender Bedeutung, den Ort neu zu erkunden, auf den hin Glauben reflektiert werden kann; es gilt überhaupt erst wieder Ansatzpunkte zu suchen.

HK: Wie muß sich das auf die Schwerpunktsetzungen von Theologie auswirken?

Greshake: Beispielsweise dadurch, daß wir in der Theologie viel stärker als bisher mit dem Gedanken der „Hierarchie der Wahrheiten" Ernst machen, einem der äußerst wichtigen, doch heute eher vergessenen Anstöße des Zweiten Vatikanums. Es geht letztlich nicht darum, eine Vielzahl von Glaubenswahrheiten „in sich" zu vermitteln, sondern um ihre Bündelung auf eine Mitte hin, die sowohl das christliche Mysterium zusammenfaßt als auch den Punkt bildet, um dessentwillen der christliche Glaube als eine faszinierende „Sache" erscheint und deshalb entgegengenommen werden kann. Man hat zwar über die innere Zuordnung der einzelnen Glaubenswahrheiten nachgedacht, dabei aber m.E. zu wenig berücksichtigt, daß der so „geordnete", die Hierarchie der Wahrheiten berücksichtigende Glaube auch den Zeitgenossen erreichen muß. Ich kann nicht verständlich machen, warum etwa Maria, die Sakramente, das Fegefeuer oder der Papst wichtig sind, wenn ich dem Menschen von heute nicht gleichzeitig oder besser: vorher einen Schlüssel an die Hand gebe, von dem her die Vielzahl der christlichen Glaubenswahrheiten plausibel wird.

HK: Das kirchliche Gesamtklima ist aber derzeit für eine Theologie, die auf die Hierarchie der Wahrheiten abhebt, ziemlich ungünstig. Kirchenamtlich wird in Theologie und Glaubensverkündigung doch vor allem darauf geachtet, daß der katholische Glaube vollständig und ohne in-

haltliche Abstriche dargelegt und vermittelt wird. Wird dadurch die um der Glaubenssituation willen erforderliche radikale Konzentration des Glaubens auf seine Mitte nicht eher blockiert?

Greshake: Die Angst vor einer Reduktion des Glaubens mag teilweise berechtigt sein. Es ist ja auch grundsätzlich nichts gegen Katechismen zu sagen, wie sie in den letzten Jahren aus dieser Sorge heraus entstanden oder am Entstehen sind. Nur kommen wir so angesichts der tiefgehenden Tradierungskrise des Glaubens allein nicht weiter. Früher konnte der Glaube in allen Einzelheiten deshalb so breit und selbstverständlich entfaltet werden, weil die Menschen von Kindesbeinen an in ihn als eine höchst vielfächrige Wirklichkeit sozusagen problemlos hineinwuchsen. In den Maiandachten begegnete man Maria, beim Totengedächtnis im November wurde man mit dem Fegefeuer vertraut, in viele Brauchtumsfeste waren Sakramente und Sakramentalien u. dgl. verwoben. Wenn aber heute Menschen wieder erstmals für den christlichen Glauben zu gewinnen sind, müssen sie Christus, den dreifaltigen Gott und seine Verheißung und Zusage neu entdecken als *die* faszinierende Wirklichkeit, auf die hin sich zu leben lohnt. Ich meine, wir haben auf diesem Feld theologisch bisher viel zuwenig gearbeitet. Bei Karl Rahner gab es mit den „Kurzformeln des Glaubens" dafür einige hoffnungsvolle Ansätze, die aber nicht wirklich weiterverfolgt wurden. Wenn wir den Ansatzpunkt nicht finden, von dem aus der Mensch sich seiner Not stellt und auf Christus als Erlöser stoßen kann, dann weiß ich nicht, wie wir die christliche Botschaft vom Kreuz, von der Auferstehung, von der Errettung aus dem Tod überhaupt noch weitergeben können.

HK: Haben die Relevanzprobleme der Theologie heute nicht auch mit ihrer Aufsplitterung in verschiedene Teildisziplinen mit unterschiedlichen Methoden und Schwerpunktsetzungen zu tun? Das Nebeneinander der theologischen Fächer von der Exegese bis zur Pastoraltheologie ist für viele Studenten vermutlich eher verwirrend als förderlich und steht auch der notwendigen Konzentration und spirituellen Vertiefung teilweise im Weg ...

Greshake: Ich meine, man sollte den Fächerkanon, so wie er sich in den letzten Jahrhunderten herausgebildet hat, grundsätzlich beibehalten, nicht zuletzt weil er weltweit die Einheit der katholischen Theologie verbürgt. Würde man den traditionellen Kanon der theologischen Disziplinen aufgeben, würde vermutlich jede Fakultät, ja jeder theologische Lehrer eigene und dann oft sehr divergierende Neustrukturierungen einführen. Man würde die theologische Ausbildung zu sehr der Subjektivität der einzelnen Theologieprofessoren, der verschiedenen Schulen usw. ausliefern. Wichtiger und zielführender wäre es, wenn alle theologischen Fächer sich auf die entscheidende Mitte des Glaubens und der Theologie durchsichtig machten. Es müßte deutlich werden, daß die einzelnen theologischen Disziplinen nicht so etwas wie Schubladen sind, die unverbunden neben- oder übereinander liegen. In diesem Zusammenhang wäre auch über die Gestaltung des theologischen Grundkurses neu nachzudenken, der ja kaum so realisiert wurde und wird, wie ihn Karl Rahner im Blick auf die heutige Glaubenssituation konzipiert hatte.

HK: Die Theologie ist nicht nur selber ein in sich differenziertes Fach, sie steht bei uns auch als Fach unter Fächern, als Wissenschaft unter Wissenschaften im Kontext der Universität. Es hat aber derzeit nicht den Anschein, als könne sie daraus besonders viel Kapital schlagen, oder als würde sie im Kontext der Wissenschaften besonders beachtet. Ließe sich dem abhelfen?

Greshake: Im Grunde führen heute an der Universität doch alle Wissenschaften ein Inseldasein: insofern ist die Theologie in der gleichen Lage wie die anderen Disziplinen. Ihr besonderes Problem liegt allerdings darin – sie teilt es weitgehend mit der Philosophie –, daß sie von sich aus auf „das Ganze" ausgerichtet ist und sich deshalb mit der Fragmentierung der Wissenschaften nicht zufriedengeben kann. Ein Physiker, Biologe oder Ökonom will zunächst nichts als Physiker, Biologe oder Ökonom sein. Demgegenüber kann der Theologe nicht nur Theologe in einem fachspezifisch-immanenten Sinn sein, sondern er hat die Aufgabe, gleichzeitig auch Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit, über deren Sinn und Ziel, über den Zusammenhang der Wirklichkeitsbereiche und deren Herausforderung zu treffen. Ihre herkömmliche Integrationsfunktion können heute aber weder Theologie noch Philosophie erfüllen. Die Philosophie hat sich teilweise (!) zur Wissenschafts- oder Sprachtheorie transformiert und dadurch ihre Relevanz für das Ganze noch aufrechterhalten können. Aber was ist mit der Theologie? Ihre universale Relevanz kann sie gegenwärtig am ehesten noch bei ethischen Fragen unter Beweis stellen, also bei Folgeproblemen von Wissenschaften, die diese von sich her nicht mehr lösen können. Es ist ja wohl kein Zufall, daß von allen theologischen Disziplinen derzeit noch am ehesten die Moraltheologie über die eigene Fakultät hinaus gefragt ist.

„Wir sollten uns innerhalb der Theologie stärker um eine gemeinsame Sprache bemühen"

HK: Aber die Theologie will doch mehr sein als ethischer Lückenbüßer. Warum ist ihr universaler Anspruch nicht mehr einzulösen? Liegt es an ihrer eigenen Einfallslosigkeit oder an der allgemeinen geistigen Zeitsituation?

Greshake: Das eigentliche Problem ist das nicht mehr zu integrierende, oft beziehungslose Nebeneinader der einzelnen Wirklichkeitsgebiete. Früher hat sich Theologie durch Vermittlung der Metaphysik bzw. durch die allgemein verbindliche Vernunft, die, über die Wirklichkeit reflektierend, so etwas wie Metaphysik oder Ontologie aus sich heraussetzte, über die Grenzen der eigenen Wissenschaft verständlich gemacht. Seit es keine verbindliche,

allgemein anerkannte Metaphysik mehr gibt, kann Theologie ihre auf Universalität hin tendierende Relevanz auch nur noch schwer realisieren. Eine Zeitlang – gegen Ende der 60er Jahre – sah es so aus, als könnte die Theologie sich auf die Sozialwissenschaften als „neue" Universalisierungsinstanz, als neues Band zwischen Disziplinen stützen. Aber der umfassende Anspruch der Sozialwissenschaften hat sich ja nicht einlösen lassen, weil gesellschaftliche Relevanz in etwas Grundsätzlicherem verankert ist. Es bleibt also dabei: Wo die metaphysische Frage nach dem Ganzen, nach der Wirklichkeit als ganzer nicht mehr gestellt und zu beantworten gesucht wird, ist auch die Theologie ein Stück weit „machtlos"; ihr Universalitätsanspruch bleibt oft bloßes Postulat.

HK: Die Theologen können aber doch nicht so lange in Wartestellung gehen, bis wieder irgendwann eine neue Metaphysik entstanden ist bzw. bis von der Gesellschaft her die Bedingungen für ihre Rede vom Ganzen günstiger sind. Was ist zu tun?

Greshake: Eine glatte Antwort weiß ich auch nicht. Jedenfalls sollten wir uns schon innerhalb der Theologie selbst wieder stärker um eine gemeinsame Sprache, um gemeinsame verbindliche und d. h. auch ontologisch verantwortbare Argumentations- und Denkweisen bemühen. Schon das Gespräch untereinander ist ja teilweise sehr mühsam. Wo versucht wird, den Glauben zu erhellen und argumentativ über Probleme des Glaubensverständnisses zu sprechen, braucht es eine gemeinsame denkerische Basis. Nach dem sog. (und nicht unproblematischen) „Ende der Metaphysik" arbeitet im Grunde genommen jeder Theologe mit seinem eigenen Begriffs- und Denksystem, auch ohne sich darüber im einzelnen immer Rechenschaft zu geben. Sie selbst wissen ja, wie schwer es schon auf Dogmatikertagungen geworden ist, präzis miteinander zu argumentieren, eine Ebene zu finden, auf der die Probleme gemeinsam angegangen und durchdiskutiert werden können. Es bleibt vielfach beim nicht mehr vermittelbaren Nebeneinander von unterschiedlichen Positionen. Wir Theologen selbst müßten uns insgesamt wieder mehr um Metaphysik und darüber hinaus um Philosophie bemühen. Die diesbezügliche Ausbildung der Studenten ist ja auch z. T. skandalös defizitär.

HK: Eigentlich sitzt die Theologie heute doch zwischen allen Stühlen. In der Kirche wird sie vielfach mit Mißtrauen betrachtet oder links liegen gelassen; in der Öffentlichkeit erscheint sie als marginale Größe. Wie ist aus dieser Zwickmühle herauszukommen?

Greshake: Im Grunde gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder macht sich die Theologie ein Stück weit gegenüber der Kirche selbständig und versucht, unter Berufung auf ihre Wissenschaftlichkeit und Autonomie eine eigenständige Relevanz in der Öffentlichkeit zu entwickeln. Ansätze dazu gab es in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum. Ich halte eine solche „Autonomisierung" von Theologie allerdings nicht für tragfähig, weil sie damit ihren unverzichtbaren Wurzelgrund vernachlässigt.

HK: Die andere Möglichkeit wäre dann wohl eine bewußtere Einbindung der Theologie in die amtskirchlichen Strukturen, die aber auch ihre Tücken hat ...

Greshake: Die Theologie kann letztlich nur als ein organisches Teilelement im Ganzen der Kirche sinnvoll existieren. Das hat dann allerdings auch zur Folge, daß die derzeitige geringe Glaubwürdigkeit der Kirche voll auf die Theologie zurückschlägt. Darum ist es eine der Hauptaufgaben gegenwärtiger Theologie, von sich her auf Kirchenreform zu drängen. Theologie muß darauf insistieren, daß sich Kirche auch in der Öffentlichkeit in einer Weise darstellt, welche mindestens das Evangelium nicht unglaubwürdig werden läßt oder mehr und besser noch: welche die Glaubwürdigkeit des Evangeliums unterstreicht. Die Summe des Evangeliums ist schließlich nichts anderes als das, was das Wort Communio aussagt: Communio von Gott und Mensch, Communio unter den Menschen. Man kann aber dieses Evangelium nicht in die Welt hinaus verkünden, wenn nicht die Instanz, die es verkündet, sich darum bemüht, selber Communio zu leben. Deshalb können kirchliche Strukturen uns Theologen um der Grundfunktion der Theologie willen nicht gleichgültig sein. Das gilt auch für die gegenwärtige Diskussion über das Verhältnis von Lehramt und Theologie.

„Die neue Religiosität müßte für uns Theologen eine kritische Anfrage sein"

HK: Verunsichert wird die Theologie zur Zeit nicht nur durch Forderungen des Lehramtes, sondern auch durch Veränderungen im geistig-kulturellen Klima. Es artikulieren sich religiöse Bedürfnisse, Sehnsüchte nach einer neuen Ganzheitlichkeit, Überdruß an der Geheimnisleere unserer Zivilisation. Ist sie darauf eigentlich vorbereitet?

Greshake: Ich würde die Sache von einer anderen Seite her angehen. Woher kommt denn das Bedürfnis nach all dem, was man heute unter dem Begriff „New Age" zusammenfaßt, warum entwickelt sich vielfach eine neue Religiosität außerhalb der Kirche? Diese Strömungen müßten für uns Theologen eine deutliche kritische Anfrage sein. Hatte nicht in unserer wissenschaftlichen Theologie der ganze Bereich der mystischen Erfahrung, des Ästhetischen, Bildhaften und Emotionalen, des gemüthaften Einschwingens in den Glauben lange Zeit hindurch so gut wie kein Gewicht? Schon in der Scholastik sind Vernunft und „Emotionalität" ein Stück weit auseinandergebrochen. Vergleichen Sie etwa nur Bernhard von Clairvaux auf der einen mit Albert dem Großen oder Thomas von Aquin auf der anderen Seite! Diese Aufspaltung hat sich später weiter intensiviert. Indem die Theologie die Herausforderung der Aufklärung (zu Recht!) aufgriff, hat sie – sehen wir einmal vom „Zwischenspiel" einer romantischen Theologie ab – nachmals das Schwergewicht auf eine „abstrakte Vernunft" gelegt, und alles andere ist in eine neben der Theologie herlaufende Mystik, Spiritualität oder Volksfrömmigkeit abgewandert. Und davon ist die Theologie bis heute zutiefst geprägt.

Wir müssen uns deshalb fragen, wie wir den ganzen Bereich der Frömmigkeit, gerade auch der Volksfrömmigkeit wieder in die Theologie hereinholen können. Es ist ja nicht uninteressant, daß in der Theologie Lateinamerikas die „religión popular", die Volksfrömmigkeit, verbunden mit dem Gedanken des „sensus fidelium" eine gewichtige Rolle spielt.

HK: Wie kann die Theologie bei uns die Volksfrömmigkeit integrieren, die es in einer mit Lateinamerika vergleichbaren Form nicht mehr gibt? Oder anders gefragt: Was kann die Universitätstheologie überhaupt dazu beitragen, emotionale Defizite in Glaube und Kirche mit aufzufangen?

Greshake: Ich bin damit nicht so skeptisch. Zunächst einmal: Wir können diese Aufgabe sicher nicht einfach in die Praktische Theologie abschieben, sondern haben sie in allen theologischen Disziplinen aufzugreifen. Heute spielt doch in der normalen dogmatischen Theologie etwa die Theologie der Mystiker und die Praxis der großen Spiritualitäten kaum eine Rolle. Oder – ein konkretes Beispiel aus der Schöpfungstheologie: Dort wird zwar vom Menschen als „Bild Gottes" gehandelt, dabei wird aber das Bild-Gottes-Sein vor allem unter den Stichworten: Vernunft, freier Wille, Ermächtigung zur Weltgestaltung o. dgl. gefaßt. So etwas wie Gefühl, Gemüt, Herz, Einschwingen in das Ganze kommt allenfalls ganz am Rande vor.

HK: Gefühl und Gemüt in Ehren: Muß die Theologie angesichts der heutigen Welle von Vernunftskepsis in der Gesellschaft wie in der Kirche, die teilweise bedenkliche Formen annimmt, nicht wieder Bundesgenosse der gefährdeten, weil vielfach zu Unrecht diskreditierten aufklärenden Vernunft werden?

Greshake: Wenn ich dafür plädiere, daß die Volksfrömmigkeit, wie überhaupt der Bereich der spirituellen Verwirklichung, in das Ganze der Theologie integriert werden muß, möchte ich damit auf gar keinen Fall hinter die Aufklärung zurück. Aber gerade wenn man, die Leistungen der Aufklärung ernst nehmend, Theologie nicht irgendwelchen Irrationalismen und Fundamentalismen ausliefern möchte, muß man doch fragen, wie eigentlich Vernunft zu bestimmen ist. Wir haben gelernt, daß sich Vernunft geschichtlich verwirklicht. Das heißt aber auch, daß sie in die ganze Komplexität, in das Netzwerk der geschichtlichen Wirklichkeit eingebunden ist; und dazu gehört eben auch der Bereich des Geheimnisses, des Emotionalen und Ästhetischen, religiöse Praxis, Gespür für das Ganze.

HK: Welche Rolle kann bzw. soll die Theologie heute im gesellschaftlichen Einsatz der Kirche spielen? Es gibt Theologen, die ihre Arbeit in enger Verbindung zu den sozialen Bewegungen und Gruppen sehen (von der Friedens- bis zur Frauenbewegung), und andere, die vor allem die Distanz der wissenschaftlichen Theologie zur politisch-gesellschaftlichen Praxis betonen. Welcher Weg ist der angemessene?

Greshake: Eine Theologie, die ihre Hände „sauber hält" von gesellschaftlich-politischer Praxis, ist genauso abstrakt wie eine Theologie, die sich von kirchlich-religiöser Praxis abhebt. Aber hier gibt es gleichfalls erhebliche Schwierigkeiten. In „Gaudium et spes" heißt es in Nr. 43, daß es in Fragen der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens berechtigte Meinungsverschiedenheiten unter Katholiken geben kann. Das Konzil plädiert damit für einen gewissen Pluralismus des gesellschaftlichen Engagements von Christen. Mir scheint, dieser Pluralismus ist inzwischen so weit gediehen, daß wir kaum noch ein gemeinsames gesellschaftliches Engagement aufbringen, sondern daß dieses auseinanderfällt in Gruppen. Dies hat auch Folgen für die Theologie: Wenn es in der Kirche keine klaren Grundoptionen gibt, aufgrund deren wir zu einem gemeinsamen gesellschaftlichen Handeln fähig sind, verliert auch die systematische Theologie den Bezugspunkt, auf den sie letztlich abzielen muß. Die Sterilität der gegenwärtigen Theologie hat auch damit zu tun, daß sie sich nicht auf allgemeine, in der Kirche vertretene Optionen für bestimmte gesellschaftliche Praxen, also auf praktische Imperative beziehen kann (wie dies etwa für die lateinamerikanische Theologie möglich ist).

„Eine theoretische Dauerreflexion führt nie zur tatsächlichen Praxis"

HK: Solche Imperative konnte es eigentlich nur in einem geschlossenen katholischen Milieu geben, in dem dann auch die Theologie fest eingebettet war. Soll man sich jene Geschlossenheit denn zurückwünschen?

Greshake: Natürlich kann es kein Zurück ins geschlossene, eng formierte katholische Milieu geben. Aber das Gegenteil: der totale Pluralismus ohne gemeinsame Optionen, ist auch keine Lösung. Die Kirche Lateinamerikas hat eine „Option für die Armen" getroffen, und ich meine, daß derartige Optionen für eine bestimmte Praxis zum Kirchesein gehören. Eine theoretische Dauerreflexion, die immer nur auf eine Vielzahl von verschiedenen und sich sogar teilweise widersprechenden Optionen als „Möglichkeiten" stößt, führt nie zur tatsächlichen Praxis. Und dieser Umstand ist ja wohl streckenweit für unsere heutige Theologie kennzeichnend. Zwar kann Theologie als solche nur selten eindeutige Optionen treffen – diese sind und bleiben eine Sache der praktischen Vernunft, die ihren Ort in den umfassenden Erfahrungen der Kirche als ganzer hat –, aber (und das wäre dann die ureigene Aufgabe der Theologie) sie kann eine gelebte, von der Praxis der Kirche getragene Option reflektieren, durchsichtig machen, auf Grund und Konsequenzen bedenken, ggf. auch kritisch hinterfragen. Somit bleibt auch hier Theologie auf Voraussetzungen, die außerhalb ihrer selbst liegen, angewiesen.

HK: Die Faszination durch die lateinamerikanische Theologie ist angesichts der wenig ausstrahlungskräftigen Theologie bei uns weit verbreitet und auch durchaus verständlich. Einfach übernehmen läßt sich die Theologie

Lateinamerikas nicht. Aber was können wir dann wirklich von ihr lernen?

Greshake: Ich möchte die Befreiungstheologie gerade nicht importieren. Ich halte das für eine Sackgasse. Nur kann man von Lateinamerika bestimmte Grundstrukturen von Theologie lernen, die wir hier weithin vergessen oder in den Hintergrund gedrängt haben. Ich nenne vor allem den strikten Bezug dieser Theologie auf die religiöse und gesellschaftliche Praxis des kirchlichen Lebens. Unsere Theologie ist im Grunde genommen ungeheuer weit weg vom gelebten Glauben und wird deshalb auch oft als nicht besonders hilfreich empfunden. Es gibt zwar Ansätze in die Richtung einer stärkeren Verortung von Theologie in der kirchlichen Basis, aber sie müßten deutlicher ausgezogen werden. Und zudem stellt sich natürlich sofort die Frage: Wie steht es bei uns mit einer evangeliumsgemäßen Basis kirchlichen Lebens?

HK: Bringt das Bemühen um stärkere Verortung von Theologie in Kirche und Glaubensvollzug nicht die Gefahr von Rückzugsbewegungen mit sich? Kann darunter nicht die Solidarität mit den Zeitgenossen leiden, auf die Theologie nicht verzichten kann?

Greshake: Theologie hat die Glaubenden unerbittlich darauf hinzuweisen, daß der Glaube seine Erfüllung gerade nicht in einem warmen, kuscheligen Binnenraum findet, sondern in der Sendung „nach draußen". Es wäre falsch zu meinen, man könne den Glauben zunächst rein in sich selbst leben und reflektieren, und dann erst – als zweiter Schritt – käme die Sendung in die Welt hinein. Der Glaube ist ja nach seinem innersten Selbstverständnis die Bewegung einer Communio, die schlechthin universal ist und die infolgedessen eine solche Dynamik aufweist, daß sie sich sofort und unmittelbar ausweitet in die Welt, die noch nicht oder nicht mehr glaubt – oder der Glaube hat seine eigene Wirklichkeit verfehlt.

HK: Aber ist die Theologie für diese Grundaufgabe heute wirklich entsprechend gerüstet? Fehlt es bei vielen Theologen nicht schon schlicht an der notwendigen Sensibilität für das, was sich in unserer Gesellschaft geistig-kulturell tut bzw. verändert?

Greshake: Ich fürchte, daß Sie recht haben. Allerdings würde ich solche Defizite nicht allein auf mangelndes Interesse der Theologen zurückführen; teilweise fehlt uns dafür einfach die Zeit. Die Theologie ist schon in ihrer herkömmlichen Gestalt mittlerweile so komplex geworden und erfordert einen solchen Aufwand an Mühe und Zeit, daß die Beschäftigung mit Politik und Ökonomie, mit Kunst und Kultur oft einfach auf der Strecke bleibt. Gewiß, hier wären auch kritische Fragen an die bisherige Aufteilung der Lehrstühle in den Theologischen Fakultäten zu richten. Eigentlich bräuchte es neben der Disziplin der christlichen Sozialwissenschaft, die ja den Bereich von Politik und Ökonomie absteckt (oder abstecken sollte), überall Lehrstühle, welche die Begegnung mit den anderen Religionen und Kulturen zum Gegenstand haben, sowie die Auseinandersetzung mit Kunst und Literatur. Solche Inhalte müßten auch in den Studienplänen mehr Gewicht bekommen.

„Die Leitlinien der Reform bleiben richtungsweisend"

Das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution

In seinem Apostolischen Schreiben „Vicesimus quintus annus" an alle Brüder im Bischofs- und Priesteramt vom 14. Mai zieht Johannes Paul II. eine Bilanz der Liturgiereform (vgl. HK, Juli 1989, 335). Der Papst weist dabei auch auf Schwierigkeiten und „Entgleisungen" bei der Durchführung der Reform hin; das Schreiben zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution ist in seinem Grundduktus jedoch eine Bekräftigung der vom Zweiten Vatikanum aufgestellten Leitprinzipien und läßt einigen Spielraum für die Weiterentwicklung des liturgischen Lebens in der Kirche. Hier der Wortlaut in der vom Apostolischen Stuhl herausgegebenen und von der Deutschen Bischofskonferenz verbreiteten Fassung.

1. Es sind fünfundzwanzig Jahre vergangen, seit Papst Paul VI. am 4. Dezember 1963 die Konstitution „Sacrosanctum Concilium" über die heilige Liturgie veröffentlich hat. Sie war kurz zuvor von den Vätern, die im Heiligen Geist zum II. Vatikanischen Konzil versammelt waren, angenommen worden.[1] Dies war aus verschiedenen Gründen ein denkwürdiges Ereignis. Die Liturgiekonstitution war nämlich die erste Frucht des Konzils, das von Johannes XXIII. für die Erneuerung der Kirche einberufen worden war; sie war von einer breiten liturgischen und pastoralen Bewegung vorbereitet worden und galt als Träger der Hoffnung für das Leben und die Erneuerung der Kirche.
Durch die Reform der Liturgie verwirklichte das Konzil auf vorzügliche Weise das Grundanliegen, das es sich selbst gestellt hatte: „Das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen,

zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen."[2]

2. Von Beginn meines pastoralen Dienstes auf dem Stuhl Petri habe ich mich darum bemüht, „die bleibende Bedeutung des II. Ökumenischen Vatikanischen Konzils zu unterstreichen", und habe zugleich die formelle Verpflichtung übernommen, „dieses in der gebührenden Weise zu verwirklichen". Und ich fügte damals hinzu, daß man „gemäß dem Rhythmus des Lebens die fruchtbaren Samen reifen lassen muß, die die Väter der ökumenischen Versammlung, gestärkt durch das Wort Gottes, auf das gute Erdreich ausgesät haben (vgl. Mt 13, 8.23), gemeint sind ihre maßgeblichen Lehren und ihre pastoralen Entscheidungen".[3] Mehrere Male habe ich dann die Lehre des Konzils über die Liturgie in verschiedenen Punkten weiterentfaltet[4] und auf die Bedeutung hingewiesen, welche die Konstitution „Sacrosanctum Concilium" für das Leben des Volkes Gottes hat: in ihr „kann man schon den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden, die später von der Konzilsversammlung vorgelegt wird. Die Konstitution „Sacrosanctum Concilium", welche in der zeitlichen Folge das erste Konzilsdokument gewesen ist, antizipierte"[5] die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" über die Kirche und schöpft ihrerseits aus der Lehre dieser Konstitution.
Nach einem Vierteljahrhundert, in welchem die Kirche und die Gesellschaft tiefgreifende und schnelle Veränderungen erfahren haben, ist es angemessen, die Bedeutung dieser Konzilskonstitution, ihre Aktualität in bezug auf die neu entstehenden Probleme und die bleibende Gültigkeit ihrer Prinzipien erneut herauszustellen.

I. Die Erneuerung auf der Linie der Tradition

3. Als Antwort auf die Bitten der Väter des Konzils von Trient, die sich um die Reform der Kirche in ihrer Zeit sorgten, nahm Papst Pius V. die Reform der liturgischen Bücher, vor allem des Breviers und des Meßbuches, vor. Dasselbe Ziel verfolgten die Päpste im Lauf der folgenden Jahrhunderte, indem sie sich um die Erneuerung oder die Festlegung der liturgischen Riten und Bücher bemühten und schließlich am Beginn dieses Jahrhunderts eine allgemeine Reform in Angriff nahmen.
Der hl. Pius X. setzte eine Sonderkommission ein und beauftragte sie mit dieser Reform, für deren Durchführung er mehrere Jahre für erforderlich hielt. Doch legte er selbst den Grundstein zu diesem Bauwerk, indem er die Feier des Sonntags wiederherstellte und das Römische Brevier erneuerte.[6] „Wahrlich, all das verlangt", so sagte er, „nach der Meinung der Experten eine ebenso große wie langwierige Arbeit; darum müssen erst viele Jahre vergehen, bevor dieses sogenannte liturgische *Gebäude* in seiner Würde und Harmonie neu erstrahlt, wenn es einmal von der Verkrustung des Alters gereinigt sein wird".[7]
Pius XII. griff das große Projekt der Liturgiereform wieder auf, indem er die Enzyklika „Mediator Dei"[8] veröffentlichte und eine neue Kommission einsetzte.[9] Ferner fällte er Entscheidungen über einige wichtige Punkte, wie die Neuübersetzung des Psalters, um das Verständnis des Psalmengebets zu erleichtern,[10] die Milderung der eucharistischen Nüchternheit, um einen leichteren Kommunionempfang zu fördern, den Gebrauch der Muttersprache im Rituale und vor allem die Reform der Ostervigil[11] und der Karwoche.[12]
In der Einführung zum Römischen Meßbuch von 1962 schickte man die Erklärung von Johannes XXIII. voraus, nach der „die Grundprinzipien bezüglich der allgemeinen Liturgiereform den Vätern des kommenden ökumenischen Konzils anvertraut werden sollten".[13]

4. Diese Reform der gesamten Liturgie entsprach einer allgemeinen Hoffnung der ganzen Kirche. Denn der liturgische Geist hatte sich in fast allen Bereichen immer mehr verbreitet, verbunden mit dem Wunsch nach einer „aktiven Teilnahme an den heiligen Geheimnissen und am öffentlichen und feierlichen Gebet der Kirche"[14] wie auch mit dem Verlangen, das Wort Gottes in reicherem Maße zu hören. In Verbindung mit der biblischen Erneuerung, der ökumenischen Bewegung, mit dem missionarischen Eifer, mit der ekklesiologischen Forschung sollte die Liturgiereform zu einer umfassenden Erneuerung der ganzen Kirche beitragen. Daran habe ich in meinem Schreiben Dominicae Cenae erinnert: *„Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.* Die Kirche handelt nicht nur, sie drückt sich auch in der Liturgie aus und schöpft aus der Liturgie ihre Lebenskraft."[15]
Die Reform der Riten und der liturgischen Bücher ist fast unmittelbar nach der Veröffentlichung der Konstitution „Sacrosanctum Concilium" in Angriff genommen worden und wurde in wenigen Jahren durchgeführt dank der beachtlichen und selbstlosen Arbeit einer großen Zahl von Experten und Hirten in allen Teilen der Welt.[16]
Diese Arbeit ist nach dem Leitprinzip des Konzils vorgenommen worden: Treue zur Tradition und Öffnung für einen legitimen Fortschritt.[17] Darum kann man sagen, daß die Liturgiereform streng traditionsgebunden nach der „Norm der Väter"[18] ist.

II. Die Leitprinzipien der Konstitution

5. Die Leitprinzipien der Konstitution, die der Reform zugrunde lagen, bleiben richtungweisend, um die Gläubigen zu einer aktiven Mitfeier der Geheimnisse zu führen, die die „erste und unentbehrliche Quelle ist, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen".[19] Nun da der größte Teil der liturgischen Bücher veröffentlicht, übersetzt und im Gebrauch ist, müssen diese Prinzipien stets gegenwärtig bleiben und weiter vertieft werden.

a) Die Vergegenwärtigung des Paschamysteriums

6. Das erste Prinzip ist die Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums Christi in der Liturgie der Kirche, denn „aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen".[20] Das ganze liturgische Leben ist auf das eucharistische Opfer und auf die anderen Sakramente hingeordnet, wo wir von den lebendigen Quellen des Heiles schöpfen (vgl. Jes 12, 3).[21] Wir müssen uns deshalb hinreichend dessen bewußt sein, daß wir durch das „österliche Geheimnis ... mit Christus begraben worden sind, damit wir mit ihm auferstehen zu einem neuen Leben".[22] Wenn die Gläubigen an der Eucharistie teilnehmen, so müssen sie verstehen, daß wirklich, „sooft wir die Gedächtnisfeier dieses Opfers begehen, sich an uns das Werk der Erlösung vollzieht".[23] Zu diesem Zweck sollen die Hirten sie mit ständigem Eifer dazu anleiten, jeden Sonntag das wunderbare Werk feierlich zu begehen, das Christus mit seinem Pascha-Mysterium vollbracht hat, damit sie es auch ihrerseits der Welt verkünden.[24] In den Herzen aller – Hirten und Gläubigen – soll die Osternacht ihre *einzigartige Bedeutung* im liturgischen Jahr wiedererlangen, so daß sie wirklich das Fest der Feste wird.
Da der Tod Christi am Kreuze und seine Auferstehung den In-

halt des täglichen Lebens der Kirche[25] und das Unterpfand ihres ewigen Ostern[26] bilden, hat die Liturgie als erste Aufgabe, uns unermüdlich auf den österlichen Weg zu führen, den uns Christus eröffnet hat und auf dem man es annimmt zu sterben, um in das Leben einzugehen.

7. Um sein Pascha-Mysterium zu vergegenwärtigen, ist Christus immer in seiner Kirche gegenwärtig, vor allem in den liturgischen Handlungen.[27] Die Liturgie ist darum der bevorzugte „Ort", an dem die Christen Gott und demjenigen begegnen, den er gesandt hat, Jesus Christus (vgl. Joh 17,3).
Christus ist gegenwärtig in der Kirche, die in seinem Namen im Gebet versammelt ist. Gerade dieser Umstand begründet die hohe Würde der christlichen Versammlung mit den sich daraus ergebenden Forderungen nach brüderlicher Aufnahme – bis hin zur Vergebung (vgl. Mt 5,23–24) – und nach geziemendem Verhalten im Umgang und in den Gesängen.
Christus ist gegenwärtig und handelt in der Person des geweihten Dieners, der die Messe zelebriert.[28] Dieser ist nicht nur mit einer Funktion betraut, sondern ist kraft der empfangenen Ordination dazu geweiht, „in persona Christi" zu handeln. Diesem muß die innere und äußere Haltung entsprechen, auch in den liturgischen Gewändern, im Platz, den er einnimmt, und in den Worten, die er spricht.
Christus ist gegenwärtig in seinem Wort, das in der Versammlung verkündet wird und das – durch die Predigt erläutert – im Glauben angehört und im Gebet angenommen werden muß. Dies alles soll ersichtlich sein aus der Würde des Buches und des Ortes, wo das Wort Gottes verkündet wird, sowie der Haltung des Lektors, und das im Bewußtsein, daß dieser der Künder Gottes gegenüber seinen Brüdern ist.
Christus ist gegenwärtig und wirkt kraft des Heiligen Geistes in den Sakramenten und auf besondere und herausragende Weise (sublimiori modo) im Meßopfer unter den eucharistischen Gestalten,[29] auch wenn diese außerhalb der Meßfeier vor allem für die Krankenkommunion und zur Anbetung der Gläubigen im Tabernakel aufbewahrt werden.[30] Es ist die Aufgabe der Hirten, in der katechetischen Unterweisung häufig die Glaubenslehre über diese wirkliche und geheimnisvolle Gegenwart in Erinnerung zu rufen, aus der die Gläubigen leben und die die Theologen weiter vertiefen sollen. Der Glaube an diese Gegenwart des Herrn beinhaltet ein äußeres Zeichen der Achtung gegenüber der Kirche, dem heiligen Ort, an dem Gott sich in seinem Geheimnis manifestiert (vgl. Ex 3,5), vor allem während der Feier der Sakramente: Die heiligen Dinge müssen stets mit Ehrfurcht behandelt werden.

b) Die Lesung des Wortes Gottes

8. Das zweite Prinzip ist die Gegenwart des Wortes Gottes. Die Konstitution „Sacrosanctum Concilium" hat auch wiedereinführen wollen, daß „die Schriftlesung[31] reicher, mannigfaltiger und passender ausgestaltet" werde. Der tiefere Grund für diese Wiedereinführung ist in der Liturgiekonstitution selbst ausgedrückt, nämlich „daß in der Liturgie Ritus und Wort aufs engste miteinander verbunden sind".[32] Und in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung heißt es: „Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht".[33] Das Wachstum des liturgischen Lebens und folglich die Entfaltung des christlichen Lebens können nicht erfolgen, wenn nicht ständig in den Gläubigen und vor allem in den Priestern eine „innige und lebendige Vertrautheit mit der Heiligen Schrift" gefördert wird.[34] Das Wort Gottes ist jetzt in den christlichen Gemeinden mehr bekannt, doch stellt eine wirkliche Erneuerung noch weitere neue Forderungen: die Treue zum authentischen Sinn der Schrift, den man immer gegenwärtig haben muß, besonders wenn sie in die verschiedenen Sprachen übersetzt wird; die Weise der Verkündigung des Wortes Gottes, damit es als solches wahrgenommen werden kann; der Gebrauch der geeigneten technischen Mittel; die innere Verfassung des Dieners des Wortes, damit er in der liturgischen Versammlung seine Aufgabe gut zu erfüllen vermag;[35] die gründliche Vorbereitung der Predigt durch Studium und Meditation; die Bemühungen der Gläubigen bei der Teilnahme am Tisch des Wortes; das Gefallen am Psalmengebet; das Verlangen, Christus – wie die Jünger von Emmaus – beim Tisch des Wortes und des Brotes zu entdecken.[36]

c) Das Offenbarwerden der Kirche gegenüber sich selbst

9. Das Konzil hat schließlich in der Liturgie eine Epiphanie der Kirche selbst sehen wollen: Sie ist Kirche im Gebet. In der Feier des göttlichen Kultes bringt die Kirche zum Ausdruck, was sie ist: eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.
Sie offenbart sich als *eine* entsprechend jener Einheit, die ihr von der Dreifaltigkeit her zukommt,[37] vor allem wenn das heilige Volk Gottes „an derselben Eucharistiefeier teilnimmt: in der Einheit des Gebetes und an dem einen Altar und unter dem Vorsitz des Bischofs, der umgeben ist von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars".[38] Nichts darf in der Liturgie diese Einheit der Kirche sprengen noch beeinträchtigen!
Die Kirche bringt die *Heiligkeit* zum Ausdruck, die sie von Christus empfängt (vgl. Eph 5,26–27), wenn sie – vom Heiligen Geist in einem einzigen Leib vereint,[39] der heiligt und lebendig macht[40] – durch die Eucharistie und die anderen Sakramente alle Gnade und allen Segen des Vaters den Gläubigen vermittelt.[41]
In der liturgischen Feier bekundet die Kirche ihre *Katholizität*, denn in ihr versammelt der Geist des Herrn die Menschen aller Sprachen im Bekenntnis desselben Glaubens[42] und bringt vom Osten und vom Westen Gott Vater das Opfer Christi dar und opfert sich selbst zusammen mit ihm.[43]
Schließlich erweist sich die Kirche in der Liturgie als *apostolisch*, weil der Glaube, den sie bekennt, auf dem Zeugnis der Apostel gründet; weil sie in der Feier der Geheimnisse, die vom Bischof, dem Nachfolger der Apostel, oder von einem in der apostolischen Sukzession geweihten Diener als Vorsteher geleitet wird, treu das weitergibt, was sie von der apostolischen Überlieferung empfangen hat; weil der Kult, den sie Gott erweist, sie in Pflicht nimmt, das Evangelium in der Welt auszubreiten.
So wird vor allem in der Liturgie das Geheimnis der Kirche verkündet, freudig erfahren und gelebt.[44]

III. Leitlinien für die Erneuerung des liturgischen Lebens

10. Von diesen Prinzipien leiten sich einige Normen und Leitlinien ab, die die Erneuerung des liturgischen Lebens regeln sollen. Wenn auch die Liturgiereform, die das II. Vatikanische Konzil gewollt hat, nunmehr als verwirklicht angesehen werden kann, stellt die Sakramentenpastoral jedoch ein ständiges Bemühen dar, um aus dem Reichtum der Liturgie immer voller jene Lebenskraft zu schöpfen, die von Christus auf die Glieder seines Leibes überströmt, der die Kirche ist.
Da die Liturgie die Ausübung des Priestertums Christi ist, muß die Versicherung des Jüngers angesichts der geheimnisvollen Gegenwart Christi uns stets lebendig bleiben: „Es ist der Herr!" (Joh

21,7). Nichts von all dem, was wir in der Liturgie tun, kann wichtiger erscheinen als das, was zwar unsichtbar, aber tatsächlich Christus selbst durch das Wirken seines Geistes tut. Der durch die Liebe lebendige Glaube, die Anbetung, das Gotteslob und das kontemplative Schweigen werden immer die ersten Ziele sein, die es für eine Liturgie- und Sakramentenpastoral zu erreichen gilt.
Da die Liturgie ganz vom Wort Gottes durchdrungen ist, muß jedes andere Wort im Einklang mit ihm stehen, vor allem die Predigt, aber auch die Gesänge und die Unterweisungen. Auch darf das biblische Wort durch keine andere Lesung ersetzt werden; die Worte der Menschen müssen dem Wort Gottes dienen, ohne es zu verdunkeln.

Weil die liturgischen Handlungen nicht privater Natur sind, sondern „Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit' ist",[45] hängt ihre Regelung allein von der hierarchischen Autorität der Kirche ab.[46] Die Liturgie geht den ganzen Leib der Kirche an.[47] Deshalb ist es niemandem erlaubt, auch nicht dem Priester noch irgendeiner Gruppe, ihr etwas hinzuzufügen, wegzunehmen oder nach eigenem Gutdünken zu ändern.[48] Die Treue zu den Riten und den authentischen Texten der Liturgie ist eine Forderung der „Lex orandi", die mit der „Lex credendi" stets übereinstimmen muß. Die mangelnde Treue in diesem Punkt kann auch die Gültigkeit der Sakramente selbst berühren.
Als Feier der Kirche erfordert die Liturgie die aktive, bewußte und volle Teilnahme aller je nach Verschiedenheit von Stand und Aufgabe:[49] alle, Liturge oder Gläubiger, sollen in der Ausübung ihrer Aufgabe nur das und all das tun, was ihnen zukommt.[50] Deshalb gibt die Kirche der gemeinschaftlichen Feier den Vorzug, wenn die Art der Riten es zuläßt;[51] sie ermutigt die Ausbildung der Ministranten, Lektoren, Kirchenchöre und Kommentatoren, die einen wahrhaft liturgischen Dienst vollziehen;[52] sie hat die Konzelebration wiederhergestellt;[53] sie empfiehlt die gemeinschaftliche Feier des Stundengebetes.[54]
Da die Liturgie die große Gebetsschule der Kirche ist, wurde es als eine gute Sache betrachtet, den Gebrauch der Muttersprache – ohne den Gebrauch der lateinischen Sprache abzuschaffen, die vom Konzil für die lateinischen Riten erhalten wurde[55] – einzuführen und zu entfalten, damit jeder die großen Taten Gottes in seiner Muttersprache hören und verkünden kann (vgl. Apg 2,11), wie auch die Zahl der Präfationen und Eucharistischen Hochgebete zu vermehren, die den Gebetsschatz und die Erkenntnis der Geheimnisse Christi bereichern.

Da die Liturgie von großer pastoraler Bedeutung ist, haben die liturgischen Bücher einen gewissen Raum für die Anpassung an die Gemeinde und die Gläubigen wie auch eine Möglichkeit der Öffnung für die Eigenart und die Kultur der verschiedenen Völker vorgesehen.[56] Die Revision der Riten hat eine edle Einfachheit[57] und leicht verständliche Zeichen gesucht, doch darf die gewünschte Einfachheit nicht zu einer Verarmung der Zeichen führen; im Gegenteil: die Zeichen, besonders die sakramentalen, müssen die größte Ausdruckskraft besitzen. Das Brot und der Wein, das Wasser und das Öl, auch der Weihrauch, die Kerzen, das Feuer und die Blumen und fast alle Elemente der Schöpfung haben ihren Platz in der Liturgie als Gabe an den Schöpfer und Beitrag zur Würde und Schönheit der Feier.

IV. Konkrete Anwendung der Reform

a) Schwierigkeiten

11. Man muß erkennen, daß die Anwendung der liturgischen Reform auf Schwierigkeiten gestoßen ist, bedingt durch wenig günstige Zeitumstände, die durch einen Rückzug des Religiösen in das Private, durch eine gewisse Ablehnung jeder Art von Institution, durch eine geringere sichtbare Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft, durch ein Infragestellen des personalen Glaubens gekennzeichnet waren. Man kann auch vermuten, daß der Übergang von einem einfachen Beiwohnen der liturgischen Feier – bisweilen eher passiv und stumm – zu einer volleren und aktiveren Teilnahme für einige eine zu große Forderung war. Dadurch haben sich verschiedene und auch ablehnende Haltungen gegenüber der Reform ergeben: einige haben die neuen Bücher mit einer gewissen Indifferenz aufgenommen oder ohne die Gründe für die Veränderungen zu verstehen zu suchen und sie verständlich zu machen; andere sind leider in einseitiger und exklusiver Weise zu den vorhergehenden liturgischen Formen zurückgekehrt, die einige von ihnen als einzige Sicherheitsgarantie für den Glauben betrachten. Andere haben schließlich phantasievolle Erneuerungen eingeführt und sich von dem durch die Autorität des Apostolischen Stuhles oder durch die Bischöfe gesetzten Normen entfernt, wodurch sie die Einheit der Kirche und die Frömmigkeit der Gläubigen gestört und manchmal auch direkt gegen den Glauben verstoßen haben.

b) Positive Ergebnisse

12. All das darf jedoch nicht vergessen lassen, daß die Hirten und das christliche Volk in ihrer großen Mehrheit die Liturgiereform in einem Geist des Gehorsams und sogar freudigen Eifers aufgenommen haben.
Darum müssen wir Gott für das Hindurchgeben seines Geistes durch die Kirche danken, welches in der liturgischen Reform geschehen ist;[58] für den Tisch des Wortes Gottes, der nun allen reichlich offensteht;[59] für die großen in der ganzen Welt unternommenen Anstrengungen, um dem christlichen Volk die Übersetzungen der Bibel, des Meßbuches und der anderen liturgischen Bücher zu bieten; für die durch die Gebete und die Gesänge, durch das Verhalten und die stille Besinnung gewachsene Teilnahme der Gläubigen an der Eucharistie und an den anderen Sakramenten; für die Dienste, die von den Laien ausgeführt werden, und für die Verantwortungen, die sie kraft des gemeinsamen Priestertums übernommen haben, an dem sie durch die Taufe und die Firmung teilhaben; für die ausstrahlende Lebendigkeit vieler christlicher Gemeinschaften, die sie aus der Quelle der Liturgie schöpfen.
Auch dieses sind Gründe, um der Lehre der Konstitution „Sacrosanctum Concilium" und den Reformen, die durch sie ermöglicht worden sind, treu verbunden zu bleiben: „Die liturgische Erneuerung ist die sichtbarste Frucht des ganzen Konzilswerkes."[60] Die Botschaft des II. Vatikanischen Konzils ist von vielen vor allem durch die Liturgiereform wahrgenommen worden.

c) Irrige Anwendungen

13. Neben diesen guten Ergebnissen, die die liturgische Reform gebracht hat, sind bei ihrer Durchführung auch einige mehr oder weniger schwere Entgleisungen festzustellen und zu beklagen.
So findet man bisweilen Auslassungen oder unerlaubte Hinzufügungen, außerhalb der gesetzten Normen erfundene Riten, Haltungen oder Gesänge, die dem Glauben oder dem Sinn für das Heilige abträglich sind, Mißbräuche in der Praxis der Generalabsolution, Verwirrungen zwischen dem Amtspriestertum, das an die Weihe gebunden ist, und dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen, das sein eigenes Fundament in der Taufe hat.
Man kann es nicht hinnehmen, daß einige Priester sich das Recht anmaßen, eucharistische Gebete zusammenzustellen oder Texte der Heiligen Schrift durch profane Texte zu ersetzen. Initiativen dieser Art – weit davon entfernt, mit der Liturgiereform als sol-

cher oder den ihr gefolgten Büchern verbunden zu sein – widersprechen ihr direkt, entstellen sie und berauben das christliche Volk des authentischen Reichtums der Liturgie der Kirche.
Es ist die Aufgabe der Bischöfe, dies zu unterbinden, da die Regelung der Liturgie im Rahmen des Rechts vom Bischof abhängt[61] und „das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen von ihm ausgeht".[62]

V. Die Zukunft der Erneuerung

14. Die Konstitution „Sacrosanctum Concilium" hat die einmütige Stimme des Bischofskollegiums zum Ausdruck gebracht, das um den Nachfolger des Petrus und unter dem Beistand des Geistes der Wahrheit versammelt war, den Jesus Christus verheißen hat (vgl. Joh 15,26). Dieses Dokument wird die Kirche auch weiterhin auf den Wegen der Erneuerung und der Heiligkeit stützen, indem sie das genuine liturgische Leben fördert.
Die in diesem Dokument verkündeten Prinzipien sind auch für die Zukunft der Liturgie richtungweisend, auf daß die liturgische Reform immer mehr verstanden und verwirklicht wird. „Es ist also dringend notwendig und angemessen, erneut die Initiative für eine *intensive Erziehung* zu ergreifen, um die Reichtümer entdecken zu lassen, die die Liturgie in sich birgt."[63]
Die Liturgie der Kirche geht über die liturgische Reform hinaus. Wir sind nicht in der gleichen Situation wie 1963: eine Generation von Priestern und Gläubigen, die die liturgischen Bücher vor der Reform nicht gekannt hat, wirkt heute mit Verantwortung in Kirche und Gesellschaft. Man kann daher nicht fortfahren, von Veränderung zu sprechen wie zur Zeit der Veröffentlichung des Dokumentes, sondern muß auf eine immer intensivere Vertiefung der Liturgie der Kirche hinweisen, die nach den heutigen Büchern gefeiert und vor allem als ein geistliches Geschehen gelebt wird.

a) Biblische und liturgische Bildung

15. Die dringendste Aufgabe ist die biblische und liturgische Bildung des Volkes Gottes, Hirten und der Gläubigen. Die Konstitution hatte dies bereits unterstrichen: „Es besteht aber keine Hoffnung auf Verwirklichung dieser Forderung (die volle und aktive Teilnahme des ganzen Volkes), wenn nicht zuerst die Seelsorger vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden."[64] Dies ist eine Arbeit, die langen Atem braucht, und die in den Seminarien und den Bildungsstätten beginnen[65] und durch das ganze priesterliche Leben sich fortsetzen muß.[66] Dieselbe Bildung, ihrem Stand angemessen, ist auch unentbehrlich für die Laien,[67] um so mehr als diese in vielen Regionen dazu aufgerufen werden, immer höhere Verantwortungen in der Gemeinschaft zu übernehmen.

b) Anpassung

16. Eine weitere wichtige Aufgabe für die Zukunft ist die Anpassung der Liturgie an die verschiedenen Kulturen. Die Konstitution hat das Prinzip angegeben, indem sie die Verfahrensweise aufzeigt, die von seiten der Bischofskonferenzen zu befolgen ist.[68] Die Anpassung der Sprachen ist schnell geschehen, wenn sie auch bisweilen schwer zu verwirklichen war. Ihr folgte die Anpassung der Riten, ein etwas schwierigeres, aber gleichwohl notwendiges Anliegen. Beachtlich bleiben die Anstrengungen, um die Liturgie weiterhin in einigen Kulturen zu verwurzeln, indem man diejenigen Ausdrucksformen aufnimmt, die mit den Erfordernissen des *wahren und authentischen Geistes der Liturgie* in Einklang gebracht werden können, unter Beachtung der *wesentlichen Einheit des römischen Ritus,* wie sie in den liturgischen Büchern festgelegt ist.[69] Die Anpassung muß der Tatsache Rechnung tragen, daß es in der Liturgie, und vornehmlich in der Sakramentenliturgie, einen *unveränderlichen Bestandteil* gibt, weil er göttlichen Ursprungs ist, über den die Kirche zu wachen hat. Daneben gibt es *Bestandteile, die verändert werden können* und die die Kirche an die Kulturen derjenigen Völker, die in neuerer Zeit evangelisiert worden sind, anpassen kann und mitunter auch muß.[70] Dies stellt für die Kirchen kein neues Problem dar: die Verschiedenheit in der Liturgie kann Quelle der Bereicherung sein, sie kann aber auch Spannungen, gegenseitiges Unverständnis und Spaltungen hervorrufen. Es ist klar, daß auf diesem Gebiet die Verschiedenheit nicht der Einheit schaden darf. Sie kann sich nur in der Treue zum gemeinsamen Glauben, zu den sakramentalen Zeichen, die die Kirche von Christus erhalten hat, und zur hierarchischen Gemeinschaft ausdrücken. Die Anpassung an die Kulturen verlangt auch eine Bekehrung des Herzens und – falls notwendig – ebenso einen Bruch mit althergebrachten Gewohnheiten, die mit dem katholischen Glauben unvereinbar sind. Es erfordert eine ernsthafte theologische, geschichtliche und kulturelle Ausbildung wie auch ein gesundes Urteilsvermögen, um zwischen dem, was notwendig, nützlich oder auch unnütz und gefährlich für den Glauben ist, zu unterscheiden. „Eine zufriedenstellende Entwicklung auf diesem Gebiet kann nur die Frucht einer fortschreitenden Reifung im Glauben sein, die die geistige Unterscheidungsgabe, die theologische Klarheit und den Sinn der Universalkirche in einem umfassenden Zusammenklang vereint".[71]

c) Aufmerksamkeit für die neuen Probleme

17. Die Bemühungen um die liturgische Erneuerung müssen auch auf die Erfordernisse unserer Zeit Antwort geben. Die Liturgie ist nicht losgelöst von Raum und Zeit.[72] Während dieser fünfundzwanzig Jahre haben sich neue Probleme gestellt oder haben eine neue Bedeutung gewonnen, z. B. die Ausübung des Diakonats, das für verheiratete Männer zugänglich wurde; die liturgischen Aufgaben, die bei feierlichen Handlungen auch Laien, Männern und Frauen, anvertraut werden können; liturgische Feiern für die Kinder, die Jugendlichen und die Behinderten; die Bedingungen für die Zusammenstellung von geeigneten liturgischen Texten für ein bestimmtes Land.
Die Konstitution „Sacrosanctum Concilium" nimmt noch keinen Bezug auf diese Probleme, aber es werden allgemeine Prinzipien aufgezeigt, um das liturgische Leben organisch zu ordnen und zu fördern.

d) Liturgie und Volksfrömmigkeit

18. Um die Reform zu bewahren und die Entwicklung der Liturgie zu sichern,[73] ist es schließlich notwendig, der christlichen Volksfrömmigkeit und ihrem Bezug zum liturgischen Leben Rechnung zu tragen.[74] Die Volksfrömmigkeit kann weder ignoriert noch mit Gleichgültigkeit oder Geringschätzung behandelt werden, da sie reich an Werten ist[75] und an sich schon die religiöse Einstellung zu Gott ausdrückt. Aber sie muß beständig evangelisiert werden, damit der Glaube, den sie ausdrückt, ein immer reiferer und authentischer Glaubensakt werde. Sowohl die Frömmigkeitsübungen des christlichen Volkes[76] als auch andere Andachtsformen werden angenommen und empfohlen, sofern sie nicht liturgische Feiern ersetzen oder sich mit ihnen vermischen. Eine authentische Sakramentenpastoral wird es verstehen, sich an den Reichtum der Volksfrömmigkeit anzulehnen, ihn zu reinigen und als Beitrag der Völker auf die Liturgie auszurichten.[77]

VI. Die verantwortlichen Organe der liturgischen Erneuerung

a) Die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung

19. Die Aufgabe, die Erneuerung der Liturgie zu fördern, obliegt vor allem dem Heiligen Stuhl.[78] Dieses Jahr sind es 400 Jahre, daß Sixtus V. die Heilige Kongregation für die Riten schuf und ihr die Aufgabe anvertraute, über die Entwicklung der nach dem Konzil von Trient durchgeführten Gottesdienstreform zu wachen. Der hl. Pius X. errichtete die Kongregation für die Sakramentenordnung. Für die praktische Durchführung der liturgischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils gründete Paul VI. einen *Rat*[79] und später die Heilige Kongregation für den Gottesdienst,[80] die die ihnen anvertrauten Aufgaben mit Großmut, Kompetenz und Zügigkeit erfüllten. Nach der neuen Verfassung der Römischen Kurie, wie sie von der Apostolischen Konstitution „Pastor Bonus" vorgesehen ist, wird das ganze Gebiet der heiligen Liturgie vereint und unter die Verantwortung eines einzigen Dikasteriums gestellt: der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. Dieser obliegt es, abgesehen von der Zuständigkeit der Kongregation für die Glaubenslehre,[81] die Liturgie, deren wesentlicher Teil die Sakramente sind, zu ordnen und zu fördern, indem sie pastoral-liturgische Aktivitäten ermutigt,[82] die verschiedenen Gremien unterstützt, die sich dem liturgischen Apostolat, der Musik, dem Gesang sowie der sakralen Kunst widmen,[83] und über die Sakramentenordnung wacht.[84] Dies ist eine bedeutende Aufgabe, da es vor allem darum geht, treu über die großen Prinzipien der katholischen Liturgie, wie sie in der Konzilskonstitution aufgezeigt und entwikkelt wurden, zu wachen und sich davon inspirieren zu lassen, um in der ganzen Kirche die Erneuerung des liturgischen Lebens zu fördern und zu vertiefen.

Die Kongregation wird darum den Diözesanbischöfen bei ihrer Aufgabe helfen, Gott den Kult der christlichen Religion dazubieten und ihn nach den Geboten des Herrn und den Gesetzen der Kirche zu ordnen.[85] Dies wird in enger und vertrauensvoller Verbindung mit den Bischofskonferenzen geschehen, soweit es ihre Zuständigkeit auf liturgischem Gebiet betrifft.[86]

b) Die Bischofskonferenzen

20. Die Bischofskonferenzen hatten die schwere Aufgabe, die Übersetzungen der liturgischen Bücher vorzubereiten.[87] Die Erfordernisse des Augenblicks haben mitunter dazu geführt, vorläufige Übersetzungen zu verwenden, die *ad interim* approbiert worden sind. Aber jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, über gewisse im nachhinein entstandene Schwierigkeiten nachzudenken, für bestimmte Mängel und Ungenauigkeiten Abhilfe zu schaffen, die Teilübersetzungen zu vervollständigen, die Gesänge, die in der Liturgie zu verwenden sind, zu verfassen oder zu approbieren, über die Einhaltung der approbierten Texte zu wachen und schließlich die liturgischen Bücher in einem solchen Zustand zu veröffentlichen, der als bleibend angesehen werden kann, wie auch in einer äußeren Aufmachung, die der gefeierten Geheimnisse würdig ist.

Für die Übersetzungsarbeit, aber auch für einen umfassenderen Vergleich auf der Ebene des ganzen Landes mußten die Bischofskonferenzen eine nationale Kommission einrichten und sich die Mitarbeit von Experten auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft und des liturgischen Apostolates sichern.[88] Es ist jetzt sinnvoll, sich über die positive oder negative Bilanz dieser Kommission, über die Orientierungen und über die Hilfe zu fragen, die sie von der Bischofskonferenz in ihrer Zusammensetzung und Tätigkeit erhalten hat. Die Rolle dieser Kommission ist um so schwieriger, wenn sich die Konferenz mit gewissen Maßnahmen einer noch tieferen Anpassung oder Inkulturation befassen will:[89] dies ist ein weiterer Grund, darüber zu wachen, daß ihr Personen angehören, die wirkliche Experten sind.

c) Der Diözesanbischof

21. In jeder Diözese ist der Bischof der Hauptspender der Geheimnisse Gottes sowie auch der Ordner, Förderer und Wächter über das ganze liturgische Leben in der Kirche, die ihm anvertraut ist.[90] Wenn der Bischof inmitten des Volkes zelebriert, ist es das Geheimnis der Kirche selbst, das sich hierbei kundtut. Es ist deshalb notwendig, daß der Bischof fest von der Bedeutung solcher Feiern für das christliche Leben seiner Gläubigen überzeugt ist. Sie müssen Modellcharakter für die ganze Diözese haben.[91] Viel bleibt noch zu tun, um den Priestern und den Gläubigen zu helfen, in das Verständnis der Riten und der liturgischen Texte tiefer einzudringen, um die Würde und die Schönheit der Feiern und der Stätten zu entwickeln sowie nach Art der Väter eine „mystagogische Katechese" der Sakramente zu fördern. Um diese Aufgabe einem guten Ende zuzuführen, soll der Bischof eine oder mehrere Diözesankommissionen einrichten, die ihm für die Förderung der liturgischen Handlung sowie der sakralen Musik und Kunst in seiner Diözese hilfreich zur Seite stehen.[92] Die Diözesankommission ihrerseits wird nach den Absichten und Anweisungen des Bischofs handeln und muß auf seine Autorität und seine Ermutigung zählen können, um in angemessener Weise die ihr gestellte Aufgabe zu erfüllen.

Schluß

22. Die Liturgie erschöpft nicht die gesamte Tätigkeit der Kirche, wie die Konstitution „Sacrosanctum Concilium" in Erinnerung gebracht hat.[93] Sie ist aber eine Quelle und ein Höhepunkt.[94] Sie ist eine Quelle, weil die Gläubigen vor allem in den Sakramenten reichlich vom Wasser der Gnade schöpfen, das aus der Seite Christi, des Gekreuzigten, fließt. Um ein für Papst Johannes XXIII. vertrautes Bild zu benutzen: die Liturgie ist wie die Quelle in einem Dorf, zu der jede Generation kommt, um immer lebendiges und frisches Wasser zu schöpfen. Sie ist auch ein Höhepunkt, weil alle Tätigkeit der Kirche hinzielt auf die Lebensgemeinschaft mit Christus. Es ist die Liturgie, in der die Kirche den Gläubigen das von Christus ein für allemal vollzogene Heilswerk offenbart und mitteilt.

23. Es scheint die Zeit gekommen zu sein, den starken Geistesantrieb wieder zu entdecken, den die Kirche in jenem Augenblick verspürte, da die Konstitution „Sacrosanctum Concilium" vorbereitet, diskutiert, abgestimmt und veröffentlicht wurde und diese die ersten konkreten Ausführungen erfuhr. Das Weizenkorn wurde gesät: es hat die Strenge des Winters erlebt, aber der Samen ist aufgegangen, er ist ein Baum geworden. Es handelt sich in der Tat um das organische Wachstum eines Baumes, der um so kräftiger sein wird, je tiefer er die Wurzeln in das Erdreich der Tradition senkt.[95] Ich möchte wiederholen, was ich bei der Tagung der liturgischen Kommissionen im Jahre 1984 gesagt habe: im Werk der liturgischen Erneuerung, wie es vom Konzil gewollt war, muß man sich „mit großer Ausgeglichenheit" gegenwärtig halten „den Anteil Gottes und den des Menschen, die Hierarchie und die Gläubigen, den einzelnen und die Gemeinschaft, das Schweigen und den gemeinsamen freudigen Einsatz. So wird sich die Liturgie der Erde mit der des Himmels verbinden, wo ... sich

ein einziger Chor bilden wird ..., um mit einer Stimme den Vater durch Jesus Christus zu preisen".[96] ...

Johannes Paulus PP II

Anmerkungen

[1] AAS 56 (1964), S. 97–134. [2] Konst. „Sacrosanctum Concilium", 1. [3] Die erste Botschaft an die Welt (17. Oktober 1978): AAS 70 (1978), S. 920–921. [4] Vgl. insbesondere Enzyklika „Redemptor hominis" (4. März 1979), 7.18–22: AAS 71 (1979), S. 268–269, 301–324; Apost. Schreiben „Catechesi tradendae" (16. Oktober 1979): AAS 71 (1979) 23. 27–30.33.37.48.53–55.66–68, S. 1296–1297, 1298–1303, 1305–1306, 1308–1309, 1316; Brief „Dominicae Cenae", über das Geheimnis und die Verehrung der hl. Eucharistie (24. Februar 1980): AAS 72 (1980), S. 113–148; Enzyklika „Dives in misericordia" (30. November 1980), 13–15: AAS 72 (1980), S. 1218–1232; Apost. Schreiben „Familiaris consortio" (22. November 1981), 13. 15. 19–21. 33. 38–39. 55–59. 66–68: AAS 74 (1982), S. 93–96, 97, 101–106, 120–123, 129–131, 147–152, 159–165; Nachsynodales Apost. Schreiben „Reconciliatio et paenitentia" (2. Dezember 1984): AAS 77 (1985), S. 185–275, besonders die Nr. 23–33, S. 233–271. [5] Ansprache an die Teilnehmer der Versammlung der Präsidenten und Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen (27. Oktober 1984), 1: „Insegnamenti", VII, 2 (1984), S. 1049. [6] Apost. Konst. „Divino afflatu" (1. November 1911): AAS 3 (1911), S. 633–638. [7] Motu proprio „Abhinc duos annos" (23. Oktober 1913): AAS 5 (1913), S. 449–450. [8] 20. November 1947: AAS 39 (1947), S. 521–600. [9] Kongregation für die Riten, Historische Abteilung, Nr. 71, Memorandum zur Liturgiereform (1946). [10] Pius XII., Motu proprio „In cotidianis precibus" (24. März 1945): AAS 37 (1945), S. 65–67. [11] Kongregation für die Riten, Dekret „Dominicae resurrectionis" (9. Februar 1951): AAS 43 (1951), S. 128–129. [12] Kongregation für die Riten, Dekret „Maxima redemptionis" (16. November 1955): AAS 47 (1955), S. 838–841. [13] Johannes XXIII. Apost. Schreiben „Rubricarum instructum" (25. Juli 1960): AAS 52 (1960), S. 594. [14] Pius X., Motu proprio „Tra le sollecitudini dell'officio pastorale" (22. November 1903): Pii X Pontificis Maximi Acta, I, S. 77. [15] Brief „Dominicae Cenae" (24. Februar 1980) 13: AAS 72 (1980), S. 146. [16] Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium", 25. [17] Vgl. ebd., 23. [18] Vgl. ebd., 50; Römisches Meßbuch, Vorwort, 6. [19] Konst. „Sacrosanctum Concilium", 14. [20] Konst. „Sacrosanctum Concilium", 5; Römisches Meßbuch, Die Feier der Osternacht, Gebet nach der 7. Lesung. [21] Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium", 5.6.47.61. 102.106–107. [22] Römisches Meßbuch, Die Feier der Osternacht, Erneuerung des Taufversprechens. [23] Ebd., Abendmahlsgottesdienst „in cena Domini", Gabengebet. [24] Vgl. ebd., Präfation für die Sonntage im Jahreskreis, I. [25] Vgl. Enzyklika „Redemptor hominis" (4. März 1979), 7: AAS 71 (1979), S. 268–270. [26] Vgl. Brief „Dominicae Cenae" (24. Februar 1980), 4: AAS 72 (1980), S. 119–121. [27] Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium", 7; vgl. Paul VI. Enzyklika „Mysterium fidei" (3. September 1965): AAS 57 (1965), S. 762; 764. [28] Vgl. Kongregation für die Riten, Instruktion „Eucharisticum Mysterium" (25. Mai 1967), 9: AAS 59 (1967), S. 547. [29] Vgl. Paul VI. Enzyklika „Mysterium fidei" (3. September 1965): AAS 57 (1965), S. 763. [30] Vgl. ebd. S. 769–771. [31] Konst. „Sacrosanctum Concilium", 35. [32] Ebd. [33] Dogm. Konst. „Dei Verbum", 21. [34] Konst. „Sacrosanctum Concilium", 24. [35] Vgl. Brief „Dominicae Cenae" (24. Februar 1980), 10: AAS 72 (1980), S. 134–137. [36] Vgl. „Stundengebet", Montag der IV. Woche, Gebet bei der Vesper. [37] Römisches Meßbuch, Präfation für die Sonntage im Jahreskreis, VIII. [38] Konst. „Sacrosanctum Concilium", 41. [39] Vgl. Römisches Meßbuch, Eucharistisches Hochgebet II und IV. [40] Vgl. ebd., Eucharistisches Hochgebet III; nicaeno-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis. [41] Vgl. ebd., Eucharistisches Hochgebet I. [42] Vgl. ebd., Feierlicher Segen am Pfingstsonntag. [43] Vgl. ebd., Eucharistisches Hochgebet III. [44] Vgl. Ansprache an die Teilnehmer der Versammlung der Präsidenten und Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen (27. Oktober 1984), 1: „Insegnamenti", VII, 2 (1984), S. 1049. [45] Konst. „Sacrosanctum Concilium", 26. [46] Vgl. ebd., 22 und 26. [47] Vgl. ebd., 26. [48] Vgl. ebd. 22. [49] Vgl. ebd., 26. [50] Vgl. ebd., 28. [51] Vgl. ebd., 27. [52] Vgl. ebd., 29. [53] Vgl. ebd., 57; vgl. Kongregation für die Riten, Dekret „Ecclesiae semper" (7. März 1965): AAS 57 (1965), S. 410–412. [54] Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium", 99. [55] Vgl. ebd., 36. [56] Vgl. ebd., 37–40. [57] Vgl. ebd., 34. [58] Vgl. ebd., 43. [59] Vgl. Dogm. Konst. „Dei Verbum", 21; Konst. „Sacrosanctum Concilium", 51. [60] Schlußbericht der Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode (7. Dezember 1985), II, B, b, 1. [61] Vgl. Konst. „Sacrosanctum concilium", 22, 1. [61] Ebd., 41. [63] Brief „Dominicae Cenae" (24. Februar 1980), 9: AAS 72 (1980), S. 133. [64] Konst. „Sacrosanctum Concilium", 14. [65] Vgl. Kongregation für die Riten, Instruktion „Inter Oecumenici" (26. September 1964), 11–13: AAS 56 (1964), S. 879–880; Kongregation für das katholische Bildungswesen, „Ratio fundamentalis" über die Priesterausbildung (6. Januar 1970), Kap. VIII: AAS 62 (1970), S. 351–361; Instruktion „In ecclesiasticam futurorum" über die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten (3. Juni 1979), Rom 1979. [66] Vgl. Kongregation für die Riten, Instruktion „Inter Oecumenici" (26. September 1964), 14–17: AAS 56 (1964), S. 880–881. [67] Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium", 19. [68] Vgl. ebd., 39. [69] Vgl. ebd., 37–40. [70] Vgl. ebd., 21. [71] Ansprache an eine Gruppe von Bischöfen der Bischofskonferenz von Zaire (12. April 1983), 5: AAS 75 (1983), S. 620. [72] Vgl. Ansprache an die Teilnehmer der Versammlung der Präsidenten und Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen (27. Oktober 1984), 2: „Insegnamenti" VII/2 (1984), S. 1051. [73] Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium", 1. [74] Vgl. ebd., 12–13. [75] Vgl. Paul VI., Apost. Schreiben „Evangelii Nuntiandi" (8. Dezember 1975), 48: AAS 68 (1976), S. 37–38. [76] Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium", 13. [77] Vgl. Ansprache an die Bischofskonferenz der Abruzzen und von Molise anläßlich des „Ad-liminia"-Besuches (24. April 1986), 3–7; AAS 78 (1986), S. 1140–1143. [78] Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium", 22, 1. [79] Apost. Schreiben „Sacram Liturgiam" (25. Januar 1964): AAS 56 (1964), S. 139–144. [80] Apost. Konst. „Sacra Rituum Congregatio" (8. Mai 1969): AAS 61 (1969), S. 297–305. [81] Apost. Konst. „Pastor Bonus" (28. Juni 1988), 62: AAS 80 (1988), S. 876. [82] Vgl. ebd., 64: l. c., S. 876–877. [83] Vgl. ebd., 65: l. c., S. 877. [84] Vgl. ebd., 63 u. 66: l. c., S. 876 u. 877. [85] Vgl. Dom. Konst. „Lumen gentium", 26; Konst. „Sacrosanctum Concilium", 22, 1. [86] Vgl. Apost. Konst. „Pastor Bonus", 64, 3: l. c., S. 877. [87] Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium" 36 u. 63. [88] Vgl. ebd., 44. [89] Vgl. ebd., 40. [90] Vgl. Dekret „Christus dominus", 15. [91] Vgl. Ansprache an die italienischen Bischöfe, die an einem liturgischen Erneuerungskurs teilgenommen haben (12. Februar 1988), 1: Osservatore Romano, 13. Februar 1988, S. 4. [92] Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium", 45–46. [93] Vgl. ebd., 9. [94] Vgl. ebd., 10. [95] Vgl. ebd., 23. [96] Ansprache an die Teilnehmer der Versammlung der Präsidenten und Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen (27. Oktober 1984), 6: „Insegnamenti", VII/2 (1984), S. 1054.

„Humanae vitae" und die philosophische Anthropologie Karol Wojtyłas

Zur päpstlichen Lehrposition zur künstlichen Befruchtung und ihrer Begründung

Auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über Sexualmoral und kirchliches Lehramt, der letzten einer Tagungsreihe zu Kontroversfragen gegenwärtiger innerkirchlicher Auseinandersetzung, trug der emeritierte Bonner Moraltheologe Franz Boeckle („Die moraltheologische Problematik der Empfängnisverhütung") Gedanken vor, in denen er den engen Zusammenhang zwischen dem phänomenologischen Personalismus des Ethikers Karol Wojtyła als Ethiker und dem entschiedenen lehramtlichen Eintreten gegen jede Form „künstlicher" Empfängnisverhütung Wojtyłas als Johannes Paul II. aufzeigte und Rückfragen an die Schlüssigkeit der moralphilosophischen Begründungen des Kontrazeptionsverbots stellte, wie sie als persönliche Überzeugung und als lehramtliche Position des Papstes zum Tragen kommen. Kernpunkt ist die Frage, wieweit philosophische Anthropologie die päpstliche Lehrverkündigung bestimmt, ihr trotz des persona-

listischen Ansatzes nicht ein letztlich naturalistisches Verständnis von Sexualität zugrunde liegt. Mit Zustimmung des Verfassers veröffentlichen wir seine Darstellung ungekürzt (die Referate der Münchner Tagung erscheinen als Band der Schriftenreihe der Katholischen Akademie in Bayern im Patmos-Verlag, Düsseldorf).

Unter den Theologen sind es gegenwärtig offensichtlich Moraltheologen, die dem Papst Sorgen bereiten. Jedenfalls hat er dies in jüngster Zeit vermehrt zum Ausdruck gebracht. Er benützte dazu mit Vorliebe die Gelegenheit, die ihm der alle fünf Jahre fällige Pflichtbesuch der Bischöfe in der Ewigen Stadt bietet. Sowohl in seiner Ansprache an die österreichischen wie auch in derjenigen an die bayerischen Bischöfe kam er sehr direkt auf die Situation der Moraltheologie zu sprechen. Er glaubt, daß die Moraltheologie nicht „wirklich von den reinen Quellen des Glaubens in der Kirche her denkt" und daß (die) Moraltheologen infolgedessen „den authentischen Sinn der lehramtlichen Dokumente über sittliche Grundfragen – in spezieller Weise jener, welche Ehe und Familie betreffen (‚Humanae vitae' und ‚Familiaris consortio')" – nicht „eindeutig und auf überzeugende Weise" in den Verständnishorizont der Gesellschaft übertragen. Jedenfalls mahnt der Papst die Bischöfe in aller Eindringlichkeit, dafür Sorge zu tragen, daß die Moraltheologen diese Pflicht unmißverständlich wahrnehmen. Und der Papst sagt den Bischöfen auch sehr deutlich, an was er dabei konkret denkt. Es sind die Verbotsnormen der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral, insbesondere das Verbot aktiver Empfängnisverhütung.

In seiner Ansprache beim Moraltheologenkongreß vom 12. November 1988 hat der Papst ebenso klar zum Ausdruck gebracht, wie er sich diese Übertragung in den Verständnishorizont der Gesellschaft denkt. Die ethische Norm darf dabei nicht zur Diskussion gestellt werden. Dies hieße nicht weniger, als „Gott selbst den Gehorsam unseres Verstandes verweigern. Es bedeutet, daß wir das Licht unserer Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit vorziehen und damit in die Finsternis des Irrtums fallen."[1] Jedes ernste Hinterfragen ist verboten. Einzige Aufgabe der Moraltheologen ist es, die vom Kirchlichen Lehramt gehaltene Lehre den Menschen von heute ohne Abstriche plausibel zu machen.

Dies ist nun angesichts der Entwicklung eben dieser Lehre innerhalb der Kirche in den letzten 60 Jahren (seit «Casti connubii») keine einfache Sache. Denn so einheitlich und ohne bedeutende Brüche ist die Lehre nicht tradiert worden. Soll der Moraltheologe kritisch denkenden Menschen die Lehre so vermitteln, daß diese selbst zu einem begründeten Urteil kommen können, so kann er gar nicht anders, als das Pro und Contra einer von vielen als Zumutung empfundenen Lehre zu erörtern. Ich tue dies im Anschluß an das Apostolische Schreiben «Familiaris consortio» Johannes Pauls II. Von diesem Schreiben sagte der Papst am 12. November 1988: Er habe darin „im weiteren Zusammenhang der Berufung und Sendung der Familie die anthropologische und moralische Sicht von «Humanae vitae» sowie die daraus folgende ethische Norm für das Leben der Gatten erneut betont."[2]
Wir folgen zunächst dem Text (I.); versuchen dann den anthropologischen Ansatz Karol Wojtyłas zu deuten (II.) und prüfen abschließend den Ansatz hinsichtlich der daraus abgeleiteten sittlichen Norm (III.)

I. „Familiaris consortio" zur Frage der Weitergabe des Lebens

Auch wenn dieser Abschnitt des Apostolischen Schreibens nicht in allen Aussagen Zustimmung findet, soll zunächst einmal festgestellt werden, worüber im innerkirchlichen Bereich und wohl weit darüber hinaus Einigkeit besteht.
Unbestritten ist „die grundlegende Aufgabe der Familie, *dem Leben zu dienen*", wie die Feststellung, daß die leibliche und/oder geistige Fruchtbarkeit „Ausfluß und Zeichen der ehelichen Liebe" sei (Nr. 28).
Unbestritten ist wohl auch die klare *Verurteilung aller „Aktivitäten* von Regierungen oder anderen öffentlichen Autoritäten, die in irgendeiner Weise die Freiheit der Ehegatten, über Nachkommenschaft zu entscheiden, zu beschränken versuchen" (Nr. 30). Solche Maßnahmen verletzen die Würde und die elementaren Rechte des Menschen. Genauso wie die Kirche die Sterilisationsgesetze des Hitler-Reiches verurteilt hat, muß sie heute alle Zwangsverordnungen, die die Freiheit im generativen Verhalten beeinträchtigen, verurteilen. Hier übernimmt der Papst zu Recht eine Sorge, die von den Bischöfen der Dritten Welt bei der Römischen Bischofssynode mit großem Nachdruck vorgetragen wurde. In dieser Beziehung müssen auch die Programme der Entwicklungshilfe neu durchdacht werden. Damit ist nichts gesagt gegen eine aktive Bevölkerungspolitik, die die Eltern in ihrer Verantwortung anspricht. Über die Tatsache, daß es auch eine sittliche Pflicht zur Begrenzung der Fruchtbarkeit gibt, besteht weder in den kirchlichen Dokumenten noch in der theologischen Lehre ein Zweifel. Das II. Vatikanische Konzil hat die Gatten auf ihre diesbezügliche „menschliche und christliche Verantwortlichkeit" hin angesprochen. Sie müssen – so heißt es in «Gaudium et spes» (Nr. 50) – „auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder, der schon geborenen oder zu erwartenden, achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen". Im Bereich der kirchlichen Entwicklungshilfe, z. B. in Indien, auf den Philippinen oder in Lateinamerika laufen auch entsprechende Programme der Aufklärung und der konkreten Anleitung in den von der Kirche anerkannten Methoden.

Schließlich werden auch die *Theologen dem Anruf des Papstes folgen,* „dem kirchlichen Lehramt mit gemeinsamer Kraft zur Seite zu stehen, und dahin wirken, daß die biblischen Grundlagen, die ethische Motivation und die personalistische Begründung" der Aussagen des Zweiten Vati-

kanischen Konzils und der Enzyklika „Humanae vitae" immer deutlicher werden (Nr. 31). Hier allerdings dürfen auch die vorhandenen Probleme nicht übersehen werden. So sind bei genauerer Betrachtung die Aussagen des Konzils durchaus nicht in allen Punkten identisch mit denen von «Humanae vitae». Wenn nun in «Familiaris consortio» (Nr. 29) einfachhin mit der Propositio 22 der Bischofssynode gesagt wird, die Synode habe festgehalten „an dem, was im Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. «Gaudium et spes» Nr. 50) und dann in der Enzyklika «Humanae vitae» dargelegt wird, daß nämlich die eheliche Liebe voll menschlich, ausschließlich und offen für das neue Leben sein muß", dann muß der Theologe, der in wissenschaftlicher Verantwortung dem Lehramt dienen will, Rückfragen stellen. In der diesem Zitat der Propositio beigefügten Fußnote 83 wird nämlich ausgerechnet jener Schlußsatz aus Nr. 11 von «Humanae vitae» zitiert, der zu den umstrittensten zählt und den die Väter des Konzils in ihrer Mehrheit nicht so festlegen wollten. Zudem steht dieser Satz in spürbarem Gegensatz zu der dem Personalismus verpflichteten Argumentation, wie der Papst sie in Nr. 32 seines Schreibens entwickelt.
Der umstrittene Satz der Enzyklika «Humanae vitae» (Nr. 11) lautet: „Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des von ihr in beständiger Lehre ausgelegten natürlichen Sittengesetzes anhält, lehrt sie, daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß" („ut quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat"). Was kann und soll dieser Satz sinnvollerweise denn besagen? Man wird es wohl als eine Urerfahrung des Menschen bezeichnen können, daß die geschlechtliche Begegnung „etwas" mit der Zeugung der Nachkommenschaft zu tun hat. In welcher Weise aber der Sinn des geschlechtlichen Tuns beim Menschen durch die Procreatio determiniert sei, darüber lassen sich schon in der kirchlichen Tradition selbst verschiedene Auffassungen nachweisen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Ausrichtung auf Zeugung nicht mehr von jedem ehelichen Akt, sondern von der Ehe und der ehelichen Liebe in ihrer Gesamtheit ausgesagt („Gaudium et spes" Nr. 50). B. Häring, der bei der Ausarbeitung des Textes mitgearbeitet hat, bemerkt dazu in seinem Kommentar (LThK Ergänzungsband III, 43f.): „Gegenüber den vielfältigen Vorschlägen der Minorität, die in Artikel 49 die Hinordnung jedes ehelichen Aktes auf Zeugung in der einen oder anderen Form lehren wollte, antwortete die Kommission: ‚Non enim omnes actus ad generationem tendunt' (Resp. 56d). Gegenüber einem Korrekturvorschlag, der verlangt, ‚es solle klar gesagt werden, daß die eheliche Liebe unabhängig vom Zeugungswillen den ehelichen Akt nicht rechtfertige', antwortete die Kommission: ‚Diese Behauptung läßt sich nicht mit der angenommenen Lehre vereinbaren' (Resp. 67d). Dagegen lehrt das Konzil lapidar im Einleitungssatz von Artikel 50, daß der Ehe und ehelichen Liebe, in ihrer Ganzheit gesehen, eine wesentliche Hinordnung zum Schöpfungswerk zukommt. Dieses Abrükken von einer zu engen und zudem unzutreffenden Aktanalyse zu einer Schau der Gesamtberufung ist folgenschwer. Es ist für das Verständnis verantworteter Elternschaft grundlegend".

Obwohl auch die von Papst Paul VI. berufene Kommission von Fachtheologen sich in ihrer großen Mehrheit dieser Auffassung anschloß, nahm der Papst selbst in der Enzyklika mit Berufung auf Pius XI. und Pius XII. den Satz wieder auf, daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung hingeordnet sein müsse. Johannes Paul II. setzt den Satz in eine Fußnote und deutet ihn im Text mit dem Hinweis auf die Konzilsaussagen, daß „die eheliche Liebe" (also nicht „jeder Gebrauch") ... „offen für das neue Leben sein müsse". Man sollte diese Entwicklung wohl beachten. Eine grundsätzliche oder wesensmäßige (per se) Ausrichtung *jeder* ehelichen Hingabe auf Zeugung wäre angesichts unserer heutigen Einsicht in die mehrfache Sinnbestimmung menschlicher Sexualität kaum verständlich. Was sollte man denn vom Eheleben der über 50jährigen denken. Spätestens im Blick auf diese Phase muß jedem deutlich werden, daß eben eine Unterscheidung von „per se" und „per accidens" nicht weiterhilft. Die Väter des Konzils haben dies richtig erkannt.

Wer übrigens «Humanae vitae» genau liest, der wird entdecken, daß bereits dort die aus «Casti connubii» übernommene These von der Bestimmung jedes einzelnen Aktes nicht unbedeutend modifiziert wird. Es wird nämlich ausdrücklich erklärt, der Akt trage nur innerhalb ganz bestimmter biologischer Gesetzmäßigkeiten zur Weckung neuen Lebens bei. Und diese Gesetzmäßigkeiten schaffen gleichsam selbst Ordnung im Naturhaushalt, indem sie „von selbst Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen" (Nr. 11). In seinen biologischen Gesetzen gesehen, ist also der Akt in concreto sowohl auf „Zeugung" wie auf „Nicht-Zeugung" ausgerichtet. Diese Gesetze sind vom Schöpfer selbst gegeben; wer die eheliche Begegnung im Rahmen dieser Gesetze, sei es zur Zeugung, sei es in concreto auch nicht zur Zeugung, vollzieht, handelt in Übereinstimmung mit dem Schöpfungsplan Gottes. „Wer das Geschenk ehelicher Liebe genießt und sich dabei an die Zeugungsgesetze hält, der verhält sich nicht, als wäre er Herr über die Quellen des Lebens, sondern er stellt sich vielmehr in den Dienst des auf den Schöpfer zurückgehenden Planes" (Nr. 13). Wer sich beim Geschlechtsakt an die Zeugungsgesetze hält ..., der entspricht dem göttlichen Plan. Die biologischen Gesetze erscheinen hier als maßgebend für ein geschlechtliches Leben nach dem Willen Gottes. Nun sollen aber diese biologischen Gesetze nicht isoliert in sich selbst gesehen und als ethische Normen genommen werden. Paul VI. betont mit Nachdruck, „diese biologischen Gesetze in den Fortpflanzungskräften ... gehören zur menschlichen Person". Nur im Ganzen der Person (in der Natur des Mannes und der Frau) werden sie für die Struktur (intima ratio) des Geschlechtsaktes mitbestimmend. Das sittlich Widersprüchliche liegt dementsprechend bereits nach «Humanae vitae» nicht mehr im Widerspruch gegen den Zeugungszweck als solchen, sondern im Wi-

derspruch gegen den durch biologische Gesetze umschriebenen und ihnen gemäß zu verwirklichenden Fruchtbarkeitsauftrag der Gatten. Diese Gesetze weisen den Weg sowohl zur verantwortlichen Zeugung wie zur Nicht-Zeugung, indem sie auf einen entsprechenden zyklischen Gebrauch oder Nichtgebrauch der Ehe verweisen. So geben die Eheleute „ein Zeugnis der rechten Liebe".

Manche Eingeweihte glauben, daß in diesen Aussagen von «Humanae vitae» schon deutlich der Einfluß des damaligen Kardinals Wojtyła zu spüren sei, der beratend an der Enzyklika Pauls VI. mitgearbeitet habe. Wie dem auch sei, in «Familiaris consortio» greift er jedenfalls dieses Argument auf, insbesondere um den „anthropologischen und moralischen Unterschied ... zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die Zeitwahl" deutlich zu machen (Nr. 32). Dabei spielt der Begriff der *Vorbehaltlosigkeit* eine wichtige Rolle, und dies wohl in *doppelter* Hinsicht. *Zunächst* ist es der Vorbehalt gegenüber der Fruchtbarkeit in der aktuellen Hingabe[3]. Hierin besteht wohl hinsichtlich des willentlichen Vorbehalts zwischen Antikonzeption und Zeitwahl kaum ein Unterschied. Unter diesem Aspekt sind ein gezieltes Ausweichen und ein gezieltes Unterdrücken der Ovulation kaum zu unterscheiden. Der Papst sieht aber des weitern den Begriff des Vorbehalts in Verbindung mit der Integrität der menschlichen Person. Vorbehaltloses Sich-Schenken heißt Hingabe ohne Eingriffe in die leibliche Integrität. Und der Papst ist überzeugt, daß die Beachtung des Zyklus der Frau nicht nur eine solche Manipulation vermeidet, sondern in besonderer Weise der Kultur geschlechtlicher Liebe förderlich sein kann. In diesem Respekt vor der natürlichen Ordnung des Geschlechtlichen erkennt er die Weisheit der Schöpfung, womit auch der aktuelle Vorbehalt gegenüber der Fruchtbarkeit in seiner sittlichen Relevanz aufgehoben wird.

Es handelt sich bei dieser Lehre ohne Zweifel um ein imponierendes Zeugnis des Papstes. Trotzdem muß es der Theologie erlaubt sein, klärende Fragen zu stellen.

Zunächst fällt auf, daß der Papst den *Begriff der Manipulation* erweitert. Unter Manipulation versteht man im allgemeinen das Einwirken auf Personen ohne Rücksicht auf deren Eigenentscheidung. In diesem Sinn sind die staatlichen Aktivitäten, die die Entscheidungsfreiheit im Zeugungsverhalten einschränken, verwerfliche Manipulationen. Der Papst bezeichnet nun aber auch den freiwilligen Gebrauch eines Empfängnisverhütungsmittels durch Eheleute als eine verwerfliche Manipulation ihrer Sexualität. Demnach ist es beispielsweise der Frau verboten, die Reifung einer Eizelle zu verhindern, obwohl sie diese im betreffenden Zyklus erlaubterweise nicht zur Befruchtung kommen lassen darf. Hier müßte doch gefragt werden, ob nicht eine methodisch berechnete, systematische Frustrierung der Ovulation und eine Festlegung der geschlechtlichen Vereinigung nach einem biologischen Rhythmus auch als Manipulation personaler Sexualität empfunden werden könnte.

So stellt sich unmittelbar die *zweite* Frage, ob nicht der *Begriff der Integrität* der Person zu einseitig an der biologischen Zeit orientiert sei. Vielleicht müßte der psychologische Rhythmus für die Kultur geschlechtlicher Liebe als nicht minder bedeutsam gesehen werden. Es herrscht wohl völlige Übereinstimmung, daß ein humanes Geschlechtsleben grundlegender Kultur bedarf. Das bedeutet auch Rücksichtnahme, Gespräch und Verzicht. Ob nicht für ein Verhältnis zwischen Personen die gegenseitige Rücksicht auf die psychologische Situation der Partner ebenso human sein kann wie die Rücksicht auf die biologische Situation? Wäre es auch dann eine verwerfliche Manipulation, wenn ein Eingriff die ratio proportionata darstellt, um ein eheliches Leben in Liebe und Verantwortung zu ermöglichen (z. B. wenn die Zeitwahl nicht möglich ist)? Ist die Verhinderung als solche schon schlecht zu nennen, oder läßt erst die Willkür das Verhalten zur Manipulation, d. h. – nach den Worten des Papstes – die sexuelle Begegnung zu einem «uti» statt zu einem «frui» werden?

Auf diese Frage geht das päpstliche Schreiben nicht ausdrücklich ein. Es sucht eher die personalistische Anthropologie in Hinblick auf die Kultur der Liebe in Ehe und Familie zu entfalten. Ohne Zweifel liegen im Gefälle dieser Anthropologie auch normative Konsequenzen. Es ist jedoch zu fragen, ob diese mit den gleichen methodischen Verfahren einsichtig gemacht werden können, mit denen das zugrundeliegende Subjekt als Träger seiner Handlungen erkannt wird. Uns scheint, daß gerade in dem Maße, wie versucht wird, aus der realistischen Phänomenologie nicht nur fundamentale Werteinsichten über die Wahrheit der sittlichen Person deutlich zu machen, sondern auch sittliche Handlungsurteile abzuleiten, dieser Ansatz selbst gefährdet wird. Wir rühren hiermit an die zu Anfang herausgestellte Grundfrage nach dem Verhältnis von Anthropologie und Ethik. Es ist sicher nicht Aufgabe und Zweck eines päpstlichen Lehrschreibens, eine die philosophische Diskussion unseres Jahrhunderts bewegende Frage zu erörtern[4], die wissenschaftliche Reflexion kann jedoch an ihr nicht einfach vorbeigehen. Darum wenden wir uns dieser Frage im Rückgriff auf die Schriften Karol Wojtyłas zu.

II. Der anthropologische Ansatz Karol Wojtyłas

1. *Die philosophische Grundlegung des Personbegriffs,* wie sie K. Wojtyła in der Einleitung zu „Person und Tat"[5] entwickelt, geht von einem methodischen Konzept aus, das bei der Erfahrung der Quelle des Wissens vom Menschen, genauer: bei der (Selbst-)Erfahrung des handelnden Menschen ansetzt. Dabei wird Erfahrung nicht im empirischen Sinne verstanden, sondern im phänomenologischen Sinne als unmittelbare Erfassung des Gegenstandes (der Korrelation von Handeln und Handelndem), als ein sinnliche und geistige Akte umschließender Erkenntnisakt.[6] Der phänomenologische Ansatz der Erfahrung wird jedoch nur als Instrument einer Phase der Unter-

suchung verstanden, der die Induktion (als Mittel der „Inter-Subjektivierung") und Reduktion (als konsequente Durchdringung und Erschließung des Gegenstandes) folgen müssen. So gelangt der Mensch vom „Erfahren" zum „Verstehen" und „Ergründen", d. h. zum Erfassen der der Erfahrung zugrundeliegenden „real existierenden Wirklichkeit".[7] In diesem Zusammenhang wird das Verhältnis von Person („seiendes Ich") und Tat („handelndes Ich") ausgedrückt mit dem Grundsatz „operari sequitur esse". (Das Handeln folgt dem Sein.) Im Rahmen seines Ansatzes einer Phänomenologie des Handelns sieht K. Wojtyła in diesem Satz primär eine „gnoseologische Abhängigkeit" (die Möglichkeit eines Zugangs zur menschlichen Person über ihr Handeln), die aber wiederum aus der Voraussetzung einer umgekehrten kausalen Abhängigkeit des Handelns vom Sein hervorgeht, d. h. der Grundsatz „operari sequitur esse" ist reversibel: „Da nämlich das ‚operari' aus dem ‚esse' hervorgeht, ist es ... der eigentliche Weg zum Kennenlernen des ‚esse'." „So schöpfen wir aus dem menschlichen *‚operari' nicht nur die Erkenntnis, daß der Mensch ‚Subjekt'* seines Handelns ist."[8] Dieser Weg zum Finden der Wahrheit über die Person, die sich selbst als Subjekt einbringt und als ‚Objekt' verwirklicht und dabei auch den anderen in der gleichen Personalität sehen muß, ist für die Ethik ungemein fruchtbar. Dies gilt ganz besonders für die Sexualethik. *Sexualität* ist keineswegs nur biologisch zu sehen. Sie betrifft den innersten Kern der menschlichen Person als solcher. Dieses personal ganzheitliche Verständnis von menschlicher Sexualität und Liebesfähigkeit ist der prägende Ansatzpunkt für die von Papst Johannes Paul II. vertretene Sexualmoral. Die Liebe verlangt den ganzen Menschen und wendet sich auch dem ganzen Menschen zu. Liebe meint immer die Zuwendung einer Person zur anderen um der Person willen. Libidinöse Objektbesetzung ist noch keine Liebe. Wohl mag der Mensch sich freuen, daß er nicht nur interesseloses Wohlgefallen erregt, sondern auch begehrt wird. Aber Liebe ist mehr; sie überschreitet das Begehren und sieht den andern nicht als Objekt oder Instrument des eigenen Ich. Das Ich öffnet sich dem Du, um es zu bejahen und an seiner Selbstfindung mitzuwirken. Personale Liebe ist kein Gebrauchen, kein „uti", sondern ein gemeinsames Erleben, ein „frui". Sexualität wird nur auf „wahrhaft menschliche Weise vollzogen", wenn sie in solche Liebe integriert ist. „Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension miteinschließt."[9]

2. *Die Methode* der realistischen Phänomenologie *stößt aber an Grenzen,* wenn sie die Person und ihre Verwirklichung *ontologisch umfassend* festlegen will. Hier muß die Methode kritisch hinterfragt werden. Drei Bemerkungen seien gestattet:

a) Der erkenntnistheoretische Status der sog. „Reduktion" als entscheidender Vermittlungsinstanz zur Einsicht in eine umfassende personale Konzeption des Menschen ist ungeklärt.

Der phänomenologische Aufweis ontologischer Strukturen und damit der Verbindung von Bewußtseinsphilosophie und Seinsphilosophie ist nicht überzeugend. *Einerseits* eröffnet sie den Zugang zur Subjektivität des Menschen. Sie soll die Verbindung schaffen zwischen der erfahrungsmäßigen Evidenz der dynamischen Einheit des Subjekts und der Erkenntnis der ontischen Einheit der Person mit ihren strukturellen „Eigentlichkeiten". [10]. Der gedankliche Brückenschlag zwischen Ontologie und Phänomenologie wird dabei ermöglicht durch das potentia-actus-Schema: der Aktualisierung der Person im Handeln entsprechen die in der Struktur der Person grundgelegten Potentialitäten.[11] *Andererseits* wird nun gerade gegenüber der Phänomenologie die Notwendigkeit des Beitrags der Seinsphilosophie festgehalten, die allein einen fundierten, realistischen, dynamischen (perfektioristisch geprägten) Personbegriff gewährleisten kann. Entprechend wird auch im Zusammenhang mit der Analyse des Unterbewußten (in der somatischen Schicht, aber auch in der emotionalen Schicht) die strukturelle Priorität der Potentialität vor dem Bewußtsein postuliert mit der Konsequenz: „Jegliche Analyse des Menschen – jede Analyse von Person und Tat –, die nur vom Bewußtsein ausginge, wäre von vorneherein zur Inadäquatheit verurteilt."[12] Damit aber ist der eigenständige Beitrag der Phänomenologie quasi nur ein Sonderfall ihrer primären Funktion, nämlich als Aufweismethode für die vorausgesetzte ontologische Anthropologie zu dienen. Damit aber ist die angestrebte Vereinbarkeit von Seinsphilosophie und Bewußtseinsphilosophie gefährdet. Denn mit deren für das neuzeitliche Denken fundamentaler Einsicht, daß Erkenntnis nie absolut, sondern nur in geschichtlicher Brechung im Erkenntnissubjekt gegeben sein kann, ist der hier vorausgesetzte Wirklichkeitsbegriff nur schwer vereinbar.

b) Das bisher Gesagte gilt auch für eine „realistische Phänomenologie" des Sittlichen. „Realismus" bedeutet für K. Wojtyła in diesem Bereich, daß die Person nicht (wie bei Scheler) eine bewußtseinsmäßige Einheit des Werterlebens, sondern vor allem eine dynamische Einheit darstellt, die auf der realen und der Person bewußten Verbindung der Person mit der Tat durch die Urheberschaft beruht (Korrelation von Suppositum und Ich). Die Urheberschaft der Person und, mit ihr eng verbunden, die Beziehung zu den Werten, die Pflicht und der sittliche Wert der Tat als realer personaler Wert sind Ergebnisse einer von emotionalistischen und idealistischen Prämissen gereinigten umfassenden Erfahrungsanalyse. Solange aber die mit der realistischen Phänomenologie eingeschlagene Methode einer Verbindung Subjektivität und Objektivität bereits für die Anthropologie nicht hinlänglich geklärt und gesichert erscheint, müssen auch die für die Ethik abgeleiteten Konsequenzen auf ihre Reichweite und Tragfähigkeit hin untersucht werden. Die personalistische Norm hat im ethischen Denken K. Wojtyłas den Rang eines obersten Grundsatzes, an dem sich der sittliche Wert einer jeden Handlung messen muß. Der unmit-

telbar in der Erfahrung gegebene Verpflichtungsgrund des Sollens für die Subjekt-Person liegt in der objektiven „Wahrheit über den Wert" der Objekt-Person. Die personalistische Norm – primär ein oberstes Werturteil, das entsprechend eine bestimmte Grundhaltung, man könnte sagen: Motivation, für jede Tat vorschreibt (positiv: die Person zu bejahen, negativ: die Person nicht nur als Mittel zu gebrauchen) – erreicht fast den Allgemeinheitsgrad des „bonum faciendum, malum vitandum". Sie eignet sich daher auch nicht zu einer einfachen Deduktion von Normen. Die Beachtung der Personwürde stellt zwar das Kriterium für das sittlich Gute einer Tat dar, nicht aber das alleinige Kriterium für ihre Richtigkeit. Mit der Feststellung der Personwürde ist noch nichts über ihre Umsetzung in konkrete Normen gesagt, denn die Affirmation der Person (als bonum honestum) im konkreten Handeln basiert zwar auf der Grundhaltung des Wohlwollens, muß sich aber praktisch mit der Frage auseinandersetzen: „Was ist das für die Person Gute?" und sich in der Wahl eines bonum utile realisieren, das der Person dient. „Person kann nämlich, auch wenn sie gegenüber den sogenannten physischen, operativen Normen unterliegenden Gütern transzendent ist, nur durch deren wahre Verwirklichung wirksam bejaht werden." [13] Dies impliziert methodisch: Der Ansatz bei einer fundierten Personkonzeption ist ein wichtiger und unverzichtbarer Bestandteil einer Grundlegung der Ethik, der jedoch notwendigerweise die Ergänzung durch eine Methode der Normbegründung fordert, sobald es um konkrete ethische Fragen geht.

c) Solange nicht die Methode realistischer Phänomenologie in ihrem erkenntnistheoretischen Status hinlänglich geklärt ist, ist die Integration von Person und Natur auch in ethischer Sicht noch nicht hinlänglich gesichert. Man wird gerade diesen Mangel um so mehr bedauern, als sich der personalistische Ansatz des Ethikers Karol Wojtyła und jetzigen Papstes Johannes Paul II. als überaus fruchtbar erwiesen hat. Wenn es sich in bezug auf die Sexualmoral tatsächlich um eine doppelte Norm handelt, die die Beachtung der Finalität des Aktes sowie der personalistischen Norm fordert[14], so liegt ja das Problem gerade darin, daß nach Aussagen von „Liebe und Verantwortung" die Verbindung zwischen dem *per se* der Finalität des ehelichen Aktes und dem *per se* der freien gegenseitigen Liebe lediglich „per accidens" geknüpft ist.[15] Die hieraus drohende Zweigleisigkeit ethischen Argumentierens kann nur dann wirksam vermieden werden, wenn zuvor die menschliche Sexualität in eine ganzheitliche Liebe des Menschen integriert ist, in der sie nicht bloß „Zeugungswert" per accidens hat, sondern per se Ausdrucksqualität für personale Beziehungen besitzt.

Der entscheidende Punkt aber ist, daß die realistische Phänomenologie das Verhältnis von Person und Natur letztlich unter der Priorität der Natur zu lösen scheint. Demgegenüber fragen wir, ob man nicht von der Priorität des Personalen ausgehen müßte. Haben wir das vorgegebene Sein vom Moment des Personalen oder das Personale aus dem Verständnis des vorgegebenen Seins zu interpretieren? Wendet sich eine Ontologie gleich dem Seienden zu, so lebt sie in der Gefahr, das Seiende vom Dinglichen her zu verstehen. Demzufolge wird dann auch die Person dem Dinglichen und seiner Struktur angeglichen oder als Ding vollkommener Art gefaßt und in ihrem Kerngehalt verfehlt. Nimmt dagegen eine Ontologie ihren Ausgangspunkt von der Person her, in der allein die Beziehung zum Sein als solche reflex zum Vorschein kommt, dann kann auch das Ding im Lichte personaler Struktur erklärt und erhellt werden. Nur so erfolgt eine ganzheitliche Interpretation des Menschlich-Personalen als ganzheitliche Interpretation der uns vorgegebenen Natur in die ethische Dimension hinein.[16]

III. Die Konsequenzen für die sittliche Norm

Aus den Verweisungsstrukturen von Person und Natur ergeben sich zur sittlichen Gestaltung humaner Geschlechtlichkeit folgende Konsequenzen:

– Arterhaltung und Lebensgemeinschaft bedürfen zur Gestaltung humaner Geschlechtlichkeit der personalen Synthese. Daß die Geschlechtlichkeit in geschlechtlicher Liebe sich vollziehen und daß sie auch der Arterhaltung dienen soll, ist unbestritten. Aber man kann die geschlechtliche Liebe als personalganzheitliche Beziehung zweier Menschen nicht durch eine Beziehung spezifizieren, deren Objekt außer diesen beiden Menschen liegt. Die Persongemeinschaft kann nicht Mittel zu etwas anderem sein; das wäre Leugnung des Eigenwertes der Person: Die Zeugung (Natur) würde dann höher stehen, und zwar ontologisch, als Liebe (Person).

– Als personale Liebe muß sie zunächst ihre ontologische Bestimmung in sich selbst haben. Gewiß ist wahre Liebe auf Fruchtbarkeit ausgerichtet, und zwar von innen her, aber man kann unmöglich die Ausrichtung auf bestimmte Früchte, d.h. das Erzeugen von Kindern, als spezifisch ontologisches Konstitutiv bezeichnen. Man kann wohl in einem akzessorischen Sinn das Kind Ziel der ehelichen Liebe nennen.

– Ein prinzipieller Ausschluß der Fruchtbarkeit aus der Liebe verfälscht die Liebe zur sterilen Abkapselung; ein Ausschluß aus dem einzelnen Liebesakt dagegen kann von den sittlichen Zielen der Gesamtperson aus gerechtfertigt sein. Soweit läßt sich unserer Meinung nach auch „Humanae vitae" interpretieren. Aber jetzt glaubt das Dokument, daß dieser Ausschluß gemäß dem in den biologischen Gesetzen angedeuteten Sinn des Aktes nicht durch einen Eingriff in die biologische Gesetzmäßigkeit geschehen dürfe, sondern durch eine periodische Enthaltung verwirklicht werden müsse. Damit wird aber die Gestalt des personalen sexuellen Verhaltens primär von der biologischen Schicht her interpretiert und an sie gebunden. Das entspricht einer Ontologie des Seienden unter der Vorherrschaft des Dinges. Sie hat im abendländischen Geistesleben von den Griechen her lange Zeit das Übergewicht gewonnen. Gerade vom Christentum her aber

müßte dem eine Ontologie der Freiheit unter der Vorherrschaft der Person entgegentreten. Eine solche Sicht wird die Gestalt der sexuellen Beziehung einschließlich ihrer technischen Kultivierung ganz vom Gesetz der personalen Liebe her beurteilen. Diese rücksichtsvolle personale Liebe, die den andern um seiner selbst willen sucht, wird nicht weniger selbstbeherrschte Zucht im eigenen Verlangen fordern, aber sie wird diese Zucht nicht an einen biologischen Rhythmus binden, sondern dem alleinigen Gesetz unterstellen, nach dem der andere niemals ein Mittel zum Zweck werden darf. Solche Liebe ist für geistige und leibliche Fruchtbarkeit offen. Damit aber dürfte klar sein, daß die sachliche Auseinandersetzung um die Methodenfrage in „Humanae vitae" letztlich in einer philosophischen Denkform, aber nicht in einer Grundfrage christlicher Existenz gründet. *Franz Boeckle*

[1] Widerspricht Kontrazeption Gottes Heiligkeit?, Die Papstansprache an die Teilnehmer des Moraltheologenkongresses vom 12. November 1988, in: Herder Korrespondenz 43 (März 1989) S. 125. [2] Ebd. [3] Wenn wir hierzu die Aussagen von «Liebe und Verantwortung» (München 1979, 196 f.) hinzuziehen, so verlangt der die Person bestimmende und von der Person wieder bestimmte Akt: „Wenn zeugungsunfähige Eheleute sexuell verkehren, muß ... ihr Ja zur Vereinigung von dieser Bewußtseins- und Willenshaltung begleitet werden: ‚Ich kann Vater werden'; ‚ich kann Mutter werden'. Ohne das wäre ihr ehelicher Verkehr innerlich nicht gerechtfertigt. ... Diese Haltung ist so wichtig und entscheidend, daß ohne sie sich im ehelichen Verkehr die personale Ordnung nicht erreichen läßt." [4] Vgl. *W. Schulz,* Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen [2] 1984. [5] *K. Wojtyła,* Person und Tat, Freiburg i. Br. 1981. [6] Vgl. Joh. Paul II., Dem Leben in Liebe dienen, Apostolisches Schreiben über die Aufgaben in der Welt von heute, Freiburg i. Br. 1982, 16 ff. (im folgenden „Familiaris consortio"). [7] Vgl. ebd. 24–26. [8] *K. Wojtyła,* Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: ders./*A. Szostek/T. Styczen,* Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen, Kevelaer 1979, 20; vgl. Person und Tat, 88. [9] Familiaris consortio Nr. 11. [10] Vgl. Person und Tat, 205. Vgl. dazu auch *St. Dinan,* The Phenomenological Anthropology of *K. Wojtyła,* in: The New Scholasticism 55 (1981) 317–330. [11] K. Wojtyła hat dies in den folgenden Sätzen klar zum Ausdruck gebracht: „Human actions thus provide us with a specific insight into the structure of the person ... this structure presents itself as a set of conditions necessary for the occurence of what is directly given in experience." (The Structure of Self-Determination as the Core of the Theory of the Person, in: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale. Roma-Napoli, 17/24 Aprile 1974, Bd. 7, Napoli 1978, 37–44, 42); vgl. dazu auch Person und Tat, 29 f., sowie die Bemerkung von *G. Küng,* Der Mensch als handelnde Person. Zum philosophischen Werk des neuen Papstes, in: Universitas 34 (1979) 157–162, 159: „... die allgemeine Einstellung, das Bemühen um den phänomenologischen Aufweis ontologischer Strukturen ist typisch Ingardenisch." [12] Vgl. Person und Tat, 108 f. [13] *A. Szostek,* Zur gegenwärtigen Diskussion über den Utilitarismus, in: *J. Piegsa / H. Zeimentz (Hrsg.),* Person im Kontext des Sittlichen, Düsseldorf 1979, 82–95, 94. [14] Vgl. die von den Herausgebern von „Liebe und Verantwortung" (München 1979) zitierte Stelle S. 264, Anm. 16, wo K. Wojtyła selbst von zwei Normen spricht, von denen die Norm der Naturordnung „elementarer und grundlegender" ist, die aus der Würde der Person abgeleitete Norm hingegen „eine vervollkommnende Rolle" spielt. [15] Vgl. ebd. Liebe und Verantwortung, 46. [16] Vgl. *J. B. Lotz,* Person und Ontologie, in: Scholastik 38 (1963) 335–360.

Die letzte Kolonie wird selbständig

Namibia auf dem Weg in die Unabhängigkeit

Namibia, das ehemalige von den Deutschen kolonisierte Südwestafrika, wird nun nach einem verlustreichen Guerilla-Krieg und langen ergebnislosen, aber zum Schluß doch erfolgreichen Verhandlungen unter Zustimmung Südafrikas in die politische Unabhängigkeit entlassen. Noch im November sollen dort die ersten Wahlen stattfinden. Heribert Weiland vom Arnold-Bergstraesser-Institut in Freiburg beschreibt den Weg zur Unabhängigkeit und die noch unsicheren Aussichten der letzten Kolonie auf inneren Frieden als politisch unabhängiges Land.

Es gibt sie in Windhoek noch immer, die Kaiserstraße, die Moltkestraße und die Bismarckstraße. Es gibt auch noch die Kirchen mit den deutschen Gesangbüchern, die Restaurants mit den deutschen Speisekarten und den deutschen Karneval. Auf den ersten Blick scheint in „Südwestafrika" alles beim alten geblieben zu sein, und doch hat sich seit einigen Monaten in der ehemals deutschen Kolonie (bis zum 1. Weltkrieg) mehr verändert als in Jahrzehnten zuvor. Das, was vor einem Jahr noch kaum jemand für möglich gehalten hätte, ist eingetreten: Der Unabhängigkeitsprozeß Namibias hat mit dem 1. April 1989 begonnen, die *Loslösung des Territoriums von der Republik Südafrika,* die nach dem 2. Weltkrieg versucht hatte, Südwestafrika als fünfte Provinz vollends dem eigenen Staatsverbund einzuverleiben, ist endgültig beschlossene Sache. Anfang November sollen „ freie und faire Wahlen" unter Aufsicht der Vereinten Nationen stattfinden. Der eigentliche Unabhängigkeitstermin ist für April 1990 vorgesehen.

Entkolonisierung und Unabhängigkeit laufen in Namibia, so scheint es, nach anderen Gesetzen ab, als es in der Mehrheit anderer Dekolonisierungsfälle in der Dritten Welt der Fall war. Dies ist zum einen auf die besondere Geographie und Demographie des Landes zurückzuführen, zum anderen auf die Einzigartigkeit des Dekolonisierungsprozesses selbst. So war über Jahrzehnte hinweg der Kampf um die Unabhängigkeit, insbesondere die *Auseinandersetzung zwischen der Befreiungsbewegung SWAPO und den südafrikanischen Besatzungstruppen,* auf den äußersten Norden des Landes konzentriert, wo allerdings etwa die Hälfte der Bevölkerung dieses dünnbesiedelten Landes (insgesamt 1,4 Mio.) lebt. Der Rückzug der Kolonialmacht Südafrika aus diesem Territorium erfolgt somit auch nicht aus dem Eingeständnis einer Niederlage gegenüber einer gleichsam unbezwingbaren Befreiungsbewegung heraus, sondern ist eher *Produkt eines international gesteuerten politischen und militärischen Kräftearrange-*

ments, das vor allem auf eine Beendigung der regionalen Konflikte im südlichen Afrika abzielt.

Was war passiert? Wie konnte es dazu kommen, daß die mächtige regionale Vormacht Südafrika einem Unabhängigkeitsprozeß unter Aufsicht der Vereinten Nationen zustimmen und damit die bisher verbotene und gnadenlos bekämpfte „Terrororganisation" SWAPO als gleichberechtigten politischen Akteur anerkennen mußte? Warum hat Pretoria die Resolution 435 des UN-Sicherheitsrates, die die rechtliche und politische Grundlage für den gegenwärtigen Dekolonisierungsprozeß darstellt, Ende 1988 akzeptiert, während es die gleiche Resolution 10 Jahre zuvor bei Verhandlungen zur Unabhängigkeit Namibias, 1978 bis 1981, noch rundweg abgelehnt hatte? Drei Faktoren können zur Erklärung der tiefgehend veränderten Umstände angeführt werden:

Pretoria muß endlich zurückstecken

Die über Jahre hinweg bestehende *militärische Dominanz Pretorias im südlichen Afrika* wurde 1987 erstmals in Frage gestellt. Nicht in Namibia, aber in Angola, wo Südafrika seit Mitte der 70er Jahre die antimarxistische Befreiungsbewegung UNITA militärisch und finanziell unterstützte, mußten die siegesgewohnten Südafrikaner eine erste Schlappe hinnehmen. Nach jahrelangen Kämpfen gegen eine *vereinigte Streitmacht von angolanischen Regierungssoldaten und Kubanern* (zuletzt ca. 50 000) geriet Südafrika erstmals in Bedrängnis, weil die Armee gegen das vom Gegner eingesetzte hochmoderne Luftabwehrsystem die eigene Lufthoheit eingebüßt hatte. So kam es, daß ein großes südafrikanisches Truppenkontingent beim Angriff auf die südangolanische Stadt Cuito Cuanavale eingekesselt wurde und sich aus eigener Kraft nicht mehr befreien konnte. Für den südafrikanischen Generalstab und die Regierung lautete die Alternative: entweder durch massiven Truppeneinsatz und vorsätzlich kalkulierte Verluste an Menschen und Material eine militärische Entscheidung zu suchen, die aber wegen der hohen Opfer zu Hause bei der weißen Wählerschaft propagandistisch nur schwer zu vertreten gewesen wäre, oder im Hinblick auf längerfristige politische Entwicklungen auf eine Verhandlungslösung hinzuarbeiten, die es Südafrika erlaubte, national und international einigermaßen das Gesicht zu wahren. Der sogenannte *Cuban Linkage* – bereits Anfang der 80er Jahre von der Reagan-Regierung im Rahmen einer Politik des „Constructive Engagement" in die Diskussion eingeführt – stellte gleichsam den Rettungsanker dar, an dem Südafrika sich festklammern konnte. Der „Cuban Linkage" sah ein Geschäft auf Gegenseitigkeit vor, um den kubanisch-sowjetischen Einfluß auf das südliche Afrika einzudämmen: Unter der Bedingung, daß die Kubaner Angola verlassen, werden sich auch die Südafrikaner aus Angola zurückziehen – und nicht nur aus Angola, sondern auch aus Namibia. Der „Cuban Linkage", von den Südafrikanern im Bewußtsein ihrer militärischen Stärke jahrelang mißachtet, wurde also 1988 von Pretoria in der Not „wiederentdeckt" und zu einem der Grundsteine des neuen Namibia-Abkommens umfunktioniert.

Eine verlorene Schlacht allein wäre für das machtbewußte Südafrika allerdings noch lange kein Grund gewesen, sich aus der Region zurückzuziehen. Denn insgesamt gesehen, hatte sich das Kräfteverhältnis noch lange nicht zuungunsten Südafrikas entwickelt. Die militärischen Überlegungen zur Fortsetzung des Krieges in Angola und Namibia wurden jedoch entscheidend durch *wirtschaftliche und politische Argumente* mitbestimmt. Der Krieg in Angola und Nordnamibia kostete die Republik Südafrika in den letzten Jahren (einschließlich der Unterstützung der UNITA) durchschnittlich 4 Mrd. Rand im Jahr. Hinzuzuzählen sind die jährlichen Budgethilfen an die namibische Regierung von gut 600 Mio. Rand. Die notwendige Modernisierung der Armee wird weitere Milliarden in Anspruch nehmen. Die Republik am Kap, die seit Anfang der 80er Jahre mit steigenden Auslandsschulden, mit knappen Devisenreserven und vor allem mit immer deutlicher spürbaren Wirtschaftssanktionen zu kämpfen hat, scheint die Grenze ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit erreicht zu haben.

Verhandlungserfolg auch ein Ergebnis der veränderten Ost-West-Beziehungen

Verhandlungswillige Kreise, vor allem im Außenministerium um den Staatssekretär *Neil van Heerden,* hofften darüber hinaus, daß Südafrika durch einen „freiwilligen" Rückzug aus Angola und Namibia international an Sympathien gewinnen könnte. Dadurch sollte den scharfen Sanktionsbefürwortern in USA und Europa der Wind aus den Segeln genommen werden und Südafrika auf diese Weise eine Atempause erhalten, um im eigenen Land wirtschaftlich und politisch neu Fuß zu fassen. Allerdings wird diese Einstellung innerhalb Südafrikas von radikalkonservativer Seite und vielen Militärs nicht ohne weiteres mitgetragen. Für sie gleicht der Rückzug aus Angola und Namibia einem Ausverkauf südafrikanischer Interessen und stellt somit den Anfang vom Ende der weißen Vorherrschaft im Süden Afrikas dar. Welchen Stellenwert diese Auffassungen in der Republik selbst haben, werden die *südafrikanischen Parlamentswahlen* vom 6. September dieses Jahres deutlich machen.

Die Realisierung des „Cuban Linkage" und die 1988 von den USA eingefädelten Verhandlungen zwischen Südafrika, Angola und Kuba, die zum Namibia-Abkommen führten, wären gar nicht denkbar gewesen ohne die tiefgreifenden *Veränderungen in den Ost-West-Beziehungen,* ermöglicht durch den „Neuen Realismus" Gorbatschows. Ein Ziel der politischen Annäherung der Supermächte ist die Beseitigung von Regionalkonflikten wie in Afghanistan, in Nicaragua, im südlichen Afrika und in Zukunft sicher auch am Horn von Afrika. Entsprechende Vereinbarungen – das Namibia-Abkommen wurde bei dem

Gipfeltreffen in Moskau Mitte 1988 zwischen Reagan und Gorbatschow im Prinzip bereits abgesegnet – zielten darauf ab, auf die jeweiligen politischen Satelliten einzuwirken, sich flexibler und kompromißbereiter zu verhalten und weniger Waffen und Militärhilfe an die Verbündeten in den Krisengebieten zu geben. De facto führte dieses Einverständnis der Großmächte dazu, daß sich die Verhandlungspartner Südafrika, Kuba und Angola im Vorfeld des Vertragsabschlusses vom 22. Dezember 1988 massivem politischem und wirtschaftlichem Druck ausgesetzt sahen, zu einer Einigung zu kommen.

In den verschiedenen Vereinbarungen von Genf, Brazzaville und New York, die den Weg in die Unabhängigkeit frei machten, wurden die wichtigsten Bestandteile des Abkommens (Unabhängigkeit Namibias unter Aufsicht der UN und Abzug der Kubaner) festgelegt und entsprechende Zeittafeln erstellt. Auffällig und nicht ganz folgenlos war dabei die Tatsache, daß die politischen Vertreter des namibischen Volkes selbst, über dessen Zukunft entschieden wurde, nicht am Verhandlungstisch vertreten waren. Obwohl es zweifellos immer informelle Kontakte mit Führungspersonen aus allen gesellschaftlichen Lagern gegeben hatte, werden die offiziellen Beschlüsse über die Köpfe der Betroffenen hinweg gefaßt. So war es nicht verwunderlich, daß sich die SWAPO, nachdem am 1. April 1989 bewaffnete Einheiten der PLAN (Peoples Liberation Army of Namibia) die Grenze von Angola nach Namibia überquerten und es zu blutigen Kämpfen mit südafrikanischen Polizei- und Armee-Einheiten kam, damit zu entschuldigen versuchte, daß die SWAPO ja nicht am Verhandlungstisch gesessen habe und somit nicht an die Vereinbarungen gebunden sei. Ähnliche Argumente werden auch von anderen politischen Gruppen vorgebracht, vor allem vom extremen rechten Flügel, die das gesamte Vertragswerk zur Unabhängigkeit annullieren möchten, weil „die Namibier" selbst nicht gefragt worden seien.

Die Resolution 435 läßt viele Fragen offen

Um kein falsches Bild zu vermitteln, sei jedoch darauf hingewiesen, daß sich die politischen Kräfte insgesamt grundsätzlich mit den vorgeschlagenen Vereinbarungen und Spielregeln zur Erlangung der Unabhängigkeit einverstanden erklärt haben und nun in einem harten, insgesamt aber bislang friedlichen Wahlkampf versuchen, eine möglichst günstige Ausgangsposition für sich selbst und ihre Klientel im neuen namibischen Staat zu schaffen. Dabei zeigt sich immer deutlicher, daß die *435-Vereinbarungen* nur einen sehr allgemeinen Rahmen darstellen. Eine Vielzahl von politischen und rechtlichen Detailproblemen sind jedoch nicht geregelt worden und bilden nun Kernpunkte der politischen Auseinandersetzung im Wahlkampf.

Die ersten Irritationen ergaben sich aus der Tatsache, daß die politische Stellung und Einflußmöglichkeit des UN-Bevollmächtigten, des Finnen *Martti Ahtisaari,* zunächst unklar waren. Hatte er neben dem südafrikanischen Generaladministrator *Louis Pienaar* exekutive Vollmachten oder – wie schließlich juristisch festgelegt – nur politische Beobachtungs- und Evaluierungsaufgaben wahrzunehmen? Gerade in den ersten Apriltagen 1989, als man sich nach der Grenzüberquerung der SWAPO/PLAN-Kämpfer eine effektivere Schlichtung durch die UNTAG (United Nations Transition Assistance Group) gewünscht hätte, wurde dieses Problem offenbar. Da die UNTAG-Beobachter noch nicht in genügender Zahl postiert waren, konnte Ahtisaari den südafrikanischen Generaladministrator nicht davon abhalten, bereits demobilisierte Truppenteile der SWATF *(South West African Territory Force)* wieder zurückzurufen, um „Ruhe und Ordnung" wiederherzustellen. Die Südafrikaner nutzten diese Gelegenheit dann, um den jahrelang von ihnen bekämpften SWAPO/PLAN-Truppen noch einmal eine gründliche „Lektion" zu erteilen.

In den internationalen Vereinbarungen ebenfalls unbefriedigend gelöst ist die Frage, wie man mit den South West African Territory Forces (SWATF), die vor zehn Jahren bei der Verabschiedung der Resolution 435 noch gar nicht existierten, verfahren soll. Die internationalen Vereinbarungen hatten lediglich die Auflösung festgelegt. Tatsächlich wurde ein Teil in die Polizeitruppe *South West African Police* eingegliedert. Einzelne SWATF-Truppenteile verfolgen dort, unter dem Namen Koevoet (Brechstange) bekannt, nach wie vor politische Ziele. Denn anstatt regulären Polizeifunktionen nachzugehen, scheinen Koevoet-Einheiten weiterhin bevorzugt SWAPO-Mitglieder – obwohl sie inzwischen offiziell akzeptiert und rehabilitiert sind – aufzuspüren oder zumindest durch Drohungen einzuschüchtern.
Nicht eindeutig geregelt ist auch die Eingliederung der namibischen Auslands-Rückkehrer, mehrheitlich Personen, die wegen ihrer SWAPO-Zugehörigkeit politisch verfolgt wurden, viele Jahre im Ausland zugebracht haben und nun repatriiert werden sollen. Schwierigkeiten traten schon bei der *Registrierung der Rückkehrwilligen* auf: Wer ist Namibier und wer nicht? Auch die Wiedereingliederung der Rückkehrer in ihre alten Lebenszusammenhänge hat aus politischen (Verfolgung durch Koevoet) und sozialen Gründen (lange Abwesenheit von der Familie, Entfremdung) zu Problemen geführt.

Schließlich sind die Bestimmungen des Wahlsystems und des Wahlmodus immer noch nicht endgültig geklärt und verabschiedet: Nach welchem System soll gewählt werden? Wer darf wählen (Alter, Geburtsort, Aufenthaltsdauer im Lande)? Wie werden die Wähler registriert (Erfassung der Wahlberechtigten in Wahllisten oder Ad-hoc-Registrierung am Wahltag)? Wie viele Sitze soll das Parlament haben? Gerade die für alle Seiten befriedigende Klärung der Wahlbestimmungen ist von großer Bedeutung, weil in einem Land mit so geringer Einwohnerzahl schon wenige Stimmen über Sieg oder Niederlage bzw. über die Vergabe eines Parlamentssitzes entscheiden

können. Es geht vor allem darum, von vornherein dem Vorwurf der Wahlmanipulation entgegenzuwirken.

SWAPO und DTA sind noch eine unsichere Basis

In der sehr „personalistisch" strukturierten Parteienlandschaft – es gibt fast 50, mehrheitlich ethnisch orientierte Parteigruppierungen – ragen zwei Blöcke heraus, zwischen denen in der kommenden Wahl die Entscheidung fallen wird: die SWAPO (South West African Peoples Organisation) und die DTA (Deutsche Turnhallenallianz). Die *SWAPO* ist national und vor allem international als die *genuine Befreiungsbewegung Namibias* anerkannt und gilt seit ihrer Gründung zu Beginn der 60er Jahre als Hauptwidersacher des südafrikanischen Kolonialsystems. 1973 wurde sie von der Vollversammlung der UN sogar als „sole and authentic representative" des namibischen Volkes anerkannt. Geprägt durch das Exil und beeinflußt durch osteuropäische Unterstützung, vertrat die SWAPO über Jahre hinweg weitgehend sozialistische und marxistische Zielvorstellungen. In neuerer Zeit sind die Verlautbarungen der SWAPO sehr viel gemäßigter geworden. Statt auf Sozialismus liegt die Betonung heute auf Nationalismus, und im SWAPO-Verfassungsvorschlag ist nur noch von „mixed economy" und von staatlicher Planung – soweit notwendig – die Rede. Es wird allgemein erwartet, daß die SWAPO die Mehrheit der Stimmen in einer unabhängigen Wahl erhält. Offen bleibt jedoch, ob es eine Zweidrittelmehrheit sein wird. Mit mehr als 66% der Stimmen könnte sie ihren eigenen Verfassungsentwurf ohne Rücksicht auf andere politische Interessen durchsetzen.

Die *DTA* ist 1977 nach Auflösung der Turnhallenkonferenz aus einer Fusion verschiedener konservativer Parteien und Gruppierungen entstanden, die sich den Aufbau eines multirassischen, von Südafrika getrennten Staates zum Ziel gesetzt haben, der sich der freien Marktwirtschaft verschreiben und zumindest in einer Übergangszeit auf bestimmte ethnische Institutionen, z. B. Schulen, nicht ganz verzichten soll. Die DTA wird von der Mehrheit der ca. 80 000 Weißen (etwa 6% der Gesamtbevölkerung) und einer nicht geringen Zahl derjenigen Schwarzen unterstützt, die aus politisch-ideologischen oder ethnisch-persönlichen Gründen gegen eine Ovambo-dominierte SWAPO eingestellt sind (d. h. vor allem von Hereros). Obwohl die DTA versucht, sich vom Apartheidsystem Südafrikas zu distanzieren, genießt sie dennoch indirekt südafrikanische Unterstützung und wird auch von konservativen Kreisen der westlichen Welt ideell und finanziell gefördert. Die SWAPO, die während des politischen Exils durch die Vereinten Nationen getragen wurde, erhält gegenwärtig Wahlkampfunterstützung von stärker sozialdemokratisch und sozialistisch orientierten Staaten, insbesondere aus den skandinavischen Ländern; darüber hinaus kommt Hilfe von den sogenannten Nichtregierungsorganisationen, wie z. B. Antiapartheidsgruppen, Kirchenkreisen und Menschenrechtszirkeln.

Seitdem der Wahlkampf am 1. Juli 1989 offiziell begonnen hat, ist die politische Situation höchst explosiv geworden: Die Parteien versuchen, die Schwächen und Skandale des Gegners rücksichtslos für ihre eigenen Ziele zu nutzen, die Presse – obwohl pluralistisch – ist höchst parteilich und aggressiv, Rundfunk und Fernsehen vertreten – wie gerade von der Gruppe NPP 435 (Namibia Peace Plan) ermittelt – einseitig DTA-Standpunkte, und auch Südafrika versucht nach wie vor seine eigenen Interessen durchzusetzen. In dieser Situation der allgemeinen Unsicherheit und Zukunftsangst gibt es zwei Institutionen, denen von allen Seiten weitgehendes Vertrauen entgegengebracht wird: die UNTAG und die Kirchen.

Trotz anfänglicher Pannen ist es der *UNTAG* gelungen, ihre Position als ehrlicher Makler zwischen den Fronten zu festigen. Allerdings sind die ausländischen Truppenkontingente, die nur über wenig Ortskenntnis verfügen, bei weitem nicht in der Lage, allen Kontrollaufgaben, die von ihnen verlangt werden, gerecht zu werden. Daran dürfte sich auch wenig ändern, wenn statt der eingesetzten 4650 Mann tatsächlich, wie ursprünglich vereinbart, 7500 gekommen wären.

Große Hoffnungen ruhen auf den Kirchen

Auch die *Kirchen* – vielleicht mit Ausnahme der niederländisch-reformierten (burischen) Kirchen – genießen ein hohes Prestige. Zwar gibt es auch hier politische Differenzen, doch ist das Vertrauen der Bevölkerung, die zu fast 90% christlich ist, gegenüber ihren Kirchenvertretern sehr hoch. Eine politisch besonders wichtige Rolle spielt gerade unter den Schwarzen der CCN, der Council of Churches of Namibia, dem auch die katholische Kirche angehört. Da der Kirchenrat fast ausschließlich schwarze Gläubige vertritt und sich immer gegen Apartheid und Kolonialismus, Ausbeutung und Terror gewandt hat, wird er immer wieder in die Nähe der SWAPO gerückt und als „SWAPO-Sprachrohr" bezeichnet, ohne daß darunter jedoch die moralische Integrität des Kirchenrates sehr gelitten hätte.

Besonders die *katholische Kirche* – sie vertritt etwa 20% der Bevölkerung, aber weniger als 3% der Weißen – ist eine effektiv schwarze Kirche, auch wenn der Klerus noch mehrheitlich weiß ist. Sie bezieht ihr hohes Ansehen nicht zuletzt aus ihrem mutigen Einstehen für Freiheit und ihrer schonungslosen Kritik an der Folter und der Verletzung von Menschenrechten. Dies wurde nicht zuletzt in einer immer wieder zitierten Erklärung der „Katholischen Bischofskonferenz für das südliche Afrika" im Jahr 1982 sehr deutlich gemacht. Es bleibt nur zu hoffen, daß in einem zukünftigen, unabhängigen Namibia – unter welcher Regierung auch immer – die Kirchen ihre Rolle als Vertreterinnen der Schwachen und Benachteiligten und als Mahnerinnen für Gerechtigkeit und Frieden beibehalten können – und dieser Aufgabe dann auch gerecht werden.

Heribert Weiland

Kurzinformationen

Das Sekretariat der Bischofssynode legte das erste Vorbereitungsdokument für die Vollversammlung 1990 vor

Die Vollversammlung der Bischofssynode im Herbst 1990 wird sich mit dem Thema „Die Bildung der Priester in der heutigen Gesellschaft" befassen. Das jetzt fertiggestellte erste Vorbereitungspapier des Synodensekretariats, die sogenannten „Lineamenta", behandeln die gegenwärtige Situation des Priesternachwuchses, Grundfragen der Priesterausbildung und die verschiedenen Träger der Priesterbildung. Manche Priesteramtskandidaten in der *westlichen Welt,* so der Text, hätten eine wenig stabile psychische Struktur, zweifelten an der Möglichkeit einer definitiven Bindung, verlangten nach klaren und präzisen Richtlinien und sinnvollen Beziehungen. Zu beobachten sei bei ihnen aber auch der große Wunsch nach geistlicher Formung und nach einem Leben in Gemeinschaft, Bereitschaft zur Verkündigung der frohen Botschaft an alle und zum Dienste an der Entwicklung der Völker. Die „Lineamenta" heben drei Punkte als für die heutige Priesterbildung wesentlich hervor: In einer säkularisierten Welt sei der Priester durch Weihe und Dienst ein „Zeuge für das Geheimnis"; in einer gespaltenen Welt sei er Diener der Gemeinschaft im Glauben der Kirche und der Liebe Christi; in einer Welt, in der so viele Christus nicht kennen würden, diene der Priester inmitten des Volkes Gottes zusammen mit anderen Amtsträgern und Laien der Sendung der Kirche für die Evangelisierung der Welt. Der Text weist darauf hin, daß Priesterberufungen normalerweise in christlichen *Familien* entstehen und hebt auch auf die Bedeutung von *Schulen* für die Entstehung von Berufungen ab. Viele *geistliche Bewegungen* führten zu Bekehrungen und brächten Menschen das Gebet und den apostolischen Geist nahe: „Manche Berufungen zum Priestertum und Ordensleben entstehen und entwickeln sich inmitten dieser Bewegungen." Zur *Priesterausbildung* stellt der Text fest, sie müsse in sich schlüssig sein und eine innere Einheit aufweisen. Die „Lineamenta" enthalten wie üblich einen Anhang mit Fragen zum Synodenthema, die als Leitfaden für die Stellungnahmen der einzelnen Ortskirchen dienen können.

Misereor-Zuwendungen für brasilianische Landpastoral wurden neu geregelt

Vom 19. bis 23. Juni weilten Vertreter der Brasilianischen Bischofskonferenz und der dortigen Kommission für die Landpastoral (Comissão Pastoral da Terra – CPT) zu *Gesprächen mit der bischöflichen Kommission für Misereor und der Leitung der Bischofskonferenz* in der Bundesrepublik. Es ging dabei um die Klärung der Sachlage, die durch den Beschluß der bischöflichen Kommission Misereor vom Dezember vorigen Jahres (vgl. HK, Juni 1989, 246) entstanden war. Danach sollen künftig die Misereor-Mittel zur Unterstützung der Landpastoral nicht mehr an die dortige Kommission für Landpastoral und deren regionale Unterorganisation projektbezogen vergeben, sondern an einen Fonds der Brasilianischen Bischofskonferenz überwiesen werden, die dann zu entscheiden hat, wie die Mittel im Bereich der Landpastoral vergeben werden. Mit dem Beschluß war in Brasilien wie in der Bundesrepublik die Befürchtung entstanden, der brasilianischen Landpastoral die Unterstützung von Misereor überhaupt zu entziehen. Diese Befürchtungen konnten in den Gesprächen zwischen deutschen und brasilianischen Bischöfen ausgeräumt werden. Allerdings war es zwischen der bischöflichen Kommission Misereor unter dem Vorsitz von Erzbischof *Johannes Dyba* (anstelle des damals erkrankten Bischofs von Augsburg, *Josef Stimpfle*) und den Brasilianern noch zu keiner Klärung gekommen. Ein tragbarer Kompromiß wurde erst in Gesprächen mit dem Vorsitzenden und dem Sekretariat der Bischofskonferenz gefunden. Danach bleibt es bei dem Beschluß vom Dezember vorigen Jahres: Misereor wird künftig seine Beiträge an die Brasilianische Bischofskonferenz überweisen. Dieser bleiben „die konkreten Verteilungsrichtlinien und die Beurteilung der Projekte überlassen". *Laufende Projektfinanzierungen,* die noch weit in die nächsten Jahre hineinreichen, sind davon nicht betroffen. Ein genauerer *Modus der Projektfinanzierung* soll erst entwickelt werden. Einige *Veränderungen* hat die Brasilianische Bischofskonferenz bereits ihrerseits vorgenommen. Die wohl einschneidenste: die Comissão Pastoral da Terra soll nur noch dann in einer Diözese tätig werden können, wenn der Ortsbischof die Erlaubnis dazu gibt. In einer vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz zustimmend zur Kenntnis genommenen Erklärung vom 26. Juni weist der Konferenzvorsitzende, Bischof *Lehmann,* auf die konfliktreiche, von Europa aus schwer zu beurteilende Arbeit der dortigen Landpastoral und zugleich auf die Notwendigkeit hin, deren Unterstützung durch die deutschen Katholiken sicherzustellen.

Der Zentralausschuß des Weltkirchenrates tagte in Moskau

Vom 17. bis 26. Juli tagte in Moskau der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen. Es war die *erste Tagung des Zentralausschusses* bzw. *des ÖRK überhaupt in der Sowjetunion.* Sie kam zustande nach einer Einladung der russisch-orthodoxen Kirche auf der letzten Vollversammlung des Weltrates in Vancouver 1983. Bei der Eröffnung der ZA-Tagung plädierte sowohl der Generalsekretär des ÖRK, *Emilio Castro,* wie der Vorsitzende des Zentralausschusses, *Heinz Joachim Held,* für stärkere Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung durch die Christen und die christlichen Kirchen. Castro kritisierte Fehlentwicklungen sowohl im westlichen wie im östlichen System. Im *Westen* werde Religion immer mehr zur bloßen „Privatangelegenheit" und der marktwirtschaftliche Wettbewerb

als „neuer Götze", nach dem sich die Lebensverhältnisse praktisch orientierten. Dabei nahm Castro speziell die *Europäische Gemeinschaft* ins Visier: Deren Mitgliedsländer hätten zwar Gesellschaften mit freiem Kapitalverkehr geschaffen, blockten aber die menschliche Freizügigkeit innerhalb Gesamteuropas immer mehr ab. Der Aufbau eines „sozialen Europas" stünde noch in weiter Ferne. Zur *Entwicklung im Osten* merkte Castro an, es werde nun allgemein anerkannt, daß Korruption und bürokratische Immobilität die Kreativität aus der Gesellschaft verdrängt hätten, demokratische Mitbestimmung stoße aber noch weithin auf „hartnäckigen Widerstand". Held mahnte insbesondere eine noch *stärkere Beschäftigung mit Fragen des Friedens, der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung* an. Diese gehörten „ins Zentrum unseres christlichen Glaubensgehorsams" und „zählten zu Verpflichtungen, von denen sich kein Christ dispensieren" dürfe. Held forderte eine Fortsetzung des diesbezüglichen „konziliaren Prozesses" über die für März in Seoul 1990 geplante Weltfriedensversammlung hinaus. Am Ende müsse die Erarbeitung einer *„ökumenischen Sozialethik"* stehen. Held sprach sich auch für eine noch stärkere *Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche* aus. Bei der Eröffnung der ÖRK-Tagung (ein ausführlicher Bericht folgt im nächsten Heft) hatte auch der neue Vorsitzende des Rates für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR, *Jurij Christoradnow,* seinen ersten öffentlichen Auftritt vor einem kirchlichen Gremium. Er stellte weitere Entspannung und Annäherung im Verhältnis von Staat und Kirche in der Sowjetunion in Aussicht und würdigte positiv den Beitrag der Kirchen zum gesellschaftlichen Leben. Bei gleicher Gelegenheit bekräftigte Patriarch *Pimen* in einer Grußadresse die Unterstützung der orthodoxen Kirche für die Perestrojka-Politik Gorbatschows, und Metropolit *Filaret* von Minsk versicherte, die russisch-orthodoxe Kirche sei auf dem Weg zu ihrer eigenen Perestroika.

Deutsche Lutheraner nehmen kritisch zu „Einheit vor uns" Stellung

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) und das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes veröffentlichten eine Stellungnahme zum Dokument „Einheit vor uns" der Gemeinsamen katholisch-lutherischen Kommission, das sich mit *Modellen, Formen und Phasen lutherisch-katholischer Kirchengemeinschaft* befaßt (vgl. HK, Juni 1985, 258 f.). Die vom Ökumenischen Studienausschuß von VELKD und DNK/LWB erarbeitete Stellungnahme (Texte aus der VELKD, 37/1989) kritisiert vor allem die Aussagen von „Einheit vor uns" über ein gemeinsames Amt als notwendiger Bestandteil der angezielten lutherisch-katholischen Kirchengemeinschaft. Das widerspreche einem *Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit"*, demzufolge es nicht notwendigerweise zu einer Ausformung eines bestimmten kirchenleitenden Amtes kommen müsse, sondern wo die unterschiedlich strukturierten kirchenleitenden Ämter als solche anerkannt und „versöhnt" würden. Der von „Einheit vor uns" behauptete „defectus ordinis" des lutherischen Amtes ist für die Stellungnahme auch dann „inakzeptabel, wenn dieses Eingeständnis nur als pragmatischer Zwischenschritt gemeint sein sollte". „Einheit vor uns" schreibe die *Leitung der Kirche durch das Kollegium der Bischöfe* als theologisch gültiges und nicht hinterfragbares Prinzip fest. Demgegenüber heißt es in der Stellungnahme: „Wir vermögen ... keinen prinzipiellen Rangunterschied etwa zwischen dem bischöflichen und synodalen Aspekt von Kirchenleitung zu erkennen: beide unterliegen dem Kriterium des Evangeliums und sind von der Kirche aufgrund der evangelischen Freiheit zu verantwortende Gestaltungsmöglichkeiten." Die Stellungnahme hält fest, daß nach lutherischer wie altkirchlicher Überzeugung die Teilung von Koinonia der Kirchen in der wechselseitigen vollen Anerkennung einer anderen christlichen Gemeinschaft als Kirche Jesu Christi, „die als Sakraments- und Dienstgemeinschaft gelebt wird und wechselseitige Anerkennung der Ordinationen einschließt", gegeben sei. Eine *organisatorische Vereinigung* über diese Anerkennung hinaus schaffe kein „Mehr" an Koinonia.

In Leipzig fand vom 6. bis 9. Juli ein Evangelischer Kirchentag statt

Anlaß für das Treffen, zu dessen Schlußveranstaltung etwa 40 000 Menschen kamen, war die 450-Jahrfeier der Einführung der Reformation im albertinischen Sachsen. Auf dem Kirchentag mit der Losung „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?" kamen in Arbeitsgruppen und Foren vielfach die Themen zur Sprache, die in den letzten Jahren für Spannungen zwischen der evangelischen Kirche und der DDR-Führung sorgen: Ausreiseproblematik, Forderung nach einer Demokratisierung in der DDR. So rief der Dresdner Superintendent *Christof Ziemer* in Leipzig zu einer *neuen „Reformation" der Gesellschaft in der DDR* auf. Für eine solche Umgestaltung seien mehr Offenheit, Demokratie und ein menschlicheres und durchschaubareres Rechtssystem notwendig. Ziemer trat nachdrücklich für die Aufarbeitung der Geschichte der DDR und für einen offenen Dialog über die Legitimation des gesellschaftlichen Systems ein. Christen bräuchten eine nur vom Glauben bestimmte Zivilcourage. In einer aktuellen Stunde auf dem Kirchentag äußerte Konsistorialpräsident *Manfred Stolpe,* stellvertretender Vorsitzender des DDR-Kirchenbundes, die Überzeugung, daß die Mehrheit der Bevölkerung der DDR einen menschlicheren und gerechteren Sozialismus wolle, nicht jedoch eine „kapitalistische DDR". Mit Hinweis auf die Vorgänge bei den Kommunalwahlen im Mai forderte Stolpe eine *umfassende Wahlreform.* In der gleichen Veranstaltung wies der Dresdner Landesbischof *Johannes Hempel* darauf hin, daß das Verhältnis zwischen Staat und Kirche schwieriger geworden sei. Veränderte Beziehungen zwischen den sozialistischen Staaten, die wirtschaftliche Lage und die offen auf Veränderung drängende kritische Jugend in der Kir-

che hätten zu den derzeitigen Schwierigkeiten beigetragen. Etliche Friedens- und Umweltgruppen veranstalteten in Leipzig *unabhängig* vom Kirchentag einen *„Statt-Kirchentag"* in der Lukaskirche. Die Veranstalter betonten, diese Gruppen hätten sich selbst ausgegliedert, weil sie eine biblische Motivation für ihr gesellschaftspolitisches Engagement abgelehnt hätten. Statt des gewohnten „Marktes der Möglichkeiten" gab es in Leipzig einen „Treffpunkt Glauben". Die sächsische Landeskirche wollte damit *evangelikale und pietistische Gruppierungen* stärker integrieren, die der Verbindung der Kirche zu alternativen Gruppen kritisch gegenüberstehen.

Der Streit um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz dauert an

Die Auseinandersetzung um das Karmelitinnenkloster im sogenannten „Alten Theater" in Auschwitz in der unmittelbaren Nähe des ehemaligen Konzentrationslagers ist neu entfacht. Nachdem am 22. Februar 1987 eine Vereinbarung von Vertretern der katholischen Kirche und des Judentums unterzeichnet worden war, nach der die Karmelitinnen *innerhalb von zwei Jahren* ihren umstrittenen Wohnort verlassen und sich in einem anderen, noch zu errichtenden Gebäude unweit des jetzigen Ortes neu ansiedeln sollten, hatte es zunächst so ausgesehen, als sei der Streit beigelegt (vgl. HK, April 1987, 195). Neue Nahrung erhielt dieser jedoch, als Anfang dieses Jahres erkennbar wurde, daß der einmal vereinbarte Zeitplan für die Verlegung des Konventes nicht eingehalten würde. Bisher haben die Arbeiten für die Errichtung des neuen Konvents noch nicht begonnen. Unterdessen informierte der Erzbischof von Lyon und Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal *Albert Decourtray*, den Präsidenten des Rates jüdischer Organisationen in Frankreich (CRIF), Rechtsanwalt *Theo Klein*, daß Kardinal *Macharski*, der Erzbischof von Krakau, als zuständiger Ortsbischof für Auschwitz, von den polnischen Behörden eine Baugenehmigung für den neuen Konvent erhalten habe. Mit den Bauarbeiten soll nun 1990 begonnen werden. Kardinal Decourtray hatte zunächst auch zugesagt, daß die Klostergemeinschaft, der inzwischen 15 Ordensfrauen angehören, bis spätestens zum 22. Juli in ein provisorisches Quartier umziehen würde. Jedoch auch diese Zusage wurde nicht eingehalten, während von jüdischer Seite man weiterhin auch auf einer sofortigen Verlegung des Konvents beharrt. Mitte Juli kam es vor dem Karmelitinnenkloster zu Protestaktionen von amerikanischen Juden.

Brasilianische Theologen äußern sich zur kirchenpolitischen Lage in ihrem Lande

Parallel zu verschiedenen europäischen Theologengruppen, die im Gefolge der „Kölner Erklärung" sich an die Öffentlichkeit wandten, haben jetzt auch brasilianische Theologen zu kirchlichen Vorgängen der letzten Zeit gemeinsam und öffentlich Stellung genommen (in Europa zuerst veröffentlicht in „il regno", Bologna, 16. Juli 1989). Im Unterschied zu Stellungnahmen aus westeuropäischen Ländern, handelt es sich bei dem Dokument der Brasilianer nicht um eine Stellungnahme von einzelnen Theologen oder Theologengruppen via Unterschriftenaktion, sondern um einen „Brief", der auf der *Fünften Vollversammlung der brasilianischen Theologenvereinigung* (SOTER: Sociedade de teologia e ciências da religiao) konzipiert und von den etwas über 100 Teilnehmern an der Tagung (Thema „Mystik und Politik") verabschiedet wurde. Noch am gleichen Tag wurde der Text dem bei den Sitzungen der Theologenvereinigung teilweise anwesenden Vorsitzenden der Brasilianischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Luciano M. de Almeida*, und – symbolhaft – den katholischen Gemeinden von Vitória, wo die Tagung stattfand, übergeben. Im Unterschied zu den Stellungnahmen europäischer Theologen befassen sich die brasilianischen weniger mit der weltkirchlichen Lage als *mit der Situation im eigenen Lande*. Allerdings ist die *Frage der Bischofsernennungen* auch im Papier der brasilianischen Theologen einer der Hauptpunkte. Die Theologen beklagen, was auch in den europäischen Stellungnahmen kritisiert wurde: neue Bischöfe würden ohne Konsultation der Bischöfe der Region ernannt, und die Neuernannten würden „Entscheidungen treffen und Normen diktieren" ohne Rücksicht auf die seelsorgliche Ausrichtung des Vorgängers und im Gegensatz zu den lokalen Gemeinschaften. Auch über einzelne Bischöfe wird geklagt. Sie stifteten Verwirrung in der katholischen Bevölkerung, indem sie an der theologischen Kommission der Bischofskonferenz vorbei „über die großen Zeitungen Verdächtigungen und Anschuldigungen gegen unsere Brüder und Weggenossen" lancierten. Speziell genannt wurden Angriffe auf *Leonardo Boff* und *Carlos Mesters*. Aber noch eindringlicher klagen die Theologen in dem „Brief" über die sich *verändernde kirchliche Gesamtsituation im Lande* insgesamt. In vielen kirchlichen Kommunitäten schwinde der vom Zweiten Vatikanum und den Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla ausgehende Enthusiasmus. Das Volk pilgere gleichsam entmutigt, man sage, die Kirche gehe wieder nach rückwärts, und Tatsache sei, „daß weder das Volk und nicht einmal wir gewisse Maßnahmen gegen einige unserer Bischöfe verstehen, die am meisten die Armen verteidigt haben und jetzt noch verteidigen". In Recife werde die pastorale Arbeit von *Dom Hélder Câmara* durch die jetzt dort herrschende Linie zunichte gemacht, die Aufteilung der Erzdiözese São Paulo durch Rom sei gegen den Willen und die Vorschläge des Ortsbischofs, des Kardinals *Paulo Evaristo Arns*, erfolgt. Die Theologen verteidigen auch Bischof *Pedro Casaldaliga*, der nicht zuletzt wegen seiner Reisen nach Nicaragua in Konflikt mit Rom geraten war. Als Grundmotto des Briefes dient die Erzählung des Seesturms (vgl. Mt 8,23–27). Das Schiff der Kirche schwanke im Sturm. Aber das Evangelium öffne die Augen und helfe angesichts negativer Fakten, die weit vom Evangelium entfernt seien, den Mut nicht zu verlieren.

Zeitschriften

Theologie und Religion

BRITO, EMILIO. **La beauté de Dieu.** In: Revue théologique de Louvain. Jhg. 20, Heft 2 (1989) S. 141–161.

In welchem Sinn kann man von der Schönheit Gottes sprechen. Dieser Frage geht der Autor in Auseinandersetzung mit der Lehre des Thomas von Aquin vom Schönen als einer Grundbestimmung des Seins und mit der Ästhetik Hegels nach. Er findet Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Denkansätzen. Hegel stehe mit seiner Kennzeichnung des Schönen als „sinnliches Scheinen der Idee" in der großen mittelalterlichen und barocken Tradition; er stelle ebenso deutlich wie Thomas die Objektivität des Schönen und die Autonomie des ästhetischen Objekts heraus. Den Hauptunterschied zwischen beiden sieht der Autor darin, daß Hegel eine im eigentlichen Sinn theologische Ästhetik entwickelt habe. Die theologische Ästhetik Hegels verankere ihre Bekräftigung der Schönheit der christlichen Religion und des Glanzes des Gottesgeistes im konkreten Blick auf den Gottmenschen Jesus Christus. Das sei die Stärke Hegels gegenüber der abstrakten „transzendentalen" Ästhetik des Aquinaten. Hegels Schwäche sieht Brito in seiner „radikalen Entästhetisierung" des Christentums. Für Hegel sei die Inkarnation Gottes in Jesus Christus als sinnenfälliges Geschehen etwas Vorläufiges, das durch den „Heiligen Geist der protestantischen Verinnerlichung" überwunden werden müsse. Die christliche Offenbarung verwerfe aber die geschaffene Schönheit nicht, sondern bringe sie in ihre Vollendung.

FREY, CHRISTOFER. **Neue Gesichtspunkte zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik?** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jg. 33, Heft 3 (Juli-September 1989), S. 217–232.

Der Autor setzt sich in diesem Literaturbericht kritisch mit neuen Veröffentlichungen aus verschiedenen Disziplinen zur Natur- bzw. Schöpfungsthematik auseinander. Er wendet sich dabei vor allem gegen eine undifferenzierte Rede von der Natur als Maßstab bzw. gegen eine pseudo-romantische Überhöhung von Natur. Die vielberufene Perspektive des „Ganzen", so eine seiner Schlußfolgerungen, müsse jenseits eines naiven ontologischen Monismus und Dualismus als Erkenntnisproblem verstanden werden. Die Aussage von der Schöpfung sei nicht beliebig an die erste der drei Personen der Trinität zu binden, „sondern in ihrem Inhalt von Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, her als Vorgabe zum Leben zu interpretieren". Diese Erfahrung müsse kritisch an Aspekten der Natur identifiziert werden. Stereotype Topoi der Debatte, vor allem die Polemik gegen die Anthropozentrik, seien durch differenzierte Problemaufweise zu ersetzen. Im Gespräch mit Naturwissenschaften, Ökonomie und Wissenschaftsethik müsse eine Sozialethik als Strukturethik der Schöpfungsverantwortung entfaltet werden. Zur evangelisch-katholischen Erklärung „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" von 1985 meint Frey, ihre theologischen Grundsatzaussagen ließen sich nicht ohne weiteres mit ihren ethischen Konsequenzen verbinden.

Kultur und Gesellschaft

HIRSCH, GÜNTER E. **Von der Zeugung zur Erzeugung.** Fortpflanzungsmedizin als Herausforderung an Recht und Politik. In: Neue Ordnung Jhg. 43, Heft 3 (Juni 1989) S. 164–176.

In der Bundesrepublik stehen bedeutende rechtliche und politische Weichenstellungen im Umgang mit den neuen Möglichkeiten in der Fortpflanzungsmedizin bevor. Der Autor, Generalsekretär der Deutschen Gesellschaft für Medizinrecht, gibt einen Überblick über den Diskussionsstand in bezug auf die rechtliche Beurteilung der verschiedenen Techniken. Gegen eine Gleichstellung nichtehelicher Lebensgemeinschaften mit Ehen bei der Insemination im homologen System sprächen zwei Gründe: der geringere soziale und rechtlich gesicherte Status eines unehelichen Kindes sowie die Frage, inwieweit nichteheliche Gemeinschaften ausreichend stabil und auf Dauer ausgerichtet seien. Für ein Verbot der heterologen künstlichen Insemination sprächen drei Gründe: die gewünschte Einheit von genetischer und sozialer Elternschaft; eine mögliche Distanzierung vom Kind durch den „Scheinvater"; die immanente Tendenz zur Eugenik. Als nicht hinnehmbar bezeichnet der Autor die Tatsache, daß der Embryo in der Retorte nach geltendem Recht keinerlei Rechtsschutz genießt.

PREUSS, ULRICH K. **Vorsicht Sicherheit.** Am Ende staatlicher Neutralisierung? In: Merkur Jhg. 43 Heft 6 (Juni 1989) S. 487–498.

Ausgehend von einigen Belegen aus Alltag, Umgangssprache und Rechtspolitik für eine zunehmende Orientierung an verschiedenen Vorsorge- und Sicherheitsbedürfnissen, fragt der Autor nach den hierfür möglicherweise maßgeblichen Gründen und Hintergründen. Das an Bedeutung gewinnende Bemühen um Vorsorge gegenüber allerlei Gefahren und Risiken hält der Autor weniger für den Ausdruck von übersteigerten Sicherheitsbedürfnissen, als vielmehr für eine Reaktion auf einige erst umrißhaft erkennbare Veränderungen der Bedingungen von individueller und kollektiver Sicherheit. Er verweist in diesem Zusammenhang auf jene schon klassisch zu nennenden Erfahrungen des „modernen" Individuums: Säkularisierung, Individualisierung und Verwissenschaftlichung. Eine Antwort auf diese Art von Unsicherheit sieht der Autor in der Etablierung der „Kategorie des Politischen": Die sicherheitsstiftende Funktion des Politischen liege vor allem in der Fähigkeit zur „sukzessiven Depolitisierung und Neutralisierung von Religion, Recht, Wissenschaft und Technik". Dieses System verfassungsstaatlicher Sicherheit zeige indes erste Risse: Durch seine Identifizierung mit den Zielen des technisch-wissenschaftlichen Fortschrittes werde der Staat in den Streit um moralische Normen hineingezogen. Die Grenzen zwischen dem Politischen und dem Gesellschaftlichen würden so immer undeutlicher.

Kirche und Ökumene

SUTTNER, ERNST C. **Ist das „filioque" noch kirchentrennend?** In: Theologisch-Praktische Quartalschrift Jhg. 137 Heft 3 (Juni 1989) S. 248–258.

Der Wiener Patrologe und Ostkirchenfachmann befaßt sich mit der Frage nach dem kirchentrennenden Charakter des abendländischen Zusatzes zum Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Bevor er zur eigentlichen Sachfrage kommt, skizziert er die unterschiedliche Haltung von östlicher und westlicher Kirche bei der Anpassung von kirchlichen Normen an neue Gegebenheiten: Während die katholische Seite es für richtig finde, kirchliche Normen abzuschaffen bzw. durch zeitgemäßere zu ersetzen, vollziehe die Orthodoxie den Wandel am liebsten ohne radikale Eingriffe in die herkömmlichen Texte. Die Verwendung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel sowohl in der um das „filioque" erweiterten Version wie auch ohne in der katholischen Kirche zeige, daß diese keineswegs beabsichtige, die um das „filioque" erweiterte Fassung gegen den vom Konzil verabschiedeten und in der Orthodoxie verwendeten Text zu stellen. Dies allein biete aber noch nicht die Gewähr, daß sich das „filioque" nicht doch auf die Kircheneinheit störend auswirke. Auch wenn erwiesen sei, daß die Einbürgerung der „filioque"-Formel im Westen kein Abrücken vom Glaubensbekenntnis der Konzilien bedeuten sollte, damit also die Grundvoraussetzung für die Kirchengemeinschaft gegeben sei, bedeute dies noch nicht, daß diese mit logischer Zwangsläufigkeit daraus erwachse.

Notizen

Vom 21. bis 23. Juni tagte im Vatikan erstmals der von Johannes Paul II. ernannte Bischofsrat *für die Sondervollversammlung der Bischofssynode für Afrika.* Eine solche Sondervollversammlung hatte der Papst Anfang dieses Jahres angekündigt. Dem Rat gehören von Kurienseite der Präfekt der Kongregation für die Glaubensverbreitung, Kardinal *Jozef Tomko,* und der Präsident des Rats für den interreligiösen Dialog, Kardinal *Francis Arinze,* an; dazu kommen sechzehn afrikanische Bischöfe. Auf seiner konstituierenden Sitzung befaßte sich der Rat mit den „Lineamenta", dem ersten Vorbereitungsdokument für die geplante Sondervollversammlung der Bischofssynode für Afrika. Es wurden fünf Kommissionen gebildet, denen die Themen Evangelisierung, Inkulturation, Dialog, Gerechtigkeit und Frieden, soziale Kommunikationsmittel zugewiesen wurden.

In seiner Botschaft an *Johannes Paul II.* anläßlich des traditionellen Besuchs einer Delegation des Ökumenischen Patriarchats in Rom am Fest Peter und Paul wies Patriarch *Dimitrios I.* darauf hin, daß der *theologische Dialog zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie* sich bald mit der Prüfung der „Hauptfragen der Theologie und des Kirchenrechts" befassen werde, die am meisten den Weg zur Gemeinschaft der beiden Kirchen blockierten. Man müsse die katholischen und orthodoxen Delegierten in ihrem Engagement bestärken, „damit sie leichter zu einer Übereinstimmung kommen, zur Freude der Engel und zum Lob Gottes". Mit jedem Dokument, das die katholisch-orthodoxe Kommission verabschiede, unterstreiche sie ihre Bereitschaft und die ihrer Kirchen, „dieses heilige Werk fortzusetzen und abzuschließen und so zur Verwirklichung des Ziels des Dialogs zu gelangen, der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft der beiden Kirchen".

In einer von ihm verantworteten Studie über „Altenpolitik 2000" *übte* der NRW-Sozialminister *Hermann Heinemann Kritik an den Verbänden der Freien Wohlfahrtspflege.* Nach Heinemann behindern starke Bürokratisierungstendenzen in den freien Wohlfahrtsverbänden Innovationsfähigkeit und Bürgernähe. Ihre *Abhängigkeit vom Staat nehme zu.* Als „Filialen des Sozialstaats" würden sie ihrem Autonomieanspruch nicht mehr gerecht. Heinemann gab den Wohlfahrtsverbänden den Rat, ihre *Prioritäten* so zu setzen, daß sie vor allem dort tätig sein können, „wo der Sozialstaat noch nicht oder nur unzureichend initiativ geworden ist". Heinemann forderte eine Verbesserung der Managementschulung in den Verbänden, eine stärkere Qualifizierung auch der Aufsichtsgremien und eine *engere Zusammenarbeit* zwischen freien und kommunalen Trägern.

Zum neuen Bischof von Berlin ernannte Johannes Paul II. am 17. Juni den Erfurter Generalvikar *Georg Sterzinsky.* Der 1936 im ostpreußischen Kreis Heilsberg (Bistum Ermland) geborene Sterzinsky leitete als Generalvikar zugleich das Rechtsreferat und die Ökumene-Kommission im Erfurter Ordinariat. Außerdem gehört er der Ökumene-Kommission der Berliner Bischofskonferenz an. Vor seiner Ernennung zum Generalvikar war Sterzinsky 15 Jahre Pfarrer in Jena, in den frühen sechziger Jahren fast zeitgleich mit Kardinal Meisner Vikar in Heiligenstadt (Eichsfeld). Sterzinsky, der bisher wenig in der Öffentlichkeit in Erscheinung getreten ist, gilt als Kirchenmann von bescheidenem, zurückhaltendem Lebensstil, als guter Verwalter und erfahrener Seelsorger mit Sinn für offene Probleme. In einer ersten Stellungnahme im Ost-Berliner St. Hedwigsblatt richtete er an seine künftigen Mitarbeiter die Bitte um „konstruktive Offenheit". Sterzinsky wurde entsprechend dem Preußenkonkordat vom Domkapitel aus einer römischen Dreierliste gewählt.

In der Erzdiözese Wien wurde die gesamte *Leitung des Priesterseminars* (Regens, Subregens, Spiritual, Studienpräfekt) ausgewechselt. Der bisherige Seminarregens, Joseph *Toth,* von Herkunft Ungar, wurde zum Domkapitular an St. Stephan ernannt und soll demnächst eine Pfarrei übernehmen. Nachfolger von Toth wird der bisherige Pfarrer von Großenzersdorf, *Franz Fischer.* Neuer Spiritual wurde der Pfarrexpositus von Wienerfeld West, *Joseph Debono.* Neuer Studienpräfekt ist der bisherige Domkurat in Wiener Neustadt, *Anton Faber.*

Die immer wieder angestrebte, aber unter den früheren Verhältnissen nie zustande gekommene, stets stärker von Rom als vom polnischen Episkopat betriebene *Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Polen und dem Vatikan,* wurde am 17. Juni in Rom und Warschau zugleich bekanntgegeben. Künftig wird ein päpstlicher Nuntius in Warschau und ein polnischer Botschafter beim Vatikan residieren. Polen ist damit nach Jugoslawien das zweite kommunistisch regierte Land, das diplomatische Beziehungen zum Vatikan unterhält. Das nächste könnte aus gegenwärtiger Sicht Ungarn sein.

Aus Protest gegen die seiner Ansicht nach mangelhafte Beachtung der Bedürfnisse schwarzer Katholiken in den USA gründete der farbige katholische US-Priester *George A. Stallings* eine eigene kirchliche afro-amerikanische Gemeinschaft mit Namen „Imani Temple". Stallings wurde daraufhin vom Erzbischof von Washington, Kardinal *James Hickey,* seines Amtes enthoben. Die Aufhebung solle so lange gelten, bis Stallings diesen „Akt des Ungehorsams" wieder rückgängig mache. Etwa zwei Millionen der 54 Millionen US-Katholiken sind Farbige. Zu ihnen gehören 300 der insgesamt 19000 Priester und 13 der über 300 Bischöfe.

Vor weiterer *Auswanderung von Christen aus Nahost* (vor allem aus dem Libanon) warnte das Exekutivkomitee des Rates der Kirchen im Nahen Osten. Die Auswanderung von Christen aus nahöstlichen Ländern habe ein solches Ausmaß angenommen, daß den christlichen Kirchen „eine Reduzierung ihrer ... Präsenz ... auf Reliquien und Monumente" drohe. Allein in Jerusalem sei die Zahl der Christen von 28000 im Jahre 1948 auf jetzt 9000 gesunken. Der im Libanon residierende armenische Patriarch von Kilikien, *Karekin II.,* warf bei gleicher Gelegenheit „bestimmten Instanzen im Ausland" vor, die Abwanderung von Christen im Nahen Osten, vor allem im Libanon, zu fördern, um so das Libanon-Problem lösen zu können.

Der sowjetische Staats- und Parteichef *Michail Gorbatschow* ist getauft. Auf eine entsprechende Frage bei der Pressekonferenz im Elysée anläßlich seines Frankreichbesuchs Anfang Juni antwortete Gorbatschow: „Ja, ich bin getauft, und ich glaube, daß daran gar nichts Unnormales ist." Bislang war nur bekannt, daß die Mutter des 1931 geborenen Gorbatschow praktizierende orthodoxe Christin war.

Aus der Volksrepublik *China* kommen die Meldungen, nach denen die Behörden dort ihr *Vorgehen gegen die Katholiken, die sich der „Patriotischen Vereinigung der Katholiken Chinas" angeschlossen* haben, verschärfen. Schon aus der Zeit vor den Massakern vom 3./4. Juni stammen Direktiven der KPCH-Führung für eine harte Linie ihnen gegenüber, während die Patriotische Vereinigung bewußt weiter gefördert werden soll. Die an Rom orientierten Katholiken sollen demnach ständig angegriffen werden, keine Grundstücke erhalten und keine Kirchen bauen dürfen und möglichst isoliert werden, um keine „Untergrundorganisationen" aufbauen zu können. Nach den Ereignissen vom 3./4. Juni sollen die Maßnahmen noch verschärft worden sein. U. a. wurde bekannt, daß der 84jährige Bischof *Peter Joseph Fan Xueyan* von Paoting, der bisher unter Hausarrest stand, in den Tagen der Studentenrevolte von der Polizei mit unbekanntem Ziel abgeholt wurde und seitdem verschollen ist.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt der Luchterhand Verlagsgruppe, Neuwied, bei.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 9 · 43. Jahrgang · September 1989

Wir befinden uns kirchlicherseits in Erwartung einer Stunde, die nicht in unserer Macht ist.

Hans L. Martensen

Ethik als Weg der Ökumene?

Ökumenische Fortschritte sind derzeit vor allem beim Bemühen um gemeinsame Antworten der getrennten Christen auf die großen Überlebensfragen der Menschheit zu verzeichnen. Markantester Beleg dafür war in den letzten Monaten zweifellos die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel, zu der offizielle Vertreter praktisch aller christlicher Kirchen des alten Erdteils zusammenkamen. Schließlich war Basel nicht nur atmosphärisch ein Erfolg, sondern brachte auch ein beachtliches Schlußdokument zustande, das den gemeinsamen christlichen Glauben an den Gott des Friedens, der Gerechtigkeit und der Schöpfung formuliert, ein Bild des zukünftigen Europa entwirft und den Kirchen zahlreiche konkrete Empfehlungen für ihren gesellschaftlich-politischen Einsatz gibt. Aber auch schon die Ökumenischen Foren im Rahmen des „konziliaren Prozesses" in der Bundesrepublik und der DDR erwiesen sich als unerwartet nützliche und ertragreiche Veranstaltungen. Während bei den dogmatischen Kontroversfragen zwischen den Kirchen und Konfessionsfamilien ungeachtet vieler Gespräche und Konvergenzpapiere die entscheidenden Durchbrüche zu verbindlicherer und umfassenderer Gemeinschaft weithin noch ausstehen, tut sich offenbar bei den sozialethischen Fragen ein verheißungsvolles Feld ökumenischer Zusammenarbeit auf.

Überscharfe Frontstellungen wurden abgebaut

Es handelt sich dabei allerdings nicht um ökumenisches Neuland. „Die Lehre trennt, aber der Dienst vereint". Dieser dem damaligen Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, *Hermann Kapler*, zugeschriebene und immer wieder aufgegriffene Satz war der Leitgedanke der Stockholmer Weltkonferenz für Praktisches Christentum von 1925. Als einer der Grundpfeiler der modernen Ökumenischen Bewegung versuchte die *Bewegung für Praktisches Christentum*, die Einheit der Christen durch gemeinsames Bemühen um soziale Fragen und praktische Zusammenarbeit in diesem Bereich voranzubringen, ohne die Unterschiede in Bekenntnis und Kirchenverfassung anzugehen. Allerdings zeigte sich bald, daß die Konzentration auf das gemeinsame Zeugnis unter Ausklammerung der trennenden Lehrfragen an Grenzen stieß: Nicht umsonst schlossen sich die Bewegungen für Praktisches Christentum und für Glauben und Kirchenverfassung bald zum Ökumenischen Rat der Kirchen zusammen.

In den Vordergrund schob sich die sozialethische Seite des Ökumenismus dann vor allem wieder seit Mitte der sechziger Jahre, nicht zuletzt unter dem Einfluß der Kirchen aus der Dritten Welt. Wichtig in diesem Zusammenhang war vor allem die 1966 in Genf abgehaltene „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft" des ÖRK. Das stärkere Hervortreten des gesellschaftlich-politischen Einsatzes als ökumenischem Auftrag führte in den späten sechziger Jahren zu erheblichen Spannungen und Konflikten innerhalb der Ökumenischen Bewegung, von denen besonders der ÖRK betroffen war. Die Auseinandersetzungen um das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates waren dafür das spektakulärste Beispiel. Im protestantischen Raum kam es zu massiven Polarisierungen zwischen „Säkularökumenikern" mit ihrem Plädoyer für das Engagement der Kirchen im weltweiten Befreiungsprozeß und Evangelikalen mit ihrem Akzent auf der individuellen Bekehrung und ihrer Warnung vor einer „horizontalistischen" Verkürzung des christlichen Glaubens.

Der besonders massive evangelikale Argwohn gegenüber ökumenischen Bemühungen um eine produktive Vermittlung von Glauben und gesellschaftlichem Handeln ist beileibe nicht ausgestorben. Aber aufs Ganze gesehen haben sich in der Ökumenischen Bewegung die Wogen im Vergleich zur Situation vor zwanzig oder noch vor zehn Jahren deutlich geglättet, sind *überscharfe Frontstellungen abgebaut worden.* Das gilt zunächst für das Verhältnis von Einheit der Kirche und Einsatz für Friede und Gerechtigkeit als ökumenischen Grundaufgaben: Es besteht inzwi-

schen ein breiter Konsens darüber, daß das eine nicht gegen das andere ausgespielt werden darf, sondern daß die Suche nach sichtbarer Einheit das gemeinsame Zeugnis nicht aus-, sondern einschließt und andererseits die Bemühung um eine überzeugende christliche Antwort auf die Gegenwartsprobleme das Aufarbeiten der dogmatischen Hindernisse auf dem Weg zu verbindlicherer kirchlicher Gemeinschaft nicht ersetzen kann. Gleichzeitig ist man sich heute in allen großen christlichen Kirchen der Tatsache bewußt, daß der Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung nicht unverbindlicher oder gar störend-verfremdender Zusatz zum Glauben, sondern aus seiner Mitte heraus geboten ist.

Ausweg angesichts der labilen Situation der Ökumene?

Daß die Situation für die ökumenische Zusammenarbeit im sozialethischen Bereich derzeit günstig ist, hat auch damit zu tun, daß praktisch alle traditionellen Denkansätze und Deutungskategorien, wie sie in den verschiedenen Kirchen und Konfessionsfamilien für den Umgang mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit entwickelt wurden, angesichts der Herausforderungen durch die moderne Zivilisation, durch die wissenschaftlich-technische Entwicklung sich als unzureichend bzw. ergänzungs- und auslegungsbedürftig erwiesen haben. Das gilt für die katholische Soziallehre mit ihrem Naturrechtsdenken ebenso wie für die lutherische Rede von den zwei Reichen oder den Schöpfungsordnungen und den reformierten Leitgedanken von der Königsherrschaft Jesu Christi. In der katholischen Kirche und Theologie hat vor allem die Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie gezeigt, daß es mit der bloßen Fortschreibung der vertrauten Deutungsschemata und Begriffe nicht getan ist.

Im Grunde genommen stehen alle Kirchen und Konfessionen heute vor der Frage, wie sie Antworten auf die Probleme der modernen Gesellschaft in ihrer Komplexität und Verflochtenheit entwickeln können, die gleichermaßen evangeliumsgemäß wie sachgemäß sind, sich von der christlichen Botschaft her begründen lassen, aber auch nicht als bloße Appelle oder unzulässige Vereinfachungen an der Wirklichkeit vorbeigehen. Hier sind Orthodoxe genauso herausgefordert wie Methodisten, Katholiken ebenso wie Reformierte, Anglikaner ebenso wie Lutheraner, auch wenn sie aus ihrer jeweiligen Tradition heraus unterschiedliche Voraussetzungen und Erfahrungen mitbringen. Die Liste der Probleme, die auf der Tagesordnung stehen, ist lang: Sie reicht von der Verschuldung vieler Länder der Dritten Welt bis zur Gentechnologie und vom Bevölkerungsproblem bis zur Kernenergie.
Das verstärkte Bemühen um ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung spielt sich indessen in einer ziemlich *labilen und schwierigen ökumenischen Gesamtsituation* ab. Es ist nicht zu leugnen, daß man auf dem Weg zur Einheit der Kirchen vielfach an einem kritischen Punkt angelangt ist. In den großen ökumenischen Zusammenschlüssen zeigen sich deutliche Ermüdungserscheinungen und Identitätsprobleme, konkrete Einigungsprojekte kommen in den meisten Fällen nicht weiter, die einzelnen Kirchen und konfessionellen Traditionen sind – gerade als Folge ökumenischer Gespräche und Kontakte – wieder stärker auf ihre jeweilige Identität bedacht. Vor allem aber zeigt sich, daß die Vorstellungen über Bedingungen und Gestalt anzustrebender kirchlicher Einheit bei den ökumenisch engagierten Kirchen so weit auseinanderliegen, daß substantielle Durchbrüche nur schwer vorstellbar sind.

Auf diesem *wenig verheißungsvollen Hintergrund* liegt es nahe, Hoffnungen wieder mehr auf eine wachsende Verständigung zwischen den Kirchen beim Dienst an der Welt zu setzen, einem Feld also, bei dem teilweise erheblicher ökumenischer Nachholbedarf besteht und gleichzeitig – jedenfalls auf den ersten Blick – weniger Stolpersteine auszumachen sind als bei den strittigen Fragen etwa im Amtsverständnis. Zweifellos wäre es auch nicht zu verantworten, die übrigen Bereiche ökumenischer Zusammenarbeit brachliegen zu lassen, nur weil die Perspektiven für eine Überwindung der trennenden Lehrunterschiede nicht günstig sind. Allerdings kann die Akzentuierung der sozialethischen Dimension von Ökumene heute ebenso wie in früheren Stadien der ökumenischen Bewegung als Ausweg aus drohenden Sackgassen nur begrenzte Dienste leisten.

Das Lehramtsproblem läßt sich nicht ausklammern

Auch in der Ökumene gilt schließlich die Binsenweisheit, daß Probleme letztlich nur auf dem Feld gelöst werden können, auf dem sie sich stellen bzw. entstanden sind. Das heißt: Sowenig kirchentrennende Lehrdifferenzen auch vielen Kirchenmitgliedern noch wirklich bewußt sind und sosehr sie oft als störender historischer Ballast erscheinen, sie müssen als solche aufgearbeitet werden, wenn die Kirchen in engere und verbindlichere Gemeinschaft miteinander treten wollen. Man denke etwa an die Untersuchungen über die gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts, die den Gliedkirchen der EKD und der katholischen Kirche in der Bundesrepublik zur Stellungnahme vorliegen. Keine noch so gut begründete und breite Übereinstimmung zwischen getrennten Kirchen in ihrer Beurteilung gesellschaftlicher Entwicklungen und der mit ihnen gegebenen ethischen Herausforderungen kann das weitere theologische Gespräch über das Verständnis von Kirche und Tradition, von Sakramenten, Rechtfertigung und Amt überflüssig machen.
Zudem machen sich ja die *Unterschiede im Kirchenverständnis und in der Kirchenstruktur* auch beim Bemühen um sozialethische Konvergenzen bzw. um das gemeinsame christliche Zeugnis unausweichlich bemerkbar. So beansprucht das kirchliche Lehramt nach katholischem Verständnis die entscheidende Kompetenz nicht nur in der Glaubens-, sondern ebenso auch in der Sittenlehre.

Wo, wie jetzt bei der Ökumenischen Versammlung in Basel und auch bei den Ökumenischen Foren in der Bundesrepublik und der DDR, die Kirchen zwar durch offizielle Vertreter mitarbeiten, diese aber nicht verbindlich für die beteiligten Kirchen sprechen können, läßt sich das Lehramts- bzw. Autoritätsproblem ausklammern. Sobald die Kirchen aber durch ihre jeweiligen Leitungsorgane sich verbindlich gemeinsam äußern sollen, kommt es allerdings ins Spiel und kann leicht zu Blockierungen und Reibungen in der ökumenischen Zusammenarbeit führen. Das gilt nicht zuletzt im Blick auf die Rolle des Petrusamtes in der katholischen Kirche: Der Spielraum einzelner katholischer Ortskirchen für die Kooperation mit anderen Kirchen in gesellschaftspolitischen Fragen endet dort, wo universalkirchliche Festlegungen vorliegen.

Schon bestehende Gemeinschaft weiterentwickeln

Noch ein weiterer Punkt ist zu nennen, der sich teilweise hemmend auf die Bemühungen um größere Gemeinsamkeit in der Sozialethik auswirken kann. Vielfach waren oder sind die einzelnen Themen *innerhalb der Kirchen* bzw. Konfessionsfamilien mehr oder weniger heftig umstritten. Nicht zuletzt die Friedensdiskussion der vergangenen Jahre in der Bundesrepublik und anderen europäischen Ländern hat gezeigt, daß die Trennungslinien in vielen Fällen nicht so sehr entlang den Kirchengrenzen, sondern mitten durch die Kirchen und Gemeinden hindurch verlaufen. Die Spannung zwischen Volkskirchen bzw. ihren Repräsentanten und Leitungsorganen, die verschiedenen gesellschaftspolitischen Optionen auf der Grundlage und im Rahmen der christlichen Botschaft Raum bieten wollen oder auch müssen, und Gruppen und Bewegungen, die möglichst eindeutige und klare Konsequenzen aus dem Evangelium einfordern, ist ein Faktor, den man auch ökumenisch in Rechnung stellen muß.

Dennoch sollten die Kirchen ihre Bemühungen um das gemeinsame Zeugnis und den gemeinsamen Dienst an der Welt fortsetzen und zu intensivieren versuchen, gerade auch wegen der ermutigenden Erfahrungen der Basler Versammlung und der nationalen Ökumenischen Foren. Die Suche nach gemeinsamen Antworten auf die großen Menschheitsprobleme ist *Ausdruck der schon bestehenden, wenn auch noch unvollkommenen Gemeinschaft* zwischen den christlichen Kirchen. Das Basler Schlußdokument spricht davon, daß die Christen „durch die Taufe und die Antwort des Glaubens auf das Hören von Gottes Wort" bereits in Christus eins sind. Daß die getrennten Kirchen inzwischen dazu fähig sind, aus dem Bekenntnis zu Gott und seiner Offenbarung in Jesus Christus heraus zumindest gemeinsame Grundaussagen zu den wichtigen gesellschaftlichen Herausforderungen zu formulieren, vertieft diese schon bestehende Einheit.
Damit ist auch die Chance gegeben, daß die Stimme der Kirchen im Konzert der Meinungen und Interessen von pluralistischen oder sich zunehmend pluralisierenden Gesellschaften glaubwürdiger, überzeugender und deutlicher vernehmbar wird. Schließlich fallen gemeinsame Aussagen der christlichen Kirche zu gesellschaftlichen Entwicklungen und Problemstellungen mehr ins Gewicht als Äußerungen von einzelnen Kirchen, die u. U. leichter überhört oder möglicherweise sogar gegeneinander ausgespielt werden. Das gilt für die Kirchen eines Landes ebenso wie für die übernationale Ebene, etwa in Europa. Gerade angesichts der gegenwärtigen einschneidenden politisch-gesellschaftlichen Veränderungen im kommunistischen Mittel- und Osteuropa ist der ökumenische Austausch zwischen den Kirchen über die gesellschaftlichen Herausforderungen von beträchtlicher Bedeutung.

Vermutlich ist auf diesem Feld ökumenischer Zusammenarbeit überhaupt der dadurch bewirkte *Lernprozeß* wichtiger als gemeinsam erarbeitete Aussagen zu einzelnen Themen. Zum einen sind ja Konsensformulierungen zu ethischen Fragen nicht wie entsprechende Ergebnisse zu dogmatischen Kontroversproblemen zwingende Voraussetzung für ein Mehr an Kirchengemeinschaft, zum anderen reicht die originäre Kompetenz der Kirchen, ihrer Amtsträger und Theologen in praktischen Fragen menschlichen Handelns nicht so weit wie bei der Auslegung von Glaubenswahrheiten. Der ökumenische Lernprozeß bei der Suche nach mehr Gemeinsamkeit im Sozialethischen hat verschiedene Facetten: Zunächst wird der Austausch zwischen den verschiedenen Akzentsetzungen möglich, die die Kirchen und Konfessionen aus ihrer Tradition und Identität heraus einbringen, also etwa die reformatorische Konzentration auf die Schrift, die katholische Aufmerksamkeit für die Schöpfungswirklichkeit, die kosmische Spiritualität der Orthodoxie, das anglikanische Vermittlungsdenken. Gleichzeitig können dabei Mißverständnisse geklärt, verdeckte Voraussetzungen und Einseitigkeiten des jeweiligen Verstehensansatzes ans Licht gebracht werden.

Der „konziliare Prozeß" kann klärend wirken

Damit wird auch der Ökumene als Gesamtprozeß ein wichtiger Dienst geleistet. Schließlich ist gerade die gemeinsame Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den kirchlich-theologischen Denkansätzen zu ihrer Bewertung im Licht des Glaubens eine Chance für die beteiligten Kirchen, sich der Faktoren bewußt zu werden, die neben und teilweise auch hinter den dogmatischen Kontroversfragen den ökumenischen Prozeß erschweren: Verflechtungen mit der jeweiligen Kultur und Gesellschaft, vertraute institutionelle Absicherungen, umfassende Interpretationsmuster und Weltbilder, eingeschliffene Lebensstile und spirituelle Prägungen. Wie sich der „konziliare Prozeß" über die bisher erreichten Zwischenergebnisse hinaus entwickelt, ist schwer einzuschätzen. Aber er könnte – wenn auch vielleicht mehr indirekt – dazu beitragen, die ökumenische Situation und ihre Perspektive insgesamt zu klären. *Ulrich Ruh*

Abberufen

Der Fall Günter Loock und das Bistum Fulda

Die Amtsenthebung eines Studentenpfarrers ist – aus welchen Gründen sie auch immer erfolgt – in der Regel von sehr lokaler Bedeutung und kein Anlaß, viel Aufhebens davon zu machen. Die Abberufung des Marburger Studentenpfarrers *Günter Loock OT* Ende Juni durch den Bischof von Fulda, Erzbischof *Johannes Dyba*, ist aber mit so vielen Sonderlichkeiten behaftet, daß der Fall weit über Marburg und Fulda hinaus Aufsehen erregte. Man wird sich hüten müssen zu meinen, die Umstände der Abberufung Loocks und die Art, wie sie durchgeführt und begründet wurde, seien typisch für das binnenkatholische Klima hierzulande und den kirchlichen Umgang miteinander. Aber so ungewöhnlich sind sie auch wieder nicht, daß sie sich in anderer Form aus anderen Anlässen und in anderen Diözesen auf ähnliche Weise nicht wiederholen könnten.

Der Hergang des Vorgangs ist rasch rekonstruiert. Am 26. Juni wurde vom Ordinariat in Fulda auf Weisung des Bischofs beim Provinzial des Deutschen Ordens, dem Loock angehört, der Gestellungsvertrag für den Studentenpfarrer „um der Seelsorge willen" mit sofortiger Wirkung gekündigt. Ebenfalls mit sofortiger Wirkung wurden P. Loock damit alle kirchlichen Amtshandlungen untersagt. Aber erst Wochen später wurde klar, worauf sich dieses Verbot erstreckte. Nicht wie zunächst angedeutet und vermutet auf das gesamte Gebiet der Diözese, sondern auf die Marburger Studentengemeinde und zwei von P. Loock nebenher pfarrlich betreute Seelsorgestellen. Nähere Begründungen wurden auch in der schriftlichen Mitteilung, die tags darauf beim Provinzial eintraf, nicht genannt. Aber umgehend erfolgte eine Visitation der Räume der Studentengemeinde und der benachbarten Pfarrei St. Peter und Paul, wo die Marburger Studentengemeinde gottesdienstlich Gastrecht genießt. Über sie aber wollte man amtlich und öffentlich nichts mitteilen. Offensichtlich hat sie nichts erbracht.

Auf Rückfrage wurden aber wenigstens *zwei Anlässe* genannt (und später vom Bischof bestätigt), die zur Amtsenthebung des Studentenpfarrers geführt hatten: eine Predigt vom 11. Juni, in der Loock angesichts erregter Reaktionen im Universitäts- und Studentenmilieu Zeitungsmeldungen über Ausführungen des Fuldaer Bischofs zum Verhältnis Kirche–Demokratie kritisch und in zorniger Rhetorik aufgriff (Kommentar: „Uns laufen so die Leute davon"), und ein Gottesdienst am 25. Juni, an dem der evangelische Studentenpfarrer teilnahm, im Begrüßungsteil des Gottesdienstes eine Ansprache hielt (der dann nach dem Evangelium die reguläre Homilie Loocks folgte) und zur Kommunion ging, die ihm nicht von Loock, sondern von einem Kommunionhelfer gereicht wurde.

Sie vor allem führte in der Bistumsleitung resp. beim Bischof anscheinend endgültig zur Erkenntnis, man sei zur Trennung vom Studentenpfarrer gezwungen, „weil P. Günter durch wiederholte schwere Verstöße – besonders im gottesdienstlichen Bereich – zeigte, daß er nicht mehr bereit war, sich an die kirchliche Ordnung zu halten". Gegen diese Erkenntnis halfen alle Einwände des Betroffenen, der sich durch die Nacht-und-Nebelaktion, die Anlaß zu allen möglichen Gerüchten wurde, auch in seiner Ehre als Mensch und Priester verletzt fühlte, aber auch alle öffentlichen Proteste und alle Bedenken direkt oder indirekt Beteiligter nichts. Es kam zwar noch zu einem, wie es von Fuldaer Seite hieß, „freundlichen" Gespräch zwischen Bischof und Studentenpfarrer, aber nicht zur einvernehmlichen Erklärung, weil Loock darin seine „Verstöße" ausdrücklich bestätigen und dafür lediglich den Dank des Bischofs für seinen engagierten Einsatz für die studierende Jugend in Marburg entgegennehmen sollte.

Ganz offensichtlich aber waren die inkriminierte Predigt und der Gottesdienst mit der gastweisen Teilnahme des evangelischen Pfarrers, der in Fulda wohl nicht ganz zutreffend als eine Art ökumenischer Gottesdienst mit Kanzeltausch, der im Bistum seit zwei Jahren *ausdrücklich* verboten ist, ausgelegt wurde, nur Anlaß und nicht der Grund, jedenfalls nicht der einzige, der zur abrupten Entscheidung des Bischofs führte. Dieser hatte sich schon öfters mit Vorbehalten Loocks zu seiner Person und zu seinem Amtsstil konfrontiert gesehen. Und Loock gehörte in der Diözese wohl zu den nicht wenigen, die mit Bischof Dyba als Diözesanbischof nur mit großer Mühe zurechtkommen. Der Ärger des Bischofs war also verständlich.

Dennoch drängen sich auch einem Außenstehenden zumindest drei Fragen auf:

1. Warum die plötzliche, für Loock wenig ehrenvolle und zu allen möglichen Spekulationen Anlaß gebende Abberufung, zumal dieser zum Jahresende zum Weiterstudium nach Würzburg gehen und damit sein Amt ohnehin aufgeben sollte und wollte? Hätte ein klärendes Gespräch, notfalls eine dienstliche Zurechtweisung nicht genügt? Eine Amtsenthebung vornehmlich aus Verärgerung? Eine ordensinterne rechtliche Prüfung, deren Ergebnis seit Mitte August vorliegt, kam jedenfalls zum Schluß, die angeführten Sachgründe für die Amtsenthebung seien „bedeutungslos".
2. In der Diözesanleitung waren offenbar keineswegs alle der Meinung des Bischofs bezüglich der Richtigkeit und der Dringlichkeit der Aktion. Warum haben sich aber alle lautlos in sie einbinden lassen? Hat verbindlicher Widerspruch in Kirchenleitungen und Kirchenverwaltungen überhaupt keinen Platz? Warum nimmt man lieber das Kopfschütteln „außen" in Kauf, als daß man es riskiert, im Notfall auch einmal „innen" unangenehm aufzufallen?
3. Entwickelt sich gegenwärtig in der Kirche womöglich wieder ein Umgangsstil, der vornehmlich dem Prinzip Befehl und Gehorsam folgt und argumentative Konfliktlösung gar

nicht erst versucht? Dann würde das christliche Liebesgebot im kirchlichen Dienstgebrauch zum billigen Palliativ.

Zu fragen wäre aber auch, wie es hier wie dort um den *Argumentationsstil* und das *Argumentationsniveau* in der Verkündigung und im sonstigen öffentlichen kirchlichen Reden bestellt ist. In den Äußerungen, die P. Loock in der in Fulda beanstandeten Predigt aufgriff, stellte Erzbischof Dyba Kirche und Demokratie so einander gegenüber, als ob sie überhaupt nichts miteinander zu tun hätten und Christen deshalb in schlechthin getrennten Welten leben müßten. Doch können demokratische Gesellschaft und hierarchische Kirchen z. B. sehr legitim zueinanderfinden in einer möglichst offenen und argumentativen Begründung von Entscheidungen. Dem aber entziehen sich Hierarchen nur allzugerne mit dem Argument, Kirche sei keine Demokratie. Und genau so verhielt man sich in Fulda im Fall Loock. Andererseits:
In der „zornigen" Predigt des Studentenpfarrers lesen sich einzelne Passagen so, als ob christliches Freiheitsethos und zeitgenössisches Emanzipationsstreben konfliktlos ineinanderflössen. Kirchliche Verkündigung ist aber nur dann wahrhaftig, wenn sie die Spannung zwischen beiden sichtbar zu machen und auszuhalten versteht. Für eine problemlose Verschmelzung von christlichem Freiheitsethos und zeitgenössischer Emanzipationsrhetorik kann man Studenten zwar begeistern, man muß dann aber auch wissen, wofür man sie begeistert. *se*

Unklar

Zur Entwicklung der traditionalistischen Priesterbruderschaft St. Petrus

Über ein Jahr nach den unerlaubten Bischofsweihen durch den inzwischen exkommunizierten Traditionalistenbischof *Marcel Lefebvre* stellt sich die Lage derjenigen unter seinen Anhängern, die die schismatischen Weihen ablehnten und auf der Basis des von Lefebvre letztendlich verworfenen Protokolls vom 5. Mai 1988 zu einer Bereinigung ihres Verhältnisses zum Apostolischen Stuhl gelangten, ebenso klar wie unklar dar.

Klar ist, daß der Aufbau der am 18. Oktober letzten Jahres offiziell durch Rom als „Gesellschaft des apostolischen Lebens" päpstlichen Rechts errichteten Priesterbruderschaft St. Petrus seinen schon bei der Gründung vermuteten Verlauf nimmt: Am 29. Juli weihte der Präsident der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei", *Augustin Kardinal Mayer,* im allgäuischen Wigratzbad, dem Seminar der Bruderschaft, einen Diakon und zwei Priester im vorkonziliaren Ritus. Eine erste Priesterweihe dieser Art hatte Kardinal Mayer bereits am 10. Dezember letzten Jahres in Rom vorgenommen (vgl. HK, Februar 1989, 62).
Gegenwärtig werden in Wigratzbad 31 Seminaristen ausgebildet. Der Bruderschaft gehören etwa 20 Priester an. Nach Angaben der Priesterbruderschaft liegen für das kommende Studienjahr 30 bis 40 Anfragen vor – darunter mehrere aus dem angelsächsischen Raum. Klar ist damit auch, daß das Pilgerheim, in dem das Seminar bisher untergebracht ist, schon bald zu klein sein wird. Und ebenfalls klargeworden ist inzwischen, daß in Wigratzbad eine ordensähnliche Bewegung entsteht und daß diese *auf Dauer* angelegt ist.

Weitgehend unklar ist indessen weiterhin, was eines Tages mit den in Wigratzbad ausgebildeten und geweihten Priestern geschehen soll. Die Priesterbruderschaft St. Petrus besitzt als „Gesellschaft des apostolischen Lebens" das Inkardinationsrecht. Insofern ist sie unmittelbar vom Wohlwollen der Ortsbischöfe nicht abhängig. Wo sie aber versucht, eigene Seelsorgsstellen ähnlich denen der Bruderschaft St. Pius X. aufzubauen, sieht dies schon anders aus. Das Problem wird sich jedesmal stellen, wenn Gruppen traditionalistischer Katholiken sich um einen Priester der Bruderschaft bemühen und Kirchenräume für sich reklamieren. Beispiele dafür gibt es bereits. In Stuttgart trifft sich seit etwa einem Jahr eine solche Gruppe mit einem Priester aus Wigratzbad zu Gottesdiensten im „tridentinischen" Ritus in einer Einrichtung des dortigen Caritasverbandes. In Salzburg gibt es Bemühungen, die Rektoratskirche St. Sebastian zwei Priestern der Bruderschaft anzuvertrauen. Erzbischof Eder stimmte zunächst zu, hat aber auf Proteste hin die Entscheidung zunächst aufgeschoben.
Die Bereitschaft unter bundesdeutschen Bischöfen, zu solchen Lösungen ihren Segen zu geben, scheint nicht sonderlich groß zu sein. Auch Verlautbarungen des Augsburger Bischofs *Josef Stimpfle* bzw. der Diözese Augsburg über Wigratzbad („in Loyalität zum Heiligen Vater, auf Anfrage von Kardinal Mayer", „es war der Wunsch des Heiligen Vaters") klingen nicht gerade so, als sähe man dort die Ansiedlung des Seminars mit ausgesprochenem Wohlwollen. Sehr unklar ist im übrigen, wie die Theologie aussieht, die im Wigratzbader Seminar gelehrt wird, zumal die Bruderschaft zur Zeit Auskünfte über die Zusammensetzung des Lehrkörpers fast ganz verweigert. Zu erfahren ist nur, daß neben anderen der für seine guten Beziehungen zu deutschen Bischöfen und zu Rom bekannte Münchener Philosoph *Robert Spaemann* und der Augsburger Kirchenrechtler *Walter Brandmüller* dort unterrichten.
Einigermaßen unklar ist schließlich nach wie vor, wer das Seminar letztlich finanzieren wird. Der Obere der Bruderschaft und frühere Leiter des Lefebvre-Seminars in Zaitzkofen, *Josef Bisig,* zeigte sich in einem KNA-Interview zuversichtlich: Beim Verband der deutschen Diözesen bestehe eine „Bereitschaft", einen Beitrag zu leisten. Bisher stützt sich die Priesterbruderschaft nach Bisigs Angaben auf Zuwendungen des Pilgervereins Wigratzbad, der Diözese Augsburg und auf private Spenden. Die Diözese Augsburg versteht die als Vorfinanzierung geleisteten Mittel lediglich als „Starthilfe" und verweist im übrigen darauf, daß Diözesen Orden und ordensähnliche Gemeinschaften als Ge-

meinschaften eigenen Rechts generell finanziell nicht unterstützen. Sie will auf jeden Fall für Wigratzbad nicht alleine zahlen. Aber auch der Verband der Diözesen verweist auf seine Nichtzuständigkeit. Sollten sich die Bischöfe schließlich dennoch in irgendeiner Form an der Finanzierung beteiligen, dann wohl nur aus übergeordneten, kirchenpolitischen Gründen. Am ehesten möchte man solche Seminaristen unterstützen, die tatsächlich einem Lefebvre-Seminar den Rücken gekehrt haben – ohne damit das Seminar oder die Bruderschaft selbst mitzufinanzieren.

Aus Rom wird derweil weiter um Verständnis für die eigene, den Traditionalisten überaus entgegenkommende Haltung geworben: Man müsse die ganze Angelegenheit stärker *psychologisch* betrachten als *dogmatisch*, heißt es. Und Kardinal Ratzinger sieht im Umgang mit den Traditionalisten gar eine Nagelprobe für die *Ökumene-Fähigkeit* der Katholiken (vgl. KNA, 28.7.89): „Falls die Ökumene auch nur in bescheidenem Umfang zu konkreten Ergebnissen käme", müßten die Katholiken „sich mit viel anspruchsvolleren Formen der Vielgestalt in der Einheit anfreunden".

Da fragt man sich zwar, was da mit was verglichen wird. Doch ließe sich einer solchen Einschätzung und Haltung etwas abgewinnen, würde sie kirchenamtlich auch in anderen Richtungen praktiziert. *nt*

Wunde Punkte

Überlegungen eines Generals zur Kriegsdienstverweigerung

Für einiges Aufsehen sorgte unlängst ein kurzer Beitrag zum Thema Kriegsdienstverweigerung, den der Kommandeur der Führungsakademie der Bundeswehr, Generalmajor *Werner von Scheven*, im Briefdienst des Arbeitskreises „Sicherung des Friedens" veröffentlichte. Dieser Arbeitskreis entstand Anfang der achtziger Jahre als Reaktion auf das Erstarken der Friedensbewegung im deutschen Protestantismus. Die evangelische Kirche wird auch im Beitrag General von Schevens mit einer kritischen Anmerkung bedacht: Sie gebrauche die Formel vom Friedensdienst mit und ohne Waffen zu dem „agitatorischen Zweck", das verfassungsrechtlich als ein Regel-Ausnahme-Verhältnis gestaltete Verhältnis von Wehrdienst und Ersatzdienst in ein Alternativverhältnis mit einem Wahlrecht zwischen Wehrdienst und Ersatzdienst umzudeuten.

Die kirchliche, speziell protestantische Haltung zu Wehrdienst und Zivildienst (die EKD hat erst vor kurzem zu dem Thema Stellung genommen: vgl. HK, August 1989, 346) ist allerdings nicht Hauptthema des Beitrags. Von Scheven äußert vielmehr *grundsätzliche Bedenken* sowohl gegenüber der gegenwärtigen Praxis der Wehrdienstverweigerung als auch im Blick auf die Entwicklung des Rechts auf Verweigerung seit seiner Aufnahme in den Grundrechtsartikel 4 des Grundgesetzes. Die Wurzel allen Übels liegt seiner Meinung nach darin, daß Gesetzgebung und Rechtsprechung „das Gewissen im Frieden dem Gewissen im Kriege rechtlich gleichgestellt" hätten, daß aus dem Recht zur Kriegsdienstverweigerung (Verweigerung des Tötens im Kriegsfall) das Recht zur Wehrdienstverweigerung geworden sei. Der Gewissensdruck des Wehrpflichtigen in der Gegenwart könne kaum von der Situation „Töten und Sterben" des einzelnen im Krieg ausgelöst werden: „Er kann nur abstrakt und spekulativ von der subjektiven Wahrnehmung politischer Verhältnisse hergeleitet werden, die der politischen Manipulation jeden Zugriff erlaubt." Das Gewissen degeneriere; der Staat stelle durch die Anerkennungspraxis für Kriegsdienstverweigerer den verfassungsrechtlich verankerten Regelfall Wehrdienst als solchen faktisch zur Disposition.

Die Überlegungen, die der Generalmajor in seinem knappen Aufsatz anstellt, treffen durchweg wunde Punkte, die in der Diskussion um das Recht auf Kriegsdienstverweigerung und seine Ausgestaltung auch immer wieder zur Sprache gekommen sind (vgl. HK, Juni 1987, 285ff.). Sie sind aber nicht in allem gleichermaßen plausibel bzw. weiterführend. Natürlich hat die Gewissensentscheidung gegen den Dienst in einer Abschreckungsarmee, die seit ihrem Bestehen keinen einzigen Schuß auf einen Angreifer abfeuern mußte, und in einer Situation, in der der Verteidigungsfall äußerst unwahrscheinlich ist, einen anderen Stellenwert als bei realer Kriegsgefahr oder gar während einer bewaffneten Auseinandersetzung. Dennoch war die Ausweitung bzw. Ausgestaltung der Kriegsdienst- zur Wehrdienstverweigerung durch Gesetzgebung und Rechtsprechung nicht nur praktisch unumgänglich, sondern auch legitim.

Damit ist allerdings noch nicht das Dilemma gelöst, wie es sich in verstärktem Maß seit der Neuordnung der Kriegsdienstverweigerung mit dem Gesetz vom 28. Februar 1983 stellt. Die Verweigerung bleibt de jure auch weiterhin der Ausnahmefall; die Gewissensentscheidung muß als solche begründet und plausibel gemacht werden. Gleichzeitig erleichtert aber das schriftliche Verfahren (Ablehnungen kommen seither kaum noch vor) die Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer so massiv, daß de facto eine Wahlmöglichkeit zwischen Wehrdienst und Zivildienst besteht und dies von vielen Betroffenen weithin auch so gesehen wird. Generalmajor von Scheven nannte als Ausweg aus dieser Situation in einem Gespräch mit der „Süddeutschen Zeitung" (28.7.89) aus Anlaß seines umstrittenen Beitrags zwei Möglichkeiten: Entweder müsse der Staat sich wieder zur geltenden Rechtslage bekennen, wonach der Wehrdienst der Normaldienst sei und der Zivildienst nur ein Ersatz. Oder der Staat müsse den zivilen Ersatzdienst zu einem dem Wehrdienst gleichwertigen Staatsziel erheben, wobei sich dann aber die Frage nach einem gemeinnützigen Dienst der jungen Frauen stelle.

Für die weitere Diskussion wird man aber darüber hinaus berücksichtigen müssen: Es ist unsicher, wie die Bundeswehr – unter dem Druck perso-

neller und finanzieller Engpässe und als mögliches Ergebnis erfolgreicher konventioneller Abrüstungsvereinbarungen – in zehn Jahren strukturiert sein wird. Um Attraktivitätssteigerung wird man sich in jedem Fall nicht nur angesichts der hohen Zahl von Verweigerern bemühen müssen. An eine Verschärfung des Verfahrens für die Anerkennung von Kriegsdienstverweigerer wiederum ist schon deshalb kaum zu denken, weil man sich damit die alten Probleme (Gewissensprüfung!) wieder neu einhandeln würde. Dazu kommt als praktischer Grund, daß die Zivildienstleistenden inzwischen fester Bestandteil unseres Gesundheits- und Sozialsystems sind. Es wird also ganz davon abhängen, ob Politik und öffentliche Meinung den Dienst in der Bundeswehr ohne falsche Zungenschläge plausibel machen und seine Sinnhaftigkeit den nachwachsenden Generationen überzeugend darlegen können. *ru*

Schichtspezifisch

Auch Richter können unsensibel sein

Das Urteil des Baden-Württembergischen Verwaltungsgerichtshofes in Mannheim von Ende Juli, das einem Anrainer recht gab, der *gegen den Bau eines Asylantenwohnheims* in einer als „geschlossenem Wohngebiet" ausgewiesenen Siedlung geklagt hatte, überraschte – man könnte sagen – Freund und Feind. Die Ablehnung war so einhellig wie selten: Von „Pro Asyl" bis zu den Gewerkschaften, von den Freien Wohlfahrtsverbänden bis zur CSU. Unverständlich, unsozial, blamabel; dies waren noch relativ milde Beurteilungen des Urteils. Ganz ehrlich dürfte bei Einzelpersonen wie bei Verbänden und Parteien die Richterschelte nicht gewesen sein. Gibt es doch Leute genug in allen Gegenden und allen bürgerlichen Schichten, die schon bei der ersten Andeutung, in ihrem Wohngebiet könnte ein Asylantenheim gebaut oder etwas ähnliches eingerichtet werden, aufschreien und auf die Barrikaden gehen. An die notorischen Proteste gegen den angeblich unzumutbaren Anblick von Behinderten in Feriensiedlungen braucht in dem Zusammenhang erst gar nicht erinnert zu werden. Plötzlich sollte keiner mehr – von ein paar Republikanern abgesehen – das Urteil für richtig gefunden haben? Kaum zu glauben.

Aber soll man dann dem das Urteil begründenden und verteidigenden Richter glauben? Das Wohnrecht habe keinen anderen Urteilsspruch zugelassen; dies sehe eben vor, daß geschlossene Wohngebiet auch wirklich geschlossene Wohngebiete bleiben, und untersage deshalb dort auch die Ansiedlung von kirchlichen und von Kultur- und Sozialeinrichtungen. Kam da der Vorsitzende des Deutschen Städte- und Gemeindebundes, *Theo Magin*, der Wahrheit nicht doch näher? Er stellte fest, bei der Definition von Wohnen und Wohnung komme es nicht auf „subjektive Nutzungskriterien", sondern auf „objektive Eigenschaften" an. Und im Sinne der vom Baurecht praktizierten Objektivität sei eine Wohnung entweder „ein einzelner Raum oder die Zusammenfassung von mehreren zugeordneten Räumen, die zum Wohnen geeignet sind und zum Schlafen benutzt werden". Mag ja sein, daß ein Asylantenheim in die Kategorie Sozialeinrichtung, nicht zugunsten der Allgemeinheit, sondern zum Nutzen einer Minderheit mit besonderen Lebensbedingungen fällt. Aber *die Eigenschaft der Wohneignung* wird ihm auch kein noch so stringent zugunsten des geschlossenen Wohngebiets interpretiertes Baurecht absprechen können. Sollte da nur noch die Sozialeignung wichtig sein und die Wohneignung nichts mehr zählen?

Richter sind erfinderisch, wenn es um salomonische Lösungen kniffliger Fälle geht, sonst gäbe es das „Richterrecht" ja gar nicht. Es wäre also wohl ein leichtes gewesen – trotz aller baurechtlichen „Gegenindikationen" – ein Asylantenheim als Wohn- und Schlafstätte von Flüchtlingen zu einem objektiv verträglichen Bestandteil eines noch so geschlossenen Wohngebietes zu erklären. Wir wollen Richtern nichts, rein gar nichts unterstellen, außer was wir uns selbst gelegentlich auch unterstellen: ein unversehens schichtbedingtes erkenntnisleitendes Interesse, das ganz ohne Arg so urteilen läßt, daß im Zweifelsfall *schichtspezifische Gesichtspunkte* den Ausschlag geben gegenüber noch objektiveren anderen Kriterien. Und da bietet das Baurecht – wie andere Rechtsbereiche auch – sicher viele Auslegungsmöglichkeiten.

Soll man es ändern oder – auch zugunsten von Asylanten – weitherziger interpretieren? Wir vermuten, daß – appliziert auf den in Mannheim entschiedenen Fall – das Baurecht weder des einen noch des anderen bedarf, sondern schlicht sensibel und rational abwägender Richter. Eine rechtliche Präzisierung dessen, was ein geschlossenes Wohngebiet ist und was sich damit verträgt oder nicht verträgt, mag, wenn man den Begriff nicht überhaupt fallenlassen will, sinnvoll oder nötig sein. Aber vielleicht sollte vorher noch ein wenig über unsere ganze *herrschende Siedlungsphilosophie* nachgedacht werden. Es ist ja nicht nur so, daß Groß- *und* Kleinbürger sozial unempfindsam werden, wenn es sich um die Abschottung der eigenen Wohnwelt gegen Mitmenschen mit von der eigenen Schicht abweichenden Lebensgewohnheiten und Lebensstilen handelt: und seien es nur Schichtfremde, oder doch Ausländer oder gar Flüchtlinge aus Afrika oder auch nur aus einem osteuropäischen Land. Es ist schlicht zu fragen, ob die Leitkriterien, die sich mit dem Begriff vom „geschlossenen Wohngebiet" verbinden, nicht in sich abwegig sind.

Nichts ist steriler als ein Wohngebiet, in dem sonst gar nichts vorkommt, als Wohnen und Schlafen. Keine Kirche, keinen Kindergarten, kein Altenheim – es muß ja nicht gleich eine Spielhölle sein – sollte dort Platz finden dürfen? So züchtet man Weltfremdheit, Schicht- und Klassenvorurteile abseits aller gesellschaftlicher Kommunikation und jenen Wirklichkeitsverlust von Satten und Wohlhabenden, der es heute schon schwer macht, noch das Maß an Gemeinsinn zu befördern, das nötig ist, um in Gesellschaft und Staat

und zwischen den Generationen verständig und kooperativ miteinander umzugehen. Wenn man sich darüber politisch im klaren ist, dann mag man auch am Recht ändern, was zu ändern ist, und sich dabei auch von Zynikern nicht beirren lassen, die sagen – siehe *Friedrich Karl Fromme* in der FAZ vom 15. August –, die hohen Grundstückspreise in solchen Gebieten und die schlechte Verkehrsverbindung würden schon dafür sorgen, daß die Auswirkungen im Rahmen bleiben. Die Grundstückspreise zwischen Ballungsgebieten und offenem Land und zwischen Süd und Nord sind doch recht verschieden. Und Verkehrsverbindungen lassen sich verbessern. *se*

Fehlgeleitet

Bildungsprestige und Beschäftigungslage

Universitäten klagen über Überfüllung. Bund und Länder müssen Notmaßnahmen ergreifen. Hochschulabsolventen gehen ab in die Arbeitslosigkeit oder in Um- und „Rück"-Schulung. Indessen blieben 1988 an die 50 000 *Lehrstellen* in der Bundesrepublik leer; mit großen regionalen Unterschieden allerdings, aber immerhin. Die Unternehmen klagen zunehmend lauter – in allen möglichen Branchen – über *Mangel an Fachkräften* trotz hoher und nach wie vor nur leicht zurückgehender Arbeitslosigkeit. Aus einzelnen Arbeitsverwaltungen ist zu hören, ihnen renne man auf der Suche nach geeigneten Facharbeitern fast die Türen ein. Umsiedler weisen via Fernsehen darauf hin, sie machten sich keine Sorgen um ihre berufliche Zukunft, da fachlich gut ausgebildet, sei es für sie ein leichtes, einen ihren Vorstellungen entsprechenden Arbeitsplatz zu finden. Arbeitsverwaltungen werden nicht müde, auf die *beschäftigungsgünstige Altersstruktur bei Umsiedlern und Aussiedlern* hinzuweisen; sie paßten nach Alter und vorwiegend auch nach Ausbildung hervorragend in die bundesrepublikanische Beschäftigungsstruktur. Bei Asylanten und bei Ausländern überhaupt sagt man das weniger, die „nationale" Stimmung ist nicht danach, aber im Prinzip gilt für sie ähnliches. Alles in allem also eine nicht zu befriedigende Nachfrage nach gut ausgebildeten Arbeitskräften im industriellen und vor allem im handwerklichen Bereich trotz des sonstigen andauernden allgemeinen Arbeitsplatzmangels.

Es gibt für diese Entwicklung eine Vielzahl von Ursachen und einschränkenden Erklärungen. Für den Überschuß an Lehrstellen allem voran die *Bevölkerungsentwicklung.* Noch vor vier, fünf Jahren war die oder der Auszubildende, der oder die seine oder ihre fünfzigste vergebliche Bewerbung schrieb, mindestens Fernsehalltag. Der soziale Alltag sah dann in der Regel doch etwas günstiger aus, war aber für Jugendliche und Eltern immer noch prekär genug. Inzwischen schlägt der „Pillenknick" auf den Lehrstellenmarkt voll durch. Auch der Facharbeitermangel hat viele Gründe: u. a. eine *nicht sehr stark entwickelte Mobilitätsbereitschaft,* wer geht, wenn er sich seine lokale Welt geschaffen und Familie, Freunde und Haus gefunden hat, aus Niedersachsen oder Nordrhein-Westfalen schon gerne nach Bayern oder Baden-Württemberg, so sympathisch ihm dort die Lebensverhältnisse sein mögen, oder im Ausnahmefall gar den umgekehrten Weg. Die Umschulungs- und Weiterbildungsbereitschaft hat Grenzen. Man verweist nicht grundlos neben guten auf schlechte Erfahrungen.

Die *besonders ungünstige Lage im Handwerk* hat auch viel mit den Chancenvorteilen in den Großbetrieben zu tun. Und so problemlos ist die Beschäftigungslage bei Um- und Aussiedlern auch nicht. Auch unter ihnen brauchen sich nur Facharbeiter und Handwerker bestimmter Sparten keine Sorgen zu machen. Die Arbeitsverwaltungen mahnen auch Um- und Aussiedler inständig, zur Ausbildung, Umschulung oder Weiterbildung bereit zu sein. Und wie überall gibt es auch in der Bundesrepublik einen nicht unbeträchtlichen Anteil an Fußkranken des sozialen und technischen Wandels, die unbarmherzig an die Seite gedrängt werden oder in geringerer Zahl sich selber ausklinken, und wo auch alle Ausbildungshilfen und -appelle ins Leere gehen.

Dennoch hat das Ganze auch mit einer fehlgeleiteten Bildungspolitik und noch mehr mit einem unerleuchteten Bildungsehrgeiz und mit einer (akademischen) *Bildungseuphorie* zu tun, die in den letzten 20 Jahren am real sich entwickelnden Beschäftigungsmarkt ziemlich vorbeigeplant oder besser vorbeigeträumt hat. Der Drang zum Abitur und zur Hochschulreife ist ungebrochen. An die 30 Prozent eines Jahrgangs erreichen gegenwärtig die Hochschulreife. Das Abitur hat zwar durch Verbreiterung der Zugänge ohne entsprechende neue Auslesekriterien an Bedeutung, aber nicht an Prestigewert verloren. Im Gegenteil! Mehr und mehr Jugendliche und auch Erwachsene scheinen bei kräftiger Mitwirkung der Eltern sich ohne Abitur in ihrem Selbstwertgefühl nicht zurechtzufinden. Bildung als Überwindung sozialer Benachteiligung und noch mehr als Selbstzweck unterschiedslos propagiert, hat den „subjektiven" Wert des Abiturs noch gesteigert bei entsprechender Entwertung vor allem der Haupt-, aber auch der Realschule. Und wer übers Abitur regulär oder auf dem zweiten oder dritten Bildungsweg zur Hochschulreife gelangt ist, will in der Regel auch studieren. Der vorübergehende Rückgang der Hochschulneigung unter den Abiturienten erwies sich als Flop. Sehr viele nutzten eine ans Abitur angeschlossene Lehre als Parkplatz für den zunächst verschlossenen oder wenig verheißungsvollen Zugang zu den Universitäten, um nach abgeschlossener Lehre dann doch noch ein Studium aufzunehmen: der bekannten und fehlberechneten fortdauernden Überfüllung der Hochschulen und des Überhangs an arbeitslosen oder umschulungsbedürftigen Hochschulabgängern zum Trotz.

Um da wieder ins Gleichgewicht zu kommen, bedarf es nicht nur einer stärker an der tatsächlichen Entwicklung des Beschäftigungsmarktes mit-

telfristigen Bildungs- und Ausbildungspolitik, sondern eines *nur langfristig möglichen Mentalitätswandels.* Um so mehr wundert es einen, daß das fehlgeleitete Bildungsprestige gleichsam als höherwertiges Schicksal hingenommen wird und niemand den Mut aufbringt, den Weg aus der falschen Bewältigung der einst diagnostizierten Bildungskatastrophe durch eine dezidierte Aufwertung berufsbezogener Bildung zu weisen. Braucht es einen Picht verkehrt? An der Zeit wär's. *se*

Wer ist Jude?

Eine Religionsdebatte in Israel

Der Oberste Gerichtshof des Staates Israel hat sich mit einem Urteil wieder einmal auf ein Gelände vorgewagt, das zu den vermintesten des Landes gehört: das Verhältnis von Staat und Religion. Es geht um eine der ältesten Fragen des Judentums und zugleich um eine der umstrittensten der israelischen Politik: Wer ist Jude? Damit hängt die Frage zusammen: Wer darf beglaubigen, daß jemand zum Judentum übergetreten ist? bzw.: Wessen Beglaubigung gilt? Nach der Entscheidung des Obersten Gerichts vom 24. Juli sind nicht mehr nur solche Übertritte zum Judentum staatlicherseits anzuerkennen, die durch orthodoxe Rabbiner vorgenommen werden.

Zum Hintergrund dieses Streites gehört das leidige *Mischehenproblem,* zu dem die verschiedenen Strömungen innerhalb des Judentums sehr unterschiedliche Haltungen einnehmen. Bei ihrer strengen Auslegung und Anwendung der halachischen Konversionsbestimmungen geht es den Orthodoxen, die obendrein in Zivilstandsangelegenheiten in Israel ein „Monopol" besitzen, aus ihrer Sicht darum sicherzustellen, daß derjenige, der ins Judentum aufgenommen werden will, dies auch tatsächlich aus Überzeugung tut und nicht nur, um einen jüdischen Ehepartner heiraten zu können. Als problematisch erweist sich dies sowohl für in Israel lebende wie vor allem nach Israel einwandernde Juden. Wer von ihnen bei einem nicht orthodoxen Rabbiner konvertiert, gilt in den Augen des orthodoxen Obersten Rabbinats in Israel nicht im Vollsinn als Jude. Damit wird ihm die Eintragung ins jüdische Zivilstandsregister verweigert – ohne diese Eintragung aber ist keine Heirat vor einem orthodoxen Rabbiner möglich (und nur er ist befugt, eine Trauung vorzunehmen, eine Befugnis, die übrigens in dem Urteil des Obersten Gerichts wiederum bestätigt wurde; eine zivile, standesamtliche Eheschließung kennt der Staat Israel nicht), auch keine Scheidung, keine Bestattung auf einem religiösen Friedhof.

Erhebliche Konsequenzen würde es auch haben, wenn die religiösen Parteien in der Knesset mit ihrer alten Forderung durchkämen, das *„Rückkehrgesetz"* aus dem Jahre 1950 – nach dem jeder Jude, wo immer er sich aufhält, das automatische Recht besitzt, Bürger des Staates Israel zu werden – in ihrem Sinne zu verschärfen: es würde dann nicht mehr ausreichen, von einer jüdischen Mutter geboren worden oder – auf welche Weise auch immer – zum Judentum übergetreten zu sein, sondern der Übertritt müßte unter bestimmten, näher qualifizierten Bedingungen vollzogen worden sein.

Wie sehr das jüngste Religionsurteil des Obersten Gerichtshofes den labilen „status quo", das weltlich-religiöse Gleichgewicht in Israel tangiert, zeigten *politische Reaktionen:* Wieder einmal stand der Innenminister, traditionell ein Mitglied einer religiösen Partei, vor dem Dilemma, zwischen seinen eigenen religiösen Überzeugungen und der Staatsräson wählen zu müssen. Vor Jahren hatte der damalige Innenminister *Yitzhak Peretz,* Mitglied der orientalisch orthodoxen Schas-Partei, in ähnlichem Zusammenhang befürwortet, die Eintragung der Nationalität im Personalausweis – die Religionszugehörigheit gilt in Israel als eine solche – wegzulassen, wenn schon an ihrer Gültigkeit Zweifel bestünden. Peretz mußte daraufhin zurücktreten. *Arie Deri,* der gegenwärtige Amtsinhaber und Mitglied derselben Partei, fand einen anderen Ausweg in der Zwangslage: Ausweise enthalten nunmehr anstelle der Unterschrift des Innenministers den Hinweis, daß der Bezeichnung der Religionszugehörigkeit keine uneingeschränkte Gültigkeit zukomme. Bei Heiratswilligen etwa wird man also die Religionszugehörigkeit auf andere Weise überprüfen als durch den Personalausweis.
Solche kasuistischen Tricks werden ihren Urhebern eine gewisse Frist des politischen Überlebens gewähren, wirklich gelöst ist mit ihnen wenig. Weitere Gerichtsverfahren sind am wahrscheinlichsten. Die religiösen Parteien werden mit ihrem Verlangen nach Verschärfung der Bestimmungen kaum locker lassen, auch wenn sie auf die gegenwärtige große Koalition von Likud und Arbeiterpartei nur begrenzten Einfluß haben.
Langfristig harrt die viel weitreichendere Frage einer Lösung, ob bzw. wieweit Israel sich nicht auf den Weg zu einem säkularen, religiösen Gemeinschaften, so auch der eigenen jüdischen, gegenüber grundsätzlich neutralen Staat machen muß. Solange das Land um das nackte Überleben kämpfte, trat diese Frage verständlicherweise in den Hintergrund. Man mußte möglichst alle – gerade auch die der Staatsgründung schon aus religiösen Gründen reserviert gegenüberstehenden orthodoxen Kreise – miteinbinden. In dem Maße aber, wie der Außendruck nachläßt, wird die Frage nach dem *jüdischen Charakter des Staates Israel* immer schwerer abweisbar werden. Der Streit um das jüngste Gerichtsurteil zeigt jedenfalls erneut, daß die Position der Orthodoxen nicht nur gegenüber den im Land lebenden arabischen Moslems und Christen Probleme aufwirft, sondern auch für Juden. *Henryk Broder* formulierte es (in: Semit, März/April 1989, S. 20) so: „Israel ist das einzige Land der sog. freien Welt, in dem es für Juden keine völlige Religionsfreiheit gibt." Daß dies sich aber nicht von heute auf morgen ändert, dafür werden unabhängig davon, wer in Israel regiert, weiter die Orthodoxen sorgen. Deren Gewicht hat in den letzten Jahren ohnehin noch deutlich zugenommen. *nt*

ČSSR: Durchbruch bei den Bischofsernennungen

In seiner Hilfestellung für die Ortskirchen in Osteuropa konnte der Apostolische Stuhl in diesem Sommer mehrere bedeutsame Fortschritte erzielen. Die stärkste Beachtung fand die Ernennung neuer Bischöfe in der ČSSR. In keinem anderen Land des sogenannten „Ostblocks" ist es für Rom so schwierig, geeignete Bischöfe für vakante Diözesen zu ernennen (vgl. HK, Juli 1989, 329–335). Die tschechoslowakischen Behörden wollen der katholischen Kirche und auch den anderen Religionsgemeinschaften des Landes das – im übrigen auch in den KSZE-Vereinbarungen verankerte – Recht nicht zugestehen, geistliche Amtsträger nach freiem Ermessen und nach eigener kirchlicher Rechtsordnung einzusetzen. Vielmehr war die Prager Regierung in den vier Jahrzehnten seit der kommunistischen Machtübernahme (mit Ausnahme der kurzen Zeit des „Prager Frühlings") bestrebt, kirchliche Funktionen nach ihren Vorstellungen zu besetzen. Dabei knüpfte sie an josephinische Traditionen an und behandelte die katholische Kirche wie eine – wenn auch unterdrückte – Staatskirche.

Da jegliche kirchliche Postenbesetzung in der Tschechoslowakei bis heute einer behördlichen „Genehmigung" bedarf, war es für die staatlichen Behörden ein leichtes, Schlüsselstellen der kirchlichen Verwaltung, der Priesterausbildung und der – nur in Kümmerformen vorhandenen – katholischen Publizistik mit Personen ihres Vertrauens zu besetzen. Einige von ihnen stehen in dem Ruf, Mitarbeiter bzw. Konfidenten der Geheimpolizei zu sein. Das Instrument, dessen sich das Regime dabei bediente, war die in der Zeit des Stalinismus gegründete „Friedenspriesterbewegung" und ihre Nachfolgeorganisation, die 1970 ins Leben gerufene Priestervereinigung „Pacem in terris". Obwohl diese Organisation dem Kirchenrecht zuwiderläuft und vom Hl. Stuhl ausdrücklich für unrechtmäßig erklärt wurde, verhinderten die tschechoslowakischen Behörden bis zum heutigen Tag die Auflösung von „Pacem in terris", ja, sagten ihr „Schutz" und Unterstützung zu.

Manche im Regime bekennen, neue „Erkenntnisse" gewonnen zu haben

Von Anfang an trachtete das Regime danach, den Einfluß von „Pacem in terris"-Vertreter als Kapitelvikare. Diözesen sicherzustellen. Teils veranlaßte man bestimmte Bischöfe (Vrána, Pasztor, Feranec; von ihnen ist nur mehr letzterer am Leben), „Pacem in terris" zu fördern oder wenigstens zu tolerieren; teils bediente man sich in einigen vakanten Diözesen „Pacem in terris"-Vertreter als Kapitelvikare. Unter diesen Umständen war das Interesse der Regierung jahrzehntelang gering, Bischofsernennungen nach den Vorstellungen des Vatikans zuzulassen. Das Regime meinte, die Ortskirche ohne Bischöfe geistlich auszuhungern, ja sie bis ins Mark treffen zu können und den „Rest" kirchlichen Lebens leicht mit Hilfe der staatlichen Kirchensekretäre und willfähriger „Pacem in terris"-Priester kontrollieren, gängeln und lenken zu können.

Diese Annahme hat sich allerdings inzwischen als Irrtum erwiesen. Die wenigen „Pacem in terris"-Priester blieben isoliert, und an ihnen vorbei, mitunter auch in Konfrontation mit ihnen entwickelte sich eine Art „Geheimkirche", die immer mehr an Stärke gewann. Weder Polizeiaktionen, Überwachungen, Verhöre, Verhaftungen und Prozesse, noch eine massive Kampagne in den Medien vermochten die Ausbreitung der Geheimkirche zu verhindern. Mit geheim geweihten Bischöfen an der Spitze und mit geheimen oder amtsbehinderten Priestern und Ordensleuten als Seelsorger, vollzog sich an der „Basis" ein vor allem von der Jugend getragener religiöser Aufbruch. Das Regime sprach von „illegalen kirchlichen Strukturen", doch diese „illegalen kirchlichen Strukturen" wurden nach und nach zu einer machtvollen geistlichen Kraft – namentlich in der Slowakei.

Nach Ansicht des Preßburger Rechtsanwalts *Jan Carnogursky,* eines führenden katholischen Laienaktivisten, ist auch durch mehrere große Aktionen der religiösen Bürgerrechtsbewegung in der Tschechoslowakei „vor allem das Selbstbewußtsein der Gläubigen gestiegen". „Die Aktionen haben gezeigt" – konstatierte Carnogursky jüngst in einem Interview für die österreichische Wochenzeitung „Die Furche" –, „daß auch die sogenannte Untergrundkirche in der Lage ist, die Gläubigen zu organisieren, und daß sie fähig ist, praktischen Einfluß auszuüben. Im kommunistischen Jargon würde man das den ‚Apparat' nennen. Also, die geheime Kirche hat einen ‚Apparat'. Die Kundgebungen haben gezeigt, welches Potential die Kirche im allgemeinen und die geheime Kirche im besonderen hat. Die Behörden haben erkannt, daß sie sich nicht so ohne weiteres durchsetzen können."

Die Behörden dürften noch mehr „erkannt" haben: nämlich, daß die Verhinderung von Bischofsernennungen, das Vertrauen in die Wirksamkeit eines „Pacem in terris"-Apparats, mit dem Priester und Gläubige nichts zu schaffen haben wollen, sowie das Verbieten völlig normaler kirchlicher Aktivitäten schwere Fehler waren. Die Konsequenz dieser Politik war das Entstehen „illegaler kirchlicher Strukturen" und einer wachsenden religiösen Bürgerrechtsbewegung.
Einige kluge Köpfe in den Reihen des Regimes sind sich inzwischen der „Kontraproduktivität" dieser im Geist des Stalinismus wurzelnden Kirchenpolitik bewußt geworden. Sie wurden gewahr, daß die Zeit nicht gegen, son-

dern für die Kirche arbeitet. Sie erkannten, daß es auch im Interesse des Regimes liegt, wenigstens einige „vertretbare" Bischofsernennungen zuzulassen. Dazu kommt, daß die Vakanz der meisten Diözesen des Landes ein weithin sichtbares Indiz für die Unfreiheit der katholischen Kirche in der ČSSR darstellt und dem internationalen Ansehen des Regimes abträglich ist. Möglicherweise gab es auch einen Wink aus Moskau, daß die repressive Religionspolitik Prags der Glaubwürdigkeit östlicher Entspannungsbemühungen schadet und zu einer Belastung für den KSZE-Prozeß wird. Noch unangenehmer werden für das tschechoslowakische Regime die *zunehmenden Proteste der Gläubigen* gegen die Verhinderung von Bischofsernennungen gewesen sein – Proteste, die in der von 600 000 Bürgern unterzeichneten Petition für Religionsfreiheit und in der von der Polizei gewaltsam aufgelösten Preßburger Karfreitagskundgebung vom vergangenen Jahr gipfelten (vgl. HK, März 1988, 155 f.).

Keiner der neuen Bischöfe kommt aus dem Dunstkreis von „Pacem in terris"

Dem Regime erschien es in dieser Situation nun wohl opportun, wenigstens einigen Bischofsernennungen zuzustimmen. Bereits im Mai 1988 hatten sich die Prager Regierung und der Vatikan über die Ernennung von zwei Weihbischöfen für Prag und eines Apostolischen Administrators im Bischofsrang für die slowakische Erzdiözese Tyrnau (Trnava) geeinigt (vgl. HK, Juni 1988, 301). Weitere *Verhandlungsrunden in Rom und Prag* folgten, die sich aus vatikanischer Sicht äußerst schwierig gestalteten. Denn nach wie vor forcierte die Regierung für die anstehenden Bischofsernennungen (es waren immer noch zehn der 13 Diözesen des Landes, zum Teil seit Jahrzehnten, ohne bischöfliche Leitung) Kandidaten aus den Reihen von „Pacem in terris", die jedoch für den Hl. Stuhl inakzeptabel waren. Rom – bestärkt durch die entschiedene Ablehnung, die die „Pacem in terris"-Exponenten in Klerus und Kirchenvolk finden – blieb fest. Es lehnte auch den Vorschlag der Regierung ab, die Kapitelvikare aller vakanten Diözesen zu Bischöfen zu machen (etwa die Hälfte dieser Kapitelvikare ist „Pacem in terris" zuzuordnen, die anderen nicht). Schließlich wollte die Regierung wenigstens den Vorsitzenden von „Pacem in terris" und Kapitelvikar von Olmütz, Prof. *František Vymětal,* als Bischof durchsetzen. Auch dazu kam es nicht.

Mehrmals waren die Verhandlungen in Gefahr zu scheitern. Doch die Zähigkeit und Beharrlichkeit, mit denen „Sondernuntius" *Francesco Colasuonno* die Verhandlungen führte, setzten sich schließlich durch: Der Vatikan konnte die Ernennung bischöflicher Oberhirten für die mährische Erzdiözese *Olmütz* (Olomouc), für die böhmische Diözese *Leitmeritz* (Litoměřice) und für die slowakische Diözese *Zips* (Spiš) bekanntgeben. Die neuen Bischöfe sind Priester von untadeligem Ruf: der 74jährige *František Vanak,* bisher Pfarrer in Rymarov und nunmehr Apostolischer Administrator im Bischofsrang von Olmütz, der 63jährige *Josef Koukl,* bisher Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät in Leitmeritz und nunmehr Diözesanbischof von Leitmeritz; und der 53jähige *František Tondra,* bisher Pfarrer im Marienwallfahrtsort Levoca und nunmehr Diözesanbischof von Zips.

Gleichzeitig mit der Ernennung der drei neuen Bischöfe erhob der Papst den bisherigen Apostolischen Administrator von Tyrnau, Titularbischof *Jan Sokol,* zum residierenden Erzbischof und ersten Metropoliten der 1977 neugeschaffenen slowakischen Kirchenprovinz. Der Ernennung eines Erzbischofs von Tyrnau hatte die Regierung 12 Jahre lang nicht zugestimmt, weil sie dessen Einfluß auf die katholische Bevölkerung und vor allem auf die von „Pacem in terris"-Priestern geleiteten Diözesen fürchtete.
Das Auffallendste an den Bischofsernennungen des vergangenen und des laufenden Jahres ist, daß keiner der neuernannten Bischöfe aus dem Dunstkreis von „Pacem in terris" kommt, ja daß einer von ihnen – František Tondra – sogar als Dozent der Theologischen Fakultät in Preßburg entfernt worden war, weil er zur Teilnahme an „Pacem in terris"-Veranstaltungen nicht bereit war. Ob die neuernannten Bischöfe die für ihr Amt notwendigen Führungsqualitäten mitbringen werden, muß erst die Zukunft zeigen. Doch daß „Pacem in terris" nun schon zum zweiten Mal bei Bischofsernennungen völlig ausgespielt hat und daß der Vatikan auf der ganzen Linie Kandidaten durchsetzen konnte, denen er absolut vertrauen kann, wird in kirchlichen Kreisen des Landes als entscheidender Durchbruch gewertet.

Das Grundgerüst für den Neuaufbau der Hierarchie geschaffen

Erzbischof Colasuonno hat beachtliches Verhandlungsgeschick bewiesen und dem Druck der Prager Regierung nicht nachgegeben. Die Festigkeit, mit der die vatikanische Delegation die Verhandlungen mit der Prager Regierung führte, könnte nicht zuletzt auch auf den Rat des slowakischen Kurienkardinals *Jozef Tomko* zurückgehen. Tomko, Präfekt der römischen Missionskongregation, konnte im Frühjahr – erstmals seit Jahrzehnten – im Zusammenhang mit der schweren Erkrankung und schließlich dem Ableben seiner Mutter seine slowakische Heimat zweimal besuchen. Dabei konnte er sich ein unmittelbares Bild über die kirchliche Situation, aber auch über potentielle Bischofskandidaten machen. Da der Papst auf Tomkos Rat viel gibt, liegt die Annahme nahe, daß Erzbischof Colasuonno sehr dezidierte Weisungen in die Verhandlungen mitgegeben wurden.

Für die Kirche in der Tschechoslowakei sind die jüngsten Bischofsernennungen aber auch im Hinblick auf die „Ordinarienkonferenz" (in Ermangelung von Bischöfen gibt es in der ČSSR keine nationale Bischofskonferenz) von großer Bedeutung. Denn das Gewicht in dieser Konferenz

wurde mit den neuen Bischöfen von Klerikern, die sich dem Regime oft willfährig erwiesen haben, zu jenen Oberhirten verschoben, die glaubwürdig die Interessen der Kirche vertreten. In der neuen personellen Zusammensetzung könnte die Ordinarienkonferenz erstmals der bedrängten Kirche des Landes wirksamen Rückhalt geben. Nicht zu unterschätzen ist auch das Gewicht, das der Ratschlag des slowakischen Metropoliten und der neuen Bischöfe bei der Bestellung künftiger Bischöfe in der ČSSR haben wird.

Die Genugtuung über die jüngsten Bischofsernennungen in der ČSSR und die Zustimmung, auf die sie in der tschechischen und slowakischen Ortskirche stießen, sollen nicht vergessen lassen, daß nach wie vor zwei Bischöfe – der Apostolische Administrator von Königgrätz (Hradec Králové), *Karel Otčenášek,* und der Prager Weihbischof *Kajetán Matoušek* – amtsbehindert sind, von den geheim geweihten Bischöfen gar nicht zu reden. Tatsache ist auch, daß immer noch die Mehrzahl der Diözesen des Landes – nämlich sieben von 13 – nicht von Bischöfen geleitet werden. Doch die letzten Bischofsernennungen lassen hoffen, daß in weiteren Verhandlungsrunden auch dafür Lösungen gefunden werden können. Ein Sprecher des Vatikans deutete bereits an, daß der Hl. Stuhl davon ausgeht, in naher Zukunft auch den neuen Apostolischen Administrator der mährischen Erzdiözese Olmütz zum Erzbischof erheben zu können, was die Regierung jetzt noch nicht zugelassen hatte. Dann hätten alle drei Kirchenprovinzen des Landes – die böhmische, die mährische und die slowakische – residierende Metropoliten. Damit wäre das Gerüst für den Neuaufbau einer künftigen vollständigen Hierarchie für die katholische Kirche in der ČSSR zunächst einmal geschaffen.

Zeichen, die auf eine Wende hoffen lassen

Aber nicht nur in der ČSSR sind Fortschritte zu verzeichnen. Die Kirche-Staat-Vereinbarungen in Polen, die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Warschau und dem Hl. Stuhl, die überwiegend positiv bewerteten Bischofsernennungen in Ungarn, die Fixierung eines Papstbesuches in Ungarn für 1991, die Wiederherstellung einer geordneten Hierarchie in Litauen einschließlich der Rückkehr der amtsbehinderten Bischöfe *Vincentas Kardinal Sladkevičius* (Kaunas) und Erzbischof *Julijonas Steponavičius* (Wilna) in ihr Amt, die erstmals seit dem Krieg möglich gewordene Ernennung eines Bischofs mit Sitz in Minsk für die zwei Millionen römisch-katholischen Gläubigen in Weißrußland sowie die Ernennung eines Bischofs für die 400 000 ukrainisch-katholischen Gläubigen in Polen (die jahrzehntelang nicht nur wegen des Widerstandes des römisch-katholischen Episkopats, sondern vor allem aus politischen Gründen – das sowjetische Regime, das ja die ukrainisch-katholische Kirche verboten hat, hätte auf einen solchen Schritt zweifellos sehr verärgert reagiert – unmöglich war) sind Zeichen, die einiges erhoffen lassen, jedenfalls solange sich mit Auswirkungen auf den gesamten Ostblock die Gorbatschowsche Öffnungspolitik durchsetzen kann.

P. M.

USA: Der Fall Stallings und die Rassenfrage in der katholischen Kirche

Auch in der US-Kirche macht das Wort vom „Schisma" die Runde: Ein schwarzer Priester der Erzdiözese Washington, *George A. Stallings,* gab am 21. Juni in einer Presseerklärung die bevorstehende Gründung einer afro-amerikanischen Glaubensgemeinschaft mit Namen „Imani Temple African-American Catholic Congregation" bekannt („Imani" ist ein Ausdruck aus dem Suaheli und bedeutet „Glauben"; vgl. Origins, 20.7.89, 153ff.). Stallings verband diese Ankündigung mit Vorwürfen an die Adresse seiner Kirche: Ihr gelinge es nicht, den weitreichenden spirituellen und kulturellen Bedürfnissen der Afroamerikaner gerecht zu werden. Mit seiner Gründung realisiere er nur, was die katholische Kirche zu tun allzu lange gezögert habe: nämlich „willkommen zu heißen, aufzunehmen und zu institutionalisieren, was ethnisch-kulturell für das spirituelle und moralische Wohlergehen afroamerikanischer Menschen heute unverzichtbar" sei.

Für die amerikanische Hierarchie dürfte der Schritt Stallings nicht völlig unerwartet gekommen sein. Bereits am Tag vor Aschermittwoch hatte dieser „seinen" Bischof, den Erzbischof von Washington, Kardinal *James Hikkey,* von seiner Absicht in Kenntnis gesetzt, eine eigene Kirche aufbauen zu wollen. Hickey hatte damals für einige Monate Aufschub erwirken können: Bevor er Fakten schaffe, so empfahl er Stallings, solle er seine Absicht mit zwei vom Kardinal benannten Geistlichen besprechen, dem schwarzen Erzbischof von Atlanta (Georgia), *Eugene Marino,* und dem gleichfalls schwarzen Priester und klinischen Psychologen *Joseph Verret* in New Orleans.

Die Gespräche fanden statt mit dem Ergebnis, daß Stallings mitteilte, er habe seine Pläne, die katholische Kirche zu verlassen, wieder aufgegeben; er wolle den in der Kirche herrschenden „systematischen Rassismus" von innen heraus bekämpfen. Nach zwei weiteren Unterredungen mit Kardinal Hickey änderte Stallings jedoch seine Haltung und verkündete in Form einer Presseerklärung die Gründung einer von den Strukturen der katholischen Kirche unabhängigen „nichtterritorialen" Glaubensgemeinschaft. Die Gründung der Gemeinschaft bedeute aber – so Stallings – „keinen Bruch in der Lehre oder im Glauben mit der ka-

tholischen Kirche". Und er verstehe sie auch nicht als einen „Akt des Trotzes, des Ungehorsams oder des Abfalls". Auch wenn die Bildung dieser Gemeinschaft ohne die Billigung oder Autorisierung durch den Ortsbischof geschehe, glaube er, Gottes Geboten gehorsam zu sein und seinem Gewissen zu folgen.

Die formelle Gründung der Gemeinschaft erfolgte dann am 2. Juli mit einem Gottesdienst in einer Kapelle der Washingtoner schwarzen Howard-Universität, in der Stallings' Gemeinschaft bis zur Errichtung einer eigenen Kirche Zuflucht gefunden hat. Rund 1000 Personen nahmen an diesem Gottesdienst teil. Stallings verwandte dabei den – seit gut einem Jahr für die Bistümer Zaires approbierten und konfirmierten – sogenannten „zairischen Meßritus" (vgl. HK, August 1988, 400; Gottesdienst, 23–24/1988, 184ff.). Erzbischof Hikkey distanzierte sich von Stallings in zwei Schritten: Unmittelbar nach der ersten Ankündigung durch Stallings, eine neue Gemeinschaft gründen zu wollen, untersagte er ihm, öffentliche Gottesdienste abzuhalten. Am Tag nach der ersten liturgischen Feier innerhalb der neuen Gemeinschaft suspendierte er ihn vom geistlichen Amt.

Bischof Ricard: „Ebenso rückschrittlich wie tragisch"

George Stallings ist in der US-Kirche kein Unbekannter. Der 41jährige Geistliche stammt aus North Carolina, einem Bundesstaat mit hohem Schwarzen-Anteil sowie einem geringen Anteil von Katholiken an der dortigen schwarzen Bevölkerung. Er kommt aus einer katholischen Familie, war aber stark beeinflußt von einer baptistischen Großmutter. Der baptistische Predigerstil prägte auch seine Haltung als katholischer Seelsorger. Als Seelsorger unter Schwarzen gilt Stallings als erfolgreich. Seine schwarze Pfarrgemeinde im Washingtoner Stadtteil Anacostia vergrößerte sich 1976 bis 1987 von 200 auf 2000 Familien (vgl. Time, 10.7.89).

Diese Gemeinde verließ Stallings vor einiger Zeit – wie es hieß – studienhalber. Schon bald aber kehrte er wieder in die Seelsorge zurück. Er wurde von Kardinal Hickey 1987 zum „Evangelisten der Erzdiözese" (Washington) ernannt. Im gleichen Jahre wurde er außerdem Vorsitzender des *National Black Catholic Clergy Caucus,* einer 1968 gegründeten Bruderschaft von etwa 750 schwarzen Priestern, ständigen Diakonen und Ordensbrüdern. Sie gibt den schwarzen Priestern Hilfestellung in ihrer pastoralen Tätigkeit und widersetzt sich vor allem institutionalisierten Formen der Diskriminierung von Schwarzen. Wohl mit Rücksicht auf die damals schon geplante Gründung der neuen Gemeinschaft legte Stallings den Vorsitz Anfang des Jahres nieder.

Verschiedene US-Bischöfe reagierten auf Stallings' Schritt betroffen und enttäuscht. Kardinal Hickey äußerte die Ansicht, die Gründung der Gemeinschaft habe mehr mit den *persönlichen Bedürfnissen und Erwartungen* von George Stallings zu tun als mit der Frage nach dem rechten Weg im kirchlichen Miteinander von Schwarzen und Weißen (vgl. Origins, 20.7.89, 156). In dieselbe Richtung weist eine gemeinsame Stellungnahme der 13 schwarzen US-Bischöfe (vgl. Catholic News Service, 13.7.89): Sie warnten vor der Vermischung von „persönlicher Enttäuschung, individuell empfundener Frustration und persönlichem Ärger" mit dem Kampf gegen den Rassismus. Der Rassismus sei eine zu ernste Sache, als daß man ihn als „Deckmantel selbstsüchtiger Ziele" benutzen dürfe.

Der Vorsitzende der Kommission der US-Bischofskonferenz für die schwarzen Katholiken, Weihbischof *John Ricard* (Baltimore), bezeichnete den Schritt Stallings als „ebenso rückschrittlich wie tragisch". Er verdunkele die „heroischen Anstrengungen" vieler afro-amerikanischer Katholiken in der Vergangenheit, die sich für eine volle Teilhabe am kirchlichen Leben gegen allerlei Widerstände eingesetzt hätten. Als Beweis für das Erreichte führte Ricard die „enorme Lebendigkeit" afro-amerikanischer Pfarrgemeinden in den USA an, speziell in der Bundeshauptstadt Washington. Dies gelte auch für die vielfältige Verwendung der Gospel-Musik und für die Aufnahme afro-amerikanischer Symbole in die katholische Liturgie.

Die Bischöfe sind sich der Probleme bewußt

Stallings hingegen hielt der katholischen Kirche seines Landes in seiner Predigt vom 2. Juli vor, sie habe sich zwar in Dokumenten immer wieder mit dem Rassismus auseinandergesetzt, bewirkt habe sie bisher damit aber nichts. Zu lange habe man in der Kirche nur über den Rassismus geklagt. Wer aber etwas tun wolle, dem werde geraten, seinen Mund zu halten: „Uns wird immer wieder gesagt: Wartet ab. Warum müssen wir warten? Was wir tun müssen, kann uns niemand abnehmen" (Catholic News Service, 5.7.89).

Die Stellung der Schwarzen innerhalb der katholischen Kirche und deren seelsorgliche Bedürfnisse sind – das zeigt der Fall Stallings – ein Problem, das als solches von niemandem in der US-Kirche ernsthaft geleugnet wird. Kardinal Hickey nannte es geradezu eine Ironie des Schicksals, daß sich die US-Bischöfe noch auf ihrer letzten Vollversammlung im Juni (vgl. HK, August 1989, 350ff.) mit der Lage der schwarzen Katholiken befaßt hätten. Auf der Tagesordnung stand die Erörterung des Entwurfs einer Erklärung (Titel: „Hier bin ich, sende mich"), die Grundlage für die Seelsorgsarbeit unter den afro-amerikanischen Katholiken werden soll. Die endgültige Fassung soll auf der kommenden Vollversammlung im November verabschiedet werden. Auch in dem Entwurf wird zugegeben: Obwohl schwarze Katholiken in der US-Kirche zunehmend akzeptiert würden und diese von kirchlichen Einrichtungen im Bildungsbereich vielfältig profitierten, litten sie weiterhin unter rassistischen Einstellungen in Kirche und Gesellschaft (vgl. Catholic News Service, 19.6.89). In vielen Fällen führte eine unzureichende Beachtung

ihrer Bedürfnisse zur Abwanderung in verschiedene protestantische Denominationen.

Bis heute fällt es der US-Kirche schwer, tief verwurzelte Ressentiments und Verhaltenseinstellungen nachhaltig zu verändern. Für viele Schwarze ist die katholische Kirche immer noch in erster Linie eine „ethnisch weiß geprägte europäische Institution" (*John Deedy,* in: The Tablet, 11.7.87). Historisch hat dies mit dem Umstand zu tun, daß Schwarze lange Zeit vornehmlich in den protestantisch und ländlich geprägten Südstaaten lebten, während Katholiken vor allem im Nordosten und Mittleren Westen der USA vertreten und überwiegend großstädtisch geprägt waren. Als *Minderheit in einem protestantisch geprägten Land* waren die US-Katholiken lange Zeit viel zu sehr mit sich selbst bzw. mit dem eigenen gesellschaftlichen Aufstieg beschäftigt, als daß ihnen das Los der weithin protestantischen Schwarzen ein sonderliches Anliegen gewesen wäre. Wohl auch deswegen hat die US-Kirche lange gebraucht, um sich den Nöten der Schwarzen überhaupt zu öffnen. Auch zu Zeiten der *Bürgerrechtsbewegung* blieb die katholische Kirche noch ganz im Hintergrund, obwohl einzelne Ordensgemeinschaften sich aufopfernd für die Schwarzen einsetzten und zu den praktischen Überwindern von Rassenvorurteilen gehörten.

Ein eigener Ritus für die schwarzen US-Katholiken?

Bis heute gehören von den 26,5 Millionen Schwarzen in den USA lediglich 1,3 Millionen (4,9 Prozent) der katholischen Kirche an (Catholic Almanach 1987, S. 480). Neuere Untersuchungen sprechen bereits von zwei Millionen. Von den 52 Millionen Katholiken sind damit knapp drei Prozent Schwarze. Von den rund 54000 US-Priestern sind 300 und von den über 300 Bischöfen 13 Schwarze.

Obwohl die Schwarzen gegenwärtig in der kirchlichen Hierarchie sichtlich stärker vertreten sind als noch vor Jahren, leidet diese Gruppe innerhalb der US-Kirche unter einem erheblichen *Mangel an Führungskräften* aus den eigenen Reihen. Dies um so mehr, als die Zahl der schwarzen Katholiken durchaus im Steigen begriffen ist, was jedoch seinen Grund nur z. T. in Missionierungserfolgen oder in der katholischen Kirche selbst hat: Der Besuch katholischer Bildungseinrichtungen und auch der Ein- oder Übertritt zur katholischen Kirche wird von manchen Schwarzen nicht selten auch als Ausdruck gesellschaftlichen *Aufstiegs* verstanden, weil sich ihnen damit die Möglichkeit bietet, sich vom herkömmlichen protestantisch geprägten Unterschichtsmilieu der Schwarzen abzusondern. Zugleich aber – der Fall Stallings deutet in eine ähnliche Richtung – gibt es Hinweise auf eine *Abkehr unter Schwarzen von der katholischen Kirche,* weil ihnen der Einsatz der Katholiken für die Bedürfnisse der Schwarzen zu halbherzig scheint, und die angestammten protestantischen Denominationen ihnen eine klarer unterschiedene Identität sichern.

Inwieweit mit dem Erstarken der schwarzen Minderheit in der katholischen Kirche der USA die Einführung eines eigenen afro-amerikanischen Ritus akut wird und wieweit der Fall Stallings eine solche Entwicklung u. U. beschleunigt, ist einstweilen schwer zu sagen. Die Meinungen darüber gehen auch unter den Schwarzen selbst auseinander. Der zairische Ritus ist selbst in Afrika die große Ausnahme, und noch läßt sich nicht absehen, ob weltkirchlich einer solchen Entwicklung über Zaire hinaus Raum gegeben wird. *K. N.*

Chile: Was sich nach dem Verfassungsreferendum ändert

Das Referendum vom 30. Juli, in dem fast 86 Prozent der Chilenen einer Reihe von *Verfassungsänderungen* zustimmten, hat den Weg für die Präsidentschafts- und Parlamentswahlen am 14. Dezember frei gemacht. Mit diesen Wahlen bzw. dem Amtsantritt des gewählten Präsidenten am 11. März 1990 wird Chile nach 16 Jahren Militärherrschaft zu demokratischen Verhältnissen zurückkehren.

Diesen gewaltlosen, in zähen Verhandlungen zwischen Regime und demokratischer Opposition *erreichten Übergang* hatte noch zu Beginn des Jahres kaum jemand für möglich gehalten. Der Ausgang des Plebiszits vom 5. Oktober 1988, in dem rund 55 Prozent der Chilenen gegen Präsident Augusto *Pinochet* stimmten, hatte zunächst die Fronten verhärtet: Die siegreiche *Opposition* erhob mit Nachdruck ihre Forderungen nach einer beschleunigten Demokratisierung; der von seiner Niederlage offenbar überraschte General zeigte keinerlei Gesprächsbereitschaft. Gerade in der Frage der Änderung der Verfassung von 1980, die auf Pinochets Vorstellungen von einer „geschützten Demokratie" (und seinem Verbleiben in der Macht) zugeschnitten war, stieß die demokratische Opposition auf eiserne Ablehnung (vgl. HK November 1988, 511 ff.).

Pinochet vor dem Abtritt

Ausschlaggebend für den atmosphärischen Umschwung im Regierungslager war dann das offen zutage tretende Machtvakuum in den eigenen Reihen. Die Einsicht gemäßigter Regimepolitiker in die Notwendigkeit, die Weichen für die Zeit nach Pinochet zu stellen, oder auch ihr persönlicher politischer Ehrgeiz waren stärker als die von Pinochet arg strapazierte Vasallentreue. Die Regierung unter Führung von Innenminister *Cáceres* und das „Parteienbündnis für die Demokratie", der Zusammenschluß von 17 oppositionellen Parteien, verhandelten schließlich ein Verfassungsreformpaket in 54 Punkten, dem Pinochet widerstrebend zustimmte.

Der bemühte Fernsehauftritt Pinochets nach dem Verfassungsreferendum, in dem er die politische Reife und patriotische Verantwortung der Chilenen würdigte, zeigte einen alt und einsam gewordenen Präsidenten, dessen Zeit abgelaufen ist. Noch im Juni hatte er seine Kandidatur für die Präsidentschaftswahl nicht ausgeschlossen: „Wenn das Volk mich bittet, könnte ich akzeptieren." Pinochet bleibt nach seinem Rücktritt als Staatspräsident der Oberbefehl über das Heer und ein Sitz im Senat auf Lebenszeit.

Die Opposition setzte in der Verfassungsreform u. a. die *Aufhebung des Verbots linksradikaler Parteien* (Artikel 8) durch, zu denen bislang die Kommunistische Partei Chiles zählte. In Zukunft soll das Verfassungsgericht über extremistische Parteien entscheiden. Daß die Zahl der gewählten Mitglieder des Senats, der zweiten Kammer, von 26 auf 38 erhöht wurde, ist von Bedeutung insofern, als der Einfluß der neun zusätzlich von Regierung, Militär und Justiz zu ernennenden Senatoren dadurch relativiert wird. Die Opposition sieht in diesem Kompromiß nur einen ersten Schritt; sie tritt dafür ein, daß zukünftig alle Mitglieder des Senats gewählt werden.

Die *Amtszeit des ersten gewählten Präsidenten wird nur vier Jahre dauern,* nach dieser Übergangsperiode jedoch wieder acht Jahre. Gegenüber der alten Verfassung wurden die Befugnisse des Präsidenten deutlich eingeschränkt: Er kann weder das Parlament auflösen noch politische Gegner während eines Ausnahmezustands ins Ausland verbannen. Eine wesentliche Änderung betrifft die erheblich *erleichterte Prozedur der Verfassungsänderungen* durch das Parlament, für die nach bisher geltendem Recht hohe Mehrheiten über zwei aufeinanderfolgende Legislaturperioden erforderlich waren. Geändert wurden auch Zusammensetzung und Kompetenz des Nationalen Sicherheitsrates, der zu gleichen Teilen aus Zivilisten und Militärs bestehen und ausschließlich für den Bereich der nationalen Sicherheit zuständig sein wird. Auf Drängen der Opposition wurden schließlich von Chile unterzeichnete internationale Verträge zum Schutz der Menschenrechte in die Verfassung aufgenommen.

Die Wahlgesetze und die Chancen der politischen Rechten

Vier Monate vor den Wahlen hat sich die politische Rechte, die nach dem Plebiszit auseinanderzufallen drohte, zu einer unerwartet starken politischen Kraft entwickelt und sich zudem fast geschlossen auf einen Präsidentschaftskandidaten geeinigt, der seinerseits lange gezögert hat, die Kandidatur anzunehmen: den parteilosen 40jährigen *Hernán Büchi,* bis zum Frühjahr erfolgreicher Finanzminister des Regimes. Die gemäßigte, aber überwiegend aus dem Regime hervorgegangene Rechte, die „Renovación Nacional" (Nationale Erneuerung), die unter ihrem Vorsitzenden *Sergio Onofre Jarpa* die Regierung zu Verhandlungen mit der Opposition drängte, präsentiert sich nun als Mitte-Rechts-Partei und empfiehlt sich einerseits als solide, sozusagen konservative Alternative zu dem insgesamt eher im linken Spektrum angesiedelten Parteienbündnis der Opposition, andererseits als Garant des „modernen", wirtschaftlich erfolgreichen Chile. Die Nationale Erneuerung mit ihrem Kandidaten Büchi, einem Nachkommen schweizerischer Einwanderer, kann auf die *Unterstützung der Wirtschaft* zählen, die in den letzten Jahren – einmalig in Lateinamerika – ein Wachstum von mehr als fünf Prozent erreichte.

Die Chancen Büchis erhöhen zudem die in diesem Frühjahr in aller Eile von der Militärjunta dekretierten Wahlgesetze. Unter völliger Mißachtung des Prinzips „ein Mann – eine Stimme zielt das Wahlsystem offensichtlich darauf, einen Wahlsieg und damit eine parlamentarische Mehrheit der Opposition zu verunmöglichen. Statt des bis zum Militärputsch 1973 geltenden Verhältniswahlrechts wurde jetzt das Mehrheitswahlrecht eingeführt. Die 60 Wahldistrikte, die jeweils zwei Abgeordnete in das Parlament entsenden (erste Kammer), wurden nach dem verlorenen Plebiszit mehrfach neu bestimmt – offenbar auf der Grundlage der Stimmenergebnisse für bzw. gegen Pinochet. Das Ergebnis sind Wahlbezirke von sehr unterschiedlicher Größe. So benötigt ein Kandidat in der Hauptstadt Santiago und Umgebung, in der 40 Prozent der Wähler leben, doppelt so viele Stimmen für einen Parlamentssitz wie ein Bewerber etwa in der 9. Region (in der Pinochet erfolgreich war). Eindeutig benachteiligt sind die großen Städte und Industriezentren.

Das *Wahlsystem* begünstigt nicht die Mehrheit, sondern die stärkste Minderheit: 34 Prozent pro Distrikt reichen für einen Abgeordnetensitz, für beide Mandate ist aber mehr als eine Zweidrittelmehrheit erforderlich. Damit garantieren 34 Prozent der Stimmen in allen Wahldistrikten die Hälfte aller Parlamentssitze. Dazu bemerkt die Neue Zürcher Zeitung (7. 6.) lapidar: „Da die Chilenen über eine legalistische Tradition verfügen, zieht man hier legale Methoden einer Wahlfälschung vor." Rechtzeitig geändert wurde von der Junta auch die Bestimmung, nach der Minister, Gouverneure, Bürgermeister und andere Funktionäre erst zwei Jahre nach ihrem Ausscheiden aus dem Amt für das Parlament kandidieren dürfen.

Die Hoffnungen der Opposition

Die Opposition will diese *Wahlgesetze* möglichst bald geändert sehen, in der ersten Legislaturperiode und mit ihrer parlamentarischen Mehrheit. Sie hofft trotz der Behinderungen durch das Wahlsystem und trotz des Vorsprungs, den das Regierungsbündnis mit seinem Apparat sowie massiver finanzieller Unterstützung der Wirtschaft im Wahlkampf hat, daß sie die Wahlen im Dezember gewinnt.
Der Kandidat des Oppositionsbündnisses, *Patricio Aylwin* (70), gehört zum rechten Flügel der Christdemokratischen Partei Chiles. Es ist ihm gelungen, sowohl das Vertrauen seiner

Gesprächspartner in der Regierung zu gewinnen als auch von den sozialistischen Parteien als Einheitskandidat akzeptiert zu werden. Daß die bekanntermaßen untereinander rivalisierenden Christdemokraten ihre Richtungskämpfe hintanstellten und sich mit den Parteien des linken Spektrums auf gemeinsame Kandidaten für das Präsidentenamt sowie das Parlament einigen konnten, erhöht die Wahlchancen der Opposition beträchtlich. (Ins Abseits manövriert hat sich die *Kommunistische Partei*, indem sie dazu aufrief, gegen das Verfassungsreferendum zu stimmen. Die Kommunisten haben in Chile ein traditionelles Wählerpotential von etwa 15 Prozent.)

Es ist abzusehen, daß das ideologisch heterogene Oppositionsbündnis im Falle eines Wahlsiegs Zerreißproben zu bestehen hat. „Enorme Anstrengung, Einigkeit, Mut und Klugheit" seien erforderlich, so Aylwin, wenn die erste zivile Regierung nach Pinochet nicht scheitern wolle. Ihre Prioritäten: an erster Stelle die *Demokratisierung der politischen Institutionen*, sodann die „Rechtsprechung im Bereich der Menschenrechte" und drittens eine Wirtschafts- und Sozialpolitik, „die den für viele Chilenen schmerzlichen Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten ein Ende setzt". Im ersten Punkt weiß sich Aylwin im großen und ganzen eins mit den links von der DC stehenden Parteien.

Der zweite Punkt berührt die heikle Frage, ob und inwieweit die Militärs wegen ihrer zahllosen Menschenrechtsverletzungen in den vergangenen 16 Jahren zur Rechenschaft gezogen werden sollen. Sie ist in der Opposition umstritten, obwohl das gemeinsame Regierungsprogramm eine Aufhebung der Amnestie vorsieht, für die sich das Militärregime für die schlimmen Jahre nach dem Putsch (1973–1978) selbst ausgesprochen hat. Im linken Parteienspektrum plädiert man für den „argentinischen Weg", den verantwortlichen Offizieren den Prozeß zu machen. (In Argentinien selbst plant der neue Präsident Meném gerade eine Begnadigung der verurteilten Militärs.) Die chilenischen Christdemokraten sprechen eher vage von einer Bewältigung der „dunklen Vergangenheit". Seitens der Junta kündigte der Befehlshaber der Luftwaffe „ernste Konsequenzen" an, „wenn sie uns an den Pranger zu stellen versuchen wie in Argentinien".

Aylwins *wirtschaftspolitisches Konzept* will dem liberalen Wirtschaftskurs der bisherigen Regierung soziale Auflagen machen. Das enorme Wirtschaftswachstum hat einen hohen sozialen Preis, was von der Regierung, aber auch von westlichen Politikern, in ihrer Genugtuung etwa über die prompte Schuldentilgung Chiles, übersehen wird. Während die Oberschicht und die gehobene Mittelschicht von den hohen Exportgewinnen, der niedrigen Inflationsrate und der stabilen Kaufkraft profitierte, hatten die unteren Schichten einen weitaus geringeren Anteil an dem wirtschaftlichen Aufschwung und zudem die Folgen der rückläufigen staatlichen Investitionen im Sozialbereich zu tragen.

Sozialer Nachholbedarf

Das „Zentrum für Entwicklungsstudien" (CED) in Santiago reichert die offiziellen statistischen Angaben zur Arbeitslosigkeit in Chile, die mit 8 Prozent in der Tat die niedrigste in Lateinamerika sein dürfte, um aufschlußreiche Daten an: So verdient ein Drittel der Beschäftigten im Großraum Santiago weniger als 15 000 Pesos (ca. 100 DM). Der Mindestlohn liegt bei 18 000 Pesos (das ist die Hälfte des staatlich festgesetzten Mindestlohns von vor acht bzw. vor 18 Jahren). Zwei Drittel der Beschäftigten verdienen weniger als 30 000 Pesos (200 DM). Nur einer von 17 Beschäftigten hat ein Gehalt, das über 1000 DM liegt.

In Chile ist nur knapp jeder zweite Beschäftigte sozialversichert. Derzeit beziehen 70 Prozent der Rentner die Mindestrente in Höhe von 11 000 Pesos (ca. 80 DM). Die Leistungen des staatlichen Gesundheitsdienstes, den 80 Prozent der Bevölkerung in Anspruch nehmen, sinken weiter; selbst nach offiziellen Angaben fehlen 900 000 Wohnungen. Eine weitere Herausforderung für eine zivile Regierung wird das von Pinochet in den letzten Jahren privatisierte und ziemlich heruntergekommene *Erziehungswesen* sein.

Die katholischen Bischöfe Chiles brachten die soziale Problematik auf den einfachen Nenner: „Während es der nationalen Wirtschaft sehr gut zu gehen scheint, geht es sehr, sehr vielen chilenischen Familien äußerst schlecht. Die Gewinne sind schlecht verteilt, solange Löhne für viele so niedrig bleiben." Sozialpolitik sei vorrangig, so die Bischöfe in der Erklärung des Ständigen Rates, denn „die Armen können nicht warten" (Johannes Paul II. in Chile) (Mensaje, März/April 1989). *G. B.*

ÖRK: Auf dem Weg zur Neustrukturierung

Ein Jahr nach den großangelegten Millenniumsfeierlichkeiten, zu denen die Russische Orthodoxe Kirche zahlreiche Kirchenführer aus aller Welt eingeladen hatte (vgl. HK, Juli 1988, 320–323), tagte vom 17. bis 26. Juli in Moskau der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die Einladung zu dieser Tagung hatte die ROK (sie ist zahlenmäßig die größte Mitgliedskirche des Rates) kurz nach der letzten Vollversammlung des ÖRK im Sommer 1983 in Vancouver (vgl. HK, September 1983, 402–407) ausgesprochen. Damals hätte man sich nicht träumen lassen, unter wie veränderten politischen Bedingungen das Treffen in Moskau jetzt abgehalten werden konnte. Es habe sich so gefügt, sagte Zentralausschußvorsitzender *Heinz-Joachim Held* in seinem Rechenschaftsbericht, daß die Tagung

zu einer Zeit stattfinde, „in der sich neue Wirkungsmöglichkeiten für den Dienst der christlichen Kirchen zum Besten aller Menschen in diesem Lande auftun".

Auskünfte über Perestroika und die Kirchen

Bei der Begrüßung der 150 Zentralausschußmitglieder im Namen der sowjetischen Mitgliedskirchen wies Metropolit *Philaret* von Minsk (Leiter des Außenamtes der ROK) auf die neuen Möglichkeiten für Leben, Zeugnis und Dienst der Religionsgemeinschaften als Folge der „positiven Veränderungen in der sowjetischen Gesellschaft" hin. Er nannte als wichtigste Gegenwartsaufgaben der Russischen Orthodoxen Kirche u. a. die Verkündigung des Evangeliums „in unserer säkularisierten Gesellschaft", die Glaubensunterweisung von Erwachsenen, eine „Perestroika" der theologischen Ausbildung und die Ausbildung von neuem Personal für die Arbeit in den Gemeinden, die Organisation und Ausweitung der kirchlichen Aktivitäten im Erziehungs- und Sozialbereich und die Restaurierung von Kirchen, die den Gläubigen von den Behörden zur Verfügung gestellt wurden.
Selbstkritische Töne im Blick auf die russische Orthodoxie schlug in Moskau Erzbischof *Kyrill* von Smolensk an, der bei der Ökumenischen Versammlung in Basel ein viel beachtetes Referat über das theologische Verständnis der Schöpfung gehalten hatte. In einem Forum über die „Perestroika" räumte er ein, daß die Kirche auf ihre neue Rolle als ernstzunehmender Gesprächspartner in der sowjetischen Gesellschaft schlecht vorbereitet sei und daß sie erst allmählich auf Fragen antworten könne, die aus dieser an sie gerichtet würden.

Der sowjetische Ministerpräsident *Nikolai Ryschkow* gab für die Teilnehmer der Zentralausschußtagung einen Empfang im Georgssaal des Kremlpalastes und versicherte bei dieser Gelegenheit, das *neue Religionsgesetz* werde dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat Rechnung tragen, wie es sich aus dem Geist des Prozesses der Perestroika und der Demokratisierung der Sowjetgesellschaft ergebe. Es diene dem Ziel, „das Bürgerrecht der Gewissensfreiheit legal abzusichern und alle Bedingungen für die Teilhabe der Gläubigen am Leben der Gesellschaft herzustellen". Die Gesetzesvorlage beachte die Normen des internationalen Rechts, die der UNO ebenso wie das Schlußdokument der Wiener KSZE-Folgekonferenz, und sie werde zur landesweiten Diskussion veröffentlicht. Unter den neuen Bedingungen habe die Kirche günstige Möglichkeiten, „ihren Beitrag zu leisten zur Verwirklichung allgemein menschlicher und moralischer Normen der Lebensführung, der Bürgerpflichten und des Sowjetpatriotismus".
Zum Abschluß seiner Tagung billigte der Zentralausschuß eine Erklärung zu Europa, in der u. a. festgehalten wird, daß das Wiener KSZE-Dokument (vgl. HK, März 1989, 108 f.) neue Möglichkeiten für die Förderung der Religionsfreiheit, der Menschenrechte und der Rechte nationaler Minderheiten eröffne; die tiefgreifenden Veränderungen in der UdSSR und anderen osteuropäischen Ländern und der Ruf nach einem „gemeinsamen europäischen Haus" hätten weitreichende Auswirkungen nicht nur für Europa, sondern für die ganze Welt. Daneben verabschiedete der Ausschuß wie üblich mehrere Stellungnahmen zu verschiedenen Brennpunkten der Weltpolitik: Israel, Libanon, Namibia. Eine ausführliche Erklärung wurde zur Frage der Wiedervereinigung *Koreas* verabschiedet. In der südkoreanischen Hauptstadt Seoul findet im März nächsten Jahres die vom ÖRK ausgerichtete Weltversammlung im Rahmen des „konziliaren Prozesses" für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung statt.

Vorschläge zur Neustrukturierung der ÖRK-Arbeit

Mit dem Stand der Vorbereitungen zu dieser Versammlung befaßte sich der Zentralausschuß in Moskau ebenso wie mit Nachbetrachtungen zur Weltmissionskonferenz in San Antonio (vgl. HK, Juli 1989, 326 ff.) und dem Ausblick auf die siebte Vollversammlung, die im Februar 1991 in der australischen Hauptstadt Canberra stattfinden wird. Zur Weltversammlung von Seoul wurde inzwischen ein erster *Entwurf für einen Grundlagentext* veröffentlicht („Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Auf dem Weg zu ökumenischen theologischen Aussagen"), zu dem die ÖRK-Mitgliedskirchen sowie andere zur Versammlung eingeladene Kirchen und Organisationen bis 15. Oktober dieses Jahres Stellung nehmen sollen. Als *Sachthemen* standen auf der Tagesordnung des Zentralausschusses dieses Mal die Herausforderung durch die *Biotechnologie* und das Problem der Armut bzw. der weiteren Verarmung in weiten Teilen der Welt. Zur Biotechnologie wurden eine Reihe von Empfehlungen verabschiedet: Darin forderte der ÖRK u. a. ein Verbot von Genuntersuchungen zum Zweck der Geschlechtselektion und gentechnischen Experimenten an der menschlichen Keimbahn, eine strenge Kontrolle von Experimenten mit gentechnisch veränderten somatischen Zellen und ein Verbot der Leihmutterschaft.

Die wichtigste Entscheidung, die der Zentralausschuß in Moskau traf, war zweifellos die Einrichtung eines Ausschusses, der die Programmarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen überprüfen und dem Zentralausschuß auf seiner nächstenTagung im März 1990 konkrete Beschlußvorschläge zur Reorganisation des Programms machen soll. Grundlage der Überprüfung werden nicht zuletzt die kritischen Anmerkungen zur derzeitigen Struktur und Arbeit des ÖRK sein, die eine Ad-hoc-Gruppe im Auftrag des Exekutivausschusses erarbeitete und die dem Zentralausschuß bei seiner Moskauer Tagung vorlagen.

In dieser Studie werden schwerwiegende Mängel der seit 1971 bestehenden Struktur des ÖRK (drei Programmeinheiten mit entsprechenden Untereinheiten) aufgelistet. Die Programme des Rates wiesen in zu viele Richtungen; die große Anzahl der Un-

tereinheiten mache es schwierig, sich auf Arbeitsschwerpunkte zu beziehen oder einen allgemeinen Überblick zu gewinnen; es habe einen Zuwachs an Verwaltungs- und Entscheidungszentren und infolgedessen Verwirrung im Blick auf die Rolle der verschiedenen Gremien gegeben; in Fragen der Mitwirkung an Entscheidungsprozessen im ÖRK seien Spannungen und Schwierigkeiten entstanden. Es müßten jetzt Strukturen geschaffen werden, „die die klassische Vision des ÖRK verkörpern und dennoch flexibel genug sind, auf die Herausforderungen und Möglichkeiten der Gegenwart einzugehen". Es brauche eine klarere Identität und Profilierung des ÖRK und eine stärkere Verdeutlichung der biblischen und theologischen Grundlage der ÖRK-Programme. Konkret wird empfohlen, die jetzige Gliederung der Arbeit des Rates nach Einheiten aufzugeben und die derzeitigen Untereinheiten zu einer kleineren Anzahl von Verwaltungsstrukturen zusammenzufassen.

Generalsekretär *Emilio Castro* hatte schon bei der Tagung des Zentralausschusses im Sommer 1988 in Hannover (vgl. HK, Oktober 1988, 463ff.) ähnliche Überlegungen zu möglichen Veränderungen in der Arbeitsweise des ÖRK angestellt und darauf hingewiesen, möglicherweise führe die bisherige Organisationsform zu immer neuen Programmen und verzettle die Kraft in unabhängig voneinander operierenden Abteilungen. In Moskau wurde Castro vom Zentralausschuß jetzt einstimmig dazu aufgefordert, einen Konsultationsprozeß zum grundlegenden Selbstverständnis des ÖRK, zu seinem Verhältnis zu den Mitgliedskirchen sowie zu Nichtmitgliedskirchen und anderen christlichen Gruppen einzuleiten. Daß hier die wunden Punkte für den Ökumenischen Rat liegen, wurde auch aus dem Bericht von Heinz-Joachim Held bei der Zentralausschußtagung deutlich. Held: Der ÖRK habe zwar eine besondere „prophetische" Rolle gegenüber den Kirchen, um sie zur Einigkeit im Glauben und zur solidarischen Gemeinschaft in der Liebe und der Gerechtigkeit herauszufordern. „Aber dieses beiderseitige Verhältnis ist keine Einbahnstraße. Es ist nicht von vornherein ausgemacht, daß der Ökumenische Rat bei kontroversen Fragen und offenen Entscheidungen gegenüber seinen Mitgliedskirchen im Recht ist."

Schritte in die richtige Richtung

Bis zur nächsten Vollversammlung Anfang 1991, auf der ein neuer Zentralausschuß gewählt wird, bleibt nicht mehr sehr viel Zeit. Es ist deshalb wenig wahrscheinlich, daß von Canberra wesentliche, grundlegende Schritte zur Neustrukturierung der Arbeit des Ökumenischen Rats unternommen werden, zumal es Aufgabe der Vollversammlung ist, über künftige Programmrichtlinien zu beschließen. Die Vorschläge, die in Moskau auf dem Tisch lagen und bei der nächsten Tagung des Zentralausschusses vermutlich breiter diskutiert werden, weisen allerdings in die richtige Richtung. Der ÖRK muß im Grunde genommen strukturell und inhaltlich-theologisch seinen *Ort im Ganzen der ökumenischen Bewegung* neu bestimmen. Auf diesem Hintergrund kann dann auch die Frage nach dem Verhältnis des Rates zur katholischen Kirche neu gestellt werden, die in Moskau nur en passant behandelt wurde. Man stellte im entsprechenden Bericht mit „Dankbarkeit die Fortschritte bei der Zusammenarbeit zwischen der katholischen Kirche und den Mitgliedskirchen des ÖRK auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene" fest und brachte die Hoffnung zum Ausdruck, „daß der Sechste Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe (von ÖRK und katholischer Kirche) bis zur Sitzung des Zentralausschusses im März 1990 vorliegen und neue Perspektiven für bedeutsame künftige Schritte im Bereich der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK auf weltweiter Ebene erkennen lassen wird". *U. R.*

Auf dem Weg zum Parlamentarismus?

Die Veränderungen im politischen System der Sowjetunion

In Moskau tagte bis Anfang August erstmals der neue Oberste Sowjet der UdSSR, der Ende Mai vom neuen Kongreß der Volksdeputierten gewählt wurde. Damit ist die erste Etappe des Umbaus im politischen System der Sowjetunion abgeschlossen, der zu den Kernelementen von Gorbatschows Reform gehört. Inzwischen ist eine Kommission gebildet worden, die eine neue Verfassung ausarbeiten soll. Eberhard Schneider, Mitarbeiter am Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien in Köln, faßt die bisherigen Maßnahmen und Prozesse der Umgestaltung des politischen Systems der Sowjetunion, bei dem sich die Gewichte zugunsten parlamentarischer Verfahren zu verschieben beginnen, zusammen.

Die Überraschung der 19. Parteikonferenz der KPdSU vom 28. Juni bis 1. Juli 1988 war die Verkündung einer Reform des sowjetischen politischen Systems. Gorbatschow sah sich zu diesem Schritt veranlaßt, weil sich sonst – so der Generalsekretär auf der Parteikonferenz – die Wirtschaftsreform totlaufen werde. In seinem Referat schlug Gorbatschow vor, die „unumschränkte Macht (polnovlastie) der Sowjets" zu neuem Leben zu erwecken:

„Keine einzige staatliche, wirtschaftliche oder soziale Frage darf unter Umgehung der Sowjets entschieden werden."

An der Spitze des sowjetischen Staates soll in Zukunft der *Kongreß der Volksdeputierten der UdSSR* als neues repräsentatives Organ stehen mit 2250 Deputierten. 1500 von ihnen – so viel Deputierte zählt der bisherige Oberste Sowjet der UdSSR – werden in Wahlkreisen in geheimer Wahl aus mehreren Kandidaten gewählt. Die restlichen 750 entsenden – ebenfalls als Ergebnis geheimer Wahlen – die gesellschaftlichen Organisationen. Die Aufschlüsselung dieser 750 Mandate ist im neuen *Wahlgesetz* vorgenommen worden.

Stärkung der Rolle der Sowjets

Die Deputierten des Kongresses der Volksdeputierten werden für fünf Jahre gewählt und tagen nur einmal im Jahr. Auf diesen Tagungen sollen sie die wichtigsten verfassungsmäßigen, politischen und sozial-ökonomischen Entscheidungen fällen. Bei einer Tagung pro Jahr kann es allerdings wirklich nur um die Bestimmung der großen politischen Linien gehen. Bisher allerdings war es allein Aufgabe der *Partei*, die politischen Grundrichtungen festzulegen. In Zukunft wird deren Vorentscheidung von den Deputierten des Kongresses der Volksdeputierten bestätigt werden müssen. Der Kongreß ist außerdem berechtigt, jede beliebige Frage zu untersuchen und zu entscheiden, die der Zuständigkeit der UdSSR unterliegt.

Aus seinen Mitgliedern wählt der Kongreß der Volksdeputierten der UdSSR einen zahlenmäßig kleineren *Obersten Sowjet der UdSSR* mit 542 Deputierten. Schwer zu verstehen ist, warum der Oberste Sowjet nicht in direkter Wahl gewählt wird. Angeblich wären die Wahlkreise zu groß, wenn die Deputierten des neuen Obersten Sowjet in der riesigen Sowjetunion direkt gewählt werden müßten. Außerdem wäre dann eine Vertretung der gesellschaftlichen Organisationen in dem vorgesehenen Maße nicht möglich.

Auch der verkleinerte Oberste Sowjet soll – wie bisher – aus zwei Kammern bestehen, dem Unionssowjet und dem Nationalitätensowjet. Er soll ein ständig funktionierendes Organ und dem Kongreß der Volksdeputierten rechenschaftspflichtig sein. Statt wie bisher zweimal im Jahr zu je zwei Tagen zusammenzutreten, soll der neue Oberste Sowjet jährlich zweimal vier Monate lang tagen. Die Deputierten erhalten die Möglichkeit, während der Legislaturperiode sich von ihrer beruflichen Tätigkeit freistellen zu lassen. Der Oberste Sowjet nimmt in regelmäßigen Abständen die Rechenschaftsberichte der von ihm gebildeten oder gewählten Gremien und Amtspersonen entgegen. Der Deputierte hat das Recht, Anfragen an die vom Kongreß der Volksdeputierten bzw. vom Obersten Sowjet gebildeten oder gewählten Organe zu richten, die innerhalb einer dreitägigen Frist beantwortet werden müssen. An der Spitze des Obersten Sowjet steht sein Vorsitzender, der vom Kongreß der Volksdeputierten in geheimer Abstimmung gewählt wird, von ihm abberufen werden kann und ihm gegenüber voll verantwortlich und rechenschaftspflichtig ist.

Die *Stärkung der Rolle der Sowjets* soll – so Gorbatschow auf der Parteikonferenz – durch die Autorität der Partei untermauert werden. So soll der Posten des Vorsitzenden eines jeden Sowjet jeweils vom Ersten Parteisekretär besetzt werden. Bisher gehörten die Ersten Parteisekretäre den Exekutivkomitees an. Die Mitglieder der Exekutivkomitees, also auch der Regierung mit Ausnahme des Regierungschefs, sollen keine Deputierten mehr sein. Dasselbe gilt auch für Richter und Staatsanwälte.
Das *Komitee für Verfassungsaufsicht der UdSSR*, das aus einer Zahl von Experten für Politik und Recht vom Kongreß der Volksdeputierten für zehn Jahre gewählt wird, soll die Übereinstimmung der Gesetze, Beschlüsse und sonstigen Normativakte mit der Verfassung überwachen. Es handelt sich bei diesem Komitee nicht um ein Verfassungsgericht, sondern um ein reines Normenkontrollorgan. In der jetzigen politischen Situation war die Einrichtung eines Verfassungsgerichts offensichtlich noch nicht möglich.

Teilweise Rückkehr zur Leninschen Verfassung

Auf der Parteikonferenz kritisierte in seinem Diskussionsbeitrag der Direktor des Wirtschaftsinstituts der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, *Leonid Abalkin* – inzwischen einer der Stellvertretenden Regierungschefs der UdSSR –, die von Gorbatschow vorgeschlagene Vereinigung der beiden Ämter eines Ersten Parteisekretärs und eines Vorsitzenden des Sowjet in einer Person: Erstens werde man für das Amt des Vorsitzenden des Sowjet nur einen Kandidaten haben, denn es gebe ja nur einen Ersten Parteisekretär. Zweitens widerspreche diese Personalunion der beabsichtigten Trennung der Funktionen von Partei und Staat.
Die Idee, die hinter der Reform des sowjetischen politischen Systems steht, ist der Versuch einer *teilweisen Wiederbelebung* des *Sowjetsystems der Leninschen Verfassung der RSFSR von 1918*. Dem Gesamtrussischen Sowjetkongreß entspräche der Kongreß der Volksdeputierten, dem Gesamtrussischen Zentralen Exekutivkomitee der Oberste Sowjet und dem Rat der Volkskommissare der Ministerrat. Während zu Lenins Zeiten die Mitglieder des Gesamtrussischen Sowjetkongresses – entsprechend dem Rätesystem – aus Vertretern der Stadtsowjets und der Gouvernementsowjetkongresse bestanden, werden die zwei Drittel der Mitglieder des Kongresses der Volksdeputierten direkt gewählt. Die erste Sowjetverfassung ging vom Prinzip der Gewalteneinheit aus, weswegen sie den Grundkonflikt zwischen dem System der Sowjets in Gestalt ihres Zentralen Exekutivkomitees und dem Rat der Volkskommissare als Regierung nicht lösen konnte. Das neue politische System nimmt dagegen eine gewisse Ab-

grenzung der Funktionen der beiden staatlichen Gewalten Legislative und Exekutive vor.

Warum soll an der Spitze der Volksvertretung die Personalunion zwischen dem Amt ihres Vorsitzenden und dem des Ersten Parteisekretärs hergestellt werden? Durch die Personalunion von Erstem Parteisekretär und Vorsitzendem des Sowjet soll erreicht werden, daß der Erste Parteisekretär als Vorsitzender des Sowjet das jeweilige Exekutivorgan in allen Fragen kontrollieren und vor die Legislative zitieren kann. Der Generalsekretär des ZK der KPdSU lenkt als Vorsitzender des Obersten Sowjet zugleich die Arbeit aller Sowjets direkt und somit aller Exekutivkomitees indirekt.

Zu Zeiten der Vermengung der Funktionen von Partei auf der einen und Staat/Wirtschaft auf der anderen Seite hat es die Partei nicht geschafft, die Reform in der Wirtschaft durchzusetzen und die riesige Bürokratie einzudämmen. Bei der von der Parteikonferenz beschlossenen Abgrenzung beider Funktionen besteht die Gefahr, daß diese riesige Aufgabe die Partei erst recht nicht bewältigen wird. Bliebe die Partei sozusagen als vierte Gewalt, wobei die Plazierung keine Rangfolge ausdrückt, neben Regierung, Parlament und Rechtsprechung „allein", würde sie über keine staatliche Machtsäule mehr verfügen. Deshalb hat sie sich auf die Seite der gestärkten Sowjets geschlagen.

Die Personalunion der Funktionen des Ersten Parteisekretärs und des Vorsitzenden des Sowjet bezweckt ferner, daß die Parteimitglieder im Grunde nicht mehr allein den Ersten Parteisekretär wählen können, sondern daß an dieser Wahl indirekt alle Wähler teilnehmen, die berechtigt sind, den jeweiligen Sowjet zu wählen. Die Parteimitglieder können in Zukunft praktisch nur noch einen Ersten Parteisekretär wählen, von dem sie annehmen dürfen, daß er es schafft, in geheimer Wahl aus mehreren Kandidaten zum Deputierten des entsprechenden Sowjet und dann in geheimer Wahl zum Vorsitzenden dieses Sowjet gewählt zu werden. Fällt der erste Parteisekretär bei dieser Wahl durch, wird ihm nichts anderes übrig bleiben, als sein Parteiamt abzugeben.

Verfassungsänderung und neues Wahlgesetz

Am 1. Dezember 1988 verabschiedete der bisherige Oberste Sowjet auf seiner außerordentlichen Sitzung mit 1344 Ja-Stimmen, fünf Gegenstimmen sowie 27 Enthaltungen das Gesetz über die Verfassungsänderung und das Wahlgesetz (Pravda, 2. 12. 88). Diese beiden Gesetze bilden die erste Etappe der Umsetzung der entsprechenden Resolutionen der Parteikonferenz zur Reform des politischen Systems und zur Demokratisierung der sowjetischen Gesellschaft. Die zweite Etappe im Frühjahr des nächsten Jahres soll die Reform des Verhältnisses der Unionsrepublik zur Zentralgewalt umfassen, der als dritte Etappe ein Gesetz über die lokale Selbstverwaltung folgen soll. Es ist zu fragen, ob dieses Vorgehen in drei Etappen, von dem auch Gorbatschow in seinem Referat vor dem Obersten Sowjet am 29. November 1988 sprach (Pravda, 30. 11.88), von Anfang an vorgesehen war oder ob die zweite Etappe der Verfassungsreform erst als Reaktion auf die Proteste der Unionsrepubliken gegen den Entwurf des Verfassungsänderungsgesetzes eingeführt wurde.

Der Verabschiedung der beiden Reformgesetze war eine fünfwöchige *öffentliche Diskussion ihrer Entwürfe* vorausgegangen, die offener und kritischer war als bisherige vergleichbare öffentliche Erörterungen (wie z. B. des Verfassungsentwurfs von 1977) und die zu wesentlich mehr Änderungen führte als beispielsweise 1977. Die Hälfte aller Artikel der beiden Gesetzesentwürfe wurde überarbeitet. Besonders viele Änderungsvorschläge betrafen das Verhältnis der Zentrale zu den Unionsrepubliken. Sie führten zu einer Reihe von Korrekturen bzw. Ergänzungen zugunsten der Unionsrepubliken.
Das *neue Wahlgesetz* legt den Schlüssel für die Verteilung der 750 Mandate fest, die als Ergebnis demokratischer Wahlen von den gesellschaftlichen Organisationen in den Kongreß der Volksdeputierten der UdSSR entsandt werden: Die Partei, die Gewerkschaften sowie die genossenschaftlichen Organisationen, wie z. B. die Kolchosen und die Konsumgenossenschaften, stellen je 100 Deputierte; der kommunistische Jugendverband Komsomol, die Frauenräte, die Kriegs- und Arbeiterveteranenverbände, die wissenschaftlichen Vereinigungen, die Künstlerverbände und „andere gesellschaftliche Organisationen und Vereinigungen von Bürgern", die auf Gesetzesbasis gebildet werden und die gesamtsowjetische Organe, also Bundesorgane aufweisen, je 75 Deputierte. Da die Anfang 1989 bestehenden ca. 40 000 informellen Vereinigungen – die genaue Zahl kennen nicht einmal die sowjetischen Behörden – oft nur von lokaler bzw. regionaler Bedeutung sind wie z. B. die Volksfronten in den baltischen Unionsrepubliken, können sie keine eigene Kandidatenliste für die Wahlen aufstellen. Ihnen blieb nur die Möglichkeit, sich an der Kandidatenaufstellung in den territorialen und den national-territorialen Wahlkreisen zu beteiligen. (Auf der anderen Seite wurde die bundesweite Etablierung z. B. der Vereinigung „Memorial", die von prominenten sowjetischen Intellektuellen zur Errichtung eines Denkmals für die Opfer des Stalinismus gegründet wurde, von Behörden behindert.)

Zu den neuen Vollmachten des Obersten Sowjet der UdSSR gehört die Bestimmung der wichtigsten Maßnahmen auf dem Gebiet der Verteidigung und die Entscheidung über die Verwendung von Kontingenten der sowjetischen Streitkräfte „im Falle der erforderlichen Erfüllung internationaler vertraglicher Verpflichtungen zur Aufrechterhaltung des Friedens und der Sicherheit". Zu diesem Zweck bildete der Oberste Sowjet erstmals ein *Komitee für Fragen der Verteidigung und Staatssicherheit.* Auf diese Weise soll wohl eine Entscheidungsfindung wie im Falle Afghanistan verhindert werden. Auf der Parteikonferenz hatte z. B. der Chefredakteur der Zeitschrift „Znamja", *Gregorij Baklanow,* kritisiert, daß Politbüro-

Kandidaten erst aus der Zeitung erfuhren, daß sowjetische Truppen in Afghanistan einmarschiert waren (Pravda, 2. 7. 88).
Der Vorsitzende des Obersten Sowjet ist der höchste Amtsträger des sowjetischen Staates und vertritt das Land nach innen und nach außen. Er schlägt dem Kongreß der Volksdeputierten Kandidaten für die Wahl zum Ersten Stellvertretenden Vorsitzenden des Obersten Sowjet vor und unterbreitet Vorschläge für die personelle Zusammensetzung des Komitees für Verfassungsaufsicht der UdSSR. Dem Obersten Sowjet schlägt er ferner Kandidaten für die Wahl oder Ernennung des Vorsitzenden des Ministerrats, des Vorsitzenden des Komitees für Verfassungsaufsicht, des Vorsitzenden des Obersten Gerichts, des Generalstaatsanwalts sowie des Obersten Schiedsrichters vor.
Er leitet die „allgemeine Vorbereitung von Fragen", die vom Obersten Sowjet und vom Kongreß der Volksdeputierten zu beraten sind. Er führt Verhandlungen und unterzeichnet internationale Verträge. Ihm wurde allerdings die von Gorbatschow vorgeschlagene Zuständigkeit, die auf seine Person zugeschnitten war, weder von der Parteikonferenz noch vom verfassungsändernden Gesetz verliehen: Der Vorsitzende des Obersten Sowjet, der zugleich Vorsitzender des Verteidigungsrates ist, entscheidet nicht über die Schlüsselfragen der Außenpolitik und der Sicherheit bzw. Verteidigungsfähigkeit des Landes, sondern er hat nur die Kompetenz erhalten, über diese Fragen zu berichten.

Die Deputierten des Obersten Sowjet und die Mitglieder seiner Kommissionen sollen jährlich bis zu einem Fünftel personell erneuert werden. Das bedeutet, daß innerhalb der Wahlperiode von fünf Jahren die Abgeordneten vollständig ausgewechselt werden. Gorbatschow und sein Erster Stellvertreter, Politbüro-Kandidat *Anatolij Lukjanow,* können nicht ausgewechselt werden, da sie als Vorsitzende bzw. Erste Stellvertretende Vorsitzende des Obersten Sowjet diesem eigenartigerweise nicht unmittelbar angehören.

Ein Deputierter, der dem Vertrauen der Wähler nicht gerecht wird, kann durch Mehrheitsentscheidung der Wähler oder der gesellschaftlichen Organisation, die ihn gewählt hat, nach einem gesetzlich festgelegten Verfahren abberufen werden. Eine Wiederwahl ist nur einmal möglich, so daß die Amtszeit auf höchstens zehn Jahre begrenzt ist. Eine Wahl zwischen verschiedenen politischen Parteien gibt es nach wie vor nicht. Die Stimmabgabe hat nach dem neuen Wahlgesetz geheim zu erfolgen. Die Wahlurnen sind so aufzustellen, daß der Weg zu ihnen unbedingt durch die Kabinen oder Räume für geheime Stimmabgabe führt. Gewählt ist derjenige Kandidat, der mehr als die Hälfte der abgegebenen Stimmen erhalten hat. Wenn in Wahlkreisen mit mehr als zwei Kandidaten kein Kandidat mehr als 50% der Stimmen auf sich vereinigen konnte, wird zwischen den beiden Kandidaten mit den meisten Stimmen eine Stichwahl („Wiederholung der Abstimmung") durchgeführt. Falls nur ein oder zwei Kandidaten aufgestellt waren und keiner gewählt wurde, muß eine neue Kandidatenliste aufgestellt und eine Nachwahl („Wiederholung der Wahl") vorgenommen werden.

Die Wahl am 26. März

Um die 1 500 Mandate in den territorialen und nationalterritorialen Wahlkreisen bewarben sich 2 895 Kandidaten: in 10,9% der Wahlkreise zwischen drei bis zwölf Kandidaten, in 63,5% der Wahlkreise zwei und in 25,6% der Wahlkreise nur ein Kandidat (Iswestija, 11. 3. 89). Um die 750 Mandate, die von den über 100 landesweiten gesellschaftlichen Organisationen zu vergeben sind, bewarben sich 880 Personen. Die Parteiliste umfaßte allerdings nur 100 registrierte Kandidaten, also so viele, wie Mitte März 1989 auch Deputierte von dem erweiterten ZK-Plenum für den Kongreß der Volksdeputierten zu wählen waren. Es hätte der Partei gut angestanden, wenn sie mit gutem Beispiel vorangegangen und mehr als 100 Kandidaten aufgestellt hätte. Offensichtlich wollte Gorbatschow nicht das Risiko eingehen, daß Politbüro-Mitglieder, die seine Politik einer umfassenden Perestrojka ablehnen, unter Umständen – wenn mehr als 100 Personen für 100 Mandate aufgestellt worden wären – nicht gewählt werden. Trotzdem standen eine Reihe besonders engagierter Perestrojka-Anhänger auf der Kandidatenliste wie z. B. der Direktor des Wirtschaftsinstituts der Akademie der Wissenschaften der UdSSR Abalkin, und der georgische Regisseur *Tengis Abuladse,* dessen Film „Reue" mit Stalin abrechnet.

Obwohl 60 Institute sich hinter die Kandidatur *Andrej Sacharows* gestellt hatten, wurde er nicht von der Akademie der Wissenschaften als einer der ihr zustehenden 23 Kandidaten aufgestellt. Deshalb schlug man ihn in 80 territorialen und nationalterritorialen Wahlkreisen als Kandidaten vor. Er bestand auf einer Kandidatur auf der Liste der Akademie mit der Begründung, daß er seit über 35 Jahren mit ihr verbunden sei. Für die Nachwahlen wurde er auf die Kandidatenliste der Akademie gesetzt und im Mai zum Volksdeputierten gewählt. In seinem Wahlprogramm machte Sacharow zum politischen System der UdSSR bemerkenswerte Aussagen. So forderte er die direkte Wahl der Deputierten des Obersten Sowjet und seines Vorsitzenden. Er verlangte ein demokratisches System der Kandidatenaufstellung, ihre Registrierung ohne Kontrolle des Apparats und ohne Aussiebung von Kandidaten. Ferner sollte der Grundsatz gelten: „eine Person – eine Stimme", wohingegen jetzt eine Person mehrere Stimmen haben kann, je nachdem, wieviel gesellschaftlichen Organisationen die Person angehört. Außerdem soll es obligatorisch sein, daß in jedem Wahlkreis mindestens zwei Kandidaten aufgestellt werden (Moskovskie nowoski, 5. 2. 89).
An der Wahl am 26. März 1989 beteiligten sich 89,9% der Wähler. Die höchste und die niedrigste Wahlbeteiligung gab es in den kaukasischen Republiken: mit 98,5% in der Aserbajdschanischen SSR und mit 71,9% in der Armeni-

schen SSR. Gewählt wurden 1958 Deputierte. In 76 Wahlkreisen wurden Stichwahlen und in 198 Nachwahlen durchgeführt, davon in drei Wahlkreisen, weil die Wahl wegen einer Wahlbeteiligung von unter 50% für ungültig erklärt wurde. Außerdem mußten durch die gesellschaftlichen Organisationen noch 18 Deputierte nachgewählt werden, hauptsächlich durch die Akademie der Wissenschaften der UdSSR.
Mitgeteilt wurden nur die Namen der gewählten Kandidaten ohne Stimmergebnis. Lediglich bei der Auflistung der 100 gewählten Deputierten der Parteiliste wurden die absoluten Zahlen der Abstimmung auf dem erweiterten ZK-Plenum am 15. März 1989 publiziert (Pravda, 19. 3. 89): Mit 78 von 641 erhielt Politbüro-Mitglied und ZK-Sekretär *Jegor Ligatschow* die meisten Gegenstimmen, gefolgt von Politbüro-Mitglied und ZK-Sekretär *Aleksandr Jakowlew* mit 59 Neinstimmen. Gegen Gorbatschow stimmten 12 Parteiwähler.

89,6% der am 26. März 1989 in den Kongreß der Volksdeputierten gewählten 1958 Abgeordneten gehören der KPdSU an, das sind 16,2% mehr als bei den 1984 gewählten 1500 Deputierten des bisherigen Obersten Sowjet. Das ist zum einen Ausdruck des größeren politischen Interesses und Informationsvorsprungs der Parteimitglieder. Auf der anderen Seite sind Parteifunktionäre reihenweise durchgefallen; in Leningrad z. B. alle 55. Der prominenteste Parteivertreter, der bei den Wahlen durchgefallen ist, ist Politbüro-Kandidat *Jurij Solowjow*, Erster Sekretär des Gebietsparteikomitees von Leningrad. Er wurde am 13. Juli in seiner Parteifunktion abgelöst und dürfte auch aus dem Politbüro ausscheiden.

Die erste Tagung des Kongresses der Volksdeputierten

Der prozentuale Anteil der Frauen sank von 32,8% auf 17,1%. Und die Arbeiter und Bauern sind prozentual nur noch mit 29,8% vertreten, verglichen mit 51,3% für 1984, was unter Umständen auf eine größere Professionalisierung des neuen Parlaments hindeuten kann. In welchem Maß Bereitschaft besteht, sich für Vertreter anderer weltanschaulicher oder politischer Positionen zu öffnen, kann der Tatsache entnommen werden, daß in den Kongreß der Volksdeputierten *vier hohe Geistliche* gewählt wurden, der Metropolit von Wolokolamsk und Jurewskij, *Pitirim*, zugleich Leiter der Verlagsabteilung des Moskauer Patriarchats, der Metropolit von Leningrad und Nowgorod, *Aleksej*, zugleich Mitglied des Heiligen Synod, das Oberhaupt der Armenischen Kirche, Katholikos *Wasgen I.*, und der Vorsitzende der Geistlichen Verwaltung der Muselmanen Mittelasiens und Kasachstans, *Muhammad-Jussuf*. Bei den Nachwahlen am 9. April 1989 erhielt der Historiker *Roj Medwedew*, der bis vor kurzem noch als Dissident galt, ein Mandat für die Mitgliedschaft in der neuen obersten Volksvertretung. Er wurde dann auch zum Deputierten des neuen Obersten Sowjet der UdSSR gewählt.

Die erste Tagung des Kongresses der Volksdeputierten war gekennzeichnet durch ein Maß von *Redefreiheit*, wie es die Sowjetunion bisher nicht gekannt hat. Wegen der zahlreichen Redewünsche konnten allerdings nicht alle auch an das Rednerpult treten. Die gesamte Tagung wurde vom sowjetischen Fernsehen übertragen, was wegen der hohen Sehbeteiligung zu einem Rückgang der Industrieproduktion während der Tagungszeit von 20% führte. Dem Volkskongreß konnten die unterschiedlichsten Vorschläge unterbreitet werden, aber es gab keine Garantie dafür, daß jeder Vorschlag erörtert und zur Abstimmung gebracht wurde. Zu dieser Art von Vorschlägen gehörte z. B. der Aufruf von *Jurij Karjakin*, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für die Arbeiterbewegung der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, in die Mauern der KGB-Zentrale am Dserschinskij-Platz in Moskau die Namen aller Opfer des Stalinismus einzumeißeln.

Manche Deputierten zeigten sich mit dem Verlauf der Tagung des Volkskongresses unzufrieden. Aber die Aufgabe des Volkskongresses konnte angesichts seiner relativ kurzen Sitzungsdauer von nur zwei Wochen mit im modernen Parlamentarismus unerfahrenen 2250 Deputierten ohne fraktionelle Substrukturen nicht mehr zu sein, als die Schleusen der Redefreiheit zu öffnen und die Spitzenpositionen zu besetzen, wozu er verfassungsmäßig verpflichtet ist. Zu diesen gehörten die Wahl des Vorsitzenden des Ministerrats, Politbüro-Mitglied *Nikolaj Ryschkow*, des Vorsitzenden des Obersten Gerichts, des Generalstaatsanwalts, des Obersten Staatlichen Schiedsrichters und des Vorsitzenden des Komitees für Volkskontrolle. Über die zu wählenden Amtsträger wurde auf dem Kongreß durchaus kritisch diskutiert, aber es gab zu ihnen keine Alternativkandidaten. Sie wurden schließlich alle gewählt, manchmal erst nach persönlicher Intervention von Gorbatschow. Während des Volkskongresses tagte am Abend des 25. April 1989 sogar das Zentralkomitee der KPdSU und formulierte neue Personalvorschläge, zu denen das oberste Parteigremium zwischen den alle fünf Jahre stattfindenden Parteitagen eine größere Zustimmung der Deputierten erwartete.

Der Volkskongreß verabschiedete am Ende seiner Tagung einen Beschluß über die Grundrichtungen der Innen- und Außenpolitik der UdSSR. Darin wird u. a. dazu aufgefordert, unverzüglich mit der Arbeit zur *Vorbereitung einer neuen Verfassung* zu beginnen und zu diesem Zweck eine Verfassungskommission zu bilden. In dieser neuen Verfassung sollen die „Prinzipien des humanen, demokratischen Sozialismus verkörpert sein, die sozioökonomischen und politischen Grundlagen des Aufbaus des Sowjetischen Staates durchgesetzt werden, seine Leninsche föderative Gliederung, die vertraglich-verfassungsmäßige Natur der wechselseitigen Beziehungen zwischen der UdSSR und den Unionsrepubliken, die Entwicklung aller Formen der Autonomie, der hohe Status der Sowjets, die unveräußerlichen Menschenrechte, Sicherheit und Rechtsschutz der Persönlichkeit" (Iswestija,

25. 6. 89). Diese Verfassungskommission wurde inzwischen auch gebildet. Ihre Leitung durch Gorbatschow und die Mitgliedschaft engagierter Perestrojka-Anhänger lassen hoffen, daß sie eine Verfassung im oben beschriebenen Sinne ausarbeitet.

Die Beratungen des neuen Obersten Sowjet

Die Arbeit des Volkskongresses wurde vom neuen, von 1500 auf 542 Deputierte verkleinerten Obersten Sowjet fortgesetzt, der vom Volkskongreß Ende Mai gewählt wurde. Unter den Deputiertennamen konnten nur wenige prominente Perestrojka-Anhänger festgestellt werden. Auf die Mitgliedschaft des bis vor kurzem noch als Dissidenten geltenden Roj Medwedew wurde bereits hingewiesen. Von den Politbüro-Mitgliedern ist nur der Vorsitzende des Präsidiums des Obersten Sowjet der RSFSR, *Witalij Worotnikow,* zum Deputierten des Obersten Sowjet gewählt worden.

Im Unterschied zu den Sitzungen des Volkskongresses wurden die Debatten des Obersten Sowjet nicht direkt durch die elektronischen Medien übertragen. Die Presse druckte auch nicht mehr die Wortprotokolle der Sitzungen ab. Dafür sendete das sowjetische Fernsehen jeden Abend stundenlange Zusammenfassungen der ganztägigen Debatten. Hauptinhalt der am 10. Juni begonnenen Tagung war die Bildung der sowjetischen Regierung, des Ministerrats der UdSSR, die von bisher 97 Mitgliedern auf 66 verkleinert werden soll. Die Kandidatur eines jeden Regierungsmitgliedes wurde in den Ausschüssen und dann noch einmal im Plenum ausgiebig diskutiert. Die Deputierten folgten nicht dem Vorschlag Gorbatschows, über Anwärter mit Ausschußempfehlung keine Personaldebatte im Plenum mehr durchzuführen. Unumstrittene und einstimmige Zustimmung fand eigentlich nur Außenminister *Eduard Schewardnadse,* der zugleich Politbüro-Mitglied ist. Verteidigungsminister Armeegeneral *Dmitrij Jasow,* zugleich Politbüro-Kandidat, fiel nur deshalb nicht durch, weil sich vorher Gorbatschow in einer kurzen Rede zu seinen Gunsten ausgesprochen hatte und die Abstimmungsordnung dahingehend geändert wurde, daß nur noch die absolute Mehrheit der im Saal anwesenden Deputierten erforderlich ist, nicht mehr die absolute Mehrheit der Deputierten insgesamt. Keine Mehrheit fanden bei den Abgeordneten die Kandidaturen für die Leitung der Ministerien bzw. Staatskomitees für Kultur, für Sport, für das Filmwesen, für das Eisenbahnwesen, für Wasserwirtschaft, für Erdöl- und Gasindustrie, für Werkzeugmaschinenbau und Werkzeugindustrie, für Außenwirtschaft, für Preise und für die Leitung der Staatsbank. Ferner wurden je ein Kandidat für das Amt des Ersten Stellvertretenden Vorsitzenden und des Stellvertretenden Vorsitzenden des Ministerrats der UdSSR abgelehnt.
Der Verlauf der Tagung des neuen Obersten Sowjet zeigt erstaunlicherweise, welche Rechte die Abgeordneten beanspruchen und wie sie diese wahrnehmen. Sie haben alle Personenvorschläge ähnlich kritisch diskutiert wie ihre Kollegen des amerikanischen Kongresses. Diese Entwicklung dürfte für viele Parteifunktionäre schockierend sein. Sie bedeutet einen gewissen Machtverlust des Parteiapparats zugunsten eines Parlaments, das sich mehrheitlich aus Parteimitgliedern zusammensetzt.

Am Anfang bestand Gorbatschows Erneuerungsstrategie in der „Uskorenije", d.h. der „Beschleunigung". Das neue, das vierte Parteiprogramm der KPdSU von 1986 bezog diese „Beschleunigung" auf die Wirtschaft. Das „gesamte System der politischen, gesellschaftlichen und ideologischen Einrichtungen" sollte nur aktiviert und die „gesellschaftlichen Beziehungen" sollten nur „vervollkommnet" werden (deutsche Übersetzung des Parteiprogramms in: Eberhard Schneider, Moskaus Leitlinie für das Jahr 2000. Die Neufassung von Programm und Statut der KPdSU. München 1987, S. 146f.).
Bald mußte Gorbatschow jedoch erkennen, daß der Erneuerungsprozeß komplizierter ist und wesentlich länger dauern wird, als er und seine Ratgeber ursprünglich angenommen hatten. Es wurde ihnen klar, daß der Erneuerungsprozeß umfassender angegangen werden muß und sich deshalb nicht auf die Wirtschaft beschränken darf, sondern daß er eine „Perestrojka", eine „Umgestaltung" des gesamten sowjetischen Systems beinhalten muß.

Ein Meilenstein auf dem Wege zu einer Perestrojka des politischen Systems war die Parteikonferenz. Die Umsetzung ihrer Beschlüsse führte zur Verfassungs- und Wahlrechtsreform, zur ersten geheimen Wahl einer sowjetischen Volksvertretung und eines Parlaments. Verglichen mit den ausbleibenden Erfolgen der wirtschaftlichen Perestrojka wegen deren inkonsequenter Umsetzung, hat inzwischen die politische Perestrojka die wirtschaftliche Perestrojka überholt. Daß die streikenden sowjetischen Bergarbeiter im Sommer vorgezogene Kommunalwahlen forderten, läßt die Wechselwirkung zwischen politischer und wirtschaftlicher Perestrojka deutlich werden: Durch demokratische und geheime Wahlen sollen endlich diejenigen Funktionäre abgelöst werden, die bisher die Wirtschaftsreform bremsen.

Veränderungen auf Kosten der Partei

Die bisherige Tagung des sowjetischen Parlaments bezeichnete Gorbatschow in seinem Schlußwort am Ende der ersten Sitzungsperiode des Obersten Sowjet am 4. August 1989 als den „Beginn des Parlamentarismus in der Sowjetunion" (Pravda, 5.8.89). Ähnlich äußerte sich der im Herbst 1987 als Moskauer Stadtparteichef zurückgetretene und dann als Politbüro-Kandidat abgelöste *Boris Jelzin* gegenüber der Nachrichtenagentur *Nowosti.* Im Volkskongreß führt Jelzin eine inzwischen auf 388 Deputierte, darunter 90 Abgeordnete des Obersten Sowjet der UdSSR, angewachsene Oppositionsgruppierung an, die auch über eine eigene Zeitung verfügt.

An positiven Aspekten der bisherigen parlamentarischen Arbeit führte Jelzin die „Klugheit und die Angriffslust einiger Deputierter, das Fehlen des sogenannten Angstsyndroms" an. Negativ bewertete er die schlechte Vorbereitung und Organisation der Sitzungen, was für ihn das Werk des in Organisationsfragen eigentlich erfahreneren Parteiapparats ist. Unzufrieden ist er auch darüber, daß niemand – auch nicht Gorbatschow oder Ryschkow – ein präzise formuliertes radikales Programm zur Herausführung des Landes aus der Wirtschafts- und Finanzkrise präsentierte.

Es dürfte die Linie Gorbatschows sein, die Volksvertretungen zu stärken *auf Kosten der Partei* als dem zur Zeit konservativsten Teil des sowjetischen politischen Systems. Die Tagung des Volkskongresses war ein erster kleiner Schritt in diese Richtung. Jelzin forderte ein Gesetz über die Rolle der Partei, das verhindern soll, daß die Partei wieder alle Macht im Staate an sich reißt.

Die zunehmende Parlamentarisierung der Sowjetunion bedeutet zugleich für die Partei Machtabgabe. Der in indirekter Steuerung erfahrene Parteiapparat wird das zu verhindern versuchen. Wie erfolgreich diese immer noch funktioniert, ist der Tatsache zu entnehmen, daß infolge der Steuerung der Kandidatenauswahl für die Wahlen im Volkskongreß die Demokraten in der Minderheit waren (Moskau News, 8.8.89). Das Fehlen von Gesetzen über den Status des Abgeordneten und der Komitees bzw. Kommissionen des Obersten Sowjet der UdSSR sowie einer Geschäftsordnung für den Volkskongreß erleichtern dem Parteiapparat entsprechende Manipulationen. Deshalb ist es für einen erfolgreichen Fortgang der Parlamentarisierung des sowjetischen politischen Lebens unbedingt notwendig, daß diese Gesetze und Verordnungen bald verabschiedet werden.

Die Sowjetunion befindet sich auf dem Wege zum Parlamentarismus. Dieser unterscheidet sich bisher prinzipiell vom westlichen insofern, als sich die Oppositionsgruppierung sowohl aus Parteilosen als auch aus Mitgliedern der regierenden Partei zusammensetzt. Die KPdSU ist allerdings keine Einheitspartei mehr, sondern dürfte inzwischen praktisch aus drei verschiedenen Parteien bestehen: den Reformern, den Konservativen und den Radikalen. Erste Schritte zu einem Mehrparteiensystem sind wohl eher auf regionaler Ebene zu erwarten, z.B. in den baltischen Unionsrepubliken, wenn die Demokratisierung der KPdSU keine Fortschritte macht und die Volksfronten sich dann zu politischen Parteien erklären. Wenn es stimmt – wie Gorbatschow auf der Parteikonferenz sagte –, daß sich ohne Reform des politischen Systems die radikale Wirtschaftsreform totlaufen werde, so gilt dieser Satz auch umgekehrt: Ohne radikale Wirtschaftsreform, ohne Zerschlagung des Monopols des Staatseigentums, fehlen der politischen Reform, der Demokratisierung, Entsprechung und Fundament in der Wirtschaft. Insofern ist der Beschluß des Obersten Sowjet der UdSSR am Ende seiner ersten Sitzungsperiode Ende Juli, den baltischen Unionsrepubliken ab 1. Januar 1990 die weitgehende wirtschaftliche Selbständigkeit zu gewähren, ein gutes Zeichen.

Eberhard Schneider

„Man hat sich abgewöhnt, in Deutschen Gegner zu sehen"

Ein Gespräch mit dem politischen Historiker Jerzy Holzer

Geht die Nachkriegszeit auch zwischen Deutschen und Polen zu Ende? Wieweit sind Polen und Deutsche trotz der geschichtlichen Belastungen zwischen beiden Völkern und trotz der Zugehörigkeit zu gegnerischen Blöcken in der gegenseitigen Verständigung und Aussöhnung vorangekommen? Und was bedeuten die gegenwärtigen Veränderungen im östlichen Europa für das deutsch-polnische Verhältnis? Wieweit hat sich das Deutschenbild der Polen gewandelt, und welche Rolle spielt dabei – auch im Blick auf die Zukunft – der Gegensatz Bundesrepublik–DDR? Über diese und auch über Fragen der gegenwärtigen innerpolnischen Entwicklung sprachen wir mit Professor Jerzy Holzer, Warschau. Holzer (Jahrgang 1930) ist Professor am Historischen Institut der Universität Warschau und Verfasser der ersten Geschichte von Solidarność (1980–81) („Solidarität: Die Geschichte einer freien Gewerkschaft in Polen", Verlag C. H. Beck, München 1985). Das Gespräch wurde während eines Forschungsaufenthaltes Prof. Holzers in Berlin geführt. Die Fragen stellte Dieter Bingen.

HK: Am 1. September 1939 begann mit dem Überfall auf Polen der Zweite Weltkrieg und die nationalsozialistische Vernichtungspolitik. 50 Jahre später sind Sie als Pole hier in Berlin. Herr Professor Holzer, was verbindet sich für Sie an diesem Ort mit diesem Datum?

Holzer: Ich mache mir über den Ort Berlin keine Gedanken. Ich war schon so oft hier, daß Berlin für mich nichts Besonderes mehr ist. Aber das Datum: Was sich mir dabei vor allem aufdrängt, ist der Eindruck, daß wir gegenwärtig am endgültigen Ende der Nachkriegszeit stehen. Gerade jetzt befinden wir uns, denke ich, an einer entscheidenden Wende. Das, was wir – in Ost und West –

Nachkriegsordnung nennen, hat Löcher bekommen, und ihrer werden von Monat zu Monat mehr ...

HK: In diesem Jahr sollte auch der politische Durchbruch im Verhältnis zwischen der Bundesrepublik und Polen gelingen. Es war, wenn auch nie offiziell verkündet, an einen Besuch des Bundespräsidenten zum 1. September in Polen gedacht; ebenfalls schon vorher an einen Besuch des Bundeskanzlers. Ist hier eine historische Chance vertan worden?

Holzer: Ich bin nicht so überzeugt, daß eine historische Chance vertan wurde. Bei uns in Polen ist inzwischen die innenpolitische Problematik so akut geworden, daß wenig Zeit und Aufmerksamkeit für die großen außenpolitischen Fragen bleibt. Käme der Bundespräsident jetzt, fände das Ereignis vermutlich nicht den Widerhall, den es verdiente. Vermutlich bedarf es dafür innenpolitisch ruhigerer Zeiten. Ich glaube, wir sollten uns nicht so strikt an solche Daten binden. Es werden sich noch andere Gelegenheiten finden.

HK: Kann da auch beruhigend wirken, daß der psychologische Durchbruch zwischen beiden Ländern schon viel älter ist als der politische? Gerade in den 80er Jahren und schon früher war man in der Aussöhnung zwischen den beiden Völkern wohl schon wesentlich weitergekommen, als es bisher politisch zum Ausdruck kommen konnte ...

Holzer: Ich denke schon, daß dies so ist. Ich sehe drei Phasen einer solchen psychologischen Wiederannäherung. Die erste Phase setzte ein in den frühen sechziger Jahren mit der Vertriebenendenkschrift der EKD und dem Briefwechsel zwischen den polnischen und den deutschen Bischöfen ...

„Es gibt Fortschritte und Rückschläge auf beiden Seiten"

HK: Aber haben diese damaligen kirchlichen Initiativen auch schon Einstellungsveränderungen in der Bevölkerung in Polen und in Deutschland bewirkt?

Holzer: Sagen wir so, es entwickelte sich damit eine erste Grundlage für eine offenere Politik auch den Deutschen und der deutschen Frage gegenüber. Andererseits zeigten sich damit auch gleich die sehr begrenzten Möglichkeiten einer solchen Politik. Deutschlandfeindliche Parolen, mit denen die damalige Regierung insbesondere dem Bischofsbriefwechsel begegnete, zeigten in Polen durchaus Wirkung ...

HK: Kardinal Wyszyński wurde vorgeworfen, die polnische Staatsraison verletzt zu haben ...

Holzer: Ja, dennoch waren das die ersten Zeichen, die zeigten, daß es in Polen möglich ist, über traditionelle Vorstellungen hinauszugehen. Aber das war, wie gesagt, nur eine allererste Phase. Die zweite Phase setzte dann Anfang der siebziger Jahre mit der deutschen Ostpolitik und dem Warschauer Vertrag ein. Daß es zu Entspannung und Wiederannäherung kommen konnte – damals –, hatte verschiedene Gründe auch auf polnischer Seite. Die polnische Regierungspolitik begann darauf zu verzichten, deutschfeindliche Stimmungen aufzupeitschen. Und natürlich gab es dafür wirtschaftspolitische und staatspolitische Gründe. Dann die dritte Phase: Sie setzte ein mit einer stärkeren Pluralisierung in der polnischen Politik, ansatzweise bereits zur Zeit der illegalen Opposition in den späten 70er Jahren, dann aber vor allem 1980/81 mit der Gründung von Solidarność. In dem Maße, in dem sich das politische Leben pluralisierte, konnten sich auch im Verhältnis zu den Deutschen unterschiedliche Standpunkte herausbilden.

HK: Hat sich Solidarność in dieser Phase einen eigenen Standpunkt zum Verhältnis zwischen Polen und Deutschen erarbeitet?

Holzer: Die Frage an sich hatte keine besondere Bedeutung. Aber in sehr vielen internen Diskussionen wandte man sich sehr nachhaltig dagegen, die deutsche Frage innenpolitisch zu betreiben. Man wollte diese Frage nicht mehr so behandeln wie sie in der unmittelbaren Nachkriegszeit sowohl von Kommunisten wie auch von Vertretern aller anderen Richtungen behandelt wurde: Noch 100 Jahre sind die Deutschen ganz sicher unsere Feinde; jeder Pole muß das wissen, und niemand, ob Regierung oder Oppositioneller, darf davon abgehen. Damit war 1980 Schluß.

HK: Aber 1981 stand der Historiker Jan Józef Lipski aber noch ziemlich allein mit seinen Behauptungen über polnischen Nationalismus, polnische Xenophobie und mit der These, daß die ehemaligen deutschen Ostgebiete historisch nicht unbedingt zu Polen gehören. Was hat sich seitdem speziell in der polnischen Elite, aber auch in der Breite der Bevölkerung bezüglich des deutschen Faktors – in Polen selbst – geändert? Lipski wurde 1981 in der Parteipresse noch als Verräter beschimpft, heute ist er Senator der Volksrepublik Polen ...

Holzer: Ich würde nicht unbedingt sagen, daß Lipski damals mit seiner Meinung so sehr allein stand, vor allem nicht unter den polnischen Intellektuellen. Kontrovers war vielmehr die Frage, ob die Opposition angesichts der gespannten Binnenverhältnisse sich überhaupt außenpolitisch betätigen solle, ob dies nicht schlicht zu gefährlich sei. Aber in der Sache selbst war dies sicher keine einmalige Einstellung. Die Position Lipskis hatte in der Solidarność schon damals mehr Anhänger, als es nach außen sichtbar werden konnte.

HK: Und wie sieht das in der Breite der Bevölkerung aus?

Holzer: Auch da hat sich einiges geändert. Zwei Faktoren dürften dafür maßgebend sein: Die verstärkten Kontakte schon in den siebziger Jahren, dann Anfang der achtziger Jahre zum Teil auch über die polnische Emigration, mit den Deutschen in der Bundesrepublik; Polen fühlten sich dort überwiegend gut aufgenommen. Und dann der zweite Faktor: Gerade das Kriegsrecht 1981/82 hat in die-

ser Richtung gewirkt und die deutsche Hilfsbereitschaft, die nicht wenige Polen dabei erfahren haben. So hat man es sich abgewöhnt, in Deutschen Gegner zu sehen. Man lernte sie neu als Menschen kennen, die bereit waren zu helfen, und zwar aus eigenem Antrieb und nicht bloß im Rahmen irgendwelcher staatlicher Aktionen.

„Politische Barrieren lassen sich leichter überwinden als wirtschaftliche Abstände"

HK: Hat sich dieses veränderte Deutschenbild, soweit es die Bundesrepublik betrifft, bis heute erhalten, oder gibt es inzwischen wieder Rückschläge?

Holzer: Es gibt auch Rückschläge, wenn ich es richtig sehe, auf beiden Seiten, soweit von beiden bzw. von zwei Seiten überhaupt gesprochen werden kann, denn weder Polen noch Deutsche sind eine einheitliche Gruppe. Nicht zur Verbesserung beigetragen hat die Tatsache, daß die polnische Emigration in den 80er Jahren stark wirtschaftlich bedingt ist bzw. bestimmte ökonomische Aktivitäten entwickelt, die einerseits verständlich sind, andererseits in der Bundesrepublik die bekannten Probleme hervorgebracht haben. Darüber ist es zu einer sichtbaren Verschlechterung der Einstellung bei einem nicht unbeträchtlichen Teil der deutschen Bevölkerung gegenüber polnischen Landsleuten gekommen. Sie hängt aber wohl mit dem Asylantenproblem in der Bundesrepublik – und auch hier in Berlin – insgesamt zusammen. Und – ich will das nicht vertiefen – es gibt ja auch ein erkennbares Wiedererwachen nationalistischer Strömungen in Deutschland.

HK: Gibt es Parallelen dazu auch in Polen?

Holzer: Ich weiß nicht, ob es in Polen gegenwärtig einen parallelen Neonationalismus gibt oder wieweit es ihn gibt. Wo es ihn gibt, artikuliert er sich jedenfalls weniger in westlicher als in östlicher Richtung. Aber es gibt natürlich auch Reaktionen auf deutsche Vorgänge, die nicht unbedingt Zeichen eines neuen polnischen Nationalismus sein müssen. Wohl aber sind es Hinweise auf klimatische Erschwernisse in den gegenseitigen Beziehungen. Sie beeinflussen das Deutschenbild, und ich kann das auch verstehen. Als ich vor einer Woche mit dem Wagen nach Berlin kam und an der Grenze feststellte, daß alle anderen durchfahren konnten, aber polnische Wagen streng kontrolliert werden, schafft das natürlich ein Gefühl der Unzufriedenheit. Ich möchte das ganze aber nicht dramatisieren. Wenn die Dinge sich allerdings in der gleichen Richtung weiterentwickeln, könnten auch wieder neue Feindbilder entstehen.

HK: Nun gibt es einerseits die Belastungen im deutsch-polnischen Verhältnis, die Sie ansprechen, politische und psychologische, auf der anderen Seite fällt aber auf, wie sehr Tabus im Verhältnis zu den ehemaligen polnischen Ostgebieten gefallen sind. Es werden Vereine von Polen aus diesen Gebieten in Polen gegründet. Es entsteht gegenwärtig eine Art polnischer Vertriebenenverbände. Es werden – und dies geschieht durchwegs unter dem Dach zwischenstaatlicher Vereinbarungen mit Litauen, mit Weißrußland und der Ukraine – die Beziehungen zu den polnischen Minderheiten in diesen Gebieten gepflegt. Kann die Beschäftigung mit der polnischen Vergangenheit im Osten, die ja auch noch Gegenwart ist, mit dazu beitragen, das Verständnis auch für das Interesse der Deutschen an den ehemals deutschen Ostgebieten und an der deutschen Kultur dieser Gebiete zu wecken? Gibt es so etwas wie eine Entsprechung zwischen Ost- und Westsicht?

Holzer: Bei den politisch-intellektuellen Eliten schon, aber eine Massenerscheinung in der Bevölkerung ist das – zumindest bewußt – nicht. Sicher werden Polen nicht mehr nervös, wenn Deutsche Danzig statt Gdańsk oder Breslau statt Wrocław sagen. Da herrscht inzwischen ein anderes Klima. Man kann das im Zusammenhang mit der Ostorientierung sehen; es hat aber vor allem mit dem Generationenwechsel zu tun. Die Leute, die jetzt in den Westgebieten wohnen, sind bereits größeren Teils dort geboren. Für sie hat sich die Situation weitgegehend normalisiert. Sie leben nicht mehr so in Ängsten vor Deutschen wie noch die Zuwanderer aus Ost- und Mittelpolen in den 50er und auch noch in den 60er Jahren, die fürchteten, daß bald wieder alles anders werden könnte, und man statt in Breslau wieder in Lemberg landen würde.

HK: Wie sehen Sie in dem Zusammenhang die Entscheidung des Verwaltungsgerichs in Oppeln, eine „Gesellschaft der deutschen Minderheit im Oppelner Schlesien" nicht als Verein zuzulassen? Entspricht das Urteil noch der Volksmeinung, oder hat da die staatliche Seite noch Schwierigkeiten – wie gelegentlich auch die kirchliche –, die Existenz deutscher Minderheiten bzw. einer deutschen Minderheit zu akzeptieren?

Holzer: Es gibt natürlich gute Gründe für eine Zwiespältigkeit hinsichtlich der Problematik der deutschen Minderheit in Polen. Einerseits, man darf nicht Leuten, die sich als Deutsche selbstbestimmen, dieses verbieten. Andererseits besteht schon seit Jahrzehnten die Situation, daß auch Menschen, die überhaupt keine Verbindung mit der deutschen Sprache und der deutschen Kultur haben, sich als Deutsche erklären. Das geschieht wegen der vorausgesehenen ökonomischen Vorteile, hat bisher vor allem der Ausreise und der Einbürgerung in der Bundesrepublik gedient. Die deutsche Minderheit könnte sich auch zu einer privilegierten Gruppe entwickeln, was zu starken Spannungen und sogar Konflikten führen würde. Für Schlesien ist die Frage besonders wichtig. Ich sehe keine Lösung, die nicht gewisse Nachteile mit sich bringt. Zwei Regeln muß man jedoch jedenfalls beachten. Man soll Freiraum für kulturelle Aktivitäten der deutschen Minderheit in Polen zulassen, und man soll von der Bundesrepublik her diese Minderheit nicht mit finanzieller und ökonomischer Hilfe zu sehr verwöhnen, um nicht eine ungünstige und schließlich für beide Seiten kompromittierende Entwicklung zu provozieren. Niemand ist am Entstehen einer D-Mark-Minderheit in Polen interessiert.

HK: Sie sprachen eingangs davon, daß wir uns an einer entscheidenden Wende befinden, daß die Nachkriegszeit endgültig am Ende ist. Das ist zwar noch Zukunftsmusik: aber können, müssen wir uns allmählich nicht darauf einrichten, daß im Rahmen einer wirklichen europäischen Friedensordnung Grenzen überhaupt sekundär werden und es, soweit es sich sonst ergibt oder machen läßt, einem jeden Europäer offensteht, ob er sich in Lemberg statt in Breslau, in Breslau statt in Köln, in Köln statt in Warschau niederläßt? Mit der Überwindung der nationalen Enge in Europa und dessen überstaatlichem Zusammenwachsen über die gegenwärtigen Blockgrenzen hinweg müßte eine solche Vorstellung ja nicht mehr ewig Zukunftsmusik bleiben ...

Holzer: Ich vermute, daß dies noch lange Zukunftsmusik sein wird. Entscheidend dafür ist die enorme ökonomische Polarisierung, der große wirtschaftliche Abstand zwischen dem westlichen und dem östlichen Europa. Er kann zu sehr heftigen neuen zwischenstaatlichen Konflikten führen. Deswegen wird es auch in absehbarer Zukunft noch schwerfallen, von einem Europa ohne Grenzen zu sprechen ...

HK: Meinen Sie damit die Wiederkehr von Abgrenzungen – Zeichen dafür gibt es ja –, die sich deshalb durchsetzen, weil es sich um wirtschaftlich zu ungleiche Partner beiderseits der Grenzen handelt? Ist es denn zwangsläufig, daß Grenzen, die vor kurzem noch offen waren, wieder dichtgemacht werden?

Holzer: Ich sehe darin eine große Gefahr, gerade auch für das Verhältnis zwischen Deutschen und Polen. Diese liegt vielleicht mehr noch im Psychologischen als im rein Politischen. Polen kommen nach Westeuropa, nach Westdeutschland vorwiegend als niedrige Kategorie von Gastarbeitern. Deutsche reisen nach Polen als privilegierte Schicht von Touristen und Ferienhausbesitzern. Das kann wieder zu Vorurteilen und auch zu Konflikten führen.

HK: Die wirtschaftliche Spaltung Europas ist also heute entscheidender als die politische?

Holzer: Jedenfalls kann sie für die Zukunft entscheidender sein. Politische Barrieren lassen sich anscheinend leichter überwinden als diese riesengroßen wirtschaftlichen Abstände ...

„Auch in der Kirche sind unterschiedliche Meinungen selbstverständlich geworden"

HK: Was können da Deutsche und Westeuropäer insgesamt überhaupt tun, um das Gefälle mit abbauen zu helfen? Oder können nur wirtschaftliche und politische Reformen in den osteuropäischen Ländern selbst etwas Entscheidendes bewirken? Ohne die vielzitierte Hilfe zur Selbsthilfe wird es vermutlich nicht gehen ...

Holzer: Es ist ziemlich schwierig, diesbezüglich zu Lösungen zu kommen oder über gangbare Lösungen – gerade aus polnischer Sicht – überhaupt zu sprechen. Es bedarf erst der Verwirklichung politischer und gesellschaftlicher Voraussetzungen in Polen wie in anderen sozialistischen Ländern, um überhaupt eine programmatische Perspektive im wirtschaftlichen Bereich entwickeln zu können.

HK: Ist die Situation in Polen dafür noch nicht gegeben?

Holzer: Das ist die große Frage. Es gibt natürlich auch jetzt schon Möglichkeiten einer gezielten Steuerung von Hilfen, die langfristig Wirkung in der richtigen Richtung zeigen können. Es besteht aber auch die Gefahr – wir kennen diese bereits aus den siebziger Jahren –, daß nichtgezielte Hilfen dazu beitragen, überlebte Strukturen, die ein Hauptgrund der ökonomischen Misere sind, zu verfestigen, und daß so die Krise vertieft anstatt überwunden wird.

HK: In der Vergangenheit war in Polen in Krisensituationen zwischen Regierung und Bevölkerung, zwischen Opposition und Regierung, hauptsächlich die Kiche gefragt. Inzwischen scheint diese mehr und mehr in den Hintergrund zu rücken. Wird die Kirche in der Phase der Pluralisierung wieder stärker in ihre traditionelle Rolle zurückverwiesen? Und wird dies – soweit es zutrifft – auch Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Polen und Deutschen haben? Sie sagten es eingangs: in der ersten Phase der Wiederannäherung waren die Kirchen treibende Kraft. Trügt der Eindruck, daß sich die Kirchen auch diesbezüglich wieder mehr zurückhalten?

Holzer: Ich glaube, es stimmt, was Sie sagen. Aber diese stärkere Zurückhaltung ergibt sich einfach aus den gewandelten politischen Verhältnissen. Früher *mußte* die Kirche stärker ihre *politische* Rolle spielen. Es gab in Polen sonst ja keine politische Kraft von annähernd vergleichbarem Gewicht. Aber die veränderte Position der Kirche hängt auch damit zusammen, daß früher Gruppen von katholischen – und nicht nur von katholischen – Intellektuellen politisch besonders aktiv waren, die ziemlich viel Einfluß auf die Kirche hatten und über die Kirche ihre gesellschaftlich-politischen Absichten verwirklichten. Diese Gruppen artikulieren heute, was sie politisch wollen, weniger über die Kirche als über die Meinungsorgane der Opposition oder über das Parlament. Im übrigen dürfen wir nicht übersehen: Soweit die Kirche vom Klerus geprägt ist, war sie immer „traditioneller" eingestellt, als es die politisch aktiven katholischen Laien waren.

HK: Heißt das, daß mit der Pluralisierung des öffentlichen Meinungsbildes die Unterschiede zwischen Klerus und katholischen Laien schärfer hervortreten? Und heißt das auch, daß wenigstens Teile der Hierarchie bei einem älteren Verständnis von Staat und Gesellschaft und von Staatsräson, auch soweit diese das polnisch-deutsche Verhältnis betrifft, verharren, während die katholische Intelligenz eher geneigt ist, alte Tabus in Frage zu stellen, z. B. auch soweit es um deutsche Präsenz in Polen geht?

Holzer: Ich glaube, es ist einfach so, daß nicht nur die Kirche im breiteren Sinn – als Kirchenvolk verstanden –, sondern auch die Kirche im engeren Sinne – Hierarchie, Klerus – in politischen Fragen keine strenge Einheit bildet. Auch in der Kirche sind unterschiedliche Meinungen selbstverständlich geworden. Und es geht in der Minderheitenfrage auch nicht nur um die Stellung zur deutschen Minderheit, sondern um das Verhältnis zu Orthodoxen, Ukrainern usw. Aber es ist richtig: Katholische Laien, katholische Intellektuelle vertreten vielfach offenere Positionen, als es manche im Klerus tun. Nur müssen wir beachten, daß es im politischen Spektrum Polens Leute gibt, die Nationalisten und zugleich Katholiken sind und nicht von der katholischen Soziallehre her denken. Im politischen Bereich ist vieles auch katholisch. Und auch in der Geistlichkeit gibt es Nationalisten und nationalistische Anschauungen. Und wenn wir schon Unterschiede feststellen zwischen Hierarchie und Laienschaft, dann ist auch zu bedenken, daß der Episkopat ja überwiegend der älteren Generation angehört und noch stark von der Kriegs- und der unmittelbaren Nachkriegszeit geprägt ist.

„Die DDR bleibt abseits"

HK: Wir haben jetzt die ganze Zeit über Polen und die Deutschen in der Bundesrepublik gesprochen. Wir haben dabei 17 Millionen Deutsche bzw. die DDR „vergessen". Die DDR grenzt sich von den gegenwärtigen Entwicklungsprozessen in Polen scharf ab. Begehen wir in dieser Situation nicht einen großen Fehler, wenn wir die Beziehungen zur DDR – von beiden Seiten – außer acht lassen?

Holzer: Wenn wir über Rückschritte im Verhältnis Deutsche–Polen in den letzten Jahren sprechen, dann gilt das sicher stärker im Verhältnis zur DDR als zur Bundesrepublik. In den 70er Jahren waren die menschlichen Kontakte zwischen DDR-Deutschen und Polen sehr intensiv. Dies hat sich ziemlich radikal geändert. Man soll die Errungenschaften der siebziger Jahre freilich nicht überbewerten. In kommunistischen Ländern mit ihrer in der Regel schwierigen inneren Marktsituation und wo die einen in das Land der anderen gehen, um zu kaufen, was es im eigenen Land zu kaufen nicht gibt, kommt es besonders leicht zu Reibereien und auch Vorurteilen. Tatsache ist: Es gibt in der DDR nach wie vor eine größere Zahl polnischer Gastarbeiter, die von der übrigen Bevölkerung allerdings ziemlich isoliert geblieben sind. Und in den siebziger Jahren kamen Millionen Polen in die DDR.

HK: Hat sich das Deutschlandbild der Polen in den achtziger Jahren gespalten?

Holzer: Anders: Gespalten war unser Deutschlandbild vielleicht eher in den siebziger Jahren, als es schon zunehmend Kontakte mit Deutschen in der Bundesrepublik und noch sehr intensive mit den Deutschen in der DDR gab. Jetzt ist eine ganz eigenartige Situation entstanden. Die DDR bleibt abseits auch im Verhältnis Polens zu anderen sozialistischen Ländern: Man reist von Polen nach Westdeutschland, Westeuropa, in die Sowjetunion oder nach Ungarn und Bulgarien, aber von der DDR wird kaum noch geredet ... Die DDR bleibt abseits. Man spricht nicht über die DDR, man hat keine Kontakte mit der DDR. Das betrifft natürlich nicht alle Polen, aber das ist eine Tendenz.

HK: Kann das auf die Dauer gut gehen, wenn man an das Verhältnis zwischen Deutschen und Polen insgesamt denkt?

Holzer: Es bedeutet nichts Gutes, wenn man mit dem unmittelbaren Nachbarn praktisch keinen Kontakt hat.

HK: Aber was tun? Warten auf Perestrojka auch in der DDR? Oder auch Angst vor Perestrojka in der DDR?

Holzer: Zunächst gab es in der DDR natürlich die Angst vor diesen unberechenbaren Polen. Und jetzt kapselt sich die DDR noch viel mehr gegen Perestrojka in der Sowjetunion und auch in anderen osteuropäischen Ländern ab ...

HK: Ich meinte, wartet Polen auf Perestrojka in der DDR, oder haben Polen eher Angst davor?

Holzer: Nein, nicht Angst, obwohl die polnischen Eliten sich bewußt sind, daß mit der Prestrojka in der DDR ganz große politische Probleme auf uns zukommen würden ...

HK: Wollen Sie damit sagen, daß dann die deutsche Frage für Polen in ganz neuem Gewande akut würde?

Holzer: Ja, genau. Man spricht ja auch jetzt schon darüber. Denn öffnet sich die DDR stärker, wird die Frage nach der deutschen Einheit jedenfalls in der DDR sich ganz akut stellen. Wieweit dies für die Bundesrepublik ebenfalls in vergleichbarer Weise gilt, darüber kann man streiten. Aber in der DDR wird sich die Frage nach der Einheit mit Sicherheit ganz nachdrücklich nach vorne drängen. Und natürlich müssen wir uns dann fragen, was Polen politisch davon zu erwarten oder zu befürchten hat.

„Es kann alles passieren"

HK: Trotz aller Mühen bei der Wiederannäherung zwischen Polen und Deutschen und trotz aller Rückschritte fällt auf, daß sowohl in Polen wie in der Bundesrepublik Europa und die Rolle des jeweiligen Nachbarn – sei es Polen, sei es Deutschland – zu einem großen Zukunftsthema geworden ist. Wahrscheinlich ist wirkliche Annäherung und Aussöhnung zwischen Polen und Deutschen auch nur in einem gemeinsamen Europa ohne Blöcke möglich. Was können Deutsche und Polen tun, damit dieses Europa Wirklichkeit wird?

Holzer: Dafür ist ganz entscheidend, wie die deutsche Frage im Rahmen einer gesamteuropäischen Entwicklung gelöst wird. Aber gegenwärtig ist eine solche gesamteuropäische Perspektive überhaupt noch nicht einzuschätzen.

Dies hängt mit der ökonomischen Spaltung, vor allem aber mit der sowjetischen Entwicklung zusammen. Diese schreitet in letzter Zeit so stürmisch voran, daß man nicht mehr weiß, wohin sie führen wird. Von ihr ist aber die gesamteuropäische Entwicklung und auch die deutsche Frage wesentlich mitbestimmt. Für Polen ist das deutsch-sowjetische Verhältnis, unter dessen Druck es vielfach gestanden hat, seit je ein Alptraum. Von ihm kann Polen in der Tat nur durch eine gesamteuropäische Lösung befreit werden. Aber wie eine solche Lösung aussehen könnte, ist gegenwärtig schwer auszumachen.

HK: Jedenfalls sind Demokratisierung in Polen und Perestrojka in der Sowjetunion politisch stark miteinander verknüpft. Von der Stabilität im Wandel Polens hängt wohl auch für Gorbatschow viel ab?

Holzer: Ich denke, viele Polen setzen hinter die sowjetische Entwicklung ein großes Fragezeichen. Natürlich sind wir Polen vor allem daran interessiert, daß die Stabilität in unserem Lande durch zu rasche Reformen nicht gefährdet wird. Andererseits dürfen wir keine Zeit verlieren, da wir nicht wissen, wieviel Zeit wir haben und ob sich in Moskau nicht plötzlich wieder alles ändert. Wir sind natürlich für eine substantielle Weiterentwicklung sowjetischer Umgestaltung, aber es kann alles passieren.

HK: Sie fürchten Destabilisierung von innen nicht nur in der Sowjetunion, sondern im ganzen östlichen Europa? Wenn dem so ist, sehen Sie dann in der Periode des historischen Umbruchs mit allen Risiken eruptiver Entladungen eine besondere Aufgabe für die Westeuropäer?

Holzer: Osteuropa ist zur Zeit eine krisenbeladene Zone. Es könnte am Ende des 20. Jahrhunderts zu einem neuen Epizentrum krisenhafter Entwicklungen werden. Wir hoffen, daß es nicht so kommt, aber wir müssen achtgeben. Und Westeuropa müßte schon aus rein egoistischen Gründen Bereitschaft zeigen, den Wandel in Osteuropa solidarisch zu begleiten.

HK: Damit werden auch Deutsche und Polen wieder vor ganz neue Aufgaben gestellt ...

Holzer: Gewiß, aber ich rate zur Vorsicht. Deutsche wie Polen und vor allem deren Eliten fühlen sich gerne als Vermittler zwischen Ost und West. Beide Völker haben tatsächlich eine Brückenfunktion. Sie kann aber nur sehr zurückhaltend wahrgenommen werden.

„Wir sehen einander mit anderen Augen"

Eine Erklärung polnischer und deutscher Katholiken zum 1. September 1989

Am 1. September 1939 begann mit dem Überfall des Dritten Reiches auf Polen der Zweite Weltkrieg. Eine Gruppe von katholischen Laien, die meisten von ihnen führende Mitglieder des Zentralkomitees deutscher Katholiken (ZdK), hat zusammen mit führenden polnischen katholischen Intellektuellen den 50. Jahrestag des Beginns des deutschen Angriffskrieges zum Anlaß genommen, um sich in einem gemeinsamen Wort zu gegenseitiger Aussöhnung zu bekennen und für ein neues Miteinander in einem Europa offener Grenzen einzutreten. Öffentliches Aufsehen erregte die Erklärung vor allem wegen der in ihr gemeinsam formulierten Forderung nach „dauerhaftem Bestand" der polnischen Westgrenze. Dafür ernteten die deutschen Unterzeichner der Erklärung Widerspruch in den eigenen Reihen, vor allem von Vertriebenenvertretern – auch im ZdK. In der Gesamtöffentlichkeit überwog aber die Zustimmung. Hier der Wortlaut der Erklärung. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Am 1. September 1989 jährt sich zum 50. Male der Angriff Deutschlands auf Polen. Er wurde zum Ausgangspunkt des Zweiten Weltkrieges. Dieser Krieg ist von Hitler geplant und schließlich bewußt ausgelöst worden. Er markierte den Höhepunkt und zugleich das katastrophale Ende eines Weges in Menschenverachtung, Gewaltherrschaft und Terror, den Deutschland unter der Führung des Nationalsozialismus eingeschlagen hatte. Am 1. September 1939 kehrte sich die totalitäre Gewalt des Nationalsozialismus, die schon seit Jahren gegen die Freiheit und die Menschenrechte in Deutschland gewütet und Zehntausende von Deutschen versklavt, gemordet oder ins Exil getrieben hatte, gegen die Welt. Polen wurde das erste Opfer des Zweiten Weltkrieges.

„Gemeinsam beklagen wir ..."

Jeden Deutschen, der sich der geistigen und moralischen Überlieferung Europas verpflichtet fühlt, muß es auch heute noch mit tiefer Scham erfüllen zu sehen, mit welcher zielstrebigen Brutalität die Unterwerfung, Teilung und Ausrottung des polnischen Volkes, die Aussiedlung vieler Polen aus ihrer angestammten Heimat und die Auslöschung der polnischen Geschichte und Kultur durch den deutschen Nationalsozialismus betrieben wurde. Eine Politik, die von den primitivsten Kategorien der Menschenverachtung bestimmt war, setzte in vermessener Weise die Zugehörigkeit zum eigenen Volk mit „Gut" und die zum anderen Volk mit „Böse" gleich. Sie warf damit, ähnlich wie gegenüber den Juden, schier unüber-

brückbare Gräben zwischen Polen und Deutschen auf und bewirkte eine tiefgehende Vergiftung in den Beziehungen zwischen unseren Völkern. Die Saat des Hasses ist tausendfältig aufgegangen und diente der Rechtfertigung von Terror und Mord in unvorstellbaren Ausmaßen.

Gemeinsam beklagen wir die vielen Millionen von Opfern in Polen, denen im deutschen Namen und von Deutschen das Leben geraubt, denen Gesundheit und Lebensglück genommen worden ist oder die in bitteres Elend gestoßen worden sind. Fast jede polnische Familie wurde davon betroffen. Dies wirkt bis heute nach. Hier ist ein Maß von Schuld aufgehäuft worden, für das es keine Wiedergutmachung geben kann. Infolge des von Hitler ausgelösten Krieges mußten Millionen von Menschen – Polen und Deutsche – gegen ihren Willen ihre angestammte Heimat verlassen.

Gemeinsam erinnern wir daran, daß die Feindschaft zurückschlug, als die Waffen schwiegen. Nun wurden Menschen oft verfolgt, nur weil sie Deutsche waren. Das Leid von Millionen Deutschen, die aus ihrer Heimat vertrieben wurden, dabei Tote zu beklagen hatten und ihr Hab und Gut verloren, weckt bei Polen und Deutschen Trauer und Mitgefühl.

Gemeinsam haben wir darunter zu leiden, daß die zynische Machtpolitik, wie sie im Ribbentrop-Molotow-Pakt zum Ausdruck kam, Hitlers blindwütige und zerstörerische Kriegspolitik ermöglichte und damit die Voraussetzungen für die Spaltung Europas in zwei gegensätzliche politische Systeme geschaffen hat. Die haßbeladene Vergangenheit konnte nicht durch Friedensschluß überwunden werden. Sie wurde in einer grundlegend veränderten Weltsituation immer wieder ideologischen und politischen Zielen dienstbar gemacht. So konnten Begegnung und Verständigung zwischen Polen und Deutschen und oft schon die bloße Wahrnehmung von Tatsachen und historischen Zusammenhängen, die unsere Völker betreffen, jahrzehntelang verhindert oder doch über alle Maßen erschwert werden.

„Der Geist, in dem die Bischöfe Polens Vergebung gewährt haben ..."

Es ist das Verdienst der polnischen Bischöfe, als erste die vielfältige Blockierung aufgesprengt zu haben, die durch Krieg und Okkupation, Feindschaft und Haß und schließlich durch den Kampf der Systeme entstanden war. Ihr Brief an die deutschen Bischöfe vom November 1965 setzte ein weithin sichtbares Zeichen der Versöhnung zwischen dem deutschen und dem polnischen Volk.

Mit Dankbarkeit und Stolz stellen wir gemeinsam fest, daß dieser Brief die mutigste und weitsichtigste Tat in den polnisch-deutschen Beziehungen der letzten Jahrzehnte war. Wir erinnern daran, daß die deutschen Bischöfe die dargebotenen Hände ergriffen und daß die deutschen Katholiken auf dem Deutschen Katholikentag 1966 in Bamberg feierlich versichert haben, „sich mit allen Kräften dafür einzusetzen, daß das deutsche Volk die nationalen Existenzrechte des polnischen Volkes respektiert."

Der zutiefst christliche und zugleich menschliche Geist, in dem die Bischöfe Polens Vergebung gewährt und Vergebung erbeten haben, hat den Bann gebrochen, der so lange auf dem deutsch-polnischen Verhältnis lastete. Die Zeit war reif, die Deutschen nicht mehr kollektiv schuldig zu sprechen und die Forderung nach der Wiederherstellung des verletzten Rechts mit der Tugend der Barmherzigkeit zu verbinden.

„Um so mehr gilt der Auftrag, sich der Geschichte zu stellen"

Fünfzig Jahre nach Kriegsbeginn wissen wir gemeinsam mehr und genauer, in welche Abgründe von Haß und Unmenschlichkeit, von Angst und Versagen die totalitäre Entwürdigung des Menschen führen kann. Die Erinnerung an Auschwitz stellt uns die äußerste Gefährdung und Schuld des Menschen vor Augen; sie lehrt uns aber auch, „diese große Mahnung von Auschwitz für Europa und auch für die Welt" zu befolgen, wie Papst Johannes Paul II. immer wieder betont: Die Sache des Menschen zu verteidigen, seine Würde und seine Rechte zu wahren, die Rechte der Nationen zu sichern, als unabdingbare Grundlage allen menschlichen Zusammenlebens.

Wir Christen sehen diese Würde darin begründet, daß Gott den Menschen als „sein Abbild" geschaffen hat (vgl. Gen 1, 27) und daß Gottes Liebe in Christus die Würde des Menschen endgültig und unverlierbar geoffenbart und bestätigt hat („Redemptor hominis", 10). Die Tat des heiligen Maximilian Kolbe hat die Kraft dieser Wahrheit und dieser Liebe in einzigartiger Weise bezeugt. Das ist für uns ein Zeichen der Hoffnung. Zusammen mit dem Papst leiten wir daraus die Pflicht und Verpflichtung für uns ab, das politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Handeln „unter dem Gesichtspunkt der objektiven und unverletzlichen Menschenrechte einer ständigen Revision zu unterziehen" („Redemptor hominis", 17).
Heute hat der größere Teil unserer Völker keine eigene Anschauung mehr von der Zeit vor 50 Jahren. Um so mehr gilt der Auftrag, sich der Geschichte zu stellen, die Erinnerung wachzuhalten und aus ihr für die Gegenwart zu lernen. Das bedeutet nicht Aufrechnung von Unrecht und nicht die Konfrontation von Ansprüchen gegeneinander, sondern die gemeinsame Suche nach der Wahrheit über das, was geschah und wie es geschah. Nur so werden Vorurteile und Gefühle der Überheblichkeit und Feindschaft überwunden.

Zu dieser wichtigen Aufgabe gehört auch, daß wir uns über die Grenzen hinweg, die der Krieg hinterlassen hat, wieder der geistigen und kulturellen Lebenszusammenhänge erinnern, die über Jahrhunderte hin Geist und Gestalt Ostmitteleuropas und das Verhältnis unserer beiden Völker zueinander unverwechselbar geprägt haben. Sehr

viel davon ist durch den Zweiten Weltkrieg für immer verlorengegangen oder verschüttet worden. Aber es gibt auch noch vieles, was die Zeiten überdauert hat und als europäisches Erbe neu entdeckt wird, für das wir gemeinsam Verantwortung tragen. Wo immer heute Polen bedeutende Zeugnisse deutscher Kultur und Geschichte in ihre Obhut nehmen und auch in ihrer Herkunft der Nachwelt erschließen, da werden nationalistische Verengungen aufgesprengt und Brücken gebaut, die unsere Völker verbinden und in die Zukunft führen.

„Deshalb treten wir dafür ein, daß die Westgrenze Polens dauerhaften Bestand hat"

Eine der Folgen des Zweiten Weltkrieges ist die Änderung der territorialen Grenzen, insbesondere Polens. Es gibt noch keine Friedensregelung für Deutschland als Ganzes, aber im Warschauer Vertrag haben die Bundesrepublik Deutschland und die Volksrepublik Polen übereinstimmend festgestellt, daß die bestehende Grenzlinie die westliche Staatsgrenze Polens bildet, und erklärt, daß sie gegeneinander keinerlei Gebietsansprüche haben und solche auch in Zukunft nicht erheben werden.

Gemeinsam erklären wir: Die Wahrung der Würde und der Rechte der Menschen ist für eine europäische Friedensordnung unabdingbare Grundlage. Dazu gehören das Recht auf Entfaltung in einer sicheren Umgebung und in gesicherten Grenzen, das Recht auf Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten, das Recht von Minderheiten auf Wahrung der kulturellen Identität und das Recht jedes Volkes auf Selbstbestimmung sowie die Freizügigkeit im Verkehr von Menschen, Meinungen und Gütern. Deshalb treten wir dafür ein,

– daß die Westgrenze Polens dauerhaften Bestand hat;
– daß Bevölkerungsgruppen mit anderer sprachlicher und kultureller Prägung, einschließlich der in Polen lebenden Deutschen genauso wie die in Deutschland lebenden Polen, ihre Identität wahren können;
– daß die Völker Europas, auch das deutsche Volk, das von der Spaltung Europas besonders betroffen ist, das Recht auf Selbstbestimmung wahrnehmen können;
– daß die Grenzen in Europa immer offener werden;
– daß die politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung in Europa diese Öffnung erleichtert.

Das Versprechen der Anti-Hitler-Koalition des II. Weltkrieges, eine demokratische Ordnung des Rechts und der Freiheit für ganz Europa zu errichten, ist noch nicht eingelöst. Dazu bedarf es noch großer Anstrengungen. Je mehr aber diese Ordnung zum Gemeingut aller Europäer wird, desto eher werden die Schranken fallen, die jetzt noch Europa trennen, und um so mehr werden auch die Schatten der Vergangenheit weichen. Nach Jahrzehnten der Abgrenzung, der Spannung und Verhärtung sind Ansätze zu einem Wandel sichtbar. Fortschritte in der Abrüstung, die fortschreitende Überwindung der Relikte des Stalinismus und die im Abschließenden Dokument des Wiener KSZE-Folgetreffens vom 15. Januar 1989 zum Ausdruck kommende Bereitschaft zu einer neuen Qualität des Dialogs zwischen den Unterzeichnerländern schaffen internationale Voraussetzungen für ein besseres Verhältnis zwischen den Völkern. Die Illusion scheinbarer Sicherheit im Rahmen von Nationalstaaten weicht immer mehr dem Willen zu internationaler Verständigung und Zusammenarbeit.

Unser gemeinsames Ziel ist ein vereintes Europa, das das gesamte Europa einbezieht. Wenn beide Völker, Deutsche und Polen, sich im Streben nach diesem vereinten Europa verbinden, wird dieses Ziel zum Wohl der Menschen leichter und schneller erreicht werden. Es gilt deshalb, alle unsere Kräfte gemeinsam auf dieses Ziel zu konzentrieren.

Die mutigen und befreienden Worte der polnischen Bischöfe von 1965 und die bejahende Antwort der deutschen Bischöfe haben das Verhältnis zwischen unseren Völkern entscheidend verändert. Wir sehen einander mit anderen Augen. Seither sind wir manchen Schritt aufeinander zugegangen. Zahlreiche Verbindungen zwischen katholischen Gruppen, Organisationen und Einzelpersonen in Polen und in der Bundesrepublik Deutschland sind gewachsen, feste Freundschaften haben sich herausgebildet. Die deutschen Katholiken sahen mit innerer Anteilnahme, wie die große Bewegung „Solidarność" in Polen Millionen Menschen ergriff und mit friedlichen Mitteln Veränderungen in Staat und Gesellschaft erreichte. Als das Kriegsrecht Polen lähmte, zeigte sich in der Stunde der Not christliche Solidarität in praktischer Hilfe, die unzähligen Menschen zuteil wurde.

Mit Hoffnung begrüßen wir den Prozeß der Demokratisierung in Polen. Er bedarf der nachdrücklichen Unterstützung, damit die schon erreichten Fortschritte gesichert sowie die notwendigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Reformen durchgeführt werden können.

Auch heute gilt, was Joseph Kardinal Höffner zum Abschluß des Besuches der deutschen Bischöfe 1980 in Warschau festgestellt hat: Wir dürfen nicht vergessen, was an Schrecklichem und Unmenschlichem zwischen unseren Völkern geschehen ist. Wir dürfen aber auch den Blick nicht ausschließlich zurückwenden. Die Aufgabe der Zukunft lautet: Europa im Geiste Jesu Christi erneuern. Den Weg in diese Zukunft wollen und müssen wir Christen in Polen und Deutschland gemeinsam gehen – in eine Zukunft der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit in Europa.

Diese Erklärung wurde von den nachstehend aufgeführten Personen von deutscher und polnischer Seite unterzeichnet:

Bayerlein, Dr. Walter, Vaterstetten; Becher, Dr. Paul, Bonn; Beckel, Dr. Albrecht, Münster; Erb, Elisabeth, Freiburg; Grycz, Wolfgang, Königstein; Hagemann, Dr. Wilfried, Bonn; Hansen, Dr. Ursula, Mainz; Jansen, Dr.

Thomas Maximilian, Brüssel; Kronenberg, Dr. Friedrich, Bonn; Lissek, Dr. Vincens, Bonn; Maier, Prof. Dr. Hans, München; Meyer-Wilmes, Dr. Jürgen, Berlin; Nothof, Karl, Speyer; Raabe, Dr. Felix, Bonn; Remmers, Dr. Werner, Hannover; Risse, Heinz Theo, Mettmann; Sutor, Prof. Dr. Bernhard, Eichstätt; Vogel, Dr. Bernhard, Speyer; Waschbüsch, Rita, Saabrücken; Ziegler, Georg, Bonn.
Bartoszweki, Władysław, Warschau/Augsburg; Bogusz, Józef, Krakau; Drawicz, Andrzej, Warschau; Dziewanowski, Kazimierz, Warschau; Frankiewic, Stefan, Warschau; Grabska, Stanisława, Warschau; Henelowa, Józefa, Krakau; Kozłowski, Krzysztof, Krakau; Król, Marcin, Warschau; Mazowiecki, Tadeusz, Warschau; Pszon, Mieczysław, Krakau; Reiter, Janusz, Warschau; Skórzyński, Zygmunt, Warschau; Szczepański, Jan Józef, Krakau; Szczypiorski, Andrzej, Warschau; Tischner, Józef, Krakau; Turnau, Jan, Warschau; Turowicz, Jerzy, Krakau; Wieczorek, Wojciech, Warschau; Wielowieyski, Andrzej, Warschau; Wilkanowicz, Stefan, Krakau; Woźniakowski, Jacek, Krakau; Wóycicki, Kazimierz, Warschau.

Wird eine gesamteuropäische Konföderation möglich?

Ausschnitte aus einem Europa-Memorandum des Bensberger Kreises

Am 16. August – in der relativ ereignisleeren Mittsommerzeit – veröffentlichte der „Bensberger Kreis", eine Studien- und Aktionsgruppe von Katholiken vorwiegend linkskatholischer Prägung, ein „Memorandum deutscher Katholiken zur Zukunft Europas". In dem Memorandum fordern die Mitglieder des Kreises quer zum Gemeinsamen Markt und zu den bisherigen (west-)europäischen Einigungsbemühungen und jenseits der Blocksysteme die Schaffung einer „Europäischen Konföderation". Sie soll gebildet werden aus den europäischen Mitglieds- resp. Teilnehmerstaaten der KSZE (plus Albanien) und als Ergebnis des Entspannungs- und Abrüstungsprozesses als weltoffene, der Dritten Welt gegenüber verpflichtete, neutrale und entmilitarisierte Staaten-Gemeinschaft gegründet werden. Die Sowjetunion soll sich diesem Europa assoziieren können. Die Supermächte sollen die Neutralität garantieren. Mancherlei Widersprüchlichkeiten springen ins Auge und sind den Autoren als solche wohl auch bewußt. Wie soll die ihrer Natur nach schwache gemeinsame Exekutive (und Legislative) die Weltaufgaben bewältigen, die das Memorandum der projektierten Konföderation zuteilt? Passagenweise entsteht der Eindruck, dem Lauf der Weltgeschichte werde vom privaten Schreibtisch aus die Richtung gewiesen. Aber das Memorandum bringt (wenn auch als entlegene Utopie) immerhin eine Perspektive in die Europa-Diskussion, die sich angesichts der Veränderungen in Osteuropa aufdrängt.
Wie die bisherigen Memoranden des Kreises, z. B. sein erstes, heißdiskutiertes Polenmemorandum (vgl. HK, April 1968, 172ff.) und sein weniger beachtetes Friedensmemorandum von 1982 (vgl. HK, Oktober 1982, 475ff.) ist auch das Europamemorandum sehr umfangreich. Es umfaßt 57 Seiten mit 7 Abschnitten (Warum beschäftigt sich der „Bensberger Kreis" mit einer Europäischen Konföderation; Etappen der Entspannungspolitik; die Herausforderungen durch die sowjetische Reformpolitik; Die Idee der Europäischen Konföderation; Chancen, Probleme, Widerstände; Die Europäische Konföderation – eine realistische Zielsetzung). Wir dokumentieren einige Passagen aus dem ersten, dem vierten und dem fünften Abschnitt, aus denen Sinn und Zielrichtung der postulierten Konföderation deutlich werden. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

. . .

Wenn wir den Gedanken des gemeinsamen europäischen Hauses aufgreifen, dann in einem Verständnis, das weit über die klassische Zielsetzung eines vereinten Europas hinausreicht. Es geht uns nicht um die Übersteigerung nationalstaatlicher Politik, wie sie für das Europa des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und dann noch einmal in den fünfziger und sechziger Jahren kennzeichnend war, das heißt um den Versuch, das Übergewicht (West)Europas als handelsstärkste Wohlstandsregion der Welt irgendwie in das kommende Jahrhundert hinüberzuretten und damit die vor 500 Jahren mit der Entdeckung Amerikas begonnene Vormachtstellung der Europäer in der Welt zu wahren. Die institutionelle Fortentwicklung der Europäischen Gemeinschaft (EG) durch die Europäische Politische Zusammenarbeit (EPZ), die Einheitliche Europäische Akte (EEA) und die geplante Europäische Union der EG-Staaten läßt bereits jetzt erkennen, daß ein hauptsächlich eigenen Macht- und Wirtschaftsinteressen dienender westeuropäischer Block im Entstehen begriffen ist. Unter einer solchen Zielsetzung dürfte die für 1992 geplante Vollendung des Binnenmarktes der EG zur weiteren Ausbeutung, Verschuldung und Verelendung der Dritten Welt und in letzter Konsequenz zu einer europäischen militärischen Machtkonzentration führen, die sich nicht gegen den Osten, sondern gegen Ansprüche eben dieser Dritten Welt auf einen gerechten Anteil an den knappen Ressourcen unserer Welt und an den in den Industriestaaten angehäuften Wohlstand rich-

tet. Diese Entwicklung würde, wenn sie nicht rechtzeitig gestoppt wird, auf einen gigantischen globalen Machtkampf hinauslaufen, dessen Ausgang völlig ungewiß ist, der aber in jedem Fall eine weitere dramatische Verschlechterung der ökologischen Lebensbedingungen der gesamten Menschheit zur Folge hätte.

Europäische Lösungen nur sinnvoll als „Beitrag zur Lösung der Probleme als Weltgesellschaft"

Europäische Lösungen – ganz gleich ob als Kleineuropa oder als ganz Europa gedacht – sind anachronistisch, ja schädlich, wenn sie lediglich nach dem Muster des Nationalstaates erfolgen. Sie erhalten erst einen Sinn, wenn sie sich als konstruktiver Beitrag zur Lösung der Probleme der Weltgesellschaft verstehen. Auch wir wünschen, daß Europa leistungsfähig bleibt, aber nicht nur im eigenen Interesse, sondern in der Erwartung, daß die Europäer dadurch eher in die Lage versetzt werden, wirksam zur Lösung der neuen globalen Konflikte beizutragen ...

Wir erkennen deshalb zwei unverzichtbare und dringende Erfordernisse: zum einen durch Überwindung der Teilung Europas die Vergeudung riesiger Ressourcen und Energien durch Hochrüstung, ausbeuterischen Wettbewerb und lähmende Bürokratie zu beenden und zum anderen durch erhebliche Investitionen zur Abwehr der globalen Bedrohungen der Menschheit beizutragen. Wir konzipieren deshalb eine Europäische Konföderation als offene und zivile Gesellschaft, die diesen Beitrag zu leisten imstande ist.

In der Tat dürfen wir uns angesichts der bereits seit Jahrzehnten zu beobachtenden, aber lange Zeit nicht ernst genommenen Globalisierung von Konflikten nicht auf die Verwirklichung einer Friedensordnung in und für Europa beschränken. Vielmehr ist die Entwicklung einer solchen Friedensordnung mit der Frage zu verknüpfen, wie sich die europäische Gesellschaft den Bedrohungen und Herausforderungen im Jahre 2000 stellen wird. Mit Blick auf die Jahrtausendwende läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit folgendes Szenario erkennen:

– der Konfrontationscharakter der Ost-West-Beziehungen wird trotz zeitweiliger Rückschläge weiter abnehmen; damit wird sich auch die Entmilitarisierung in Europa fortsetzen, nicht zuletzt unter der zwingenden Notwendigkeit, die öffentlichen Haushalte zu entlasten; die sowjetische Reform- und Abrüstungspolitik kommt diesem Trend entgegen;
– die weltwirtschaftliche Kluft zwischen reichen und armen Staaten wird sich noch weiter öffnen; das Konfliktpotential in der Dritten Welt wird entsprechend zunehmen, militärische Konflikte eingeschlossen; eine strukturelle Reform des Weltwirtschaftssystems und eine Regelung der Verschuldung zeichnen sich nicht einmal am Horizont ab; ein quantitatives Wachstum steht nicht zu erwarten und ist wegen der damit verbundenen Umweltschäden auch nicht wünschenswert; anhaltende Massenarbeitslosigkeit und weitere Verelendung sowohl in der Dritten Welt als auch in den Industriestaaten werden die Folge sein;
– der ökologische Verfall wird allenfalls verlangsamt, und auch das nur unter der Bedingung, daß entsprechend hohe Investitionen getätigt werden, die aus den Verteidigungs- und Rüstungshaushalten gespeist werden müssen, anderenfalls sie erneut zu Lasten der Sozialhaushalte gehen werden, was zu erhöhten Spannungen in allen Gesellschaften führen würde; ein Hinweis zur Verdeutlichung dürfte genügen: die heute verursachten Schadstoffemissionen wirken schätzungsweise noch 25 Jahre weiter und schädigen in diesem Zeitraum die Lufthülle und die Ozonschicht; selbst wenn es also gelänge, kurzfristig alle Emissionen zu stoppen, würden die Schadenswirkungen noch eine ganze Generation anhalten; die Erwärmung der Erdoberfläche mit ihren unabsehbaren Folgen ist eine nicht mehr zu übersehende Tatsache;
– die innergesellschaftlichen Spannungen werden im Gefolge des anhaltenden Bevölkerungswachstums, der weiteren Technologisierung, des Wandels der Altersstrukturen, der Verknappung der Ressourcen, der Massenarbeitslosigkeit und der Umweltbelastungen zunehmen und durch Streß und Gewalt gekennzeichnet sein; Verletzungen der Menschenrechte und der Menschenwürde werden deshalb eher noch zunehmen als abnehmen.

Globale ökonomische und ökologische Bedrohungen erzwingen neue Maßnahmen

Welche Konsequenzen die westeuropäischen Staaten angesichts dieser Entwicklungen ziehen werden, ist völlig offen. Um in der sich abzeichnenden Situation binnenwirtschaftlich und außenwirtschaftlich bestehen zu können, strebt die EG eine schnellere Realisierung des Binnenmarktes an, was freilich ohne Verstärkung ihrer politischen Zusammenarbeit undenkbar ist. Es kann aber auch sein, daß gerade die wirtschaftlichen Schwierigkeiten diese Integration noch einmal – wie schon mehrmals in den vergangenen Jahrzehnten – verzögern werden, weil jeder einzelne Staat hofft, durch protektionistische Abschirmmaßnahmen seinen eigenen kurzsichtigen Interessen am besten dienen zu können. Dessenungeachtet wird sich der Konkurrenzkampf zwischen den USA, der EG und Japan (und eventuell weiterer Industrieländer) auf dem Weltmarkt weiter verschärfen. Trotz der zunehmenden Einsicht, daß die Zerstörung der Umwelt gestoppt werden muß, läßt der mit dem ruinösen internationalen Wettbewerb verbundene Kostendruck nur wenig Raum für wirksame Umweltsicherung.

Noch weniger ist die Entwicklung innerhalb des sozialistischen Staatenbündnisses absehbar. Was geschieht, wenn als Folge der Reformpolitik Gorbatschows nicht nur in den nichtsowjetischen Bündnisstaaten, sondern auch innerhalb des sowjetischen Unionsverbandes Reformdruck

und Autonomiebestrebungen überhandnehmen? Wird das vernünftige Eigeninteresse der Sowjetuntion dann so groß sein, daß sie die Entwicklungen in den Unsionsrepubliken und in den Partnerstaaten freigibt – einschließlich der Umgestaltung (Perestroika) gesellschaftlicher Ordnungen? Sollen und können die westlichen Staaten diese Tendenz fördern? Könnten nicht solche Prozesse zu erneuten militärischen Interventionen Moskaus und zu entsprechenden Gegenmaßnahmen im Westen führen, so daß die eingangs geschilderten Entwicklungen wieder umgekehrt und die Konflikte auf allen Ebenen wieder verschärft würden?
Umgekehrt stellt sich eine ähnliche Frage in den Vereinigten Staaten, vielleicht der ganzen westlichen Gesellschaft: wenn die Entspannung Fortschritte macht und die Sowjetunion für Länder der Dritten Welt wieder politische und wirtschaftliche Attraktivität gewinnen sollte, wird der Westen dann an dieser Entspannung noch ein Interesse haben? Schließlich wird das Eingreifen in dritten Ländern und die Unterstützung von Militärdiktaturen mit dem Kampf gegen eine angeblich aggressive Sowjetunion begründet und gerechtfertigt.

Unabhängig von dieser Überlegung stellt sich die Frage, wie weit eine relativ schnelle wirtschaftliche Entwicklung Osteuropas in einem überschaubaren Zeitraum überhaupt möglich und finanzierbar ist, etwa durch einen von der EG zu finanzierenden Investitionsplan für Osteuropa. Wäre dies auch bei formaler Beibehaltung sozialistischer Ordnungen in diesen Ländern denkbar, und ist es realistisch, davon auszugehen, daß die betroffenen Völker das akzeptieren? Davon abgesehen stellt sich die weitere Frage, ob eine solche Entwicklung, wie sie in Westeuropa nach 1945 unter ganz anderen Bedingungen möglich war, heute noch wünschenswert ist. Inzwischen sind die geistigen und ökologischen Gestehungskosten ungebremsten quantitativen Wachstums bekannt. Läge es nicht im Interesse aller Beteiligten, heute neue Formen qualitativen Wachstums zu entwickeln und Fehlentwicklungen, wie sie für die westlichen und teilweise auch schon für die östlichen und südlichen Regionen typisch sind, künftig zu vermeiden? Das würde freilich voraussetzen, daß die Industriestaaten und in erster Linie die Länder des Westens beginnen, solche Fehlentwicklungen, beispielsweise in Bereichen des Konsumverhaltens oder des individuellen Autoverkehrs, bei sich selbst zu korrigieren. Ist aber ein solches Handeln in der Öffentlichkeit und in der Politik überhaupt durchsetzbar, auch wenn es die einzig denkbare Alternative sein sollte?

Letzten Endes aber werden die globalen ökonomischen und ökologischen Bedrohungen entsprechende Maßnahmen erzwingen, weil gar nichts anderes übrigbleibt, als die vorhandenen Ressourcen vorrangig und gemeinsam für ganz andere Zwecke einzusetzen, wobei die globale Natur der neuen Konflikte nur gemeinsames Handeln zuläßt: für die Wiederherstellung und schonende Behandlung der Umwelt sowie für die Sicherung der Ernährungs- und Energiebasis der Weltbevölkerung.

Die Vernunft gebietet, die sich abzeichnende Entspannung in den Ost-West-Beziehungen für den Aufbau einer Friedensordnung in Europa zu nutzen, die gezielt auf die Abwehr der globalen Bedrohungen gerichtet ist. Das heißt Verteilungsgerechtigkeit unter Inkaufnahme der notwendigen Verzichte in der eigenen Gesellschaft und Wiederherstellung der natürlichen Lebensgrundlagen weltweit, wobei es denkbar ist, daß gerade diese Politik Impulse auslöst, die Arbeitsplätze schafft und Wohlstand fördert.
Das wiederum heißt, den Entspannungsprozeß voranzutreiben und die dadurch freigesetzten Ressourcen für die Wiederherstellung der Natur und für den Wiederaufbau einer dann freilich anders zu strukturierenden Weltwirtschaft einzusetzen, und zwar nicht mehr vorrangig auf der Basis von Krediten, die zu einem Ressourcen- und Kapitalabfluß aus der Dritten Welt führen, wie es die wachsende Verschuldung dieser Staaten beweist, sondern auf der Basis tatsächlicher Leistungstransfers. Dazu müssen politische Instrumente geschaffen werden, mit denen der notwendige Konsens innerhalb der EG, zwischen West- und Osteuropa, zwischen den beiden Supermächten und mit den Staaten der Dritten Welt erreicht werden kann.
. . .

Die Idee einer „Europäischen Konföderation"

Mit abnehmenden Bedrohungsängsten vor der jeweils anderen Seite und mit zunehmender Friedenssehnsucht wächst jedoch das Unbehagen der mittleren und kleineren Staaten in West- und Osteuropa über ihre Abhängigkeit von der jeweiligen Bündnisvormacht. Zwar betonen die meisten regierenden Politiker auf beiden Seiten ihre Bündnistreue, suchen aber zugleich nach Wegen, wie sie diese Abhängigkeit verringern und ihre Eigenständigkeit erweitern können.
Die Regierungen und Eliten der kleineren Staaten innerhalb der Militär- und Sicherheitspakte des Ostens wie des Westens beginnen, sich vorsichtig von der Bevormundung seitens ihrer jeweiligen Führungsmächte zu lösen. Die kleineren Partner verlangen Mitsprache- und Mitbestimmungsrechte im internationalen Entspannungsprozeß und versuchen, die neuen Spielräume zu nutzen.
Ein langfristig angelegter Aufbau eines europäischen Staatenbundes, der Europäischen Konföderation, könnte verschüttete Vergangenheit wiederbeleben und eine Zukunftsperspektive aufzeigen. Zwei Weltkriege haben Europa verheert, politisch geteilt und den Systemen der beiden Vormächte unterworfen. Die damit verbundene politische, wirtschaftliche und kulturelle Entfremdung der Europäer hatte General de Gaulle als einer der ersten schon 1958 beim Namen genannt und deshalb ein „Europa der Europäer" gefordert.
Im Prinzip geht es dabei um die unterschiedlichen und oft gegensätzlichen sozialökonomischen, menschlichen und kulturellen Erfahrungen der europäischen Völker und Regionen, die bislang nur gruppenspezifisch gemacht

wurden und wegen der Isolierung innerhalb verschiedener politischer Systeme und der von diesen ausgehenden Zwänge nicht frei vermittelt werden konnten.

Eine systemübergreifende Europäische Konföderation könnte diese europäische Identifikation in die Wege leiten, und zwar mit einer klaren Zielperspektive: durch eine Zusammenarbeit möglichst vieler west- und osteuropäischer Länder jene System- und Blockkonfrontation zu überwinden, die so viele Energien und finanzielle Mittel bindet.
Sicherlich kann diese Perspektive – vor allem in Westeuropa – auch die Befürchtung wecken, eine wachsende Distanz zu den USA könne ein Machtvakuum entstehen lassen, das für neue Bedrohungsängste Raum bietet, zumal die Reformentwicklung in der Sowjetunion noch längst nicht als gesichert gilt. Aus diesem Grund muß der Aufbau einer Europäischen Konföderation als gemeinsame Zukunftsvision West- und Osteuropas mit konkreten Abrüstungsschritten einhergehen, die den Nutzen dieser Zukunftsperspektive für alle Beteiligten bereits jetzt spürbar werden läßt.

Der Begriff der Europäischen Konföderation ist umstritten und steht zu dem Modell der Europäischen Föderation beziehungsweise der mit ihr gleichzusetzenden Europäischen Union in Konkurrenz, seit es konkrete Pläne zur Einigung Europas gibt. Der Bensberger Kreis hat sich für das Modell der Konföderation entschieden, weil ein Staatenbund eher als eine Föderation, also ein mit einer starken Zentralgewalt ausgestatteter Bundesstaat, geeignet erscheint, der kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Vielfalt der europäischen Staaten und Völker gerecht zu werden. Dabei spielen die Fragen politischer Selbstbestimmung und wirksamer demokratischer Kontrolle eine entscheidende Frage. In den Entwürfen für eine Europäische Union ist zwar eine durch ein direkt gewähltes Parlament ausgeübte demokratische Kontrolle der zentralen Exekutive vorgesehen, doch wäre die Distanz zur nationalen und kommunalen Ebene zu groß, um nationale und kommunale Interessen angemessen berücksichtigen zu können. Die Erfahrungen mit dem Europäischen Parlament und den Europawahlen sind in dieser Hinsicht nicht ermutigend. In einer Konföderation dagegen können sich die Regierungen der Mitgliedsstaaten, die gemeinsam die Exekutive mit Hilfe eines Sekretariats ausüben, nicht der Kontrolle durch ihre nationalen demokratischen Verfassungsorgane entziehen, wie dies beispielsweise in der EG häufig unter dem Vorwand geschieht, die nationalen Parlamente seien für europäische Entscheidungen nicht zuständig.

Die europäische Konföderation als „Perspektive historischer Abläufe"

Die Idee der Europäischen Konföderation ist eine weit in die Zukunft reichende Perspektive historischer Abläufe, die sich gegenseitig verstärken können, wenn

– im Verhältnis zwischen den Supermächten die Zeichen auf weltweite Entspannung gesetzt bleiben;
– die Abrüstung sich zu einem kontinuierlichen Prozeß in Richtung zunächst defensiver Strukturen (strukturelle Nichtangriffsfähigkeit) und schließlich umfassender Reduzierung von Streitkräften und Waffen entwickelt;
– neues Denken im Osten und im Westen Europas den status quo entscheidend verändern;
– und die mittleren und kleinen europäischen Mächte über die Blockgrenzen hinweg selbständige Beziehungen zueinander knüpfen.
Sollten sich diese Entwicklungen, für die wir positive Anzeichen sehen, fortsetzen, ergeben sich neue Spielräume für die gegenseitige Annäherung der Bündnispartner der Supermächte. Der nächste Schritt könnte dann die Europäische Konföderation sein, ein Staatenbund mit festen Formen und Organen.

Eine solche Vision mutet noch immer kühn an, obschon sie sich mit den Formeln von der „europäischen Friedensordnung" und vom „gemeinsamen Haus Europa" bereits andeutet. Allerdings müßten sich die künftigen Mitglieder einer Europäischen Konföderation, die grundsätzlich allen europäischen Staaten offenstehen würde, allmählich aus den antagonistischen Blöcken herauslösen. Dies wird ein schwieriger und zeitraubender Prozeß sein, in dessen Verlauf die Herauslösung aus den Blöcken und der Aufbau der Konföderation aufeinander abgestimmt werden müssen.
Unter dieser Voraussetzung wird es möglich sein, den Ideologiegegensatz in Europa zu überbrücken und den Widerspruch zwischen westeuropäischer und gesamteuropäischer Integration produktiv aufzulösen.
Die Europäische Konföderation schuldet sich und der Welt neue politische Wertvorstellungen, die sich als politikfähig erweisen. Dazu gehören vorrangig Frieden (ideologische, religiöse, rassische und kulturelle Toleranz, Wertepluralismus, militärische Nichtangriffsfähigkeit und weitgehende Abrüstung), Freiheit und Menschenwürde (Selbstbestimmung und Selbstentfaltung aller Menschen und Völker), Solidarität (soziale Gerechtigkeit, Verteilung von Macht und Kontrolle möglichen Mißbrauchs) und Achtung vor der Schöpfung (ethisch und ökologisch verantwortbares Forschen und Wirtschaften). Solche Gebote werden heute in Europa noch sehr unterschiedlich gewertet und gewichtet sowie häufig mißachtet. In der Konföderation würden sie harmonisiert und in einklagbare Rechte und Pflichten umgewandelt.

Eine Umsetzung gemeinschaftlicher Wertvorstellungen in praktische Politik ist nicht einfach. Zudem ist eine Konföderation ihrer Natur nach eine Organisationsform mit relativ begrenztem Durchsetzungsvermögen. Schon die Gründung würde langwierig und mühevoll sein. Doch können und dürfen diese Schwierigkeiten die Europäer nicht daran hindern, das morgen Mögliche heute zu beginnen.
Für einen gesamteuropäischen politischen Zusammenschluß kommt auf absehbare Zeit nur die Form der Kon-

föderation in Betracht. Das bedarf einer Begründung, zumal die bisherigen Erfahrungen der EG als ökonomischer Zweckverband immer wieder zu neuen, freilich auch immer wieder gescheiterten Versuchen geführt haben, die „Wirtschaftsgemeinschaft" zu einer politischen „Europäischen Union" weiter zu entwickeln, die den Charakter einer Föderation mit entsprechend starken zentralen Institutionen haben soll.

Es war deshalb nur folgerichtig, wenn das Europäische Parlament, seinerseits ein Vorgriff auf föderative Strukturen, für die seit den Römischen Verträgen angestrebte politische Vereinigung Westeuropas schon 1984 einen Bundesstaat, die Europäische Union, vorschlug. Dieser Entwurf soll demnächst in den nationalen Parlamenten beraten werden. Dabei spielt es zunächst keine Rolle, daß das Schicksal dieses Entwurfs höchst ungewiß ist, weil die Bereitschaft zum Verzicht auf nationalstaatliche Souveränität in Westeuropa nur begrenzt besteht.
Der Entwurf von 1984 beschreibt in 87 Artikeln die Institutionen und Politik einer Europäischen Union. Das Europaparlament wüchse in die Rolle einer echten Legislative hinein. Es hätte gegenüber dem Rat der Union, der Ländervertretung, sowie der Kommission, gewissermaßen der Bundesregierung, die in parlamentarischen Systemen üblichen Rechte und Pflichten. Der Gerichtshof der EG würde zum Verfassungsgericht. Ferner sind ein Rechnungshof, ein Wirtschafts- und Sozialausschuß, eine Europäische Investitionsbank und ein Europäischer Währungsfonds vorgesehen.
Die notwendige Konzession an die Nationalstaaten wäre der Europäische Rat (nicht zu verwechseln mit dem Europarat). Er soll aus den Regierungschefs bzw. Staatsoberhäuptern der Mitgliedstaaten sowie dem Präsidenten der Kommission bestehen und wäre – in der Art eines Senats – eine zusätzliche Ländervertretung. Seine Aufgaben bestünden darin, über Ausweitungen der Zuständigkeiten der Union zu entscheiden, den Kommissionspräsidenten zu berufen, dem Parlament regelmäßig über die Tätigkeit der Union zu berichten und Anfragen aus dem Parlament zu beantworten.

Das Parlament würde normalerweise mit einfacher Mehrheit beschließen. Die absolute oder qualifizierte Mehrheit soll nur für ausdrücklich vorgesehene besondere Fälle gelten. Der Rat der Union, die Ländervertretung, soll nach gleichem Muster entscheiden. Die Stimmen der Ländervertretungen im Rat sollen nach dem in der EG bewährten Verfahren gewichtet werden. Während einer Übergangszeit von zehn Jahren hätte jede Ländervertretung das Recht, die Vertagung einer Abstimmung unter Berufung auf existentielle einzelstaatliche Interessen zu beantragen. Die Gründe für einen Vertagungsantrag müßten jedoch veröffentlicht werden. Ein Beschlußverfahren im Europäischen Rat wurde nicht festgelegt; der Rat soll seinen Abstimmungsmodus selbst regeln.
Die Ratifizierung des Vertrags für die Europäische Union steht allen EG-Mitgliedern offen. Er soll in Kraft treten, wenn ihn eine Mehrheit der Mitgliedstaaten mit einer Bevölkerung von zwei Dritteln der Gesamtbevölkerung der EG ratifiziert hat. Anschließend sollen die Beziehungen zu denjenigen Mitgliedstaaten, die ihn (noch) nicht ratifiziert haben, geregelt werden.
Der Beitritt zur Europäischen Union soll aber auch von jedem anderen demokratischen europäischen Staat beantragt werden können. Die demokratische Legitmation des Antragstellers würde sich entsprechend der Präambel des Vertrags danach bemessen, ob „die Grundsätze der pluralistischen Demokratie, die Menschenrechte und der Vorrang des Rechts" geachtet werden.

Unsere Kritik an der politischen Ergänzung des westeuropäischen Binnenmarktes, der 1992 vollendet sein soll, knüpft an die Sorge an, daß damit nicht nur die Dritte Welt zusätzlichem Druck ausgesetzt wäre, sondern auch die Spaltung Europas vertieft würde. Die vermutlichen Folgen der Errichtung einer westeuropäischen Zitadelle müssen verdeutlicht werden. Das Risiko, daß ein in die NATO eingebetteter westeuropäischer Bundesstaat den Weg nach Europa weiter erschwert, statt ihn zu ebnen, ist zu groß, mögen auch seine Befürworter nicht müde werden, das Gegenteil zu behaupten. Nur wenn gleichzeitig die ganz Europa umfassende Europäische Konföderation in die Wege geleitet wird, können die Europäer den Herausforderungen der Zukunft begegnen.

Wer der Konföderation angehören soll

Aus den bisherigen Vergleichen lassen sich die Bedingungen für eine Zusammenarbeit im Rahmen der Europäischen Konföderation ableiten. Eine erste unverzichtbare Bedingung wäre, daß die beiden Bündnisvormächte einer schrittweisen Herauslösung der Bündnispartner aus der antagonistischen Systemkonfrontation nicht im Wege stehen, wenn diese sich an der Konföderation beteiligen wollen.
Daraus folgen zwei weitere Bedingungen: weder dürfen die von den Bündnisvormächten geschaffenen Gesellschaftsordnungen von außen beseitigt werden (hier griffe der KSZE-Grundsatz der Nichteinmischung), noch dürfen innere Entwicklungen behindert werden. Die Supermächte müssen ihrerseits Bestand, Neutralität und Unversehrtheit der Europäischen Konföderation anerkennen und gewährleisten.
Zu den Mitgliedern der Europäischen Konförderation würden alle KSZE-Unterzeichnerstaaten (und Albanien, sobald es der Schlußakte von Helsinki beitritt) gehören, ausgenommen die USA und Kanada, die ebenso wie die Sowjetunion den Status von assoziierten Mitgliedern erhalten müssen.

Die von der EG abgestrebte Europäische Union, sollte sie zustande kommen, könnte als solche Mitglied werden. Es wäre der Elastizität und der Vielfalt des europäischen Systems freilich auch dienlich und vorstellbar, wenn – zumindest anfänglich – der eine oder andere EG-Staat, der sich der Europäischen Union nicht anschließen möchte (beispielsweise Großbritannien), der Konföderation di-

rekt beitreten würde. Umgekehrt könnte der Fall eintreten, daß der eine oder andere sozialistische, blockfreie oder neutrale Staat sich zum Eintritt in den Bundesstaat (EG) entschlösse (beispielsweise Ungarn oder Österreich). Schließlich ist es auch vorstellbar, daß sich weitere Föderationen bilden, zum Beispiel in Südosteuropa.
Auf diese Weise ergäbe sich das typische Integrationsmuster eines schrittweisen Hineinwachsens in gemeinsame europäische Strukturen. Veränderungen in die andere Richtung wären zwar schwieriger, aber prinzipiell ebenfalls möglich. Ein Staat sollte sich auch ganz gegen eine Beteiligung am politischen Europa entscheiden können. Diese Assoziierungs- und Dissoziierungsfreiheit verstünde sich zwar ohnehin, aber sie wäre zugleich ein bewußtseinsbildendes Merkmal der Freiheit der Europäischen Konföderation. Die sowjetische Verfassung enthält übrigens einen entsprechenden Artikel, von dem freilich bisher noch keine Unionsrepublik Gebrauch gemacht hat.

Die Europäische Konföderation bedarf zur Ausübung der ihr zu übertragenden Zuständigkeiten arbeitsfähiger und kompetenter Organe. Ein Schritt in diese Richtung wäre es bereits, wenn sich die KSZE ein ständiges Sekretariat zulegen und feste Tagungsintervalle für ihre Folge- und Expertentreffen einrichten würde. Daran könnte dann die Konföderation anknüpfen.

. . .

Abrüstung als Voraussetzung des Gelingens der Konföderation

Traditionelles Mißtrauen, rationale und irrationale Ängste und die sich darauf gründenden Feindbilder sowie historische Verknüpfungen von Staat und Militär stehen nach wie vor einer zügigen Überwindung des militärischen Konfrontationsdenkens in Europa entgegen. Die ebenso hoffnungsvollen wie auch langatmigen Verhandlungen über die Reduzierung atomarer Waffen und die konventionelle Abrüstung im Rahmen der KSZE legen von diesen Schwierigkeiten Zeugnis ab.

Die Endphase des Zweiten Weltkriegs, die Neuformierung militärischer Bündnisse im Zuge des Kalten Krieges und der seither ununterbrochen anhaltende Rüstungswettlauf haben in Europa zu einer Waffen- und Truppendichte geführt, wie sie bisher zumal in Friedenszeiten ohne Beispiel ist. Ein Abbau dieser Streitkräfte und ihrer Waffenarsenale kann nur allmählich gelingen. So hat das amerikanisch-sowjetische Abkommen über die Zerstörung der atomaren Mittelstreckenwaffen (IMF-Vertrag) vom 8. Dezember 1987, das als historisches Ereignis gewertet werden kann, gezeigt, daß zwar die Zerstörung der Trägersysteme, nicht aber die Zerstörung der atomaren Sprengköpfe möglich ist, die folglich im beiderseitigen Einvernehmen weiterhin für militärische Zwecke genutzt werden. Nicht weniger schwierig wird eine Verminderung der riesigen Bestände an konventionellen Waffen und eine Entflechtung der mehrere Millionen Soldaten umfassenden Streitkräfte beiderseits der Trennlinie zwischen Ost und West sein, von den militär- und rüstungswirtschaftlichen Interessen und der politischen Abrüstung jahrzehntelanger Indoktrinationsmuster ganz zu schweigen.

Auf der anderen Seite eröffnete sich in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre zum ersten Mal eine echte Chance für Abrüstung. Die seit langem gehegte Vermutung, daß die relative Stabilität in Europa nicht der atomaren Abschreckung zu verdanken sei, sondern der Tatsache, daß Krieg jedweder Art angesichts der komplexen Strukturen hochentwickelter Gesellschaften Angreifer wie Verteidiger vernichten würde, hat sich weitgehend durchgesetzt; unter Gorbatschow auf östlicher Seite schneller und konsequenter als auf westlicher Seite, der es offensichtlich schwerfällt, auf die Initiativen der Sowjetunion und der WVO positiv zu reagieren. Auch die wachsende Einsicht, daß die gewaltigen personellen, materiellen und finanziellen Ressourcen, die durch den militärischen Sicherheitsaufwand gebunden werden, bei der Vorsorge gegen globale nichtmilitärische Bedrohungen im ökonomischen und ökologischen Bereich fehlen, kommt den Bemühungen um Abrüstung zugute.
Die Fortsetzung dieses Prozesses ist ohne jeden Zweifel eine unverzichtbare Konföderation. Die beiden Fragen, die sich damit im Zusammenhang stellen, lauten: wie kann dieser Prozeß zügig vorangetrieben werden, und wie hoch ist unter veränderten Umständen dann noch der militärische Sicherheitsbedarf der Europäischen Konföderation?

„Einen Traum der Menschheit erfüllen helfen"

Der Bensberger Kreis hat mit seinem Friedensmemorandum von 1982 keinen Zweifel daran gelassen, daß die Lösung der existentiellen Fragen der Menschheit eine allgemeine und vollständige Abrüstung und die Schaffung gewaltfreier Konfliktregelungsmuster voraussetzt. Der Entspannungsprozeß in Europa muß deshalb auf die Auflösung der bestehenden Militärbündnisse in Ost und West gerichtet sein. Das Ziel ist ein ziviles Europa, das anderen Weltregionen signalisiert, wie internationale Sicherheit gewaltfrei gewährleistet werden kann.

Dieses Ziel ist nicht an einem Tag und in einem Schritt zu erreichen. Übergangslösungen sind unabdingbar, müssen aber in die Richtung allgemeiner und vollständiger Abrüstung weisen. Zudem würde die Forderung nach sofortiger Auflösung der Militärbündnisse in Teilen der Öffentlichkeit neue Ängste auslösen, die dann dem politischen Kooperationsprozeß wieder entgegenstünden. Denkbar und realistisch ist es deshalb, die Verhandlungen über vertrauensbildende Maßnahmen und Abrüstung im Rahmen der KSZE weiterzuführen. Das leitende Prinzip dafür sind die Überlegungen zur Gemeinsamen Sicherheit, wie sie von der Palme-Kommission entwickelt wurden: die militärische Sicherheit des einen muß so gestaltet werden,

daß sie auch vom anderen als Gewährleistung seiner Sicherheit wahrgenommen wird. Substantielle Verminderungen der militärischen Gewaltpotentiale gehören ebenso dazu wie militärisch verdünnte Zonen, atomwaffenfreie Zonen und Umstrukturierungen der Streitkräfte in einer Weise, daß sie zur Verteidigung, nicht aber zum Angriff fähig sind. In dem Maße, in dem sich die Zusammenarbeit auf dieser Grundlage vertieft, verlieren die heute noch getrennten Militärbündnisse in Ost und West ihre Bedeutung und stehen dem Aufbau der Europäischen Konföderation nicht im Wege.

Sollten Mitglieder der Europäischen Konföderation möglicherweise dennoch Grenzschutzmaßnahmen für erforderlich halten, müßten diese von Grenzpolizeikräften übernommen werden, die dann im Interesse zusätzlicher Vertrauensbildung gemischt aus östlichen und westlichen Einheiten zu bilden wären. Da die Auflösung von Truppen und die Rückgliederung der Soldaten in den zivilen Wirtschaftsprozeß nicht von heute auf morgen zu bewerkstelligen sein wird, könnten sie für eine Übergangszeit für zivile Zwecke eingesetzt werden, beispielsweise für Maßnahmen, die pioniertechnisches Gerät erfordern: Bau von Kläranlagen, Sanierung von Altdeponien, Renaturierung von Wasserläufen, Sicherung der durch Umweltschäden gefährdeten Hänge, Deichbauten im Hinblick auf die zu erwartende Erhöhung des Meerwasserspiegels, ökologisch gebotene Forst- und Landschaftsarbeiten und vieles andere mehr. Auch die Aufstellung von Spezialeinheiten der Polizei zur gemeinsamen Bekämpfung des Drogenschmuggels wäre eine denkbare Verwendung.

Eine Politik, die in diese Richtung fährt, setzt allerdings zwingend voraus, daß die EG und die von ihr angestrebte politische Union jeder Versuchung einer militärischen Kooperation widerstehen. Der EG-Raum vereinigt bereits heute 14 Prozent der globalen Militärausgaben auf sich. Er wäre, wenn er sich militärisch organisiert, der drittgrößte Militärblock nach den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion. Am Weltrüstungsexport ist die EG sogar mit 20 Prozent beteiligt. Eine militärische Organisation Westeuropas würde schlagartig jeder weiteren Entspannung und echten Sicherheit in den Ost-West-Beziehungen auf lange Zeit ein Ende setzen. Es bleiben auch ohnedies genügend Probleme, beispielsweise die Zukunft der britischen und französischen atomaren Potentiale. Wahrscheinlich werden diese Systeme noch lange Zeit Relikte eines archaischen Abschreckungsdenkens bleiben, bis sie, wie alle anderen Atomwaffen auch, unter internationaler Kontrolle zwischengelagert werden, so lange die technischen Voraussetzungen für eine risikolose Endlagerung oder andere Entsorgungsmöglichkeiten nicht gegeben sind.

Das oft vorgetragene Argument, daß Europa gegenüber möglichen Aggressionen aus Regionen der Dritten Welt verteidigungsfähig bleiben müsse und dazu entsprechende Streitkräfte brauche, erscheint nicht stichhaltig. Diese Verteidigung ist vorrangig eine wirtschaftliche und soziale Aufgabe: die Europäische Konföderation muß diesen Regionen helfen, ihre Probleme zu meistern. Sie wird dazu um so eher in der Lage sein, je mehr sie durch Abrüstung Ressourcen freisetzt, die zur Überwindung der ökonomischen und ökologischen Konflikte eingesetzt werden können. Ebenso dringlich ist es, daß sie in Übereinstimmung mit den zuvor genannten Wertvorstellungen auf jeden Export militärischer Gewalt in Form von Rüstung verzichtet, der die bewaffneten Konflikte in der Dritten Welt keineswegs befriedet, sondern anheizt.

Die Europäische Konföderation könnte auf diese Weise den Traum der Menschheit erfüllen helfen: ohne die ständige Drohung militärischer Gewalt zu leben und die wirklich existentiellen Probleme des Alltags in Frieden zu regeln.

Christliche Botschaft und indisches Erbe

Theologische Versuche der Inkulturation

Unter den im Entstehen begriffenen Dritte-Welt-Theologien kommt der indischen Theologie eine besondere Bedeutung zu. Obwohl die Katholiken mit 1,7 Prozent der Gesamtbevölkerung nur eine kleine Minderheit sind, verfügt die katholische Kirche in Indien über gut ausgebaute theologische Lehranstalten. Tradition und Gegenwart der indischen Religionen sind eine umfassende Herausforderung für die indischen Theologen bei ihrem Bemühen um eine Inkulturation der christlichen Botschaft. Interessante Ansätze für eine eigenständige indische Theologie gibt es vor allem in der Christologie und Ekklesiologie.

Um einen Zugang zur Wirklichkeit der indischen Kirchen und ihrer theologischen Arbeit zu finden, ist es unerläßlich, wenigstens einen kurzen Blick auf das Umfeld, den Kontext des heutigen Indiens, zu werfen. In den 40 Jahren seit der Erringung der Unabhängigkeit hat es Indien geschafft, eine gewisse politische Stabilität zu erreichen, die es zur „größten Demokratie der Erde" gemacht haben. Auch auf dem landwirtschaftlichen und industriellen Sektor hat es große Erfolge gegeben, die Indien in Südostasien großes politisches Gewicht und Einfluß verschafft haben. Nicht zuletzt als Militärmacht gewinnt Indien in

den letzten Jahren immer größere Beachtung. Diese relativen Erfolge können aber nicht verdecken, daß Indien mit seinen gegenwärtig 850 Millionen Einwohnern vor großen Problemen steht. Die ständig wachsende Bevölkerung – bis zum Jahre 2000 wird mit dem Überschreiten der Ein-Milliarden-Marke gerechnet – macht viele Erfolge auf landwirtschaftlichem und industriellem Gebiet wieder zunichte. Fast die Hälfte aller Inder (47%) leben unterhalb der Armutsgrenze, d. h., sie führen ein Leben in äußerster Armut und Entbehrung. Gut 10% der Bevölkerung, das entspricht der Einwohnerschaft der Bundesrepublik und der DDR, leben dagegen auf einem Lebensstandard, der dem der gehobenen Mittelschicht in Westeuropa oder den USA entspricht. Diese krassen Gegensätze im gesellschaftlichen Leben werden durch das Kastenwesen noch verstärkt, das immer noch das Zusammenleben der Inder prägt und eine echte Gleichberechtigung verhindert.

Das politische System wird durch die Herrschaft der reichen Kasten bestimmt, die den unteren Kasten, den Kastenlosen und der Stammesbevölkerung keine Möglichkeit der Entfaltung lassen. Das herrschende Wertsystem und die althergebrachten Vorstellungen zur Stellung der Frau, die vor allem durch die Bestimmungen zur Mitgift der Frauen diskriminieren und oft rechtlos machen, führen zu einer ununterbrochenen Kette von Gewaltausübung nicht selten mit Todesfolge für indische Frauen in den unteren Schichten. Manche dieser Formen von Ungerechtigkeit und Ausbeutung werden durch religiöse Vorstellungen aus dem hinduistischen Traditionsgut ideologisch „gerechtfertigt", wenn vom Karma, als dem unausweichlichen Schicksal die Rede ist und den Armen die Annahme ihres Loses mit religiösen Gründen plausibel gemacht werden soll.

Katholische Kirche und indische Gesellschaft

Mit gut 12 Millionen Gläubigen ist die katholische Kirche eine statistisch kaum ins Gewicht fallende Minderheit. Durch die Aufteilung in drei Riten – die Lateiner (75%), die Syro-Malabaren (23%) und die Syro-Malankaren (2%) – verkörpern die indischen Katholiken zwar katholische Vielfalt, erscheinen aber zugleich in den Augen ihrer Mitbürger oft über die Maßen mit den eigenen Besonderheiten beschäftigt. Der Einfluß der katholischen Kirche Indiens auf die Erziehung, die Gesundheitsfürsorge und die Wohlfahrt ist im ganzen Land zu spüren. Auch wenn die Thomaschristen ihre Anwesenheit in Indien bis auf apostolische Zeiten zurückführen, haben die indischen Christen in den Augen vieler Mitbürger den Charakter des Fremden dennoch nicht abstreifen können. Viele Inder sind mißtrauisch gegenüber der finanziellen Macht vieler katholischer Institutionen, die ihre Gelder aus dem Ausland erhalten. Im steigenden Maß werden die auf Konversion zielenden Evangelisierungsbemühungen bekämpft, auch wenn sie schon lange nicht mehr von ausländischen Missionaren, sondern von indischen Priestern und Laien ausgehen. So sehr die katholische Kirche sich auch karitativ betätigt, so stark hat sie sich bisher doch zurückgehalten mit Kritik an den bestehenden Verhältnissen der Ungerechtigkeit und der Ausbeutung.

Es gibt allerdings Anzeichen, daß die indischen Katholiken inzwischen sich stärker ihrer *gesellschaftlichen Verantwortung* bewußt werden. Im vergangenen Jahr haben sich die indischen Bischöfe in einem Hirtenwort mit den Herausforderungen der indischen Gesellschaft befaßt, in dem sie sich besorgt um die Einheit der indischen Nation zeigten und die Aufgabe der katholischen Kirche bei der Überwindung der vielfältigen sozialen Spannungen im Lande beschrieben. Dieser Brief zeichnet sich aus durch eine nüchterne und ehrliche Bestandsaufnahme der gegenwärtigen besorgniserregenden Situation Indiens, bei der fundamentalistische religiöse Kräfte und die in der Gesellschaft bestehenden ungerechten Strukturen gemeinsam dazu beitragen, die Spaltung der Nation in viele Gruppen, die sich gegenseitig bekämpfen, zu verhindern. Anfang Juni 1989 fand ein nationales Treffen indischer Katholiken in Bombay statt, das von verschiedenen Laienorganisationen und der Kommission für Laienapostolat der indischen Bischofskonferenz veranstaltet wurde und sich mit der „Rolle der katholischen Gemeinschaft in Indien auf dem Weg ins 21. Jahrhundert" befaßte. Auch hier wurde die Herausforderung der Kirche durch die verschiedenen gesellschaftlichen Probleme, die Fragen der Ökologie und die Diskriminierung verschiedener Volksgruppen und der Frauen angesprochen. *Selbstkritisch* wurde auf das Versagen der Kirche hingewiesen, die es nicht geschafft habe, in den eigenen Reihen das Kastenwesen abzuschaffen. Es wurde beschlossen, die 90er Jahre zur „Dekade der Dalit" – als „Dalit" werden die etwa 40 Millionen Kastenlosen und Stammesbevölkerung in Indien bezeichnet – zu erklären und sich in besonderer Weise für die Sicherstellung der Rechte dieser Volksgruppen innerhalb der Kirche und der indischen Gesellschaft zu bemühen (vgl. Asia Focus, 24. 6. 89, 8 f).

Orte der Theologie in Indien

Die katholische Kirche in Indien zeichnet sich durch eine große Zahl von geistlichen Berufen aus. Es gibt eine Vielzahl von Seminaren und Ausbildungsstätten für den Welt- und Ordensklerus, von denen gegenwärtig fünf den Status einer theologischen Fakultät haben, die akademische Grade wie den Magister und Doktor in der Theologie und Philosophie vergeben können. An diesen theologischen Einrichtungen studieren bisher so gut wie ausschließlich angehende Kleriker und nur sehr vereinzelt Laien. Auch die Zahl der Ordensschwestern, die eine theologische Ausbildung erhalten, ist angesichts der Zahl von 65 000 Ordensschwestern in Indien verschwindend gering. Diese starke Klerikalisierung und einseitig männliche bestimmte Form der theologischen Arbeit wird verstärkt kritisiert, und es werden Schritte zur Änderung

unternommen. Eine wichtige Rolle in der theologischen Arbeit spielen *regionale oder nationale Zentren* wie Institute für das soziale Apostolat, für die Pastoral, die Liturgie und die Katechetik. Am bekanntesten und einflußreichsten ist sicher das nationale Institut für biblische, liturgische und katechetische Arbeit in Bangalore. Durch eine Vielzahl von Seminaren, Konferenzen und Publikationen sind von diesen Einrichtungen vielfältige Anregungen ausgegangen, die die Anstöße des II. Vatikanischen Konzils und die Arbeit indischer Theologen für die gesamte Kirche und die indische Gesellschaft fruchtbar gemacht haben.

Eine immer größere Bedeutung auf den Gebieten der Spiritualität und des interreligiösen Dialogs haben die vielen katholischen *Ashrams* erlangt, die es überall im Lande gibt und die sich zu einer Vereinigung zusammengeschlossen haben. Die katholische Ashrambewegung versucht, Traditionen hinduistischen Zusammenlebens in geistlicher Gemeinschaft mit Elementen christlicher Ordenstraditionen zusammenzubringen und daraus eine neue Form des religiösen Zusammenlebens zu entwickeln, die der religiös pluralen Situation Indiens offen entgegenkommt. In den letzten Jahren ist die Zahl der Lehrstühle für christliches Gedankengut (Chairs in Christianity) an staatlichen Universitäten ständig gewachsen. Gegenwärtig gibt es diese Lehrangebote für die gesamte Studentenschaft an gut einem Dutzend indischer Universitäten, einige haben den Charakter eines eigenen Fachbereichs (department) erreicht und können akademische Grade vergeben.

Wichtig für die Weiterentwicklung neuer theologischer Ideen sind die *Theologenvereinigungen,* von den die größte und einflußreichste die „Vereinigung indischer Theologen" (Indian Theological Association) ist, die jährlich eine Konferenz zu theologischen Einzelfragen veranstaltet und deren Ergebnisse publiziert. Darüber hinaus verfolgt die Vereinigung ein ehrgeiziges Projekt, eine Reihe zur indischen Theologie (Indic Theological Series) zu veröffentlichen und dadurch ein Corpus indischer Theologie zu schaffen. Neben dieser nationalen Vereinigung gibt es noch eine Reihe weiterer Arbeitsgruppen von Theologen, die sich zu bestimmten Problemkreisen mehr oder weniger regelmäßig treffen. Im asiatischen Raum verfügen die indischen Theologen über die größte Anzahl von theologischen Zeitschriften, in denen auf allen Gebieten der Theologie in der Regel spezifisch indische Themen aufgegriffen und diskutiert werden. In vielen internationalen Gremien in Asien im Rahmen der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), der ökumenischen Theologie (Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen EATWOT) und anderen theologischen Gruppen sind indische Theologen geschätzte und wortgewaltige Gesprächspartner.

Quantitativ gesehen ist der Anteil der traditionellen Seminartheologie in der theologischen Lehre in Indien immer noch vorherrschend. Die Tradition und die oft starren allgemeinen Seminarordnungen bringen es mit sich, daß theologische Curricula und Lehrinhalte an den Seminaren immer noch weitgehend an westlichen Vorbildern ausgerichtet sind. Seit dem II. Vatikanischen Konzil hat es viele Bemühungen gegeben, in die theologische Ausbildung indische Elemente aufzunehmen. So gibt es überall Kurse in indischer Philosophie und Einführungen in die Religionen Indiens.

Die hauptsächlichen Bemühungen um eine eigenständige indische Theologie geschehen außerhalb der Seminare in den verschiedenen Theologenkreisen, Konferenzen und Publikationen. Generell lassen sich zwei Hauptströmungen unterscheiden. Es gibt die theologische Richtung, die sich um die Inkulturation der christlichen Botschaft in indisches Gedankengut im Rückgriff auf die großen philosophischen Systeme und die religiösen Inhalte der Veden, der Bhagavadgita und anderer Traditionen bemüht. Davon verschieden ist der Ansatz indischer Theologen, die, ausgehend von den tatsächlichen Verhältnissen des heutigen Indiens, der Armut, der Unterdrückung und der Diskriminierung vieler Volksgruppen, versuchen, eine indische *Theologie der Befreiung* zu entwickeln. Sehr bewußt wenden sie sich von der „großen Tradition" Indiens ab – d. h. von den Traditionen indischen Kultur- und Religionslebens der herrschenden Schichten, die in Sanskrit überliefert sind – und wenden sich der „kleinen Überlieferung" der Volksfrömmigkeit, den Sagen, Sprichwörtern und religiösen Bräuchen der Stammesbevölkerung und der unteren Kasten zu, um hieraus einen neuen Zugang zu den klassischen Themen einer christlichen Theologie für Indien zu finden. Diese beiden Strömungen indischer Theologie sind in der Praxis nicht so sauber getrennt, da sie in den Personen, die sie betreiben, oft identisch sind. Bei vielen Konferenzen indischer Theologen werden beide Ansätze entwickelt und miteinander ins Gespräch gebracht.

Zwanzig Jahre Bemühungen um Inkulturation

Eine wichtige Wendemarke in der indischen Theologie bedeutete das gesamtindische Seminar über die „Kirche im heutigen Indien" von 1969. Dieser Konferenz waren viele kleinere Zusammenkünfte voraufgegangen, auf denen die Papiere der Konferenz erarbeitet wurden. Sie brachten dann wichtige Entscheidungen und Orientierungen für das theologische Bemühen um die Inkulturation auf den Gebieten der Priesterausbildung, der Liturgie, der Katechese und der Theologie überhaupt. Unter Leitung von *Durasami S. Amalorpavadass* wurden diese Anstöße vom nationalen Zentrum in Bangalore (NBCLC) systematisch an Priester, Ordensleute und Katechisten vermittelt. Weitere Seminare – wie das zu Fragen der Evangelisierung (Nagpur 1973) und das Forschungsseminar zu den Nicht-Biblischen Heiligen Schriften (1975) – griffen weitere wichtige Fragen der Theologie in Indien auf.

Ein zentrales theologisches Thema sind die *großen religiösen Traditionen und ihre heiligen Schriften.* In Indien sind die Aussagen des II. Vatikanums zu den nichtchristlichen Religionen sehr bereitwillig aufgegriffen worden. Es ha-

ben sich verschiedene Formen des interreligiösen Miteinanders im Dialog des Lebens, der wissenschaftlichen Begegnung und in anderen Formen entwickelt. Indische Theologen erleben die damit gegebenen Fragestellungen zur Theologie der Offenbarung, zur Christologie und zu anderen Themen als grundsätzlich neue Probleme, die sich nicht einfach im Rückgriff auf traditionelle Antworten (auf „andere" Fragestellungen, wie die indischen Theologen meinen) beantworten lassen. Neben der jüdisch-christlichen Heiligen Schrift möchten die Inder auch die heiligen Schriften des Hinduismus und des Buddhismus als Teil ihrer religiösen Tradition verstanden wissen, weil auch sie vom Heiligen Geist inspiriert worden seien.

Bei der Entwicklung einer indischen Liturgie wurden verschiedene Elemente des hinduistischen Gottesdienstes – der Gebrauch des Feuers, der Öllampe, Girlanden aus Blumen, des Singens von Bhajan, der liturgischen Körperhaltung (Hocken, Verbeugungen) und andere Elemente aufgegriffen. Umstritten bleibt der Gebrauch von heiligen Schriften anderer Religionen innerhalb der christlichen *Liturgie.* Anfang 1988 trafen sich mehr als 40 Theologen, Philosophen und Fachleute der Ethnologie und der Religionswissenschaft in Bangalore am NBCLC, um das Problem der Teilhabe am Gottesdienst (communicatio in sacris) im Rahmen des religiösen Pluralismus Indiens zu diskutieren. Für indische Theologen stellt sich diese Frage nicht länger in der klassischen Form, wie sie im innerchristlichen Ökumenismus diskutiert wird, wo es um die Zulassung von Christen anderer Konfession zur Kommunion geht. Sie fragen sich vielmehr, ob und unter welchen Bedingungen Nichtchristen im Rahmen von interreligiösen Begegnungen der Zugang zur Eucharistie eröffnet werden kann. Die umfangreiche Publikation der vielen Forschungsbeiträge zu diesem Fragenkomplex faßt viele Ergebnisse der indischen Theologie der Religionen zusammen. Die auf dem ersten Blick revolutionär wirkende Bereitschaft, unter bestimmten Bedingungen auch Nichtchristen eucharistische Gastfreundschaft zu gewähren, wird auf dem Hintergrund dieser umfangreichen theologischen Vorarbeit zumindest diskussionswürdig.

Ansätze indischer Christologie

Es ist ein typisch indisches Phänomen, daß viele Beiträge zu einer indischen Christologie von Nichtchristen erbracht wurden. Innerhalb der Strömung, die gewöhnlich „Neo-Hinduismus" genannt wird, gibt es viele Denker, die sich intensiv mit der Person Jesu Christi auseinandergesetzt haben. Am bekanntesten – auch im Westen – wurden die Beiträge von Mahatma Gandhi und Ram Mohan Roy. Wichtige Beiträge stammen von den protestantischen Theologen *Stanley Samartha* und *Mamem M. Thomas* und dem katholischen Theologen *Raimund Panikkar.* 1988 fand sich eine Gruppe von indischen katholischen Theologen unter Leitung von *Ignatius Puthiadam SJ,* dem Leiter des Maitri Bhavan in Varanasi, in Madras zu einer Werkstattagung zur indischen Christologie zusammen. Hier wurden die verschiedenen bisherigen Entwürfe zusammengetragen und auf dem Hintergrund der biblischen und dogmatischen Theologie westlicher Provenienz versucht, wichtige Elemente eines indischen Zugangs zur Christologie zu erarbeiten. Auch hier wirkten sich die zwei Grundansätze indischer Theologie aus.Eine Gruppe von Theologen *(T. K. John SJ, F. Vineeth CMI, A. Amaladass SJ, M. Vakathanam OCD)* setzen bei verschiedenen indischen philosophischen und religiösen Vorstellungen an, benutzen die heiligen Schriften der Vedanta und der Bhagavadgita, um einen neuen hermeneutischen Zugang zur Christologie zu finden.

Ein zweiter Ansatz, der die bestehenden sozialen Verhältnisse Indiens, der Ausbeutung, Diskriminierung und Benachteiligung bestimmter Volksgruppen zum Gegenstand hat, wurde als „Dalit-Christologie" von *Francis X. Irudayaraj* und *P. Arockiadoss* (beide Professoren am Regionaltheologat der Jesuiten in Madras) vorgestellt. Aus der Reflexion über die Situation des Leidens und der Ausbeutung der Angehörigen der unteren Kasten und der Stammesbevölkerung (der Dalit) haben sie eine Christologie entwickelt, die vom Protest Jesu gegen das Unrecht ausgeht und den Jesus in den Mittelpunkt stellt, der sich mit den Armen identifiziert und als leidender Gottesknecht in Tod und Auferstehung (Antyodaya) das Reich Gottes (Samudaya) herbeiführt.

Einen sehr eigenständigen Entwurf einer indischen Christologie präsentierte *Ignatius Puthiadam* mit seinem Versuch, einen grundlegend neuen Ansatz auf der Grundlage indischen Denkens und indischer Philosophie zu entwikkeln. Muß das Verständnis von Geschöpflichkeit des Menschen als grundlegende Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf beibehalten werden, oder könnte es durch einen dem indischen Denken (z. B. Shankaras) entsprechenden *Begriff der Selbstbeschränkung* des unendlichen Seins, das in freier Entscheidung eine endliche Erscheinungsform auf sich nimmt, ersetzt werden? Gegen den Personbegriff und seine Anwendung in der Trinitätslehre bestehen im indischen Denken große Widersprüche. Ähnliches gilt von der Sündhaftigkeit des Menschen und seiner Erlösungsbedürftigkeit durch einen Akt der ungeschuldeten Gnade eines Gottes, der seinen eigenen Sohn für die Sünder opfert. Indischem Denken entspricht mehr der Gedanke der Rückkehr der endlichen Dinge in ihre unendliche Quelle. Auch der im westlichen Denken so wichtige Begriff der Geschichte als linearer Prozeß und seine Anwendung in einer Theologie der Heilsgeschichte stößt auf Widerstände. Wenn eine Vorstellung vom Kreislauf der Dinge für eine christliche Theologie unannehmbar sein sollte, dann käme indischem Denken eine Vorstellung der Geschichte als Spiralbewegung noch am ehesten entgegen. Für eine indische Christologie ergäbe sich daraus ein Verstehen der Inkarnation als Selbstbegrenzung Gottes, der in seiner Menschwerdung die grundsätzliche Einheit des Kosmos wiederherstellt. Um

die Würde seiner Person auszudrücken, müßten auf der indischen Tradition gründende neue Hoheitstitel gefunden werden.

Unterwegs zu einer indischen Ekklesiologie

Die gleiche Theologengruppe hat sich in einem Seminar im April 1989 in Bangalore mit den Fragen einer *indischen Ekklesiologie* befaßt. Nach einer kritischen Sichtung der bisherigen Modelle der westlichen Theologie wurden Elemente für eine genuin indische Ekklesiologie zusammengetragen. Dabei wurde auf Parallelen und Analogien zu „Kirche" und „Gemeinschaft" in hinduistischer und buddhistischer Tradition zurückgegriffen. Sowohl im klassischen Hinduismus als auch in den Reformbewegungen des Neo-Hinduismus finden sich Vorstellungen von Familie, Stamm und verschiedenen Gemeinschaftsformen, die bei der Entwicklung einer indischen Ekklesiologie in Betracht gezogen werden sollten. Ähnliches gilt vom *Verständnis der Gemeinschaft* im Buddhismus. Beim Blick in die indische Religionsgeschichte zeichnet sich als Gemeinsamkeit ein Verständnis von Autorität ab, das sich in erster Linie an dem Kriterium der religiös-geistigen Erfahrung ausrichtet. Die Autorität wächst der durch Spiritualität und religiöse Erfahrung ausgewiesenen Persönlichkeit zu, erweist sich in der spirituellen Kraft und fußt nicht auf rechtlichen Kriterien einer Ernennung durch eine religiöse Institution.

Im Hinblick auf Modelle für eine „indische" Kirche wurde daher auf diese Komponente großer Wert gelegt. *Francis Vineeth* plädierte für eine vom Geist geleitete Kirche, in der Menschen, die in der Begegnung mit Jesus Christus zur Erleuchtung gelangt sind und über eine tiefe Geisterfahrung verfügen, auch die Leitungsfunktionen ausüben sollten. I. Puthiadam ging von dem Beispiel der großen Religionsstifter Gautama Siddharta, Jesus von Nazareth und Muhammad, aus, um zu zeigen, daß am Anfang einer neuen religiösen Bewegung jeweils das Bewußtsein einer Krise der bestehenden Zustände stand. Darum gehört die Erfahrung, daß in der indischen Gesellschaft und Kirche vieles nicht in Ordnung ist, zu den Voraussetzungen für eine ekklesiologische Neubesinnung. Die indische Kirche leidet gegenwärtig an einer zu starken Institutionalisierung und Introvertiertheit, die sie oft den Blick für die Probleme des Landes vergessen läßt. Die traditionelle Ekklesiologie ist bestimmt von Legalismus und Vorrang des Denkens in rechtlichen Kategorien. Die Vorstellung von Gott als absolutem Herrn begründet eine grundsätzliche Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf, die keine ontologischen, sondern nur ethisch-moralische Beziehungen zuläßt. Gott offenbart sich von außen in absoluter Freiheit und erwählt Menschen und Völker in freier Gnadenwahl. Indische Vorstellungen, wie sie sich z. B. in der Bhagavadgita finden, sind wesentlich anders. Das Göttliche und Menschliche durchdringen einander. Es gilt die paradoxe Erfahrung: Der Mensch ist zwar klein und sündig, und doch gibt es das Göttliche in ihm, wird ihm die Erfahrung zuteil, mit dem Göttlichen eins zu sein. Eine indische Gnadentheologie würde den Begriff der Ungeschuldetheit der Gnade eher durch den Begriff einer grundsätzlichen Konnaturalität ersetzen wollen. Wie alle Religionen geht auch das Christentum auf die religiöse Erfahrung eines Stifters zurück. Aufgabe der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen ist es, diese ursprüngliche und stiftende Erfahrung weiterzuvermitteln und wieder mit neuem Leben zu erfüllen. Der Austausch dieser Erfahrung konstituiert die lebendige Gemeinschaft.

Ansätze einer indischen Befreiungstheologie

Historisch gesehen wird man nicht leugnen können, daß von einer *indischen Befreiungstheologie* erst seit etwa 10 Jahren die Rede ist und die ersten Anstöße für eine bewußte Auseinandersetzung mit dieser Form des Theologietreibens aus Lateinamerika kamen. Indische Theologen haben aber immer Wert darauf gelegt zu betonen, daß die Verhältnisse in Indien sowohl sozio-ökonomisch als auch kulturell-religiös so verschieden sind, daß eine Übernahme lateinamerikanischer Ansätze sich von selbst verbiete. Ende 1985 wurden auf einer Jahreskonferenz der indischen theologischen Vereinigung verschiedene Elemente für eine indische Theologie der Befreiung zusammengetragen und später in Buchform veröffentlicht (auf deutsch erschienen in der Reihe „Theologie der Dritten Welt" Bd. 11, hrsg. von *Felix Wilfred*, Freiburg 1988).

Auch bei der Auseinandersetzung mit dem Thema der Befreiung finden sich die zwei Ansätze einer indischen Theologie wieder. So geht eine Gruppe von Theologen von der religiösen Tradition Indiens aus und sucht Elemente der Befreiung in den Veden und der Bhagavadgita (z. B. *S. Painadath, S. Anand* u. a.) oder bei Mahatma Gandhi *(T. K. John)*. Am ehesten sind Elemente einer Befreiungstheologie im buddhistischen Denken zu entdekken, das eine grundsätzliche Gleichheit aller Menschen annimmt und sich gegen die Kastenordnung wendet. Bei der Anknüpfung an hinduistische Vorstellungen scheinen einige Grundanliegen einer Befreiungstheologie wie die Erreichung des vollen Menschseins für die Armen und Entrechteten schon im Ansatz gefährdet, da die Angehörigen der unteren Kasten und die Stammesbevölkerung dann nicht hoffen können, ihre Befreiung jemals zu erreichen. Gerade aus Reihen der Mitglieder von politischen und gesellschaftlichen Aktionsgruppen kommen Warnungen gegen eine Hinduisierung der indischen Kirche. Gemeint ist damit eine Übernahme zu vieler Vorstellungen der „großen Tradition" der höheren Kasten, die leicht zu einer Festschreibung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung mit ihrer vielfältigen Diskriminierung der unteren Schichten führen könnte. Innerhalb der katholischen Kirche Indiens spielen die Kastenunterschiede nämlich eine oft übersehene, aber nicht zu unterschätzende Rolle.

Die wichtigsten Anstöße für eine indische Befreiungstheologie kommen aus den Kreisen von Aktionsgruppen für junge Arbeiter, für Fischer und die Landbevölkerung, für die Rechte der Frauen und für andere Randgruppen der indischen Gesellschaft. Innerhalb der katholischen Kirche Indiens tun sich diese Gruppen oft schwer, da ihre Anliegen auf seiten der Hierarchie und anderer Kreise der Kirche auf Widerstand stoßen. Während die katholische Kirche in Kerala und Tamil Nadu viele Angehörige der Mittel- bis Oberschicht umfaßt, ist die Kirche in den anderen Teilen des Landes, vor allem im Norden und im Zentrum, stark durch die Angehörigen der unteren Schichten und der Stammesbevölkerung bestimmt. Da die Mitglieder der Hierarchie bisher eher aus den oberen Schichten stammen, wird die Rolle der Kirche eher auf dem Gebiet der Caritas als in der Ausübung einer gesellschaftskritischen prophetischen Funktion gesehen.

Exemplarische Arbeit indischer Theologie

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist es sicher noch nicht möglich, von einer „indischen Theologie" als einer klar umrissenen Einheit zu sprechen. Es gibt viele zum Teil divergierende Strömungen, die dabei sind, eigenes Profil zu gewinnen. Allen Bestrebungen gemein ist das Bemühen, eine Theologie zu entwickeln, die möglichst genuin „indisch" ist und nicht länger den Charakter des Fremden und vom Westen importierten fremden Gedankenguts trägt. Im asiatischen Bereich hat sich die indische Theologie einen führenden Platz erobert, da sie die wichtigsten Themen und Probleme einer asiatischen Theologie umfassend aufgreift. Für diese über Indien hinaus reichende Wirkung sorgt sicher auch, daß *Englisch* noch immer die Sprache der indischen Theologen ist. Immer lauter werden aber die Stimmen, die deutlich machen, daß hier eher eine Schwachstelle einer inkulturierten indischen Theologie liegt. Das kulturell fremde Medium der englischen Sprache stellt sich nur zu oft als eine Barriere für eine echte Inkulturation dar. Seit einiger Zeit werden Versuche unternommen, auf indische Sprachen wie Malayalam, Tamil, Maharati, Hindi und Bengali zurückzugreifen, um Theologie zu unterrichten und theologische Beiträge zu schreiben. Die indischen Jesuiten lassen seit einiger Zeit einen Teil der theologischen Ausbildung in Regionalseminaren in indischen Sprachen unterrichten.

Die indischen Theologen sind sich der Größe der Herausforderung bewußt, wenn sie daran gehen, eine eigenständige Theologie zu entwickeln. Mit der Kritik an Formen westlicher Theologie verbinden sie Anstrengungen, selber neue Wege zu gehen und im Rückgriff auf die eigene indische kulturelle und religiöse Tradition das noch einmal zu unternehmen, was das Christentum in der Begegnung mit römischem, griechischem und germanischem Geistesgut geleistet hat. Dabei verlassen sie bewußt den anthropozentrischen Ansatz der westlichen Theologie, der in der Betonung der Heilsgeschichte und des Geschichtlichen überhaupt die Kategorie des Geschöpflichen und der Einheit des Kosmos vernachlässigt hat. Durch die Betonung der partikulären Geschichte Israels sind die Geschichten anderer Völker und dessen, was Gott auch in ihnen gewirkt hat, über Gebühr vernachlässigt worden. Hier möchten die indischen Theologen auch exemplarisch für andere asiatische und afrikanische Völker einen neuen Weg zeigen.

Georg Evers

Kurzinformationen

Anläßlich der Feier des vierten „Weltjugendtags" besuchte Johannes Paul II. Santiago de Compostela

Stationen der dritten Papstreise nach Spanien vom 19. bis 21. August waren neben dem berühmten Wallfahrtsort Santiago de Compostela in Galizien noch Oviedo und der Marienwallfahrtsort Covadonga in der Provinz Asturien. Höhepunkt des Besuchs Johannes Pauls II. war die Begegnung mit den Teilnehmern des „Weltjugendtags", zu dem über 400 000 Jugendliche vornehmlich aus den romanischen Ländern gekommen waren (die Bundesrepublik stellte nur einige hundert Teilnehmer). Der Papst rief die Jugendlichen zur Christusnachfolge auf, vor allem auch durch ein christliches Ehe- und Familienleben. Hedonismus, Scheidung, Abtreibung, Geburtenkontrolle und Empfängnisverhütung stünden im klaren Gegensatz zum Gesetz Gottes und zur Lehre der Kirche. Sinn des Lebens sei die wahre christliche Liebe. Viele Menschen sähen heute auch Gewalt als Lebenswahrheit an, doch führe Gewalt nur zur Zerstörung der Würde anderer und der eigenen Würde. Neben der Umweltverschmutzung gebe es auch eine „Vergiftung der Ideen, der Sitten und Gebräuche", die zur Zerstörung des Menschen führen könne. Johannes Paul II. rief auch in Santiago wieder zur Neuevangelisierung Europas auf. Bei einer Eucharistiefeier auf dem Flugplatz der asturischen Provinzhauptstadt Oviedo sprach der Papst vom Scheitern der sozialistischen Gesellschaften: „Der Mißerfolg der auf den atheistischen Materialismus und auf die kollektivistisch-bürokratische Organisation der Arbeit gegründeten Gesellschaften ist vor

aller Welt augenfällig." Allerdings habe auch die „neokapitalistische Gesellschaft" nicht geringe Probleme. Jede Gesellschaft ohne Gott richte sich letztlich auch gegen den Menschen. In Covadonga, wo im achten Jahrhundert mit einer für die christliche Seite siegreichen Schlacht die „Reconquista" der Iberischen Halbinsel von der islamischen Eroberung begann, forderte Johannes Paul II. den Aufbau eines „Europa ohne Grenzen", das seine christlichen Wurzeln nicht verleugne.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte eine Erklärung zum 1. September

Zum 50. Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs veröffentlichte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* von Mainz, eine Erklärung. In ihr wird an den Größenwahn, den Machthunger und die verbrecherische Menschenverachtung nationalsozialistischer Führer erinnert, die den Krieg bewußt herbeiführten und damit unendliches Leid über die Menschen brachten und Millionen von Gequälten und Ermordeten zu verantworten hätten. „Millionen von Menschen wurden in kaum lösbare Gewissenskonflikte gestürzt und in die Untaten des Krieges und der Gewalt verstrickt. Unzählige haben ihre Heimat verloren. Ganze Völker und Minderheiten drohten, ausgerottet zu werden. Der Völkermord an den Juden ist beispiellos in der Geschichte." Die Erklärung stellt klar: „Die Initiative zu diesem Krieg ging von der Führung unseres Landes aus, auch wenn andere Mächte ihre eigenen Interessen daran haben mochten." Zur Kennzeichnung der Situation vor dem Krieg und der Verstrickung auch der katholischen Seite in die nationalsozialistische Herrschaft wird das Wort der deutschen Bischöfe an die Gläubigen vom 23. August 1945 zitiert: „Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen ...; viele leisteten durch ihre Haltung dem Verbrechen Vorschub; viele sind selber Verbrecher geworden. Schwere Verantwortung trifft jene, die aufgrund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluß solche Verbrechen hätten verhindern können und es nicht getan haben." Zur Schuldfrage wird festgestellt: Die nachfolgenden Generationen seien „nicht in dieser Weise verantwortlich für das, was damals geschah". Aber damit sei die Frage der Schuld und ihrer Ursachen nicht erledigt. Alle seien nämlich „vom gemeinsamen Erbe der Folgen betroffen" und müßten diese schwere Last in Solidarität mittragen. Erst recht aber seien „alle verantwortlich für das, was aus unserem Volk in Zukunft geschieht". Zugleich äußert sich die Erklärung skeptisch zu Schuldbekenntnissen, die aus Anlaß historischer Gedenktage abgegeben würden: Sie würden leicht zu einem folgelosen Ritual, ihre floskelhafte Wiederholung gefährde sogar Ernst und Gläubigkeit. Es komme „darauf an, in wahrer Umkehr und in den Grenzen der Möglichkeiten einer Wiedergutmachung konkrete Trauerarbeit zu leisten".

In Mainz fand das dritte afrikanisch-europäische Bischofskolloquium statt

Vom 9. bis 12. August fand in Mainz das dritte afrikanisch-europäische Bischofskolloquium statt. An ihm nahmen 17 katholische Bischöfe aus dem mittleren und südlichen Afrika (aus Angola, Burundi, Kongo, Rwanda und Zaire) und neben dem Bischof von Mainz und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, *Karl Lehmann,* und dem Bischof von Essen und Vorsitzenden der Bischofskommission für weltkirchliche Fragen, *Franz Kardinal Hengsbach,* mehrere deutsche und auch einzelne Bischöfe aus europäischen Nachbarländern teil. An den Diskussionen beteiligten sich auf beiden Seiten mehrere Wirtschafts- und Sozialexperten, u. a. der Vorsitzende der Friedrich Krupp GmbH, *Cromme,* und Sparkassenpräsident *Helmut Geiger.* Das Thema der Tagung: Die *herrschenden Ungleichgewichte in der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung.* Deutsche (europäische) und afrikanische Teilnehmer waren sich im Grundsatz einig, daß die Industrieländer als Vorteilsnehmer die größere Verantwortung für die Ungleichgewichte in der Weltwirtschaft und folglich auch für deren Beseitigung tragen. Und ein afrikanischer Teilnehmer, der in scharfer Pointierung feststellte, die Welt bestehe zwar noch aus einem beherrschenden und einem beherrschten Teil und der, wie auch manche afrikanische Bischöfe, neokolonialistische Zustände im Verhältnis zu ihren Ländern und in ihnen geißelte, räumte ein, daß trotz aller damit verbundener Opfer die Entwicklungsländer ihre Probleme vor allem „selbst lösen" müßten, bevor sie die Solidarität des Nordens und Westens in Anspruch nähmen. Das Kolloquium wurden von beiden Seiten sehr gezielt vorbereitet. Die afrikanischen Teilnehmer hielten sich bereits eine Woche vorher in verschiedenen Gegenden der Bundesrepublik auf, um die Verhältnisse hier vor Ort zu studieren. Auf dem Kolloquium selbst verzichteten beide Seiten auf Schönfärberei. Deswegen war es möglich, auch Kontroversen verbindlich zu diskutieren. Es zeigte sich aber wie so oft, daß die Formulierung ethischer Prinzipien leichter fällt als die Ausarbeitung konkreter Lösungen. Bischof Lehmann und Kardinal Hengsbach hoben übereinstimmend die Verpflichtung der Kirche hervor, bei der Verbesserung der Wirtschaftsbeziehungen zwischen Nord und Süd mitzuwirken und dabei Blockdenken zu überwinden. Die Kirche, so Bischof Lehmann, habe für eine bessere Partnerschaft ein enormes Potential zu wecken. Dabei komme es darauf an, die Laien zu motivieren, um „das Unmögliche möglich zu machen".

Auxiliarbischof Kurt Krenn schlägt „Missio canonica" für kirchliche Journalisten vor

Beträchtliches Aufsehen erregte der Wiener Auxiliarbischof *Kurt Krenn* mit seinem in einem Rundfunkgespräch gemachten Vorschlag, für Journalisten, die mit kirchlich-theologischen Gegenständen umzugehen haben, eine Art „Missio canonica" einzuführen. Die Erre-

gung war um so größer, als Krenn den Vorschlag im Zusammenhang mit der Errichtung einer diözesanen Glaubenskommission für die Erzdiözese Wien machte und durchblicken ließ, die Glaubenskommission könne u. a. auch mit Kirche und Glaubensfragen befaßten Journalisten zur Hand gehen. Dieser Zusammenhang legte sich überdies auch ohne den Hinweis Krenns nahe, da der Auxiliarbischof mit der Errichtung, der in ihrer personellen Zusammensetzung höchst eigenartigen Kommission – u. a. gehören ihr der Ordinariatskanzler und der Sekretär des Kardinals an – zugleich zu deren Vorsitzendem mit beträchtlichen Vollmachten bezüglich der Arbeitsweise berufen wurde. Kardinal *Groer* selbst beeilte sich, dann klarzustellen, daß an eine „Lizenz" für Journalisten nicht gedacht sei, und die Glaubenskommission als diözesane, eine weltweit einmalige Einrichtung, sei ausschließlich dazu da, um ihn, den Kardinal, zu beraten. Den Gedanken der „Missio canonica" wiesen auch Bischöfe anderer Diözesen deutlich zurück. Der österreichische Pressebischof, *Stephan László*, unterstrich, die Pressefreiheit sei auch für die Kirche in Österreich ein „hohes Gut". Und Bischof *Johannes Weber* von Graz erklärte lapidar: „Wir denken nicht daran." Auxiliarbischof Krenn selbst präzisierte und bekräftigte seinen Vorschlag mehrmals: Es gehe ihm nicht um die Journalisten überhaupt und auch nicht um die katholischen Journalisten, sondern speziell nur um solche, die „im Namen der Kirche" sprächen oder schrieben, bzw. dem Hörer den Eindruck vermittelten, durch ihn stelle sich „die Kirche selbst dar" oder wer gleichsam „als theologischer Lehrer" auftrete und schreibe. Was Krenn mit dem Vorschlag wirklich wollte, brachte er einprägsam in einem Vergleich zum Ausdruck: Unter den Lehrern in der Schule, so Krenn, habe einer die „Missio canonica", der Religionslehrer, und genau so sollte es bei den Journalisten sein. Damit war wohl klar, wem die formelle Beauftragung durch die Kirche zugedacht war: allen Journalisten aus dem kirchlichen Umfeld, die sich ausdrücklich mit kirchlich-theologischen Fragen befassen und zu solchen Fragen Stellung nehmen.

Der Apostolische Stuhl entzog der „Internationalen Christlichen Arbeiterjugend" (ICAJ) ihren Status als Internationaler Katholischer Organisation

Nach jahrelangen Richtungsauseinandersetzungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und der in Brüssel ansässigen Zentrale der Internationalen CAJ (vgl. HK, Dezember 1986, 559 ff.) ist vom Apstolischen Stuhl nun auch die letzte verbliebene Brücke zu dieser Organisation abgebrochen worden: In einem Brief des Substituten des vatikanischen Staatssekretariats, Erzbischof *Edward Cassidy*, vom 26. Juni 1989 wird der ICAJ mitgeteilt, daß sie nicht länger als *Internationale Katholische Organisation* anerkannt sei. Demgegenüber werde dieser Status auf die „Internationale Koordination der Christlichen Arbeiterjugend" (CIJOC) mit Sitz in Turin übertragen. Als Gründe für diese Entscheidung werden nicht konkreter bezeichnete „grundsätzliche Fragen" sowie die Verletzung eines Zusatzprotokolls zu den Statuten der ICAJ vom 8. Juni 1977 genannt. Welchen Vorgang der Apostolische Stuhl als Verletzung dieses Protokolls erachtet, ist aus dem Brief von Erzbischof Cassidy gleichfalls nicht ersichtlich. Bereits vor zwei Jahren war die CIJOC als offizielle internationale Vertretung der katholischen Arbeiterjugend durch den Apostolischen Stuhl anerkannt worden (vgl. HK, Juli 1987, 348). 1986 wandten sich eine Reihe von Landesbewegungen der CAJ von der ICAJ ab und gründeten die CIJOC als eine neue internationale Dachorganisation. Bereits wenige Wochen nach der Gründung der CIJOC sagte Rom dieser Organisation seine Unterstützung zu. Dem jetzigen Entzug des Status als Internationale Katholische Organisation für die ICAJ vorausgegangen war ein Antrag der CIJOC, als Vollmitglied der *Konferenz der Internationalen Katholischen Organisationen* aufgenommen zu werden. Dieser Antrag war jedoch von der Konferenz der IKO abgelehnt worden. In seinem Brief weist Erzbischof Cassidy darauf hin, daß mit der Aberkennung des Status als IKO für die ICAJ die Beziehungen der Bischofskonferenzen mit den CAJ-Bewegungen ihrer Länder (die z. T. weiterhin die ICAJ stützen) nicht präjudiziert würden. Diese Entscheidung will er auch als eine Einladung zur Reflexion mit den CAJ-Bewegungen verstanden wissen und spricht sich für den Dialog zwischen ICAJ und CIJOC mit dem Ziel einer eventuellen Vereinigung der beiden Organisationen aus.

Der Streit um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz spitzt sich weiter zu

Die Auseinandersetzung um die Ansiedlung von Karmelitinnen in unmittelbarer Nähe des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz (vgl. HK, August 1989, 386) nimmt an Schärfe und Unübersichtlichkeit weiter zu. Verschiedene Demonstrationen und Protestaktionen in der Nähe und im Karmelitinnenkloster haben dazu geführt, daß eine Lösung im Streit um die seit langem geforderte Verlegung des Klosters in ein noch zu errichtendes Studien- und Informationszentrum in größerer Entfernung vom Konzentrationslager unsicherer denn je ist. Für Aufregung sorgte vor allem eine Erklärung des zuständigen Ortsbischofs, Kardinal *Franciszek Macharski*, vom 10. August, in der er die Einhaltung der Vereinbarung vom 22. Februar 1987 in Frage stellte: „Die Art des Verhaltens und einzelner Aktionen (von Juden) machen die Schaffung des von mir beabsichtigten Zentrums unmöglich. In der Atmosphäre aggressiver Ansprüche und der zwischen uns gesäten Unruhe ist es nicht möglich, gemeinsam den Bau eines Ortes zu fördern, der dem gegenseitigen Respekt gewidmet ist, ohne den eigenen religiösen und nationalen Überzeugungen zu entsagen" (FAZ, 12. 8. 89). Vertreter des Judentums in aller Welt reagierten auf diese Ankündigung Macharskis äußerst kritisch und forderten Johannes Paul II. auf, in dieser Angelegenheit ein Machtwort zugunsten einer umgehenden Verlegung des Karmelitinnen-Klosters zu sprechen. Der Vorsitzende der

Französischen Bischofskonferenz, des Lyoneser Kardinal *Albert Decourtray*, bemühte sich in einer ersten Stellungnahme zu den Äußerungen Macharskis, keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, daß die Entscheidungen von Genf weiterhin Geltung besitzen. Die Vereinbarung verpflichte alle Unterzeichner – gemeint war damit vor allem der Erzbischof von Krakau. Neben der Verschärfung des Protestes gegen das Karmelitinnen-Kloster haben die Ordensfrauen auch erhebliche Unterstützung aus der polnischen Bevölkerung erfahren. Von kirchlicher Seite tut man sich z. T. schwer, der Bevölkerung die Verlegung des Konvents plausibel zu machen. Nicht gerade besänftigend auf die Kritiker hat auch die Tatsache gewirkt, daß die Karmelitinnen unweit ihres gegenwärtigen Domizils ein sieben Meter großes Kreuz als Teil eines Kreuzwegs errichteten.

Bücher

ROBERT SPAEMANN, **Glück und Wohlwollen.** Versuch über Ethik. Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1989. 254 S. 38.– DM.

Die beiden Leitbegriffe, unter die Spaemann seinen „Versuch über Ethik" stellt, markieren auch schon die Hauptanliegen, die er mit seinen Überlegungen verfolgt. Ihm geht es zunächst um eine Rehabilitierung des Verständnisses von Ethik als Lehre vom gelingenden, vom guten Leben. Dabei zeigt er gleichzeitig in der Auseinandersetzung mit der antiken Ethik (Epikur, Stoa, Aristoteles), daß Glück als Leitvorstellung und Ziel sittlichen Handelns nicht widerspruchsfrei zu denken ist, sondern in den „anscheinend unüberwindlichen Dualismus von Eudaimonismus und den Pflichten der Gerechtigkeit" führt (S. 95). Der zweite Teil des Buchs versucht diesen Dualismus zu überwinden, indem er auf die Urintention rekurriert, die nach Spaemann sittlichem Handeln vorausliegt und es allein einsichtig macht: die Evidenz des Seins als Selbstsein, wie sie dem Menschen am Anderen aufgeht. In diesem Sinn setzt für Spaemann Ethik Metaphysik voraus, nämlich das „Wohlwollen", in dem der Mensch den anderen und damit sich selbst als Repräsentanten, als Ort der Erscheinung des Unbedingten, Unverfügbaren bejaht. Diese Position zur Grundlegung von Ethik macht Spaemann in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Positionen der gegenwärtigen Ethikdiskussion plausibel. Er zeigt z. B., daß eine Begründung der Ethik durch Diskurs nicht ausreicht, weil sich die dafür vorauszusetzenden gemeinsamen Wertungen selber nicht diskursiv begründen lassen. Er zeigt ebenso, daß der Funktionalismus, für den menschliches Handeln zum bloßen Bestandteil eines übergreifenden Systemzusammenhangs wird, in Sackgassen führt. Spaemanns „Versuch über Ethik" verlangt in allen Kapiteln das angestrengte Mitdenken. Die Mühe lohnt allerdings: Schließlich geht es bei den Fragen, die in diesem Buch behandelt werden, nicht um irgendwelche weltanschauliche oder wissenschaftstheoretische Spezialprobleme, sondern um Zusammenhänge, denen niemand bei der Reflexion auf das eigene Handeln ausweichen kann. Spaemann macht deutlich, was unter den gegenwärtigen wissenschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen ethisch auf dem Spiel steht; er leistet damit nicht zuletzt einen wichtigen Beitrag für die Verhältnisbestimmung von Ethik und Religion. *U. R.*

THOMAS BROCH, **Pierre Teilhard de Chardin.** Wegbereiter des New Age? Matthias-Grünewald-Verlag Mainz, Quell Verlag Stuttgart 1989. 188 S. DM 24,80.

Als christlicher Kronzeuge und Wegbereiter von New Age wird der französische Theologe und Paläontologe Pierre Teilhard de Chardin immer wieder genannt. Daß diese Bezugnahme einer genauen Überprüfung kaum standhält, zeigt der vorliegende Band auf umsichtige und subtile Weise. Er trägt damit bei zu notwendigen Unterscheidungen und Klärungen des Christlichen angesichts der Herausforderung durch die New-Age-Bewegung. Natürlich gibt es eine Fülle gemeinsamer Visionen, die Teilhard und New Age verbinden. Das gilt z. B. für die Zuordnung von Schau und Wissenschaft, für die Suche nach einer dynamischen Ganzheit und einer Versöhnung von Materie und Geist, aber auch für die Selbstorganisation des Kosmos und dessen Vollendung. Trotz dieser (zumindest tendenziellen!) Gemeinsamkeiten überwiegt allerdings das Trennende, wie die feinsinnige und kenntnisreiche Präsentation von Teilhards Gedanken zeigt. Deshalb mündet die Darstellung in eine perspektivenreiche „Unterscheidung der Geister", die auch Teilhards Konzept einer schonungslosen Prüfung unterzieht und dessen Problematik aufweist. Um eine Unterscheidung des Christlichen geht es daher letztlich, wobei vor allem der christliche Gottesbegriff und die darin gründende Würde des Menschen unüberbrückbare Unterschiede zwischen Teilhards Denken und New Age markieren. In der Auseinandersetzung mit modernen religiösen Strömungen wird das Christentum so auf sein ureigenes Erbe und die allzu rasch vergessene Wegweisung herausragender Theologen aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts verwiesen. Wie notwendig eine solche (freilich kritische) Rückbesinnung gerade heute ist, beweist dieser ebenso kluge wie anspruchsvolle Band aufs neue. *A S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

PRATSCHER, WILHELM. **Das neutestamentliche Bild Marias als Grundlage der Mariologie.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 35 Heft 3 (Juli / September 1989) S. 189–211.

Der Autor (evangelischer Wiener Neutestamentler) umreißt das Bild Marias bei Paulus und in den vier Evangelien mit seinen jeweils unterschiedlichen Facetten. Er stellt zusammenfassend fest, über die „historische Maria" sei aus den ältesten Quellen wenig bekannt; das Interesse an Maria sei spät geweckt worden. Jede Rede von Maria müsse, wenn sie Explikation des urchristlichen Kerygmas sein wolle, christologisch orientiert sein. Pratscher äußert Bedenken gegenüber der Darstellung Marias als der wahrhaft Glaubenden: „Was sich aller Wahrscheinlichkeit über die historische Maria sagen läßt, entspricht dem nicht." Die entscheidende Bedeutung Marias liege darin, daß sie Mutter des Gottessohnes sei. Der auf dem Konzil von Ephesus 431 dogmatisierte Titel „theotokos" sei insofern zu Recht geprägt worden, als die Christologie des NT im theos-Titel kulminiere und in diesem Titel die letztlich angemessene Beschreibung der eschatologischen Bedeutung Jesu zum Ausdruck komme. „Daran partizipiert dann auch Maria, so daß sie in eine einmalige Position gerückt wird, die von keinem nachösterlich Glaubenden mehr erreicht werden kann."

WINLING, RAYMOND. **La théologie catholique en France au XXe siècle.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 111 Heft 4 (Juli-August 1989) S. 537–555.

Der Straßburger Theologe gibt einen instruktiven, wenn auch in vielen Punkten nur summarischen Überblick zur Entwicklung und Infrastruktur der katholischen Theologie in Frankreich seit Anfang unseres Jahrhunderts. Zusammenfassend nennt er als spezifische Merkmale der französischen Theologie: Die wichtige Rolle der Orden in theologischer Forschung und Ausbildung; die großen Leistungen in der Erforschung der Patristik und des Mittelalters (man denke nur an die „Sources Chrétiennes"); den Dialog mit den Strömungen des französischen Geisteslebens (für die Zeit nach 1965 vor allem das Gespräch mit dem Strukturalismus und den Humanwissenschaften); den Einfluß der französischen Theologie auf die Katholische Aktion; die Fähigkeit, „eine erneuerte Spiritualität zu entwickeln, die Aktion und Kontemplation verbindet". Gegenwärtig gebe es angesichts des geistig-kulturellen Gesamtklimas für die Theologie neue Chancen: „Sogar Ungläubige machen die Christen auf den Hoffnungsgehalt der jüdisch-christlichen Tradition aufmerksam." Um den Erwartungen an sie entsprechen zu können, brauche die französische Theologie allerdings mehr Mittel für Forschung und Lehre; angesichts der Armut der französischen Kirche denkt der Autor dabei an verstärkte öffentliche Subventionen.

Kultur und Gesellschaft

MEIER, HORST. **Parteiverbote und demokratische Republik.** Verfassungspolitische Perspektiven eines radikalen Pluralismus. In: Merkur Jhg. 43 Heft 8 (August 1989) S. 719–723.

Vor dem Hintergrund einer mancherorten wiederaufgelebten Diskussion um ein mögliches Verbot der neuen Partei der „Republikaner" geht der Beitrag der Verträglichkeit des Artikels 21 Absatz 2 Grundgesetz (Verfassungswidrigkeitsartikel) im demokratischen Verfassungsstaat nach. Dieser Artikel berge – so der Autor – ein verfassungsrichterlich aufbereitetes Instrumentarium, mit dem jede Art politischer Opposition für illegal erklärt werden könne. Das Parteiverbot sei eine „einzigartige Schöpfung nachkriegsdeutschen Verfassungsgeistes, in der Kalter Krieg und hilfloser Antifaschismus eine vordemokratische Symbiose eingegangen sind". Der Autor diskutiert in dem Zusammenhang zwei Urteile des Bundesverfassungsgerichts in Verbindung mit dem Artikel 21 Abs. 2 GG: das KPD-Urteil von 1956 und das Urteil von 1952 gegen die rechtsextreme Sozialistische Reichspartei (SRP). Im KPD-Urteil sei das Parteiverbot zu einem Instrument der ideologischen Gefahrenvorsorge geraten. Das Urteil gegen die SRP stütze sich vor allem auf deren Charakter als Nachfolgeorganisation der NSDAP – aber genau deshalb sei es als Präjudiz für ein mögliches Verbot der Republikaner unbrauchbar. In dem Versuch, den Republikanern mit dem Rechtsinstitut der „verfassungswidrigen Partei" zu begegnen, sieht der Autor eine „Chiffre für konstitutionell fixierte Politikunfähigkeit". Als Unterscheidungskriterium schlägt er statt dessen die *Gewaltgrenze* vor.

SCHOCKENHOFF, EBERHARD. **Gentechnologie und Menschenwürde.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 114 Heft 8 (August 1989) S. 507–521.

Der Autor fragt danach, wie im ethischen Diskurs um die neueren Entwicklungen auf dem Gebiet der Gentechnologie der Begriff der Menschenwürde Verwendung finden könne. So wie dieser Begriff in der öffentlichen Diskussion in den verschiedensten Zusammenhängen oftmals verwendet werde, verliere er an Konturen. Im Interesse einer Klärung des Begriffs sollte die ethische Diskussion daher auf das Menschenwürde-Argument nur dort zurückgreifen, wo absolute Grenzziehungen zum Schutz des Humanen unabdingbar seien. Für die Biomedizin und Gentechnologie heiße dies: Diese neuen Verfahren stellten nicht *in sich* bereits eine Bedrohung der Menschenwürde dar. In vielen Bereichen ließen sie sich schon heute zugunsten einer menschlicheren Bewältigung des Lebens anwenden – in anderen Bereichen dagegen drohe ihr Einsatz zur manipulativen Verfügung über fremdes menschliches Leben zu verführen. Bei der Verwendung des Begriffs Menschenwürde sei ein enger, strikt normativer Begriff von einem weiteren, anthropologische Leitbilder bezeichnenden Begriff zu unterscheiden. Vor dem Hintergrund dieser Differenzierung diskutiert der Autor die Anwendung der Menschenwürde als Kriterium auf verschiedenen gentechnologischen Anwendungsfeldern, wobei sein Urteil je nach Anwendungsgebiet sehr unterschiedlich ausfällt.

Kirche und Ökumene

HILBERATH, BERND JOCHEN. **Abendmahlsgemeinschaft – Station auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft?** Thesen aus katholischer Sicht. In: Catholica Jhg. 43 Heft 2 (1989) S. 95–116.

Der Beitrag erläutert die katholische Position, wonach Abendmahlsgemeinschaft keine Station auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft sein kann, sondern Kirchengemeinschaft voraussetzt. Dabei verdeutlicht er unter Heranziehung der verschiedenen ökumenischen Gesprächsergebnisse zur Eucharistie, zum Amts- und Kirchenverständnis, wo schon Hindernisse auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft aus dem Weg geräumt sind und welche Schritte noch ausstehen. Kirchengemeinschaft ist demnach möglich, „insofern die Glaubens-, Sakraments- und Amtsgemeinschaft Zeugnis dafür ablegt, daß in Ekklesiologie und -praxie eine fundamentale Gemeinsamkeit besteht hinsichtlich der dienenden Rolle der Kirche im Heilsgeschehen". Hilberath verweist als hoffnungsvolles Zeichen auf die gegenwärtige Phase des katholisch-lutherischen Dialogs. Dort werde in der Frage der Rechtfertigung nicht nur das Nicht-mehr-Zutreffen der traditionellen Lehrverurteilungen konstatiert, sondern man habe auch ein gemeinsames Verständnis formulieren können, wobei beim Thema Kirche Gleiches angestrebt werde. An die Adresse der evangelischen Seite fragt Hilberath kritisch an, wie man dort gleichzeitig von einem fundamentalen Dissens zum Katholischen sprechen und doch Eucharistiegemeinschaft für möglich halten könne.

Notizen

Die Generalsekretärin der FDP, *Cornelia Schmalz-Jacobsen,* hat erklärt, das sog. *Kirchenpapier der FDP* von 1974, dessen Thesen in der Urform der damaligen Jungdemokraten für beträchtliche Erregung sorgten und dann von der Partei entschärft wurden (vgl. HK, Dezember 1974, 625ff.), sei für ihre Partei nach wie vor „grundsätzlich gültig". Gegenwärtig würden seine Forderungen von einem Redaktionskomitee des „Gesprächskreises Liberalismus und Kirche" überprüft. Über eventuelle Revisionen müsse dann ein Bundesparteitag entscheiden. Cornelia Schmalz-Jacobsen, die seit dem Ausscheiden von *Manfred Brunner* selbst Vorsitzende des Gesprächskreises ist, versicherte aber, eine Änderung des Kirchensteuersystems oder von Staatskirchenverträgen werde *nicht* angestrebt.

In der Bundesrepublik gehörten zum Zeitpunkt der Volkszählung von 1987 32319 Personen der *jüdischen Religionsgemeinschaft* an. Bei der Volkszählung von 1970 waren 31684 Einwohner jüdischen Glaubens gezählt worden. In Nordrhein-Westfalen lebten zum Stichtag der Volkszählung 7216 Einwohner jüdischen Glaubens, in Hessen 6208, in Berlin 5671 und in Bayern 5282.

In einem Gespräch mit dem österreichischen katholischen Monatsmagazin „Kirche intern" erklärte der lutherische Bischof von Bergen (Norwegen), *Per Lönning,* der früher über mehrere Jahre Professor am (luth.) Institut für ökumenische Forschung in Straßburg war, warum er sich *anläßlich des Papstbesuches in Skandinavien* im Juni geweigert hatte, an dem Treffen der lutherischen norwegischen Bischöfe mit Johannes Paul II. im Dom zu Trondheim teilzunehmen. Gerade als früherer Professor für ökumenische Theologie im Herzen Europas, der die ökumenische Gesamtlage gut kenne, habe er „ein solches Zeugnis ablegen müssen". In den 80er Jahren habe sich die Ökumene nicht positiv entwickelt. Bei den offiziellen *Gesprächen zwischen Rom und den Kirchen der Reformation* sei bisher praktisch „nichts herausgekommen". Auch die Anglikaner seien über die Haltung Roms „sehr enttäuscht". Verantwortlich dafür sei weitgehend die gegenwärtige Führung in Rom. Trotz dieser Einschätzung gewann Bischof Lönning dem Papstbesuch positive Seiten ab. Vielen Gläubigen sei dabei bewußt geworden, daß die christliche Kirche doch viel mehr ist als unsere kleine Ecke ... Und so wie sie den Papst erfahren haben, menschlich und freundlich, konnten sie sehen, daß die Kirche sehr menschennah sein kann." Für die Zukunft, meinte der Bischof, sei im *Verhältnis zur katholischen Kirche* das Wichtigste, daß Rom Klartext rede. In den Konsensgesprächen – Lönning nannte als Beispiel das Limadokument – sei man ja schon recht weit gekommen, aber es werde nicht deutlich gesagt, „was Rom von uns fordert": doch Unterwerfung irgendwie unter den Papst oder was sonst?

Mit einem Vergleich endete das Disziplinarverfahren der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck gegen die Studienleiterin für Religionspädagogik und Dozentin für feministische Theologie an der Gesamthochschule Kassel, *Elga Sorge.* Die Oberstudienrätin scheidet demnach zum 31. August aus dem kirchlichen Dienst aus und erhält dafür eine ansehnliche finanzielle Abfindung: für die nächsten drei Jahre die vollen Bezüge, für weitere sieben Jahre eine reduzierte Unterhaltszahlung. Bereits im März 1987 kündigte die Evangelische Landeskirche den Gestellungsvertrag mit der Gesamthochschule Kassel für Elga Sorge. Die Landeskirche vertritt die Ansicht, Elga Sorge habe mit ihren theologischen Ansichten das evangelische Bekenntnis verlassen und damit ihre Amtspflichten verletzt.

Zum ersten Mal seit dem Zweiten Weltkrieg konnte der Heilige Stuhl einen Bischof für die Katholiken in der Sowjetrepublik Weißrußland ernennen. Am 26. Juli wurde Pfarrer *Tadeusz Kondrusiewicz* aus Grodno zum Apostolischen Administrator im Bischofsrang für das Bistum Minsk ernannt und ihm gleichzeitig die Zuständigkeit für alle Katholiken des lateinischen Ritus in Weißrußland übertragen. In der weißrussischen Sowjetrepublik leben schätzungsweise zwei Millionen Katholiken, die von etwa sechzig Priestern betreut werden; ungefähr hundert Kirchen sind für den Gottesdienst geöffnet. Die sowjetischen und weißrussischen Behörden, so heißt es in einer Mitteilung des vatikanischen Pressesaals, seien von der Bischofsernennung unterrichtet worden und hätten den Papst wissen lassen, daß von ihrer Seite keine Einwände bestünden.

Ein wirklicher *religiöser Aufbruch* lasse sich in der Sowjetunion *nicht* feststellen. Dies erklärte der russisch-orthodoxe Metropolit *Michail Mudygin* von Wologda und Welikij Ustjug in einem KNA-Interview während eines Aufenthaltes in Hamburg. Die Öffnung von Kirchengebäuden und die inzwischen zahlreicheren Kirchenneubauten besagten nicht viel. Eine neue religiöse Gesinnung in der Bevölkerung sei nicht so sehr zu beobachten, wie es wünschenswert wäre. Deswegen, so der Erzbischof, seien *Evangelisierung und Katechese* viel wichtiger als neue Kathedralen. Vom neuen sowjetischen Religionsminister (vgl. HK, August 1989, 384f.) erhoffe er, daß er „die richtige Wende in der Kirchenpolitik" fortsetze. Zugleich äußerte er die Hoffnung, daß *neue Religionsgesetze* bald verabschiedet würden. Im gleichen Interview wurde der russisch-orthodoxe Erzbischof auch nach den *katholischen Ukrainern* gefragt. Im Gegensatz zu anderen russisch-orthodoxen Hierarchen schloß der Metropolit deren Zulassung nicht aus, meinte aber, das Verhältnis Rom – russische Orthodoxie werde sich dann gut entwickeln, wenn der ganze Ukrainer-„Komplex" beseite geschoben werde.

In Ungarn sind *zwei neue katholische Zeitschriften* gegründet worden, eine kulturelle Zweimonatszeitschrift mit dem Titel „Jel" (Das Zeichen) und eine monatlich erscheinende Kinderzeitschrift „Aranyag" (Goldener Ort). Die erste Nummer von *„Jel"* sollte noch im August erscheinen, die erste Ausgabe von *„Aranyag"* ist für Januar 1990 geplant. „Jel" wird theologisch-kirchliche Themen behandeln, aber auch christliche Autoren aus verschiedenen Kulturbereichen zu Wort kommen lassen. Die Kinderzeitschrift „Aranyag" soll auch katechetische Materialien für die Sechs- bis Elfjährigen enthalten und deshalb als Unterrichtshilfe für den Religionsunterricht in der Grundschule verwendet werden.

Nach einem Bericht der Zeitschrift der Patriotischen Vereinigung chinesischer Katholiken „Die katholische Kirche in China" wurde *in Tibet* (Shangyanjing im Distrikt Quando) *zum erstenmal wieder eine katholische Kirche eröffnet.* Etwa 1000 Katholiken und Angehörige anderer Religionen hatten an der Wiedereröffnung der Kirche teilgenommen. – Es fällt auf, daß das Organ der Patriotischen Vereinigung darüber erst Ende Juni berichtete, obwohl die Eröffnung der Kirche bereits am Heiligen Abend des vergangenen Jahres stattgefunden hatte. Es ist bekannt, daß die *Patriotische Vereinigung* trotz des Massakers auf dem Platz des Himmlischen Friedens in Peking in der Nacht vom 3./4. Juni sich unauffällig auf Partei- und Regierungskurs zu halten sucht und dies auch nach außen mit Nachrichten über ungehinderte Aktivitäten unterstreicht. Und die Regierung scheint den Religionsgemeinschaften auch tatsächlich weiterhin einigen Spielraum zu lassen. Darauf weist auch die *Ankündigung neuer Gesetze über die Religionsfreiheit* hin. Während die Katholiken in diesem Rahmen mit begrenzter Großzügigkeit rechnen können, dürften Katholiken der „Untergrundkirche" sich eher auf verschärfte Repressionen einzustellen haben.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt eine Verlegerbeilage bei.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 10 · 43. Jahrgang · Oktober 1989

Ein Staatsmann muß oft gegen die Sehnsüchte der Nation handeln. (Adenauer hat da nie gezögert.)

Gerd Bucerius

Europa – ein langer Weg

Europa ist in Bewegung. Wir wohnen einer geradezu schwindelerregenden Entwicklung bei. Im Westen nähert sich die Europäische Gemeinschaft der Vollendung des Gemeinsamen Marktes mit voller Freizügigkeit im Güter- und Dienstleistungsaustausch und freiem Niederlassungsrecht für Bürger der Gemeinschaft in den Ländern der Gemeinschaft. Eine Europäische Währungsunion ist nicht mehr in aussichtsloser Ferne. Die davon ausgehende Veränderungsdynamik wird bis in die östlichen Wettbewerbsverhältnisse hinein spürbar werden. Im Osten zeichnen sich Veränderungen ab, von denen die meisten noch vor wenigen Jahren nicht einmal träumten. Zu sehr hatte man sich gegen alle geschichtliche Erfahrung an die vermeintliche Unabänderlichkeit von Blöcken und Systemen gewöhnt. Noch möchte niemand wetten, wie weit die Reformprozesse in Polen, in Ungarn, in der Sowjetunion sich behaupten und durchsetzen oder ob alte Widerstände und Spannungen wieder zerstören, was gegenwärtig mutig und mühsam in die Wege geleitet wird. Alles kann passieren, meinte unser polnischer Gesprächspartner im letzten Heft. Aber zum erstenmal seit Kriegsende gibt es reale Hoffnungen, daß West und Ost sich tatsächlich unter einem „gemeinsamen europäischen Dach" zusammenfinden können, ohne gewaltsam durch Blockgrenzen und Sicherheitslinien getrennt zu sein.

Viele der Entwicklungen in Richtung auf ein Gesamteuropa weisen freilich erst noch in eine ferne Zukunft: Die militärische und politische Entspannung zwischen Ost und West hat eben erst begonnen; das Geschäft der Abrüstung ist mühsam. Die Gegensätze bleiben, und es zeigt sich, daß die wirtschaftlichen noch größer und schwerer zu überwinden sind und längere Angleichungsfristen brauchen als die politischen. Ungewiß, ja nicht einmal in Umrissen erkennbar ist eine möglich künftige Gestalt Europas und unklar dessen Rolle zwischen den Supermächten. Aber immerhin, während das EG-Europa als Wirtschaftsraum zusammenwächst, öffnet sich wenigstens einen Spaltbreit der Blick auf ein größeres, auf Gesamteuropa. Aber welches Europa wollen die Europäer? Und wollen sie überhaupt Europa, genauer: wollen sie wirklich *Europäer* werden? Sind die Staaten dazu bereit und sind es die Menschen? Die Frage muß gestellt werden, denn die Situation ist äußerst zwiespältig und voller Gegenläufigkeiten.

Die Europawahlen machen skeptisch

Zwiespältig wirkten allein schon die Wahlen zum Europäischen Parlament im Juni dieses Jahres. Wer Ergebnisse und Umstände dieser Wahl in Augenschein nimmt, sichtet wenig „Europäisches". Die Wahlbeteiligung lag im Durchschnitt der Mitgliedsländer der Gemeinschaft mit 58,5 Prozent gegenüber 1984 mit 61 Prozent noch um einiges niedriger. Hoch war sie nur in Ländern mit Wahlpflicht oder in solchen, in denen gleichzeitig Wahlen zu den nationalen Parlamenten stattfanden. Vielen „Europäern" war die Europäische Gemeinschaft keinen Urnengang wert, besonders nicht, obwohl die Wahlbeteiligung dort etwas anstieg, den Briten.

Daß ausgerechnet in der Bundesrepublik die Wahlbeteiligung gegenüber 1984 um einige Prozentpunkte höher war (1984: 56,8; 1989: 61,5), verschönert das Bild zwar, macht es aber kaum europafreundlicher. Denn nicht nur hierzulande ist allseits von wachsender Europaskepsis die Rede. Die Wahlauseinandersetzung war wenig bzw. überhaupt nicht „europäisch" geprägt, der Europa-Wahlkampf überall fast völlig von nationalen Themen bestimmt. Man verstand die Wahl als Kräftemessen, das Auskunft geben sollte über das Stärkeverhältnis der Parteien im jeweiligen Lande, insbesondere über den Zuspruch für neue oder neuere Formationen und über die Ausgangspositionen der großen Parteien für die kommenden Landtags- und die nächsten Bundestagswahlen. Und speziell die bundesrepublikanische politische Konjunktur richtete es so, daß bei der Juni-Wahl mehr über das Schicksal eines deutschen Kanzlers als über europäische Politik entschieden wurde.

Auf solche Weise wird Europa eher *für nationale Zwecke instrumentalisiert* als auf dem eigenen Wege vorangebracht. Man kann sich sogar fragen, ob ein so gewähltes Parlament ein Stückweit unabhängig vom Ausbau seiner Kompetenzen gegenüber dem Ministerrat und der Europäischen Kommission in Brüssel überhaupt ein geeignetes Instrument ist, um europäisches Bewußtsein zu fördern und Menschen in Europa übernational zusammenzuführen. Die Volkswahl des Parlaments könnte belebend wirken, wenn wirklich in Richtung europäischer Staatlichkeit gedacht würde. Als Wahl eines Beratungs-, Kontroll- und Vorschlagsorgans mit sehr begrenzten Zuständigkeiten wirken die Europawahlen eher demotivierend. Zumindest müßte, um der Volkswahl einige Dynamik zu geben, ein für die Europawahl gemeinsames Wahlrecht mit gesamteuropäischen Listen eingeführt werden. Und auch ein gewisser Mindeststandard an parlamentarischer Präsenz in Straßburg müßte Norm werden. In einzelnen EG-Ländern ist es immer noch üblich, daß Spitzenpolitiker zum Zweck des Popularitätstests für Straßburg kandidieren, ohne das Mandat dann anzunehmen. Oder sie nehmen es an und nehmen es nicht wahr. Eine parteipolitische Instrumentalisierung zu nationalen Zwecken auch das.

Seltsame Widersprüche machen sich breit

Zwiespältiges zeigt sich neben der politischen und durch diese mitbedingt auch in der *psychologischen* Annäherung an Europa. Ein seltsamer, wenn auch erklärbarer Widerspruch macht sich breit: Je näher Europa auf den Leib rückt und je stärker in einem Land die beabsichtigten und die voraussehbaren Wirkungen des gemeinsamen Marktes auf die eigene Lebensart reflektiert werden, um so geringer erscheint die Neigung, den Schritt auf dem Weg nach Europa zu beschleunigen, und um so stärker werden die Zweifel, ob es überhaupt zumutbar ist, den Weg weiterzugehen. In der Bundesrepublik wird das besonders spürbar. Aber es gilt auch für Europa insgesamt. Nirgendwo sind Europäer mehr „Kulturheuchler", als wo es um Europa geht.

Da mögen Großtechniken übernational integrierte Programme erzwingen und großräumige Arbeitsteilung notwendig machen. Und Unternehmen mögen sich längst auf den Produktions- und Marktplatz Europa eingestellt haben. Wenn Anpassungsdruck entsteht, wenn die Konkurrenz schärfer wird, wenn Umstellungen abverlangt werden, wenn um die landeseigenen Standards im Arbeitsrecht, in Mitbestimmungsfragen, im Bereich der sozialen Sicherheit gebangt wird, hilft alle Einsicht in die wirtschaftlichen Vorteile nichts. Und so gerne man sich selbst grenzüberschreitend sieht als Tourist im Urlaub und sonst auch und so sehr man englische Continence und Fairness, französisches savoir vivre und italienische Küche zu schätzen weiß: das Europa im eigenen Lande möchte man dann eigentlich doch nicht und selbstverständlich nicht einmal einen Anflug von multikultureller Gesellschaft. Den Ausländer – ob Europäer oder nicht – als Konkurrenten am eigenen Arbeitsplatz, gar als Eröffner einer Arztpraxis oder eines Friseurgeschäfts nebenan, das erscheint vielen wenig lebensfreundlich. In Dienstleistungsbereichen, wo es keine oder wenig einheimische Bewerber gibt, ja. Aber die Chancen insgesamt einfach so mischen, das bitte doch nicht. Eine das Grundgesetz entschärfende Anpassung des Asylrechts an europäisches Niveau ist einem selbstverständlich recht. Aber sonst? Seltsame Urängste und alteingefleischte Vorurteile drängen sich da vor nicht nur gegen Flüchtlinge aus Sri Lanka oder dem Sudan, sondern gegen alle Fremden, von denen angeblich Überfremdung droht überhaupt. Da können sogar jahrelang in der Bundesrepublik ansässige und sprachlich integrierte Griechen oder Italiener – Türken ohnehin – wunderliche Probleme bei der Wohnungssuche bekommen. Und: Überfremdungsangst kennt zwar im deutschen Sprachraum besondere Zuspitzungen, aber sie ist ein gesamteuropäisches Problem und wird mit der Verwirklichung des gemeinsamen Marktes noch stärker spürbar werden: als Widerstreben gegen eine verstärkte europäische bzw. EG-Binnenwanderung. Da ist es verständlich, daß gegenwärtig die Europaneigung im Süden stärker ausgeprägt ist als im Norden, z. B. in Italien, das gegenwärtig als das europafreundlichste Land in der EG überhaupt erscheint.

Zwiespältiges wird auch von „Europäern" produziert – hierzulande, aber auch anderswo –, die, kaum daß die EG als Teileuropa unter wirtschaftlichen Vorzeichen Gestalt annimmt, den Zeigefinger heben und auf die EG-Außenverpflichtungen verweisen. Natürlich hat das EG-Europa als starke Wirtschaftsmacht zusammen mit der westlichen Supermacht USA große Verpflichtungen gegenüber der Dritten Welt, und natürlich darf es kein Instrument wirtschaftlicher Beherrschung oder ein Hort des Protektionismus und der Abschottung der eigenen Märkte gegen einen möglichst freien Weltmarkt und speziell auf Kosten von Entwicklungsländern werden. Und natürlich hat EG-Europa eine hohe Verantwortung gegenüber der wirtschaftlichen Entwicklung im bisher kommunistischen, aber in einem krisenschweren Wandel begriffenen Osten.

Ein schwaches Europa, das viel leisten soll?

Beide Zielsetzungen könnten und müssen auch noch mehr in den europäischen Einigungsprozeß selbst eingehen. Aber es braucht nicht nur ein der Dritten Welt gegenüber offenes, sondern auch einiges Europa, damit Hilfestellung für die Dritte Welt daraus werden kann. Von manchen „Europäern" mit den Dritte-Welt-Zeigefingern hat man den Eindruck, sie möchten ein schwaches Europa mit starken Verpflichtungen, weil ihnen ein starkes EG-Europa von vornherein als Instrument kapitalistischer Übermächtigung suspekt erscheint. Wieweit geht es da um berechtigte Sorgen und wieweit um Vorwände? Wird auf dieser Linie Europa als zur politischen Gemeinschaft zusammenwachsender Wirtschaftsraum überhaupt gewollt?

Zu einem ähnlichen Urteil verleiten manche Stimmen und Stimmungen, die die gegenwärtigen Entwicklungen im östlichen Europa als *Platzvorteil für gesamteuropäische Träume* nützen. Natürlich ist EG-Europa nicht Europa. Und natürlich trägt das Zustandekommen der ursprünglichen, heute auf die 12 erweiterten Sechsergemeinschaft alle Züge europäischer Nachkriegsanomalien. Was nicht als einheitlicher, aber als europäisch-pluraler Lebens- und Kulturraum zusammengehört, ist durch Ideologie, Militärbündnisse und politische Blöcke auseinandergerissen worden: Prag oder Krakau sind nicht weniger europäisch als Oslo oder Neapel, und die Hanse schon reichte bekanntlich bis weit in den russischen Teil der heutigen Sowjetunion hinein. Und die neutralen Länder in der Mitte Europas – auch die Schweiz, so schwer es ihr fallen mag – gehören zu einem zur politischen Gemeinschaft zusammenwachsenden Europa.

Natürlich verschieben sich mit dem Wandel im Osten völlig die Perspektiven, kann zum erstenmal an die Auflösung der Nachkriegsblockbildung und an eine wirkliche europäische Friedensordnung ohne Schießbefehl und Stacheldraht und damit an eine großräumig europäische politische Gemeinschaft mit geographisch vertretbarer Umschreibung gedacht werden. Und natürlich wollen Polen, Tschechen, Slowenen, Ungarn in diesen gemeinsamen Raum freier Völker zurück, aus dem sie gewaltsam verdrängt worden sind, und müssen in ihnen ihren natürlichen Platz einnehmen. Nur angesichts mancher Stimmen und Stimmungen entsteht der Eindruck, man wolle den zweiten Schritt in Richtung Großeuropa vor dem ersten *oder anstatt* des ersten, des EG-Europa tun; oder dieses werde angesichts der neuen Perspektiven für überflüssig oder gar für ein Hindernis für das größere Europa gehalten. Es sieht fast so aus, als solle unter dem prospektierten „gemeinsamen Dach" nicht eigentlich ein sich einiges Europa entstehen, sondern das Dach nur ein wackeliges Konföderationsgerüst bedecken. Auch da gilt: Selbstverständlich ist das EG-Europa nicht nur in seiner Brüsseler Bürokratie ein unansehnliches Provisorium und nicht in jeder Beziehung Modell für ein in Freiheit sich politisch neu organisierendes Gesamteuropa. Aber ein starkes EG-Europa ist der Entwicklung im Osten förderlicher als ein politisch bei der Wahrnehmung von Gemeinschaftsaufgaben kaum handlungsfähiges. Die gewaltsame Trennung in Ost und West hat zudem Fakten geschaffen, die nur eine sehr mühsame Annäherung in einer noch durch und durch unsicheren Situation erlauben. Die Systemgegensätze werden noch lange ihre Bremsspuren ziehen.

Überlagert die deutsche Frage schon wieder die europäische?

Aber es gibt nicht nur Zwiespältiges in der in neue Dimensionen vorrückenden europäischen Frage. Es gibt auch Gegenläufigkeiten – *psychologische* zumal – und Rückzugserscheinungen. Sie erschöpfen sich keineswegs in einer an nationalistischen und fremdenfeindlichen Ressentiments sich hochrankenden neuen Rechten. Entscheidender ist wohl ein sich ausbreitendes Bedürfnis nach überschaubaren Räumen und Verhältnissen. Volkliche Minderheiten verlangen nach und kämpfen um mehr Eigenständigkeit. Auch die kleinste Volksgruppe dringt auf die Pflege der eigenen Sprache und Kultur, eine Reaktion zunächst auf die Gefahr der Einschmelzung von Minderheiten in vereinheitlichende Zivilisationsprozesse. Die Entwicklung wurde zunächst durch die Öffnung auf den Großraum Europa gefördert, und zugleich wurden damit Hoffnungen auf Europa geweckt. Europa sollte ja der minderheitenfreundliche Großraum sein, in dem die kleinen Volksgruppen Schutz vor Überfremdung durch das sie beherrschende Staatsvolk finden. Aber mit dem Rückzug auf das Kleinräumige, Vertraute, ja Eigenbrötlerische verflacht der Sinn für den kulturellen Großraum Europa wieder.

Also Besinnung auf das Nationale und Rückzug in das Kleinräumige zugleich? Wird daraus trotz aller im Grundsatz europafreundlichen Rhetorik noch einmal zur Flucht aus Europa? Es gibt wohl keine einheitliche Tendenz, sondern eher widersprüchliche, vielfach einander neutralisierende Haltungen. Das 19. Jahrhundert kehrt nicht zurück, insofern ist der Weg nach Europa endgültig beschritten, auch wenn die Durchschnittsbevölkerung selbst im EG-Europa so lebt, als ob die Welt trotz „planetarischer Kommunikationsgesellschaft" an den Grenzen der eigenen Sprache und des eigenen Landes, wenn nicht am eigenen Lebensraum endete.
Und es gibt im Blick auf Zentraleuropa und im Vorblick auf Gesamteuropa *politische* Gegenläufigkeiten. Vor allem zwei. Die erste ist zuvorderst ein Problem der Deutschen, trifft und betrifft aber Europa insgesamt. Es ist die *deutsche Frage,* und es ist bemerkenswert, wie vehement und rasch, kaum, daß wirkliche Entspannung zwischen Ost und West möglich wird, kaum, daß die Phantasie sich eines demokratischen Europa über die Blöcke hinweg bemächtigt, diese wieder Köpfe und Sinne bewegt. Dagegen kann aus europäischer Sicht zwar zunächst nichts eingewandt werden. Die unnatürliche Grenze an Elbe und Werra und mitten durch Berlin spaltet ja nicht nur Deutschland, sondern Europa. Insofern ist es natürlich, daß sich mit dem Veränderungsprozeß in Osteuropa und der Ost-West-Entspannung auch die Frage nach der politischen Einheit der Deutschen wieder in den Vordergrund schiebt. Folgerichtig beteiligen sich gegenwärtig an der Diskussion über sie nicht nur Deutsche, sondern Franzosen, Amerikaner, Russen, Polen, äußern sich viele über Aussichten und mögliche Folgen einer staatlichen Wiedervereinigung, artikulieren Sympathien, spontane, diplomatische und verstellte und kaum zu unterdrückende Befürchtungen.

Die gegenwärtige Misere der SED-Führung, die den Anschluß an die Gorbatschowschen Reformen nicht findet, weil sie an die eigene *Staatsraison* rühren, während eine ganze Generation nach innen oder nach außen abwandert, befördert die deutsche Frage zusätzlich. Sie erregt

aber nicht nur Befürchtungen dort und nationale Hoffnungen hier, sondern die national-konservativen und nationalistischen Phantasien derer, die sich von der deutschen Nationalstaatsidee nie wirklich getrennt haben, und für die Europa nie wirklich Lebensraum, auch nie „Ersatzheimat" war. Es kann sogar sein, daß die Verdrängung der Frage nach der nationalen Identität durch das Blockdenken in der Phase der Öffnung der Blöcke mit neuer Emphase ausbricht – zum Schaden europäischer Einigung und letztlich zum Schaden einer vernünftigen Lösung der deutschen Frage selbst.
Der Eifer, mit dem wieder mehr über die Einheit als über die Freiheit aller Deutschen geredet wird, als ob letztere nicht vor ersterer ginge und die wirklich sehr künstliche Grenzdiskussion in einem Augenblick, in dem Deutsche und Polen zum erstenmal die Chance einer realen Verständigung und Versöhnung von Volk zu Volk haben, ist höchst eigenartig. Deutsche gefährden den europäischen Einigungsprozeß nur dann nicht, wenn sie den Realismus aufbringen, die Lösung der deutschen Frage nicht vom Beginn einer gesamteuropäischen Wiederannäherung, sondern von deren *Abschluß* zu erwarten.

Eine zweite Gegenläufigkeit könnte sich aus der *Entsowjetisierung Osteuropas,* aus dem jetzt in Osteuropa hoffnungsvoll einsetzenden Reformprozessen entwickeln. Sie kann sich sogar dann einstellen, wenn das von Gorbatschow in Gang gesetzte Reformwerk nicht an innersowjetischen Widersprüchen scheitert. Schon jetzt ist überdeutlich: Nationale Ausbrüche „passieren" um so elementarer, je länger sie durch den „demokratischen Zentralismus" sowjetischer Prägung gewaltsam unter dem Deckel gehalten wurden. Selbst wenn die Entsowjetisierung Osteuropas vor allem der Sowjetunion selbst friedlich vor sich geht, ist offen, was an deren Ende steht: ein Zusammengehen in einem gemeinsamen Haus europäischer Völker oder ein neu sich zerfleischender Nationalismus großer und kleiner Nationen. Noch einmal: Das 19. Jahrhundert kehrt nicht wieder; aber durch nichts werden Nationalismen gründlicher konserviert als durch gewaltsame Unterdrückung nationaler Minderheiten, durch gezielte Überfremdung und künstliche Spaltung von Völkern. Sobald sie können, schaffen sie sich Luft über die Grenzen hinweg und in der Regel mehr als das.

Eine seelsorgerliche Aufgabe

All diese Zwiespälte und Gegenläufigkeiten gibt es – natürlicherweise, möchte man hinzufügen; denn Europa hat zwar vom Atlantik bis zum Ural, vom Nordkap bis Sizilien eine gemeinsame Geschichte als Produzent von Kultur, von Wissenschaft und technischem Fortschritt, ist vom Christentum als Glaubensmacht und von der Aufklärung in seinem Selbstverständnis und in seinem Freiheitsbewußtsein geprägt. Und es hat, da die Ergebnisse seiner Geschichte mit all ihren Widersprüchen in seiner Wirkung weltweit geworden sind, eine besondere Verantwortung für das Schicksal der Völker, auch noch in einer Geschichtszeit, wo sich die politischen Gewichte von ihm weg verlagert haben und es seinen Platz zwischen den Weltmächten in West und Ost erst noch finden muß. Aber die gemeinsame Geschichte Europas war mehr Schicksalsgeschichte als von einem gemeinsamen Willen seiner Völker getragene und gestaltete Freiheitsgeschichte – häufig genug ertränkt in Blut und Tränen. Europas Kultur ist bis heute von sehr spannungsvoller Vielfalt, die Lebensbedingungen und Lebensstile seiner Völker haben sich nur in Grenzen einander angenähert. Der Dreiklang – Heimat, Nation, Europa – beschworen in diesen Tagen vom deutschen Bundeskanzler – ist keine sich selbst verwirklichende Harmonie. Keine europäische Rhetorik kann über die tiefliegenden Widersprüche und ererbten regionalen Feindschaften hinweghelfen. Man braucht dazu nicht nach Armenien oder Aserbaidschan sehen; es genügt ein Blick auf Nordirland oder das Baskenland. Viel Versöhnungsarbeit wird auch nötig sein, damit in einer Zeit, in der sich die Völker Gesamteuropas wieder freier aufeinander zu bewegen und sich aus erstarrten Ideologien und Blöcken lösen, nicht die alten Feindschaften wieder aufbrechen, in Mitteleuropa nicht anders als im Osten. Um zu ermessen, wieviel Überzeugungsarbeit da noch vor uns liegt, sei hier nur auf die Stapel gehässiger Briefe verwiesen, die die deutschen Unterzeichner der Erklärung deutscher und polnischer Katholiken zum 1. September erhalten haben. Und es wird heftiger Anstrengungen bedürfen, damit in Europa die Vielfalt von Menschen, Sprachen und Lebensweisen *als Realität im je eigenen Land* akzeptiert wird.
Es muß kein Schaden sein, wenn die Wirtschaft und unsere technischen Kommunikationssysteme der eigentliche Motor des Zusammenwachsens sind. Ohne diesen Motor aus seinen kulturellen Kräften wäre europäische Einigung gar nicht denkbar. Es wird aber Problem und Aufgabe des nächsten Jahrzehnts sein, daß unter dem Zwang zu gesamteuropäischer Vernetzung und Verflechtung die Seelen in Richtung Europa mitkommen. Das Ziel dabei kann im Blick jetzt auf das EG-Europa und dann auf Gesamteuropa sicher kein Einheitseuropa sein, sondern ein Europa der Völker, Regionen und Kulturen. Aber was immer einmal seine Gestalt sein wird – ein politisch-föderiertes Gesamt-Europa oder ein Europa mit einer politischen Union in seinem Kern, umgeben von einer gesamteuropäischen Wirtschaftsgemeinschaft: Deutsche, Franzosen, Italiener, Polen werden dann auch in ihren eigenen Ländern nur noch *als Europäer* und nicht als Deutsche oder Franzosen bloß in einem europäischen Rahmen leben können. Die Völker, Regionen und Staaten werden zwar bleiben, aber ihre Bewohner werden auch im eigenen Lande neben und mit Europäern anderer Länder leben und leben müssen. *Die europäischen Länder selbst also werden sich europäisieren.* In diesem Prozeß mitzuhelfen, daß die Seelen dabei mitkommen, ist herausragende Aufgabe der christlichen Kirchen. Daran vor allem wird *ihr* Beitrag zur europäischen Einigung gemessen werden. – Es ist eine im ursprünglichsten Sinne seelsorgerliche Aufgabe.

David Seeber

„Anregung"

Die deutschen Bischöfe und das geplante Gespräch mit dem Papst

Zum 13./14. November reisen die deutschen Diözesanbischöfe zu Gesprächen mit dem Papst und Spitzenvertretern der Kurie nach Rom. Die Nachricht über den Plan des Treffens kam zunächst von Rom und wurde in einer Mitteilung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz vom 30. August bestätigt. Kardinal *Joachim Meisner* nannte in Antworten auf zwei Interviewfragen der Kölner Kirchenzeitung (Ausgabe vom 8. September) als Gesprächsthemen die „Weitergabe des Glaubens" und „Wie geht die Kirche ins dritte nachchristliche Jahrtausend?" Die genauere Tagesordnung werde noch zwischen dem Papst und der Deutschen Bischofskonferenz vereinbart werden.

Die Begegnung des Papstes mit den deutschen Bischöfen ist wohl in einer Reihe zu sehen mit verschiedenen Sonderbegegnungen des Papstes und der leitenden Kurienkardinäle mit Episkopaten anderer Länder in den letzten Jahren, u. a. den Brasilianern, den Peruanern, den Amerikanern und den Schweizer Bischöfen. Und nichts ist natürlicher und wünschenswerter, als daß Papst und Bischöfe möglichst oft und möglichst intensiv miteinander sprechen, zumal in Zeiten spürbarer „Spannungen zwischen den Ortskirchen und Rom". Auffallend an dem Unternehmen ist allerdings die *extreme Geheimhaltung,* mit der der Plan des Treffens umgeben wurde, und die Tatsache, daß als erster nicht der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, sondern der Kardinal von Köln zu dem Vorgang Stellung genommen hat.

Beim Sekretariat der Bischofskonferenz war über das geplante Treffen so gut wie nichts zu erfahren. Die Mitteilung des Sekretariates, daß das Treffen stattfinde, erfolgte auf drängende Nachfrage von Journalisten in Abwesenheit des Konferenzvorsitzenden, der sich in der fraglichen Zeit in Polen aufhielt. Um so mehr fallen die Unterschiede in den Auskünften des Kardinals von Köln und des Sekretariats der Bischofskonferenz in Bonn über das Zustandekommen des Treffens auf. Nach Kardinal Meisner geht das geplante Treffen „allein auf die Anregung der Deutschen Bischofskonferenz" zurück. In der Mitteilung des Sekretariats klingt die Auskunft über Urheberschaft und zu erwartende Thematik anders: Der Papst sei „*von Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz*" um ein Gespräch „gebeten" worden, „damit in einem direkten und informellen Austausch anstehende Fragen und Probleme erörtert werden können".

Mit einiger Gewißheit läßt sich indessen dreierlei feststellen: Als sicher gilt: der Plan des Treffens ergab sich aus einem Gespräch des Papstes mit den Kardinälen Meisner und Wetter. Unklar ist, wieweit dabei die Initiative der beiden Kardinäle oder das Drängen römischer Stellen oder beides zusammen maßgebend war. Sicher ist, daß einzelne Mitglieder der Bischofskonferenz – und nicht diese selbst – initiativ wurden bzw. die „Anregung" aufgegriffen haben. Unsicher ist, wann und wie der Vorsitzende der Bischofskonferenz darüber informiert wurde.

Sicher ist, daß entgegen der Formulierung des Kardinals von Köln nicht nur über Glaubensprobleme im allgemeinen gesprochen und Meinungen über kirchliche Zukunftsperspektiven im nächsten Jahrtausend ausgetauscht werden. „Rom" hat die „Kölner Erklärung" und alles, was durch personalpolitische Entscheidungen und durch moral- und pastoraltheologische Weichenstellungen in der Bundesrepublik und anderswo an Konflikten aufgebrochen ist, nicht vergessen. Daß dies nicht geschah, dazu haben auch deutsche Kurienvertreter das Ihre beigetragen. Sowohl von Kardinal *Ratzinger* wie von Bischof *Cordes* werden wiederholt öffentliche scharfe Attacken gegen die Unterzeichner der „Kölner Erklärung" und gegen Theologen allgemein geritten. Sicher ist auch, daß der Wunsch weiter besteht, die deutschen Bischöfe möchten von den „Kölnern" und anderen Kritikern römischer Positionen und Maßnahmen sich noch deutlicher distanzieren bzw. sich noch unzweideutiger, als sie dies ohnehin tun und getan haben, hinter den Papst stellen. Die Aufforderung Kardinal Ratzingers in Briefen an den französischen und Schweizer Episkopat, jene Theologen ins Gespräch zu nehmen, die sich mit der „Kölner Erklärung" solidarisiert haben, verdeutlicht, was Hintergrund ist (vgl. Kathpress, 15. 9. 89). Dies gilt um so mehr, als ein ähnlicher Brief auch an den deutschen Episkopat gegangen ist. Unklar ist, auf was das römische Verlangen im einzelnen zielt.

Sicher ist, daß darüber im deutschen Episkopat nicht einheitlich gedacht wird. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* – er bemühte sich von Anfang an um eine produktive Aufarbeitung der aufgeworfenen Fragen und ist dabei auch schon ein gutes Stück vorangekommen –, hat sich fast zur gleichen Zeit, als der Papsttermin in Bonn und Köln publik gemacht wurde, in Interviews mit italienischen Zeitungen recht deutlich geäußert: er halte die Anliegen der Theologen und die von ihnen aufgeworfenen Fragen für diskutierenswert. Die sie aufwerfen, dürften nicht „verurteilt" werden; sie würden „wahre Probleme reflektieren". (Ähnlich äußerte sich um die gleiche Zeit Bischof *Pierre Mamie* nach einer Sitzung der Schweizer Bischofskonferenz: die „Kölner Erklärung" stelle „gute Fragen zu Problemen, die tatsächlich existieren".) Aber Bischof Lehmann fügte auch hinzu: „Ich fürchte, daß Rom mit Sanktionen gegen die Unterzeichner der ‚Kölner Erklärung' liebäugelt."

Unsicher ist, ob und wie „Rom" die schon erreichte Entspannung in den weiterschwelenden Konflikten unterlaufen will, und wie sich einzelne Bischöfe und Kardinäle hierzulande dazu stellen. Es wird also in diesem Gespräch viel zu besprechen und zu klären sein. Bischof Lehmann hat in seinen Interviews auch gesagt, es fehle

vielfach am Dialog, z. B. „zwischen unseren Moraltheologen und der Glaubenskongregation in Rom". Hoffentlich wird wenigstens am 13./14. November einer draus. *se*

Appelle

Die DDR-Kirchen und die Ausreisewelle

Daß in den letzten Wochen und Monaten Zehntausende von DDR-Bürgern ihren Staat verlassen haben – teils durch „Entlassung aus der Staatsbürgerschaft" aufgrund eines Ausreiseantrags, teils auf dem Weg über die ungarisch-österreichische Grenze –, konnte und kann die Kirchen in der DDR nicht gleichgültig lassen. Der Evangelische Kirchenbund reagierte denn auch auf die Zuspitzung der Situation mit einem am 10. September in den Gottesdiensten verlesenen Wort an die Gemeinden; kurz zuvor hatte sich der Magdeburger Bischof *Christoph Demke* mit einem eigenen Brief an die Gemeinden seiner provinzsächsischen Kirche gewandt. Dazu kamen zahlreiche weitere Stellungnahmen von Pfarrern und höheren kirchlichen Amtsträgern. Bei der Tagung der Synode des Kirchenbundes Mitte September in Eisenach war die Ausreiseproblematik eines der beherrschenden Themen. Dort nahm auch der stellvertretende (und derzeit amtierende) Vorsitzende der Berliner Bischofskonferenz, Bischof *Joachim Wanke* (Erfurt), in seinem Grußwort zur Ausreiseproblematik Stellung. Wanke äußerte sich zum DDR-Thema Nr. 1 dann auch bei der großen Herbstwallfahrt am 17. September auf dem Erfurter Domplatz.

Zwei Leitmotive bestimmen durchgängig die einschlägigen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen der DDR: Die Bitte an die Gemeindemitglieder, in der DDR auszuhalten, und der dringende Appell an die Staatsführung, endlich *substantielle Reformschritte* einzuleiten, die es den kritischen und unzufriedenen Bürgern erleichtern könnten, im Land zu bleiben und sich für seinen weiteren Weg zu engagieren. In einem Brief des Kirchenbundes an Erich Honecker vom 2. September (er wurde den Gemeinden in der Erklärung vom 10. September zur Kenntnis gegeben) werden solche dringenden Reformen nochmals aufgelistet: Offene und wirklichkeitsnahe Diskussion über die Ursachen von Unzufriedenheit und Fehlentwicklungen in der DDR-Gesellschaft; Berücksichtigung von kritischen Einwänden der Bürger; realistische Berichterstattung in den Medien; Respektierung der Bürger als mitverantwortliche Partner durch alle Behörden; Reisemöglichkeiten in andere Länder für alle Bürger. Auf der Synodaltagung in Eisenach wurden diese Forderungen mehrfach bekräftigt. Zum Abschluß ihrer Tagung sprachen sich die Synodalen für eine „Öffnung der bisherigen politischen Strukturen" und eine „demokratische Parteienvielfalt" in der DDR aus. Es brauche ein allgemeines Problembewußtsein dafür, daß Reformen dringlich notwendig seien.

Man kann es den Kirchen in der DDR nicht verdenken, wenn sie direkt oder indirekt zum Bleiben auffordern und ihre Gemeindemitglieder an ihre Verantwortung für ihr privates und gesellschaftliches Umfeld erinnern, das sie bei der Ausreise im Stich lassen. Es geht ihnen dabei nicht nur um die eigene Selbsterhaltung, obwohl auch dieser Gesichtspunkt nicht zu unterschätzen ist. Schließlich haben manche der ohnehin kleinen Gemeinden durch die Zunahme der Ausreisen einen zusätzlichen, oft schmerzlichen Aderlaß erfahren. Der Appell zum Aushalten im Land ist vor allem eine Konsequenz aus der Grundhaltung der Kirchen gegenüber Staat und Gesellschaft der DDR, wobei sich hier, ungeachtet weiterbestehender Unterschiede in Selbstverständnis und Struktur, seit einiger Zeit gewisse *evangelisch-katholische Konvergenzen* abzeichnen.

Die evangelische Kirche in der DDR versteht sich schon seit zwanzig Jahren bewußt als Kirche *in* der DDR, die sich für die Entwicklungen und Probleme der Gesellschaft mitverantwortlich sieht und sie als Teil ihres spezifischen christlichen Auftrags konstruktiv, aber auch kritisch zu begleiten sucht. Aber auch in der katholischen Kirche der DDR ist in den letzten Jahren trotz deutlicherer Distanz und Abgrenzung gegenüber dem System das Bewußtsein der Solidarität mit dem eigenen Land, seinen Menschen und Problemen gewachsen. Auf dieser Linie liegen jetzt auch die Äußerungen zur Ausreiseproblematik. Bischof Wanke sagte vor der Kirchenbunds-Synode in Eisenach: „Gott hat uns hierher gestellt ... Ich glaube nicht, daß es Gottes Wille ist, dieses Land nur den Menschen zu überlassen, die Gott nicht kennen. Dieses Land gehört auch uns Christen!" Die Christen, so Bischof Wanke, könnten nicht einfach von ihrem Auftrag weglaufen, nur weil manches in der DDR schwieriger sei als anderswo.

Je länger sich die DDR-Führung allerdings auf ihre ideologische Grundpositionen fixiert und sich von den wirtschaftlichen und politischen Reformprozessen in Ungarn, Polen und der Sowjetunion abgrenzt, desto schwerer dürften es die Kirchen haben, mit ihrer Bitte, das Land nicht zu verlassen, bei den Betroffenen Gehör zu finden. Schon jetzt wird ja in kirchlichen Stellungnahmen bei allen kritischen Anmerkungen zur Ausreisewelle und manchen ihrer Motive eingeräumt, daß es für den einzelnen angesichts der gegenwärtigen Stagnation in der DDR durchaus nachvollziehbare und verständliche Gründe gebe, dem Land den Rücken zu kehren. Im übrigen sollte man die Einflußmöglichkeiten der Kirchen, denen zusammen inzwischen vermutlich nicht mehr als ein Drittel der DDR-Bevölkerung angehören, nicht überschätzen. Das gilt nicht nur für die Ausreiseproblematik, sondern auch darüber hinaus. Die Kirchen in der DDR können und wollen keine Oppositionsbewegung ersetzen. Sie können nur hoffen, daß sich in absehbarer Zeit – sei es durch massiveren Druck von unten, durch Kursänderungen in der Führung oder beides zusammen – die Veränderungen abzeichnen, für die sie seit Jahren weithin erfolglos plädieren. *ru*

Groteske

Der Streit um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz und die jüdisch-katholischen Beziehungen

Der Streit um die Ansiedlung eines Karmelitinnenklosters in unmittelbarer Nähe des Konzentrationslagers Auschwitz ist seit Monaten immer wieder die Befürchtung zu hören, dieses unsäglich groteske Gezerre könne die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum nachhaltig trüben. Und tatsächlich spricht vieles dafür, daß dieser Streit nicht spurlos am Verhältnis von Juden und Katholiken vorübergeht – dafür sind die Fakten zu erdrückend.
Am Anfang des Konflikts standen ja nicht einige übelwollende Juden, die das Gebet der Ordensfrauen argwöhnisch als Vereinnahmungsversuch seitens der katholischen Kirche betrachteten. Am Anfang stand eine überaus fragwürdige Darstellung des erst wenige Monate bestehenden Karmelitinnenklosters auf einem von der „Ostpriesterhilfe" in Belgien publizierten und verbreiteten und keineswegs von den Karmelitinnen selbst oder der Erzdiözese Krakau zu verantwortenden Flugblatt, auf dem aus Anlaß des Besuches von Papst Johannes Paul II. in den Beneluxstaaten zu Spenden für das Kloster aufgerufen wurde unter dem Motto: „Ihr Geschenk an den Papst: ein Konvent in Auschwitz."

Von den in Auschwitz ermordeten Juden stand darin kein Wort, dafür um so mehr von einer „spirituellen Festung" und von der „siegreichen Kraft des Kreuzes Jesu". An diesem Flugblatt entzündete sich die erste Kritik, von Belgien ausgehend, später auch in Frankreich, und zwar nicht nur von *Juden,* sondern auch von *Christen.* Wenn die französischen Kardinäle *Decourtray* und *Lustiger* in die Diskussion um das Kloster eingriffen, dann keineswegs zur Wahrung vermeintlich katholischer Interessen, sondern von vornherein mit dem Ziel, eine Verlegung zu erwirken. Der Streit um das Kloster in Auschwitz ist keine Auseinandersetzung Juden gegen Katholiken oder Katholiken gegen Juden.

Daß es in den zurückliegenden zweieinhalb Jahren nicht gelungen ist, wie in den Genfer Vereinbarungen vom 22. Februar 1987 festgelegt, das geplante Informations- und Begegnungszentrum zu errichten, in dem auch die Karmelitinnen ein neues Domizil finden sollten, ist gegenwärtig schon nicht mehr das Hauptproblem. Bedeutsamer ist inzwischen, daß der Erzbischof von Krakau, *Franciszek Macharski,* Mitunterzeichner der Vereinbarungen von Genf, offenbar bisher nicht imstande war, die polnische Bevölkerung von der Richtigkeit und Notwendigkeit dieser Verlegung zu überzeugen.

Zu einer gesamtpolnischen Frage wurde die Angelegenheit indes erst, als der polnische Primas, Kardinal Glemp, in Tschenstochau mit massiven antijüdischen Bemerkungen die Verlegungen des Klosters abwehrte (vgl. ds. Heft, S. 451). Ein populistischer Mangel an Distanz gegenüber dem polnischen Volkswillen? Resultat der Beratung durch „nationaldemokratische" Helfershelfer, wie *Hansjakob Stehle* in der „Zeit" (8.9.89) mutmaßt?
Zu einer innerhierarchischen Machtprobe drohte der Streit indes in dem Maße zu geraten, wie Kardinal Glemp dem zuständigen Krakauer Ortsbischof vorhielt, bei den Genfer Verhandlungen kein ausreichendes Gespür für die Situation der Polen gezeigt zu haben und auf erneute Verhandlungen in anderer Zusammensetzung drängte. Die jüdische Seite indes scheint weiteren Gesprächen nicht abgeneigt zu sein, ohne damit aber die Genfer Vereinbarung im Kern in Frage gestellt sehen zu wollen.
Das Fatale an dem ganzen Streit ist nicht zuletzt, daß er polarisierenden Kräften im nordamerikanischen Judentum eine willkommene Gelegenheit bietet zu demonstrieren, wie sehr sich in der katholischen Kirche im Verhältnis zum Judentum trotz „Nostra aetate" wenig oder nichts geändert hat. Sie scheinen an einer Art *Verschwörungstheorie* zu bestehen. Seit Jahren fügen sie eine Indizienkette zusammen, die belegen soll, wie sehr die katholische Kirche die Verständigung mit dem Judentum aufs Spiel setzt: Von der Nichtanerkennung des Staates Israel durch den Vatikan über den Empfang des österreichischen Bundespräsidenten *Kurt Waldheim* und des PLO-Vorsitzenden *Jassir Arafat* durch den Papst bis zur Seligsprechung der zum Katholizismus konvertierten *Edith Stein* reicht die Liste der vermeintlichen Vergehen. Überaus irritierend wirkt bis heute auf sie die Tatsache, daß ein Jude nicht nur Erzbischof von Paris wurde, sondern zu den einflußreichsten Persönlichkeiten dieses Pontifikats gerechnet wird, zudem einer, der bis heute an seinem Judentum festhält: Kardinal Lustiger – ein Trojanisches Pferd der katholischen Reaktion?
Schließlich werden seit langem alle nur denkbaren Äußerungen abgesucht. Erst unlängst meinte man in den Mittwochsansprachen des Papstes fündig geworden zu sein, in denen dieser von der Untreue des Volkes Israel gegenüber dem Bund Gottes und den Bemühungen der Propheten sprach, diesem Ungehorsam entgegenzuwirken. Der Besuch des Papstes in Auschwitz bei seiner ersten Polenreise, sein Besuch in einer römischen Synagoge, kirchenoffizielle Äußerungen zum jüdisch-christlichen Dialog wiegen für diese Optik nichts – um so mehr jedoch das Karmelitinnenkloster Auschwitz.
Zur Verlegung des Karmel wird es keine Alternative geben. Die vatikanische Kommission für die Beziehungen zum Judentum sprach sich dafür aus und inzwischen revidierte auch Kardinal Glemp seine Position. Es kann also eigentlich nur noch darum gehen, der polnischen Bevölkerung, soweit sie sich in diesem Streit engagiert, die Notwendigkeit der Verlegung des Klosters plausibel zu machen. Die Ortskirchen im Westen könnten die Sache erleichtern, indem sie die polnischerseits jetzt zugesagte Verlegung und die Finanzierung des geplanten Zentrums sicherstellen. *nt*

Verluste

Die Sorge der Volksparteien um ihre „Zukunftsfähigkeit"

Seit der Berlin- und der Kommunalwahl in Hessen und insbesondere seit der Europawahl im Juni wird in der Bundesrepublik eine offene Diskussion über die *bedrohte Zukunft der Volksparteien* geführt: verhalten zwar, aber zunehmend intensiver und nicht nur in politischen Seminaren und Akademien, sondern in den betroffenen Parteien selbst; besonders vernehmbar in der CDU/CSU, aber auch in der SPD, zumal seitdem sich herausgestellt hat, daß letztere von den massiven Verlusten der Christdemokraten nicht nur wenig profitiert, vielmehr seit neuestem in beiden Richtungen verliert, nicht nur an die Grünen, sondern, wenn auch weniger als die Union, auch nach rechtsaußen an die Republikaner.

In auffallender Übereinstimmung äußerten sich Regierungschef und Oppositionsführer zu diesem Punkt bei der jüngsten Haushaltsdebatte. Und auf dem Bremer Parteitag nahm sich nicht erst der Bundeskanzler in seiner obligaten Parteitagsrede des Themas an, sondern bereits Bremens Senatspräsident *Klaus Wedemeier* in seinem Grußwort als örtlicher Regierungschef. Gleichsam parteiübergreifend warnte Wedemeier vor einem wachsenden „Anti-Parteien-Affekt" und der „aktuellen Gefahr", politischen Rattenfängern zu erliegen. Er appellierte an CDU und SPD gemeinsam, „sich etwas einfallen zu lassen", um „der anhaltenden Parteiverdrossenheit zu begegnen". Und *Helmut Kohl* – in diesem Punkte ebenfalls Nachdenklichkeit verbreitend und zugleich auf jene schimpfend, die auf die Veränderung der politischen Landschaft starrten wie das Kaninchen auf die Schlange und so „Übellaunigkeit" verbreiteten – räumte ein, alle Volksparteien verlören Vertrauen, die politische Landschaft sei in Bewegung geraten und alle hätten Grund, über die *„neuartigen" Herausforderungen* nachzudenken.

Plötzlich nun ist es in aller Munde, das Wort von der (angezweifelten) „Zukunftsfähigkeit" der Volksparteien. Zu Recht, wie sich an den Wahlergebnissen ablesen läßt. In den 70er Jahren lag der Anteil der beiden Großparteien an den Wählerstimmen noch bei über 90 Prozent; das Drei-Parteien-System erschien noch so gefestigt, daß *Franz Josef Strauß* gefahrlos mit der Etablierung der CSU als vierter bundesweiter Partei drohen konnte. 1983 lagen Union und SPD zusammen noch bei 87 Prozent, 1987 waren es nur noch gut 77 und bei der Europawahl 1989 noch 75 Prozent. Als vierte (gelegentlich dritte) Partei haben sich die *Grünen* fest etabliert. Und am rechten Rande machen sich die Republikaner breit.

Aber es ist nicht das Auftreten neuer Formationen allein, das die Großparteien in Unruhe versetzt. Anlaß zur Sorge sind für sie vor allem vier Entwicklungen: Die *Wechselwähler* nehmen zu; *die Distanz* beträchtlicher Bevölkerungsteile *zu den Parteien* insgesamt wird größer; die Nichtwähler werden zahlreicher; die *Neigung zu radikaleren Positionen* innerhalb des gesamten Parteienspektrums wächst – die Bereitschaft, radikale und Protest-Parteien zu wählen, wächst damit (wenn auch nicht im gleichen Ausmaß) mit. Und die vierte, entscheidende Entwicklung: große Teile der jüngeren Wählerschaft beginnen, sich von den traditionellen Parteien abzukoppeln.

Wie dramatisch vor allem diese letztere Entwicklung ist, zeigt ein Blick auf die Jungwählerstatistik der letzten Jahre. Das Besondere daran: Jungwähler (also Wähler im Alter von 18 bis 25) wenden sich überproportional den neuen Parteien zu; die beiden Großparteien sind, wenn nicht in gleicher Weise, so doch in vergleichbarer Weise davon betroffen – beide verlieren in diesen Jahrgängen erdrutschartig an die Grünen und jetzt auch an die Republikaner, und der Anteil der Nichtwähler nimmt bei den Jungwählern ebenfalls überproportional zu. Zur Illustration: Bei den Europawahlen ging der Anteil an den Jungwählern in drei Wahlen (von 1979 bis 1989) bei der CDU/CSU von 37,5 auf 27,7 Prozent und bei der SPD von 44,7 auf 36,8 Prozent zurück; während die Grünen bei der letzten Europawahl bei 16,2 und die Republikaner bei 7,9 lagen. Die drei erstgenannten Faktoren – wechselhafter, parteiendistanzierter, radikaler – verdichten sich also bei diesen Jahrgängen zu einem die Wählerlandschaft u. U. grundlegend verändernden Effekt.

Nun besagen die Zahlen für sich nicht alles, und die Entwicklung von Wahl zu Wahl und von Bundesland zu Bundesland ist nicht einheitlich. Aber diese Entwicklung allein auf allgemeine Parteienverdrossenheit zurückzuführen, von der dann die jeweils Regierenden stärker betroffen sind, wäre zu simpel. Zum einen verfeinern sich in einer Zeit stabiler wirtschaftlicher Verhältnisse auf hohem Wohlstandsniveau die *Erwartungen an die politische Leistungsfähigkeit der Parteien,* zum anderen kann der sinkende Anteil der Volksparteien als Angleichung an die Größenordnungen in den europäischen Nachbarländern angesehen werden, zumal gewisse Sonderbedingungen (Antikommunismus als Stabilisierungsfaktor der Union, Wirkung der Kirchenbindung bei der Union, Wirkung der Gewerkschaftsbindung bei der SPD) an Gewicht verlieren. Entscheidend ist aber wohl ein Drittes: die Herausbildung und Ausdifferenzierung von Politikverständnissen nach Lebensstilen, die den traditionellen Weg der Zusammenführung divergierender Interessen in den großen Volksparteien überlagern und zugleich erschweren.

Das größte Versäumnis scheint aber *das Fehlen einer gründlichen Auseinandersetzung mit den veränderten Politikverständnissen und Politikerwartungen* bei großen Teilen der jüngeren Wählerschaft zu sein. Das erklärt die Schwäche der beiden Volksparteien insbesondere gegenüber den Grünen, wo die neuen Politikvorstellungen sich gefühlsmäßig verdichten. Die SPD verlegte sich zu früh aufs Anpassen,

die CDU/CSU beläßt es bis heute bei scharfer Abgrenzung. Die nötige Auseinandersetzung haben beide nicht geleistet. Dies bedeutet einen beträchtlichen politischen Potenzverlust. Ob er insbesondere bei der jungen Generation noch wettgemacht werden kann, ist die offene Frage. *se*

Unbequem

Probleme mit und in den Pfarrgemeinderäten

In den Tagen nach dem CDU-Parteitag in Bremen, als an unionsnahen und anderen Stammtischen noch lebhaft über die Herauswahl des baden-württembergischen Ministerpräsidenten *Lothar Späth* aus dem CDU-Präsidium debattiert wurde, erläuterte in einem Zirkel katholischer Profis ein Pfarrer aus dem Rheinischen das folgende Problem: Demnächst, Ende Oktober, also bald nach den dortigen Kommunalwahlen, würden in den nordrhein-westfälischen Diözesen Pfarrgemeinderatswahlen stattfinden. Das Späthähnliche Problem: Die *Wahlordnung für die Pfarrgemeinderatswahlen* sehe ein Drittel mehr Kandidaten vor, als gewählt werden können. Da es also ähnlich wie bei den CDU-Präsidiumswahlen in Bremen mehr Kandidaten als zu Wählende gebe, müsse der eine oder andere notwendigerweise das Nachsehen haben. Erfahrungsgemäß fühlten sich die einmal Unterlegenen oder nicht mehr Gewählten von der Gemeinde aber so sehr zurückgewiesen, daß sie für alle Zukunft zu keiner Kandidatur mehr bereit seien. Das Kandidatenpotential erschöpfe sich so irgendwann.

In der Tat scheinen das Problem nicht nur Politiker zu haben. Für eine Wahl kandidieren ist gut, aber bei einer Wahl durchfallen verträgt sich offenbar schlecht *mit dem Selbstbild von der eigenen Bedeutung und dem Selbstwertgefühl.* Und demokratische Wahlen sind nun einmal die Probe aufs Exempel des jeweils aktuellen Aushaltens des prinzipiellen und punktuellen Unterschiedes zwischen Fremd- und Selbsteinschätzung. Vielleicht ist das Problem in einer Pfarrgemeinde sogar noch ausgeprägter als in einem politischen Verband. Schließlich kennt man sich und wird gekannt im Persönlichen und Privaten und nicht nur als Repräsentant eines öffentlichen Organs. Das Phänomen ist auch aus ganz anderen Breiten- und Längengraden bekannt: In ostasiatischen Ländern zumal erzählen einem Pfarrer und Missionare, das mit dem Wählen sei so eine Sache, man lasse es lieber oder ersetze es durch Berufung. Berufung sei immer ehrenvoll, das Nichtgewähltwerden aber bedeute *Gesichtsverlust,* und das sei ungefähr das schlimmste, was einem passieren könnte. Es sei also sehr berechtigt und richtig, Menschen vor solchem Risiko zu bewahren. In afrikanischen Ländern ist Ähnliches zu hören.

Es ist offenbar nirgends leicht, Kratzer im persönlichen Ansehen zu ertragen. Aber was in anderen Zivilisationsformen und Kulturen wirklich schwierig sein mag, müßte innerhalb einer nicht mehr ganz jungen demokratischen Tradition politisch wie kirchlich lösbar sein: Jedes Wahlamt, das größte wie das kleinste, ist Beauftragung auf Zeit, und eine Wahl ohne Nichtgewählte wäre keine. Ein solides demokratisches Bewußtsein und ein bißchen christliche Demut müßten also ausreichen, um trotz Nichtwahl sich noch einmal zur Verfügung zu stellen.

Es gibt aber bei uns und anderswo wohl noch andere, vermutlich *größere Probleme,* die nicht nur die Kandidatenkür erschweren, sondern bei der nachkonziliaren Form kirchlicher Mitverantwortung und Mitbestimmung vor Ort zu Ermüdungserscheinungen führen. Nur manche Pfarrer empfinden sie als Bereicherung, andere als Last. Ein aus Polen stammender, ebenfalls im Rheinischen tätiger Geistlicher beklagte sich unlängst über die viele Bürokratie in den hiesigen Pfarreien. Als nach den Ursachen gefragt wurde, nannte er nicht die fast allseits beklagte Überbeanspruchung der Pfarrgeistlichkeit durch Verwaltungsarbeit, sondern „die Gremien". Sie machten alles komplizierter, schwieriger, umständlicher. In seinem Herkunftsland sei alles viel einfacher, der Pfarrer habe freie Hand, er entscheide, und das sei nicht nur richtiger, sondern auch effektiver.

Nur eine Einzelstimme? Doch wohl nicht. Die Gewöhnung an Mitsprache scheint jedenfalls nicht nur für entscheidungsfreudige Pfarrer nicht einfach zu sein. Zu den Gewöhnungsschwierigkeiten der Amtsträger kommen die *Klagen von Laien,* nicht so sehr von solchen, die draußen bleiben oder nach einem einmaligen Versuch nicht wieder gewählt wurden, sondern von Laien mit längerer Pfarrgemeinderatserfahrung: Man wisse, so heißt es im Extremfall – überhaupt nicht, wofür man gewählt sei, und mit dem und dem Pfarrer sei überhaupt nicht zu reden. Oder sachlicher: Man könne zwar einen Rat geben, aber praktisch nichts bewirken oder mitentscheiden, weil ja in allem irgendwie Theologisches und Lehramtliches mit im Spiel sei und damit die Amtsautorität des Pfarrers tangiert werde. Man könne in einer Pfarrei deshalb nur selten so beraten und beschließen, wie man es anderswo gewohnt ist.

Nur Einzelstimmen? Sicher auch in dem Fall nicht. Freilich muß nicht jeder Ausdruck von Unzufriedenheit auf die schwere Schulter genommen werden. Querulanten gibt es überall, auch unter Pfarrgemeinderäten, und autoritäre Autoritätsträger auch – unter Pfarrern vielleicht noch etwas häufiger als unter anderen. Weihe ist Gnadengabe, gelegentlich aber auch Versuchung. Doch in zahllosen Fällen weiß man sich nicht nur zu arrangieren, sondern geht es gut und werden Aussprache und Rat im Wahlgremium der Pfarrei als hilfreich und entlastend empfunden.

Allerdings scheint es noch *weitgehende Rollenunsicherheiten* zu geben. Pfarrer meinen häufiger, sie müßten einen Pfarrgemeinderat erst zu etwas Bestimmten „machen", damit er brauchbar wird. Die nicht seltene Klage über fehlende Kontinuität, die in einem gewissen Kontrast zu der über Kandidatenmangel steht, nach einigen Jahren habe man „seinen" Pfarrgemeinderat so weit, daß man mit ihm arbeiten

könne, dann kämen bereits wieder neue, und es heiße wieder von vorne beginnen, ist verräterisch. Sinn eines Pfarrgemeinderates ist doch wohl, seine Mitglieder so zu nehmen und sie sprechen und raten zu lassen, wie sie sind, und nicht erst „etwas" aus ihnen machen zu wollen. Der Geist weht vermutlich nicht *nur* über den Pfarrern. Laien, die sich erst eine bestimmte „Spiritualität" aneignen müssen, um vom Pfarrer akzeptiert zu werden, würden ihrer Aufgabe in einem Pfarrgemeinderat nicht gerecht. Sie sollen ja „Welt", nicht Amtsträgerqualität „einbringen". Vielleicht sind aber Laien in Fragen der Mitentscheidung gelegentlich auch zu anspruchsvoll. Entscheidend ist doch wohl, daß über alles gemeinsam gesprochen und beraten wird, was eine Gemeinde tun kann, um der christlichen Botschaft in ihrem Umfeld Resonanz zu verschaffen. Da bedarf es keines falschen Respekts vor dem Amtsträger – über Dogmen wird in einer Pfarrei ohnehin nicht entschieden, wohl aber sehr viel über die rechte Glaubenspraxis. *Da* sind Laien gefragt, nicht in erster Linie bei Details der Gottesdienstgestaltung.

Natürlich: in einer so hierarchischen Kirche wie der katholischen ist ein *gesunder Ausgleich zwischen hierarchischem und demokratischem Prinzip* „in Tat und Wahrheit" nicht in wenigen Jahren, vermutlich auch nicht in Jahrzehnten zu schaffen. Aber es wäre Selbstdesavouierung der Kirche, sollte der Versuch schon vor Ort scheitern. Was bedeutete dann noch „Communio" als soziale Verleiblichung ihres mystischen Wesens! *se*

Nutzlos?

Ist der Religionsunterricht an Berufsschulen gefährdet?

In den Allensbacher Untersuchungen zur Lage des Religionsunterrichts (vgl. HK, Juni 1989, 267 ff.) war der Befund eindeutig: In keinem Schultyp zeigt sich die Situation des Religionsunterrichts so ungünstig wie in den berufsbildenden Schulen, und in keinem Schultyp ist es so schwierig wie hier, den Religionsunterricht zu erteilen. Nach Angaben der Lehrer zeigen Berufsschüler das allergeringste Interesse. Unter Berufsschülern erweist sich der Religionsunterricht als besonders unbeliebt, und die Neigung, sich von ihm abzumelden, ist unter ihnen am ausgeprägtesten. Daß dennoch ein Drittel der Berufsschüler den Glauben für durchaus wichtig hält, mag tröstlich sein, die Lage des Religionsunterrichts an Berufsschulen verändert dies nicht.

Und als wenn dies noch nicht genug wäre: An den Berufsschulen gibt es den mit Abstand stärksten Stundenausfall und den größten Mangel an Religionslehrern. Von kirchlicher Seite wird daher der Staat immer wieder an seine Gewährleistungspflicht erinnert, die sich schon aus der Tatsache ergibt, daß der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen grundgesetzlich verankert ist.

Wenn in jüngster Zeit vermehrt der Religionsunterricht an Berufsschulen Gegenstand öffentlich geführter Debatten geworden ist, dann hat dies jedoch weniger mit dessen schwieriger Gesamtlage zu tun, als damit, daß aus Politik und Wirtschaft vermehrt Stimmen laut werden, die die Notwendigkeit allgemeinbildender Fächer im Fächerkanon der Berufsschule in Zweifel ziehen, Fächer etwa wie Deutsch, Sport und – Religion. Die Begründung: Die technologische Entwicklung verläuft rasant und stellt an die Auszubildenden erhöhte Anforderungen. Die Berufsschulen möchten daher die schulische Ausbildungszeit erhöhen – Handwerk und Industrie eine weitere Verminderung der betrieblichen Ausbildungszeit vermeiden.

Am deutlichsten hat dies ein Vertreter des Deutschen Industrie- und Handelstages auf einem Symposium des Deutschen Katechetenvereins in Mainz im Frühjahr dieses Jahres zum Ausdruck gebracht: Für den Religionsunterricht empfahl er unumwunden andere, außerschulische Formen. Er verwies auf den hohen Anteil von Berufsschülern, die bei Schuleintritt bereits 18 Jahre und älter seien, zum größten Teil Abschlüsse allgemeinbildender Schulen mitbringen und somit im Regelfall viele Religionsstunden hinter sich haben.

Kirchen und Religionspädagogen werden solche Schwierigkeiten bei der Verteilung des knappen Gutes „Ausbildungszeit" nicht grundsätzlich in Abrede stellen. Andererseits werden sie sich auch hüten, allzu „vollmundig von der Unverzichtbarkeit von Religionsunterricht als Pflichtfach zu sprechen" *(Günter Lange)*: Nicht nur, daß der hohe Stundenausfall seinerseits wie ein fataler Beleg dafür wirkt, daß das Fach Religion offenbar doch nicht so unentbehrlich ist, wie dies immer wieder hingestellt wird. Auch der Verweis auf die Lage in anderen Ländern, in denen es gar keinen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen gibt, läßt sich nicht ohne weiteres vom Tisch wischen. In dieser Situation ist am naheliegendsten das Argument vom allenthalben beklagten Defizit an ethisch-moralischer Sozialisation. Andererseits werden die Kirchen dieses Argument nicht zu eilig aus der Tasche ziehen, um nicht ihrerseits Glauben und Religion in unzulässiger Weise auf Moral zu reduzieren und nicht den Eindruck zu erwecken, sie besäßen so etwas wie einen Alleinvertretungsanspruch für „Ethik".

Zu entscheiden ist aber letztlich allein die Frage, ob der Religionsunterricht an den Berufsschulen wirklich anders einzustufen ist als bei anderen Schularten und auf anderen Schulstufen. Daß die Schüler älter geworden sind, bedeutet doch wohl nicht, daß sie damit keinen Bedarf mehr für eine ganzheitliche, Sinn-, Lebens- und ethische Fragen einschließende Persönlichkeitsbildung mehr hätten. Allenfalls dürfte es in der Vergangenheit versäumt worden sein, sich didaktisch auf diese veränderte Lage angemessen einzustellen, und so der Eindruck entstanden sein, man rette sich durch bloße Wiederholung und Ausdehnung des Vorhandenen über die Runden. Die bestehenden Möglichkeiten dazu wurden vielleicht nicht so optimal genutzt, wie dies wünschenswert wäre. Sie abzuschaffen wäre jedoch ein zweifelhafter Sieg eines ausschließlich am praktischen Nutzen orientierten Denkens. *nt*

1. September: Kirchliche Mahnungen zum Jahrestag des Kriegsausbruchs

Dem fünfzigsten Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs am 1. September, der von den Kirchen in der Bundesrepublik mit zahlreichen Gedenkgottesdiensten begangen wurde, widmete Johannes Paul II. ein Apostolisches Schreiben (Osservatore Romano, 27. 8. 89). Zum vierzigsten Jahrestag des Kriegsbeginns vor zehn Jahren hatte sich der Papst nicht ausführlich geäußert. Jetzt richtete er zusätzlich zum Apostolischen Schreiben an die ganze Kirche und an „alle Menschen guten Willens" noch eine eigene Botschaft an die Bischofskonferenz seines Heimatlandes. Diese Doppelung ist naheliegend: Der Zweite Weltkrieg begann mit dem Überfall der deutschen Truppen auf das erst zwanzig Jahre zuvor als unabhängiger Staat wiedererstandene Polen; der jetzige Papst erlebte den Kriegsausbruch als Student in Krakau. Seit dem Beginn seines Pontifikats hat Johannes Paul II. die dramatische Entwicklung in seinem Heimatland nicht nur aufmerksam begleitet, sondern sie nicht zuletzt durch seine drei Besuche in Polen auch nicht unerheblich mitbeeinflußt.

Judenhaß im „vollkommenen Gegensatz" zum Evangelium

Die *Botschaft an die Polnische Bischofskonferenz* (Osservatore Romano, 27. 8. 89) hebt den entschlossenen Willen der Polen von 1939 hervor, ihr Vaterland zu verteidigen und betont, das polnische Volk habe im Verlauf des Krieges seine Verpflichtungen als Verbündeter voll „und sogar im Übermaß" erfüllt. Der Papst erinnert an den Hitler-Stalin-Pakt sowie an den Einmarsch sowjetischer Truppen in Ostpolen am 17. September 1939 und ruft die immensen Verluste ins Gedächtnis, die Polen im Krieg erlitten hat.

Johannes Paul II. beklagt gleichzeitig, daß seinem Heimatland nach dem Zweiten Weltkrieg ein System aufgezwungen wurde, das keine positive Entwicklung erlaubte, sondern den Sieger zum Besiegten machte: „Es ist schwer, sich der Überzeugung zu widersetzen, daß die Jahrzehnte nach dem Krieg das von der polnischen Nation so sehr ersehnte Wachstum und den Fortschritt nicht gebracht haben, die für das Vaterland nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges so dringend notwendig gewesen wären, sondern vielmehr eine große sozioökonomische Krise und neue Verluste verursacht haben – nicht mehr an den Fronten des bewaffneten Kampfes, sondern an der friedlichen Front des Kampfes für eine bessere Zukunft des Vaterlandes, für den Platz, der ihm unter den Nationen und den Staaten Europas und der Welt zukommt." Es hänge, so der Papst in Anspielung auf den gegenwärtigen Neuanfang in Polen, sicher und in entscheidendem Maße von den Polen ab, ob ihr Land ein Land vielfältigen Fortschritts sein werde; ob es die nicht nur wirtschaftliche Verzögerung aufholen werde, „die die bittere Frucht des Systems ist, das an der Macht war", und ob es fähig sein werde, den Millionen seiner Bürger, besonders den Jugendlichen, das Vertrauen in die eigene Zukunft wiederzugeben.

Auch das Apostolische Schreiben an die Gesamtkirche beginnt mit einem geschichtlichen Rückblick. Johannes Paul II. nennt die wichtigsten Stationen des Krieges vom Einmarsch in Polen bis zur Kapitulation des Deutschen Reiches am 8. Mai 1945 und dem Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki ein Vierteljahr danach. Gleichzeitig erinnert der Papst an die *Initiativen des Heiligen Stuhls* während des Krieges: Pius XII. und seine Mitarbeiter hätten sich sowohl auf diplomatischer Ebene wie im humanitären Bereich unermüdlich dafür eingesetzt, die Ausdehnung des Krieges einzuschränken, „ohne sich dazu verleiten zu lassen, im Konflikt Partei zu ergreifen, der Völker verschiedener Ideologien und Religionen entzweite". Bei diesen Bemühungen habe der Heilige Stuhl auch dafür Sorge getragen, die „Lage der Völker, die außergewöhnlichen Prüfungen ausgesetzt waren", nicht zu erschweren und ihre Sicherheit nicht zu beeinträchtigen.

Ein eigenes Kapitel des Schreibens gilt der *Judenverfolgung und -vernichtung:* „Unter all diesen unmenschlichen Maßnahmen gibt es aber eine, die für immer eine Schande für die Menschheit bleiben wird: die organisierte Barbarei, die gegen das jüdische Volk gewütet hat." Der Papst fordert als Konsequenz aus dem Geschehenen zum Kampf gegen alle Formen des Rassismus auf und hält „mit Nachdruck" fest, die Feindschaft oder der Haß gegen das Judentum stünden im vollkommenen Gegensatz zur christlichen Sicht von der Würde des Menschen. Durch die Verfolgung des Volkes, „dem Christus dem Fleisch nach entstammt" (Röm 9, 5), sei die Botschaft des Evangeliums von der gleichen Würde aller Kinder Gottes verhöhnt worden.

Lehren aus der düsteren Vergangenheit

Die Anmaßung der Ideologie des nationalsozialistischen Systems, so das Papstschreiben, habe auch die Kirchen und besonders die katholische Kirche nicht verschont. Ihr Schicksal sei aber auch in den Gegenden nicht besser gewesen, wo die marxistische Ideologie des Dialektischen Materialismus sich gewaltsam durchgesetzt habe. Johannes Paul II. greift eine geläufige Deutungskategorie auf, indem er „nationalsozialistisches Heidentum" und „marxistisches Dogma" als totalitäre Ideologien parallelisiert, die „dazu neigen, Ersatzreligionen zu werden". Die

Erfahrung habe den traurigen Beweis erbracht, daß der Mensch, welcher allein der Macht des Menschen ausgeliefert und in seiner religiösen Sehnsucht verstümmelt sei, sehr schnell zu einer Nummer oder zum bloßen Objekt werde. Der Papst sieht in den ideologischen Verirrungen unseres Jahrhunderts teuflischen Einfluß am Werk: „Der moralische Abgrund, in den die Verachtung Gottes und damit auch des Menschen die Welt vor fünfzig Jahren hinabgestürzt hat, läßt uns die Macht des ‚Herrschers dieser Welt' (Joh 14, 3) mit Händen greifen: Er vermag die Gewissen zu verführen durch die Lüge, durch die Verachtung des Menschen und des Rechtes, durch den Kult von Herrschaft und Macht."

Aus *Lehren aus der düsteren Vergangenheit,* an die der 1. September 1989 erinnert, nennt Johannes Paul II. an erster Stelle die Notwendigkeit der Achtung der Rechte aller Völker. In diesem Zusammenhang wird eigens der Libanon angesprochen. Das Schreiben ruft außerdem zur „Erarbeitung von Prozessen der Kooperation, der Kontrolle und der Abrüstung" auf, um so den Krieg undenkbar zu machen. Durch die Irrtümer und Fehler der Vergangenheit klug geworden, hätten die Europäer von heute die Pflicht, an die jungen Generationen einen Lebensstil und eine Kultur weiterzugeben, die von Solidarität und Achtung vor dem Nächsten getragen seien. In dieser Hinsicht müsse das Christentum eine Quelle ständiger Inspiration sein: „Seine Lehre von der Person, die nach dem Bilde Gottes erschaffen ist, kann gewiß zum Erstarken eines erneuerten Humanismus beitragen."

Der Papst hebt darauf ab, daß das öffentliche Leben nicht auf ethische Kriterien verzichten könne. Es sei „alles zu befürchten", wenn das moralische Gewebe einer Nation brüchig werde. Es sei Aufgabe der Bürger, unter den politischen Entwürfen diejenigen herausfinden zu können, „die sich an Vernunft und moralischen Werten ausrichten". Die Katholiken werden in dem Schreiben eigens zur Gewissensprüfung aufgerufen: Der Verfall der christlichen Werte, der die Irrtümer von gestern begünstigt habe, müsse sie dafür wachsam machen, wie das Evangelium heute verkündet und gelebt werde. Gott rufe seine Kirche dazu auf, „ihren eigenen Beitrag zum Kommen einer brüderlicheren Welt zu leisten".

Die deutschen Kirchen mahnen zur Umkehr

Die *Kirchen in der Bundesrepublik und in der DDR* hatten auch schon 1979 zum vierzigsten Jahrestag des Kriegsausbruchs in mehreren Erklärungen Stellung bezogen (vgl. HK, Oktober 1979, 530). Zum Gedenktag in diesem Jahr veröffentlichten der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof *Martin Kruse,* und der Vorsitzende des DDR-Kirchenbundes, Bischof *Werner Leich,* einen gemeinsamen Brief an die Gemeinden der evangelischen Kirchen in den beiden deutschen Staaten. Der kurze Text enthält eine Vergebungsbitte angesichts der noch heute belastenden Schuld, den Dank an Gott für die erfahrene Versöhnung und die neue Gemeinschaft unter den Völkern und die Bitte um Frieden: „Was in unserer Kraft steht, wollen wir beitragen, damit der Friede unter den Völkern gefördert, die Würde des Menschen geachtet und Gerechtigkeit geübt werden."

Auf katholischer Seite äußerte sich in der Bundesrepublik der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* in einer Erklärung zum 1. September (vgl. HK, September 1989, 432). Die *Berliner Bischofskonferenz* richtete ein „Gemeinsames Wort" an die katholischen Gemeinden in der DDR, das in allen Sonntagsgottesdiensten verlesen wurde. Die DDR-Bischöfe betonen darin, Christen hätten keinen Anlaß zu Selbstgerechtigkeit: „Zwar dürfen wir dankbar auf das mutige Zeugnis derer schauen, die um ihres Glaubens willen dem Ungeist widerstanden haben, doch waren zu viele Christen unter denen, die mitschuldig geworden sind." Schuld könne nicht durch Vergessen ausgelöscht werden, sondern bedürfe der Vergebung. Der Text ruft nachdrücklich zur Umkehr auf: Dazu gehörten Abkehr von den Gesinnungen und Haltungen, welche die Untaten ermöglicht hätten („von menschenverachtender Ideologie und völkischer Überheblichkeit, nationalem Egoismus und rassistischem Herrenmenschentum, politischem Messianismus und Verherrlichung brutaler Gewalt bis zum ‚totalen Krieg'"), und Hinwendung zu „solchen Gesinnungen, die dem Wert und der Würde des Menschen zutiefst Achtung entgegenbringen und so den Weg zum wirklichen Frieden weisen". Daß sich die Berliner Bischofskonferenz in ihrem Wort zum 1. September ausdrücklich zur katholischen Mitverantwortung beim Bemühen um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung bekennt, ist ein Indiz für die Nachwirkung der für die katholische Kirche in der DDR so wichtigen wie fruchtbaren Mitarbeit in der Ökumenischen Versammlung der christlichen Kirchen in der DDR zu den Themen des „konziliaren Prozesses" (vgl. HK, Juni 1989, 249 ff.). *U. R.*

ÖRK: Vollversammlung von Faith and Order in Budapest

In ihrer derzeitigen Besetzung hielt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Budapest vom 9. bis 20. August 1989 ihre zweite (und bereits wieder letzte) Vollversammlung ab. Die Kommission, die vor einigen Jahren durch die Veröffentlichung der Lima-Konvergenzerklärungen neu ins Blickfeld einer größeren Öffentlichkeit getreten war, war vor vier Jahren im norwegischen Stavanger zum letzten Mal beisammengewesen (vgl. HK, Oktober 1986, 452 ff.). Die Vollversammlungen der Kommission sind vorwiegend Arbeitstagungen, auf

denen die verschiedenen laufenden Projekte erörtert und gegebenenfalls abgeschlossen und den Kirchen zur Rezeption übergeben werden. Von diesen Vollversammlungen, die im Rhythmus von etwa vier Jahren stattfinden, sind die sog. *Weltkonferenzen* der Kommission zu unterscheiden. Diese sind ihrer Anlage nach durch eine größere Öffentlichkeit bestimmt. Die letzte dieser Weltkonferenzen liegt bereits lange zurück: Montreal 1963. Eine nächste, in der Zählung die fünfte Weltkonferenz ist für das Jahr 1993 vorgesehen. Der genaue Zeitpunkt und der Ort sind noch festzulegen.

Die Lima-Rezeption wurde ausgewertet

An der Budapester Vollversammlung nahmen außer den etwa 120 regulären Mitgliedern der Kommission noch 40 weitere Personen teil. Ein Teil von ihnen fungierte als Berater. Andere waren als „jüngere Theologen" eingeladen. Sie gehörten den verschiedenen Kirchen an und kamen aus den unterschiedlichsten Regionen der Welt. Sie sollten die Gelegenheit bekommen, die Aufgaben und Arbeitsweisen von Glauben und Kirchenverfassung unmittelbar kennenzulernen und an ihnen interessiert zu werden. Insgesamt 16 römisch-katholische Teilnehmer (Mitglieder, Berater, „jüngere Theologen") waren in Budapest anwesend, darunter *Frans Bouwen* (Israel), *Raymond Brown* (USA), *Bruno Forte* (Italien), *Jeffrey Gros* (USA), *Anton Houtepen* (Holland), *Jakob Kollaparambil* (Indien), *Werner Löser* (Deutschland), Bischof *Pasinya Monsengwo* (Zaire), *John Radano* (Einheitssekretariat, Rom), Bischof *Paul-Werner Scheele* (Deutschland), *Jean Tillard* (Kanada). Im übrigen repräsentierten die Teilnehmer an der Vollversammlung, unter denen sich 35 Frauen befanden, das ganze Spektrum der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Sie kamen aus allen Kontinenten der Erde.

Eine Vollversammlung von Glauben und Kirchenverfassung ist – ähnlich wie andere Treffen, z. B. das Basler Treffen über „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung" (vgl. HK, Juli 1989, 297 ff.) – zunächst einmal ein „Ereignis", dessen Qualität sich den daran Teilnehmenden im Mitvollzug erschließt. Es setzt sich aus ungezählten Teilereignissen – Begegnungen, Gesprächen, Beobachtungen, Überlegungen etc. – zusammen. Dazu gehören auch die Erfahrungen von Anstrengung und Genugtuung, von Hoffnung und Enttäuschung. Freundschaften werden geschlossen, Treffen vereinbart. Die äußeren Bedingungen, die aber sehr wohl in die inneren Prozesse hineinwirken können, spielen eine eigene Rolle: die Hitze und der Lärm der Millionenstadt im Hochsommer.

In diesem Sinne war auch die Budapester Vollversammlung zunächst einmal für die, die sie durchführten, ein Ereignis, ein Bündel von Erfahrungen, die nicht leicht an andere weitergegeben werden können. Aber selbstverständlich erschöpfte sich der Sinn einer solchen aufwendigen Veranstaltung nicht darin, den Teilnehmern ein reiches geistliches und menschliches Erlebnis zu verschaffen. Wichtiger ist, daß sie im Auftrag der Kirchen, die sie delegiert haben, eine Aufgabe erfüllen: einen neuen Beitrag zur Vertiefung der Einheit zwischen den Kirchen zu leisten.

Woran wurde in Budapest gearbeitet? Gibt es Ereignisse, die der kirchlichen Öffentlichkeit vorgelegt werden können? Im Zentrum stand die *Weiterarbeit an drei Studienprojekten.* Das erste betraf den inzwischen siebenjährigen, in der ökumenischen Bewegung als einzigartig zu bezeichnenden Prozeß der Rezeption der *Lima-Konvergenzerklärungen.* 185 Kirchen haben in den letzten Jahren offiziell auf die Fragen, die den Erklärungen beigegeben waren, geantwortet. Die Antworten, die in sechs umfangreichen Bänden veröffentlicht worden sind (herausgegeben durch *Max Thurian*), sind inzwischen ausgewertet worden. Die Ergebnisse dieser Auswertung wurden zu einem Entwurf für einen „Bericht über den Prozeß und die Stellungnahmen" verarbeitet. Dieser 124 engbeschriebene Schreibmaschinenseiten umfassende Entwurf wurde in Budapest vorgestellt und ausgiebig diskutiert. Die zahlreichen Anregungen, die sich dabei ergaben, werden in den nächsten Monaten in den Entwurf eingearbeitet. Sobald dieser Schritt abgeschlossen ist, wird der Text veröffentlicht. Schon jetzt kann man erkennen, daß sich bei der Auswertung der Stellungnahmen der Kirchen ergeben hat, daß eine intensive Bearbeitung der Themen „Kirche" – und damit verbunden „Schrift und Tradition" sowie „Sakrament und Sakramentalität" – für erforderlich gehalten wird. Bereits in Budapest wurden erste Schritte auf dem Weg dieses Bemühens gesetzt. Dazu gehörte ein bemerkenswertes Referat zur Grundlegung der Ekklesiologie, das von Metropolit *John Zizioulas* gehalten wurde. In den Umkreis der Arbeit an den Ergebnissen des Prozesses der Rezeption der Lima-Erklärungen gehört auch die Erarbeitung und schließlich Verabschiedung des einzigen Textes, der im Namen der gesamten Kommission veröffentlicht wird. Es handelt sich um eine „Antwort auf die Antworten der Kirchen". Allen, die sich in den letzten Jahren mit den Lima-Erklärungen befaßt haben, wird darin für ihr Engagement gedankt. Es wird mit den inhaltlichen Trends der abgegebenen Stellungnahmen bekanntgemacht. Schritte für die Weiterarbeit werden angedeutet.

Das Glaubenssymbol von 381 als gemeinsamer Bezugspunkt

Das zweite Studienprojekt, an dem die Kommission in Budapest intensiv weitergearbeitet hat, läuft unter dem Titel „Den einen Glauben bekennen". Auf der Grundlage eines bereits im vergangenen Jahr fertiggestellten und an die Kommissionsmitglieder und andere interessierte Kreise ausgegebenen Entwurfs (vgl. HK, Mai 1988, 220 f.) und zu Teilthemen in den letzten Jahren veranstalteter Konsultationen sprachen die Kommissionsmitglieder noch einmal über die Grundsatzfrage, ob die Auslegung und Bekräftigung des Glaubensbekentnisses von Nikaia-Konstantinopel (381) der angemessene Weg für die heutige Zeit und für

die verschiedenen Kulturräume der Welt sei, wenn es gilt, den überlieferten apostolischen Glauben gemeinsam, d. h. hier: im ökumenischen Kontext, auszusagen. Während diese Frage in Stavanger noch recht zögernd bejaht wurde, hat sich inzwischen die Auffassung zwar noch immer nicht uneingeschränkt, aber doch immerhin weitgehend durchgesetzt, daß dieser Weg richtig sei und weiterzuverfolgen ist.

Vorschläge für die Verbesserung des Studiendokuments „Den einen Glauben bekennen" sind in den vergangenen Monaten von verschiedensten Seiten eingegangen, weitere sind während der Budapester Tagung formuliert worden. Die Arbeit an dem Studienprojekt geht also weiter. Sobald es eine ausgereifte Gestalt erlangt hat, wird es – ähnlich wie 1982 die Lima-Erklärungen – den Kirchen und der Öffentlichkeit übergeben. Ob auf der Grundlage der bereits laufenden und noch zu erwartenden Prozesse im Rahmen der nächsten Weltkonferenz ein gemeinsames gottesdienstliches Bekennen des apostolischen Glaubens unter Rückgriff auf das Glaubenssymbol von 381 durch die Repräsentanten der Kirchen erfolgen kann, bleibt zu erwägen. Nachdrücklich vorgeschlagen wurde es bereits.
Schließlich befaßten sich die Teilnehmer des Budapester Treffens mit dem Studienprojekt „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft". Auch dieses Projekt konnte noch nicht zum Abschluß gebracht werden. Seine Bedeutung wird allgemein als sehr hoch eingeschätzt. Es enthält ekklesiologische Partien, die im Zeichen der biblischen Botschaft vom Reich Gottes entfaltet sind. Es bietet aber auch sozialethische Erörterungen, in denen auf konkrete und aktuelle Herausforderungen eingegangen wird. Die Aufgabe, die bei diesem Studienprojekt zu bewältigen ist, ist eine tragfähige Integration der beiden Komplexe.

Am ersten Tag der Vollversammlung hörten die Teilnehmer drei längere Vorträge. Der Text des ersten wurde verlesen, weil sein Verfasser, Bischof *Patrick Rodger* aus Großbritannien, plötzlich an der Teilnahme an der Konferenz verhindert war. Bischof Rodger hatte in früheren Zeiten wichtige Funktionen in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung inne und teilte nun seine Beobachtungen und Auffassungen zur gegenwärtigen Situation der ökumenischen Bewegung mit. Der zweite Vortrag trug den Titel „Neue Fragestellungen im Ringen um kirchliche Einheit". Gehalten wurde er durch den Moderator der Kommission, Prof. *John Deschner* (USA). Der dritte Vortrag schließlich war der Rechenschaftsbericht des Direktors der Kommission, *Günter Gassmann* (Genf). In ihm ging es um die zahlreichen Aktivitäten der Kommission, sofern sie vom Sekretariat in Genf aus koordiniert werden. An den letzten Tagen diskutierte die Kommission noch einige Einzelfragen, die zum Teil ökumenisch von erheblicher Tragweite sind, z. B. die Frage nach einem *neuen Einheitskonzept* sowie nach der Beziehung zwischen den multilateralen und den bilateralen ökumenischen Dialogen. Eine eigene Einheit galt der Frage nach der spezifischen Rolle der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in der heutigen und der künftigen ökumenischen Bewegung. Grundsätzliche Überlegungen dazu wurden in einem vielbeachteten Referat von Prof. *Wolfhart Pannenberg* (München) vorgelegt.

Wichtigstes ökumenisches Zukunftsthema: die Kirche

Während bei dem Treffen der Kommission in Stavanger vieles für viele noch neu und ungewohnt war, so daß eine gewisse Unsicherheit die Arbeit durchzog, waren die Gespräche jetzt von einer stärkeren Vertrautheit der Mitglieder untereinander und mit den Aufgaben und Arbeitsweisen der Kommission geprägt. Das wirkte sich unter anderem darin aus, daß die Qualität der Gesprächsbeiträge ein beachtliches Niveau aufwies. Es fiel auf, daß offenbar ein breiter Konsens in der Kommission darüber entstanden ist, daß eine heutige Theologie Gott als den Dreieinen thematisieren muß und daß alle anderen theologischen Themen von einer so entfalteten Gotteslehre ausgehen müssen. Diese Tendenz ist nicht selbstverständlich. Daß sie nun wirksam ist, haben vor allem die *orthodoxen* Vertreter bewirkt. Katholischerseits ist sie ausdrücklich zu begrüßen. Sie enthält die meisten Verheißungen für die Zukunft der Ökumene. Es war auch bemerkenswert, wie groß die Übereinstimmung heute darüber ist, daß eines der dringlichsten Gesprächsthemen für die Zukunft das Verständnis der Kirche ist. Dies entspricht unter anderem der Anregung, die in der katholischen Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen (vgl. HK, Januar 1988, 27 ff.) ausgesprochen ist.

Die Eindrücke, die man in den Plenar- und Gruppendiskussionen gewinnen konnte, sind vielschichtig und nicht leicht harmonisierbar. Der multilaterale Dialog, der auf die Herstellung eines theologischen Konsenses zielt, hat leicht zur Folge, daß gewachsene konfessionelle Traditionen wenig beachtet werden. So stellt sich das Bild einer schon erreichten Harmonie ein. Bei der Rezeption der Dialogergebnisse können dann freilich spezifische Schwierigkeiten auftreten. Falls man davon ausgehen könnte, daß die Konvergenzdokumente Ausdruck einer Einfachheit wären, die auch im Raum der Theologie ein hohes Ideal darstellt, so könnte die Relativierung der gewachsenen, bisweilen hochdifferenzierten theologischen Traditionen hingenommen werden. Aber ob dies in Wahrheit so ist, ist nicht leicht zu entscheiden. In der gesamten Plenarkonferenz der Kommission war aber auch noch eine andere Linie wahrnehmbar.

Sie ist gerade nicht durch den Begriff Harmonie zu kennzeichnen, im Gegenteil: hier geht es um Spannung, um Kontrast. Gemeint ist das Ringen zwischen der „klassischen Theologie" und einer „kontextuellen Theologie". Letztere ist im Vormarsch. Sie hat eine gesellschaftliche Analyse zur Grundlage und versucht, darauf vom Glauben her zu antworten. Sie hat eine stark sozialethische Komponente. In verschiedenen Varianten kam die „kontextuelle Theologie" zum Zuge:

als „Dritte-Welt-Theologie" mit einem nachdrücklichen Interesse am Thema „Gerechtigkeit", als „feministische Theologie" mit der immer wieder erhobenen Forderung nach der allgemeinen Zulassung von Frauen zum ordinierten Amt, u. a.

Auch „Vortheologisches" kam zum Vorschein

Das Zusammensein der Kommissionsmitglieder fast zwei Wochen hindurch bot die Möglichkeit, auch im „vortheologischen" Bereich Erfahrungen und Einstellungen aus den verschiedensten Konfessionsfamilien kennenzulernen. Beim Bemühen, die Einheit zwischen den Kirchen zu vertiefen, muß man gerade auch sie zu beachten haben, zumal wenn sie hemmend wirken können. Dazu nur ein Beispiel: die orthodoxen Theologen, sofern sie aus osteuropäischen Ländern kommen, empfinden eine tiefgründige Skepsis allen westlichen Kirchen, auch der katholischen Kirche gegenüber. Sie nehmen in ihnen zerstörerische Tendenzen zur Verweltlichung wahr. Auch wenn theologische Fragen einer Klärung zugeführt werden sollten, wird es für die orthodoxen Christen nicht einfach sein, ein höheres Maß an Gemeinsamkeit zu praktizieren. Atmosphärisch war die diesjährige Plenarkommission verständlicherweise auch dadurch bestimmt, daß sie im Umgarn des Sommers 1989 stattfand. Mit wacher Aufmerksamkeit beobachteten alle die erstaunlichen Bewegungen, die in Gesellschaft und Kirche dort in Gang gekommen sind. *W. L.*

Polen: Weltgebetstreffen für den Frieden

„War never again" (Nie wieder Krieg) – unter diesem Motto stand das dritte Weltgebetstreffen für den Frieden, das vom 31. August bis zum 3. September 1989 in Warschau stattfand. Es war nach dem ersten großen ökumenischen Treffen von Assisi (vgl. HK, Dezember 1986, 556) und der Zusammenkunft auf dem heiligen Berg Japans, dem Hiei (vgl. HK, September 1987, 448), bewußt über den 1. September in die polnische Hauptstadt gelegt worden. 50 Jahre nach Kriegsbeginn sollte in der europäischen Hauptstadt, die als erste den Wahnsinn des Zweiten Weltkriegs zu spüren bekam, ein Zeichen des Friedens gesetzt werden. Der polnische Primas, Kardinal *Józef Glemp,* hatte den Veranstalter und Organisator des Weltgebetstreffens, die Gemeinschaft S. Egidio, ermuntert, nach Warschau zu kommen. Das Treffen wurde allerdings weitgehend von dem Konflikt um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz (vgl. HK, September 1989, 433) überschattet. Die Äußerung von Kardinal Glemp über die Juden und ihre Position im Streit um das Kloster (vgl. ds. Heft, S. 443) beherrschten die Pressekonferenzen des Weltgebetstreffens. Glemp hatte in Tschenstochau im Beisein der deutschen Bischöfe *Josef Homeyer* und *Franz Hengsbach,* der Politiker *Norbert Blüm* und *Paul Hoffacker* sowie des polnischen Ministerpräsidenten *Tadeusz Mazowiecki* unter anderem erklärt, das Judentum, das sich über die Weltmedien Gehör verschaffen könne, betreibe eine antipolnische Kampagne. Gleichzeitig hatte er zu erkennen gegeben, daß er nicht daran denke, das Karmelitinnenkloster in Auschwitz – wie in Genf 1987 zwischen Juden und Katholiken vereinbart – zu verlegen.

Vom Auschwitz-Streit überschattet

Die maßgeblichen Repräsentanten der Kommunität von S. Egidio, Prof. *Andrea Riccardi* sowie Bischof *Pietro Rossano,* Rektor der päpstlichen Lateranuniversität, wurden nach ihrer Meinung zu dem aufgebrochenen Konflikt befragt. Ihre Antworten auf die bohrenden Fragen der Journalisten waren eher ausweichend. Dies sei ein Regionalkonflikt – man wolle nicht Partei ergreifen. Auch sonst wagte niemand auch nur den leisesten Hauch öffentlicher Kritik am polnischen Primas. Die Vertreter von S. Egidio beteuerten, einzig und allein für die Verständigung unter den Religionen zu arbeiten. Da wurde der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann,* in einem Pressegespräch am 30. August schon konkreter. „Verträge müssen eingehalten werden", sagte er, und er fügte hinzu: „Ich vertraue ganz meinem französischen Amtsbruder Albert Decourtray, dem Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz." Decourtray hatte sich offen für eine Verlegung des Karmelitinnenklosters in Auschwitz ausgesprochen. Bischof Lehmann meinte: „Es muß alles getan werden, damit im katholisch-jüdischen Verhältnis kein größerer Schaden entsteht." Gleichzeitig zeigte er Erleichterung darüber, daß „die deutsche Kirche nicht unmittelbar mit diesem Konflikt befaßt ist". Lehmann, der während des Weltgebetstreffens sowohl mit Kardinal Glemp als auch mit dem Krakauer Erzbischof, Kardinal *Franciszek Macharski,* zusammentraf, lehnte es ab, in der aufgebrochenen Kontroverse eine Vermittlerrolle zu übernehmen. Das könne und wolle er nicht. „Wir sind nicht die besten Vermittler", bekannte er.

Selbst auf einer Pressekonferenz mit *Leonard Bernstein* und dem polnischen Schriftsteller *Samuel Pisar* aus Anlaß eines Konzerts im Gedenken an den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges kamen die Äußerungen von Kardinal Glemp über die Juden und das Auschwitzkloster zur Sprache. Samuel Pisar, Jude, im polnischen Białystok geboren, heute amerikanischer Staatsbürger, kommentierte Glemps Predigt vom 26. August mit der Frage: „Why give Hitler posthumously such a satisfaction?" (Warum für Hitler im nachhinein solch eine Genugtuung?). Der Oberrabbiner von Warschau, *Pinchas Menachem Joskowitz,* sagte seine Teilnahme am Weltgebetstreffen ab. Er wollte zunächst nicht glauben, daß Primas Glemp eine solche Predigt in

Tschenstochau gehalten habe, denn – so der Rabbiner im Gespräch: „Ich habe erst vor wenigen Wochen lange mit ihm gesprochen. Und er war so aufgeschlossen für unsere Fragen und Probleme." Das Karmelitinnenkloster in Auschwitz und die Haltung der katholischen Kirche schmerze ihn mittlerweile jedoch so sehr wie Auschwitz selbst, meinte Joskowitz.

Ein neues Denken des Friedens gefordert

Das Weltgebetstreffen selbst schien von dieser jüdisch-katholischen Auseinandersetzung zumindest äußerlich unberührt. Bei der offiziellen Eröffnungsfeier in der Warschauer Universität versuchte Kardinal Glemp im Beisein von Staatspräsident *Jaruzelski* offenbar zu signalisieren, daß er seine antijüdischen Äußerungen relativieren wolle. Er sprach mit einem Satz, der nicht im vorbereiteten Manuskript stand, von dem Leiden der Juden in Auschwitz und bekannte sich zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Doch da war selbst Jaruzelski in seiner Grußadresse deutlicher und versöhnlicher. Er sprach von den sechs Millionen Polen, die im Zweiten Weltkrieg ihr Leben verloren: „Katholiken und Juden, Orthodoxe und Moslems – Menschen unterschiedlicher Religionen, Glaubensrichtungen und unterschiedlicher Herkunft verloren ihr Leben im Kampf. Der Kampf, das Ringen um Frieden eint heute alle Menschen. Der Krieg aber zerstört Menschen." Es sei der Mensch, der den Krieg beginne und auslöse, so der Staatspräsident. Der Krieg beginne im Herzen der Menschen. Es war eine kurze, präzise, eindringliche Mahnung zu Respekt und Toleranz voreinander.

Bischof Rossano erinnerte in seiner Ansprache daran, daß Friede nur in friedlichen Zeiten vorbereitet werden könne. Frieden herzustellen sei nicht leicht. Die Welt brauche „eine neue Sprache des Friedens, ein neues Denken des Friedens". Und im Beisein hoher staatlicher und kirchlicher Repräsentanten, wie Kardinal *Roger Etchegaray,* Präsident des Päpstlichen Rates Justitia et Pax, des Erzbischofs von Esztergom, *László Paskai,* sowie zahlreicher islamischer, buddhistischer und hinduistischer Vertreter, erklärte er selbstkritisch: „Jede Religion hat ihre Fehler. Jede Religion hat Grund zur Umkehr, zur Besserung. Es ist Aufgabe der Religionen, Frieden zu stiften. Gewalt und Krieg müssen radikal zurückgewiesen werden."

Auffallend war die *katholische Dominanz* bei allen großen öffentlichen Veranstaltungen des Weltgebetstreffens. Die jüdische Gemeinschaft war mit der kleinsten Delegation vertreten. Auf der Ehrentribüne sah man nur den amerikanischen Professor für Judaistik, *Jacob Neusner.* Der Islam und die Buddhisten waren zahlenmäßig am stärksten unter den 170 Delegierten aus 60 Ländern vertreten. Die evangelische Kirche war durch Landesbischof *Christoph Stier* aus Mecklenburg präsent, der Weltkirchenrat mit *Hans Ucko.* Das Moskauer Patriarchat war durch Metropolit *Filaret* von Minsk vertreten.

Andrea Riccardi, Präsident der Gemeinschaft S. Egidio, legte in seinem Grundsatzreferat den Finger in die eigentliche Wunde der Beziehungen unter den Weltreligionen: „Die Religionsgemeinschaften, die Gläubigen, arbeiten oftmals nicht zusammen, sie ignorieren sich, und nicht selten kämpfen sie gegeneinander." Aber auch er wagte nicht, konkret Regionalkonflikte anzusprechen, in denen Religionsgemeinschaften eine entscheidende Rolle spielen: Libanon, Sudan, Nordirland, Sri Lanka. So täuschte das oft farbenprächtige Bild der reinen Männerversammlung eine Harmonie vor, die in der Praxis nicht besteht. Der 91jährige japanische buddhistische Mönch *Etai Yamada,* Abt des Klosters auf dem heiligen Berg Hiei, erinnerte daran, daß die Regionalkonflikte seit 1949 mehr Menschenleben gekostet haben als der Zweite Weltkrieg. *Johannes Paul II.* blendete sich mit einer Videobotschaft in das Weltgebetstreffen ein. Mehrere tausend Menschen verfolgten auf dem Warschauer Schloßplatz seine Ansprache. Ihr Kernsatz: „Von den Erinnerungsfeiern aus Anlaß des Kriegsbeginns vor 50 Jahren darf nicht Haß und Rache ausgehen, sondern Versöhnung."

Man wird sehen, ob sich diese Weltgebetstreffen für den Frieden in dieser Form weiter durchhalten lassen. Offenbar entfalten sie keine Kraft von Dauer und tragen wenig dazu bei, die tatsächlichen Unterschiede, Konflikte und Mißverständnisse zwischen den Religionsgemeinschaften zu lösen. Ein fundierter Dialog ist weitaus mühseliger, langwieriger und weniger spektakulär.

Die Gelegenheit für deutsch-polnische Kontakte genutzt

Bischof Lehmann nutzte, wie manch anderer Teilnehmer auch, das Weltgebetstreffen zu weiterführenden Gesprächen. So besuchte er unter anderem den Annaberg und traf in Oppeln mit Bischof *Alfons Nossol* zusammen. Kirchlich und politisch ist der Annaberg, ein wichtiger, traditioneller Wallfahrtsort in Schlesien, seit dem 4. Juni 1989 von besonderem Interesse. An jenem Sonntag wurde dort der erste deutschsprachige Gottesdienst gefeiert, der nun jeden Sonntag der deutschsprachigen Minderheit angeboten wird. Die Eucharistiefeier ist gut besucht – meist von mehreren tausend Menschen, die zum Teil zwei- bis dreistündige Anfahrten auf sich nehmen. Bischof Nossol will mit diesem Angebot vor allem den älteren Menschen ermöglichen, „in der Sprache ihres Herzens zu singen und zu beten".

Das fehlende Angebot von Gottesdiensten in deutscher Sprache soll für die Menschen in Schlesien kein Grund mehr sein, in die Bundesrepublik „rauszumachen". Seit 1977 müssen die Seminaristen in der Diözese Oppeln wieder Deutsch lernen. Nossol sieht darin eine Notwendigkeit, denn 50 Prozent seiner 1,8 Millionen Gläubigen sind gebürtige Schlesier. Vor eineinhalb Jahren setzte der Bischof durch, daß an den Oppelner Gymnasien Deutsch als Fremdsprache wieder angeboten wird. Und ab dem 1. Oktober 1989 ist es an der Pädagogischen

Hochschule in Oppeln wieder möglich, Deutsch zu studieren. Nossol hofft, daß mit all diesen kleinen Schritten die Ausreisewelle in seiner Diözese gestoppt wird. Aus manchen Pfarreien, so der Bischof, haben sich bereits 300 bis 400 Menschen abgesetzt. Das gehe an die Substanz. Von dem Drang in den Westen bleibt auch die Geistlichkeit nicht verschont. Seit 1949 sind aus der Diözese Oppeln über 200 Priester ausgereist, 1989 waren es bereits fünf Geistliche.

Kurz vor dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz hatten sich der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* und der Essener Bischof, Kardinal *Franz Hengsbach,* vom 24. bis 26. August in Warschau und Tschenstochau aufgehalten. Im Vordergrund dieser Reise standen offenbar sozial- und wirtschaftspolitische Aspekte. Kardinal Hengsbach stockte seine Delegation mit nordrhein-westfälischen CDU-Politikern auf: *Norbert Blüm, Paul Hoffacker, Friedhelm Ost* und *Bernhard Worms.* Der nordrhein-westfälische Kommunalwahlkampf warf seine Schatten voraus. Norbert Blüm wurde zu einem eigenen Gespräch vom neuen Ministerpräsidenten Mazowiecki empfangen. Dabei ging es ebenso wie bei dem Gespräch des Essener Kardinals mit Mazowiecki um die finanzielle Hilfe der Bundesrepublik für Polen.

Die Gesprächsbasis verbreitern und vertiefen

In den Gesprächen deutscher Bischöfe mit polnischen Amtsbrüdern kam auch die Forderung Glemps nach Kriegsreparationen und zivilrechtlichen Entschädigungen, die er am 15. August erhoben hatte, zur Sprache. Wie zu erfahren war, soll vor allem der Bischof Homeyer darauf hingewiesen haben, daß einer Leistung von Reparationen an Polen das „Abkommen über deutsche Auslandsschulden vom 27. Februar 1953" (sogenanntes Londoner Schuldenabkommen) entgegenstehe. Durch eine Regierungserklärung vom 23. August 1953 habe die Volksrepublik Polen in einer auf ganz Deutschland bezogenen Formulierung ab 1. Januar 1954 ausdrücklich auf Reparationsleistungen verzichtet. Hingewiesen wurde offenbar auch darauf, daß Rentenansprüche, die sich aus Zwangsarbeit während des Zweiten Weltkrieges ergeben haben, geregelt seien. Dies sei am 9. Oktober 1979 in Artikel 4 des Abkommens zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Volksrepublik Polen über Renten- und Unfallversicherung festgelegt worden. Daraus folge, daß in Polen wohnende ehemalige Zwangsarbeiter sich an ihre polnische Rentenversicherung wenden müßten. Zur Abgeltung aller Ansprüche auf dem Gebiet der Renten- und Unfallversicherung habe die Bundesrepublik Deutschland aufgrund einer Vereinbarung vom 9. Oktober 1979 der Volksrepublik Polen einen Betrag in Höhe von 1,3 Milliarden Mark gezahlt.

Insgesamt entstand der Eindruck, daß es im katholischen deutsch-polnischen Verhältnis eher stagniert. Eine gemeinsame Wallfahrt von deutschen und polnischen Katholiken aus Anlaß des 1. September kam nicht zustande. Vielleicht wäre es notwendig, die nur vierköpfige deutsch-polnische Bischofskommission personell aufzustocken, um ihr so eine breitere Basis für Gespräche und Initiativen zu geben. Man hat sich vorgenommen, vor allem beim Jugendaustausch aktiver zu werden. Und man denkt auch daran, Erfahrungen mit der katholischen Soziallehre in der Bundesrepublik stärker mit der polnischen Seite auszutauschen. Denn mancher Bischof der polnischen Kirche steht den neuen politischen Verhältnissen mit so viel Freiheit und so vielen Möglichkeiten eher ratlos gegenüber. *J.H.*

Brasilien: Konflikte im und um das Erzbistum Recife

Am 1. September erschien im Bulletin der nordostbrasilianischen Erzdiözese Olinda/Recife ein kurzgefaßtes Schreiben der römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen, in dem die Schließung des regionalen Priesterseminars Nordost II (SERENE II) sowie des Theologischen Instituts ITER in Recife verfügt wird: Das allen 30 Bischöfen der Region Nordost zugegangene, vom Sekretär der Kongregation, Erzbischof *José Saraiva Martins,* und Untersekretär Msgr. *Ivan Peri* unterzeichnete Schreiben begründet die Entscheidung mit einem einzigen Satz: „Das Seminar Nordost II entspricht nicht den Normen eines Priesterseminars und erfüllt nicht die Mindestanforderungen für die priesterliche Ausbildung; das Institut ITER bietet den zukünftigen Priestern des Diözesan- wie des Ordensklerus keine adäquate intellektuelle Ausbildung." Man sei nach langer, reiflicher Überlegung zu dem „festen Entschluß" gekommen, daß „beide Institutionen möglichst bald, spätestens aber zum Jahresende geschlossen werden müssen".

Eine kategorische Entscheidung aus Rom

Die römische Entscheidung wurde in Abwesenheit des Erzbischofs von Recife, *José Cardoso Sobrinho,* bekanntgegeben, der sich zu der Zeit im Urlaub befand und sich, wie aus dem Ordinariat verlautete, bis Ende September in Rom aufhielt. Sie kam offenbar überraschend und sorgte für beträchtliche Aufregung im Erzbistum und darüberhinaus. Die Schließung von Seminar und Institut ist das letzte Glied in einer Reihe von diözesanen Vorgängen, deren Bedeutung jedoch über die Bistumsgrenzen hinausreicht. In diesen Vorgängen wird einiges von dem konkret und faßbar, was in Rom und anderswo seit einigen Jahren recht global als „typisches" Phänomen der

brasilianischen Kirche gilt – nicht selten mit kritisch-wertendem Unterton. Das Erzbistum Olinda/Recife ist weltweit ein Begriff, weil *Dom Helder Camara* 21 Jahre lang – bis 1985 – dort Bischof war. Den Armen verpflichtet, lange bevor seine lateinamerikanischen Amtsbrüder die – vorrangige – Option für die Armen aussprachen und die Theologie der Befreiung ihren Namen hatte, rüttelte der kleine, schmächtige Mann am Gewissen der Reichen und Mächtigen in der Welt, bis heute ein charismatischer Kirchenführer. Seit seinem Rücktritt – sein entsprechendes Gesuch wurde in Rom gleich angenommen – und der Amtsübernahme seines Nachfolgers, des Karmeliten Cardoso, gärt es in der Kirche von Recife. Der lange Jahre in Rom und dann für einige Jahre als Ortsbischof tätige Kirchenrechtler Cardoso hatte von Anfang an keinen leichten Stand; jeder Nachfolger Camaras wäre an diesem gemessen worden, und es heißt, Cardoso habe dies spürbar belastet. Er ließ bald nach seinem Amtsantritt das von seinem Vorgänger geschlossene diözesane Priesterseminar in Olinda wiedereröffnen – als geschlossenes Internat in der traditionellen Form. Bald wurden auch Klagen aus den diözesanen Gremien laut, die sich in letzter Zeit noch stärker artikulieren; der Tenor: es werde viel bürokratisiert und kontrolliert, statt gemeinsam miteinander gearbeitet, Ermutigung und Anstöße blieben aus.

Im Oktober 1987 wurde Cardoso zum Vorsitzenden der Pastoralregion Nordost II gewählt, ein Indiz dafür, daß im Gegensatz zu früher die konservativen Kräfte nach den zahlreichen Bischofsernennungen im letzten Jahrzehnt stärker geworden sind. Als Cardoso im August 1988 vier verantwortliche Mitarbeiter der Regionalkommission für Landpastoral entließ, kam es zum offenen Protest. Im gleichen Monat erhielt Recife zwei Weihbischöfe, den Jesuiten *João Martins Terra* und den Salesianer *Hilario Moser,* beide nicht wie gewünscht aus dem Diözesanklerus.

Mitte August dieses Jahres rief Cardoso, der die bisher im Erzbistum tätige Kommission für Landpastoral CPT für „illegal" erklärte, zweimal die Militärpolizei zu Hilfe, die eine Gruppe von einmal 90, einmal 20 Landarbeitern einschließlich Frauen und Kindern aus dem erzbischöflichen Palais vertrieb. Die Landarbeiter der Ortschaft Pitanga wollten den Erzbischof bitten, die bevorstehende Ablösung ihres schottischen Geistlichen *Tiago Thorlby* rückgängig zu machen, den der Erzbischof nach Aussage seines Ordensoberen nicht länger in Recife dulden wolle.

Die diözesane Justitia-et-Pax-Kommission erklärte daraufhin öffentlich, nach zwanzig Jahren opfervollen Kampfes gegen die Diktatur und ihr Unterdrückungsorgan, die Polizei, könne die Kommission ein solches Vorgehen des Erzbischofs nicht akzeptieren. Erzbischof Cardoso entgegnete, die Leute hätten das Bischofshaus besetzen wollen und seine Mitarbeiter verbal bedroht. Kurz darauf erließ er eine Anordnung, der zufolge die Justitia-et-Pax-Kommission nicht mehr als erzbischöfliche Kommission handeln und öffentlich auftreten darf. Der Vorsitzende der Kommission, *Luis Tenderini,* war im März von Unbekannten verschleppt und mißhandelt worden.

Der Vorfall führte zu Kritik und Protesten in Brasilien (*Leonardo Boff:* „Der Erzbischof beschämt die Kirche Brasiliens"). Aus der Bundesrepublik schrieb der Freckenhorster Kreis, Münster, an Erzbischof Cardoso: „Auf wessen Seite stehen Sie, wenn Sie die Militärpolizei gegen die kleinen Leute mobilisieren ...?" Der Gründer von Justitia et Pax in Recife, Alterzbischof Camara, lobte die „kluge Arbeit und gute Zusammensetzung" der Kommission.

Die wirklichen Gründe für die Schließung des Regionalseminars

Die bevorstehende Schließung von Seminar und Theologischem Institut ist – so schien es zunächst – das Ergebnis einer Seminar-Visitation, die im vergangenen Jahr im Auftrag des Vatikans in allen 15 Pastoralregionen Brasiliens durchgeführt wurde. Auf Bitten der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) wurden damit einheimische Bischöfe betraut, für die Region Nordost der Weihbischof von Belém, *Vicente Joaquim Zico.* Die Berichte gingen nach einem Treffen der Visitatoren in Brasilia mit dem Sekretär der römischen Kongregation und bischöflichen Vertretern der Pastoralregionen nach Rom. Wie der Bischof des nordostbrasilianischen Bistums Crateús, *Antonio Fragoso,* Mitte September in Fribourg/Schweiz dazu erklärte, steht das negative Urteil Roms über das Seminar Nordost II in Recife im Widerspruch zu dem Bericht Bischof Zicos, der es als mit den kirchlichen Richtlinien konform bezeichnet habe. Fragoso warf Rom vor, allzu leichtfertig auf Anschuldigungen einzelner und auf anonyme Denunziationen gehört und entschieden zu haben, ohne die Kirche des Nordostens dazu zu hören. Allem Anschein nach ist Rom also in dieser Sache nicht von sich aus tätig geworden, sondern aus Brasilien dazu gedrängt worden – von Bischöfen, was letztlich schwerer wog als der Bericht des Visitators.

Von der Maßnahme sind 103 Seminaristen aus der gesamten Pastoralregion, etwa 300 Theologiestudenten – darunter viele Laien – und das Lehr- und Leitungspersonal beider Institutionen betroffen. Als „besonders schmerzlich" wird von der Seminarleitung ein Passus des römischen Schreibens empfunden, in dem es heißt: „Die derzeitigen Seminaristen müssen sich einer neuerlichen Prüfung ihrer Berufung unterziehen und können nach Feststellung ihrer aufrichtigen Bejahung der priesterlichen Identität gegebenenfalls und mit dem Einverständnis des Erzbischofs von Recife in das Diözesanseminar oder in ein anderes Seminar aufgenommen werden."

Nicht wegen fehlenden „intellektuellen" Niveaus, sondern wegen seiner *befreiungstheologischen Ausrichtung* hätten – anders als sein Vorgänger – der Erzbischof von Recife, aber auch andere Bischöfe in der Region das Theologische Institut „nicht sonderlich geschätzt", meint ein salesiani-

scher Amtsbruder Cardosos. Ohne Grund vollziehe die römische Behörde einen solchen Schritt nicht. Konkrete Mißstände in der im übrigen von Adveniat unterstützten Seminarausbildung oder lehr-inhaltliche Beanstandungen konnte er nicht nennen, sind auch von anderer Seite bisher nicht bekanntgeworden. Das 1968 gegründete theologische Institut genießt im Gegenteil wegen seines akademisch-wissenschaftlichen Niveaus hohes Ansehen.

Mitausschlaggebend mag vielmehr eine auch in anderen Ortskirchen bestehende Tendenz gewesen sein, von den regionalen Zusammenfassungen der Seminare abzugehen und diese wieder in die einzelnen Diözesen zurückzuführen. Bedenken gab es wohl seit längerem hinsichtlich der Lebensform der Seminaristen in kleinen Gruppen, was allerdings kein spezifisches Problem des Erzbistums Recife oder Brasiliens ist. So wünschenswert einerseits das Kennenlernen der pastoralen Praxis für die zukünftigen Priester während der Ausbildung ist, so zeigt sich nach Auffassung mancher Bischöfe, daß die Seminaristen gerade in priesterarmen Gegenden – und wo ist das heute nicht der Fall – weitgehend auf sich gestellt seien und die spirituelle Betreuung nur schwer zu gewährleisten sei. Insofern rechnete man in Recife nach der Visitation im letzten Oktober schon mit möglichen Veränderungen – mit mehr aber nicht.

Schwierig ist die Situation nach dem Amtswechsel in Recife vor allem wegen der sehr unterschiedlichen Amtsführung der beiden Bischöfe geworden: Helder Camaras häufige Abwesenheit von Recife, mehr noch vermutlich sein bischöfliches Amtsverständnis führten dazu, daß die diözesanen Gremien und Träger der Pastoral verantwortlich und selbständig zu agieren gewohnt waren. Der neue Erzbischof, weit stärker an kanonischen Rechtspositionen und Verwaltungsstrukturen orientiert als sein Vorgänger, meinte von Anfang an ordnend eingreifen zu müssen. Dies ist ihm von seinen pastoralen Mitarbeitern – zu Recht oder zu Unrecht – als inhaltliche Korrektur der Pastoral, konkret als *Abkehr von einer Kirche der Armen* ausgelegt worden.

Die Kritik an Erzbischof Cardoso sei überproportioniert, heißt es in gemäßigten bischöflichen Kreisen; nicht die pastorale Ausrichtung, der *gänzlich verschiedene Amtsstil* sei die Hauptursache für die Kette von Differenzen in Recife. Der Stil sei im Grunde doch der ganze Mensch, kommentierte hingegen ein langjähriger Amtsbruder Cardosos den Einsatz der Polizei gegen die Landarbeiter im Bischofshaus. Er, so dieser Amtsbruder Cardosos, habe für sich beschlossen, ein Bischof müsse „mit allen reden, mit Reichen, Armen, Mächtigen, Guten, Bösen, Dummen und Klugen", aber dies sei offenbar nicht immer selbstverständlich.

Eine beispielhaft verfahrene Situation

Die Situation in Recife scheint derzeit ziemlich verfahren. Der Erzbischof fühle sich mißverstanden und sei alles andere als glücklich über die Entwicklung, heißt es. Im Klerus und in den Seelsorgegremien verhärten sich die Standpunkte, im Kirchenvolk sind Verwirrung und Enttäuschung spürbar. Wird in Recife unter der neuen Bistumsleitung „die ganze Arbeit, die von Dom Helder Camara, dem Bruder der Armen, geleistet wurde, zerstört", wie es in der Erklärung brasilianischer Theologen (vgl. HK August 1989, 386) fragend formuliert ist. Oder müssen Fehlentwicklungen im Leben der diözesanen Kirche korrigiert werden, wie Erzbischof Cardoso meint. Treffen solche Korrekturen den Nerv der Kirche, wie die Unterzeichner einer Fülle von Protestschreiben an Erzbischof Cardoso befürchten, oder gefährden ideologisch irregeleitete Provokateure – Priester und Laien – die Einheit der Kirche, eine Einschätzung, die im Vatikan geteilt wird.

Nicht zu unterschätzen ist auch die gesellschaftlich-politische Außenwirkung der innerkirchlichen Querelen. So hatte die Distanzierung des Erzbischofs von seiner Justitia-et-Pax-Kommission heftige Attacken auf die „völlig überflüssige" Menschenrechtsarbeit der katholischen Kirche in Brasilien durch die lokale Presse zur Folge, derart, man verteidige dort „Banditen, Homosexuelle und Kommunisten". Der Vorsitzende der Brasilianischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Luciano Mendes,* hat mehrfach darauf hingewiesen, daß maßregelnde Äußerungen von Bischöfen von der politischen Rechten ausgeschlachtet und als Bestätigung ihrer extremen Positionen empfunden würden.

Wenn man bistumsspezifische Aspekte und Stilfragen oder auch persönliches Fehlverhalten ausklammert (der Erzbischof etwa mußte die Protesterklärung der Justitia-et-Pax-Kommission nach eigenem Bekunden der lokalen Presse entnehmen), bleibt eine anhaltende Störung, deren Ursachen doch wohl tiefer liegen. Es gibt ähnliche Spannungen in der brasilianischen Kirche insgesamt, und die kontroversen Themen zwischen Rom und der Kirche Brasiliens – nach dem Schweigegebot für Boff der Streit um die Befreiungstheologie mit einem schließlich versöhnlich gehaltenen Brief des Papstes an den brasilianischen Episkopat, die umstrittene Visitation des von Rom beauftragten Kardinals Höffner in São Paulo und in jüngster Zeit die Teilung dieses Erzbistums, die Vorladung von Bischof Pedro Casaldáliga nach Rom, Gerüchte um angeblich bevorstehende Sanktionen gegen die Theologen Boff und Carlos Mesters – werden sogar weltweit beobachtet.

Wandel in der Bischofskonferenz

Stärker als anderswo in Lateinamerika und der übrigen katholischen Welt – und das ist das Exemplarische an den Vorgängen in Recife – prallen in der brasilianischen Kirche *zwei unterschiedliche Pastoralkonzepte* aufeinander: ein traditionelles, letztlich eurozentrisches und ein aus der pastoralen Erfahrung in den armen Bevölkerungsschichten gewonnenes Konzept einer befreienden Evangelisierung. Wenn Priester und Laien der Erzdiözese Recife schreiben: „Wir erleben hier die Konfrontation von zwei Ar-

ten, Kirche zu sein", mag sich das für in institutionellen Kategorien denkende deutsche Katholiken und erst recht für Rom dramatisch anhören. Anders als hier denkt dort aber wohl niemand an eine mögliche Spaltung, wie sie unter dem Stichwort „Volkskirche" immer wieder an die Wand gemalt wird, als sei sie der Leibhaftige selbst. Bischof Fragoso: die Volkskirche in Brasilien sei keineswegs eine Kirche ohne Hierarchie, sondern die „arme Kirche, in der der Bischof als Bruder unter Brüdern und Schwestern verwurzelt ist".

Anfang der 80er Jahre wußte sich der brasilianische Episkopat, mit derzeit 376 Bischöfen der zahlreichste der Welt, in den grundlegenden pastoralen Richtlinien mit der großen Mehrheit seiner Mitglieder einig. Er bewies über Jahre eine erstaunliche Fähigkeit – und legte auch Wert darauf –, trotz beträchtlicher Unterschiede in den Auffassungen, Konflikte *intern* zu lösen. Daß dies heute anders ist, hat womöglich mit einer gewissen Ernüchterung oder auch Ermüdung angesichts der noch stetig wachsenden Aufgaben dieser Ortskirche zu tun, sicher aber mit Einwirkungen von außen. Seit einigen Jahren wirft Rom durch Lehrschreiben, kirchenpolitische Entscheidungen, insbesondere Bischofsernennungen, bis zu disziplinierenden Maßnahmen sein ganzes Gewicht in die Waagschale – aus Sorge um mögliche Abweichungen und Fehlentwicklungen im kirchlichen Leben Brasiliens. Diese Sorge war und ist offenbar, wie auch in anderen Fällen, größer als das Zutrauen in den Episkopat des Landes. Die Kräfte aber, die so im Aushalten und Austragen von Kontroversen, sei es auf diözesaner oder auf höherer Ebene, gebunden werden, bräuchte die brasilianische Kirche nach einer fruchtbaren Phase des Aufbruchs dringend zur Konsolidierung ihrer pastoralen Arbeit – nicht nur, aber auch in Recife. *G.B.*

Was ist in Österreichs Kirche los?

Eine „Machtergreifung" mit fatalen Folgen

Aus Österreich häufen, ja überstürzen sich die Nachrichten: die ungewöhnlichen, ja seltsamen überwiegen. Einmal werden von Wien her und über Österreich hinaus Seminare und Theologische Fakultäten pauschal angegriffen, ein andermal wird gefordert, katholische Journalisten, die im kirchlichen Bereich arbeiten, unter Amtsaufsicht zu stellen. Sektierer, die in normalen Zeiten kaum jemand wahrnimmt, fühlen sich durch einzelne kirchliche Persönlichkeiten ermuntert und greifen lautstark die kirchlichen Kernschichten an, die die nachkonziliare Erneuerung in Österreich getragen haben. Politisch von der Kirche Enttäuschte melden sich zu Wort und wollen alte, längst überwunden geglaubte parteipolitische Bindungen wiederbeleben. Auslöser dieser erkennbar fatalen Entwicklung sind die Bischofsernennungen der letzten Jahre. Ist diese Entwicklung in Wien und Rom gewollt, oder gerät sie schlicht außer Kontrolle? Dies ist eine der wesentlichen Fragen unseres „Dossiers". Es ist zweigeteilt. Unser Österreich-Mitarbeiter Fritz Csoklich, Chefredakteur der „Kleinen Zeitung" in Graz, dokumentiert die gegenwärtigen Spannungszustände. Das anschließende Interview mit dem Pastoraltheologen Wilhelm Zauner gibt Aufschluß über die kirchen- und pastoralpolitischen Zusammenhänge, die das neu entstandene Spannungsverhältnis im österreichischen Katholizismus bedingen.

Seit den jüngsten Bischofsernennungen in Österreich, die von Anfang an Aufregung und Turbulenzen innerhalb und außerhalb der Kirche hervorgerufen haben, hat sich die Situation nicht beruhigt. Eine ganze Reihe von Ereignissen hat vielmehr den Eindruck verfestigt, daß hier eine Machtergreifung beabsichtigt war und ist. Dies führt zur Tendenz der Fraktionsbildung, die bis in die Bischofskonferenz hineinreicht, und die unten, an der sogenannten „Basis", da und dort zu erbitterten Auseinandersetzungen führt, deren Feindseligkeit überrascht und erschreckt.

Konflikte in Salzburg und Wien

Eine erste personalpolitische Folge der Bischofsernennungen war in Salzburg zu registrieren, als der neue Erzbischof *Georg Eder* dem gewählten Präsidenten der Katholischen Aktion, dem an der Universität Salzburg tätigen Politikwissenschaftler *Franz Horner,* die Bestätigung verweigerte. Horner war im Herbst 1988 in Interviews gegen die Art und Weise der jüngsten Bischofsbestellungen aufgetreten und hatte für die Zukunft eine Art „innerkirchliche Eigenständigkeit" angekündigt: „Wer immer zum Bischof bestellt wird, wir sollten selbstbewußt unseren eigenen Weg weitergehen."

Nach der Bestellung von Georg Eder zum Erzbischof von Salzburg im Jänner 1989 lief kurz danach die Periode des KA-Präsidiums von Salzburg ab, und es stellte sich die Frage, ob KA-Präsident Franz Horner wiedergewählt werden sollte. In einem Gespräch zwischen dem Erzbischof und dem Politologieprofessor sollte geklärt werden, ob der Erzbischof Horner im Falle einer Wiederwahl die notwendige Bestätigung geben würde. Das Gespräch führte zu Mißverständnissen auf beiden Seiten: Horner gewann den Eindruck, der neue Erzbischof respektiere ohnehin unterschiedliche Meinungen in Sachfragen, Eder

hingegen glaubte, er habe Horner ohnedies in aller Deutlichkeit mitgeteilt, daß eine Bestätigung nur nach Erfüllung ganz bestimmter Auflagen in Frage kommen könne.
Die Folge dieses Mißverständnisses war, daß die Delegierten der Katholischen Aktion in Salzburg in der zweiten Aprilhälfte Horner mit überwältigender Mehrheit abermals zu ihrem Präsidenten wählten. Ein Monat später gab die Pressestelle der Erzdiözese Salzburg bekannt, der Erzbischof könne Horner als KA-Präsident nicht bestätigen, denn dieser habe „seine oppositionellen Äußerungen und antikirchlichen Stellungnahmen öffentlich zu korrigieren". Eine vertrauensvolle Zusammenarbeit sei sonst nicht möglich.

Franz Horner reagierte darauf, indem er eine allgemeine Loyalitätserklärung abgab. Der Professor war jedoch nicht bereit, seine Aussagen zu korrigieren oder zu widerrufen. In einer Erklärung des Präsidiums der Katholischen Aktion von Salzburg hieß es unmittelbar darauf, die KA könne und wolle ihre Aufgaben „nur in Loyalität mit dem jeweiligen Erzbischof und der amtlichen Kirche erfüllen". Für die Kirche von Salzburg sei es aber bedeutsam, daß auch in Zukunft kritische Menschen als verantwortliche Mitarbeiter willkommen seien.

Dieser Hinweis war weit über Salzburg hinaus bedeutsam, da sich mittlerweile mehrere personelle Streitfragen zwischen den „neuen" Bischöfen und katholischen Gruppierungen ergeben hatten. Als folgenschwer erwies sich vor allem der *Konflikt zwischen dem Wiener Weihbischof Kurt Krenn und der Katholischen Hochschuljugend* am Hochschulort Wien, der nach wie vor ungelöst ist. Den gewählten Vorsitzenden der Hochschuljugend in Wien wurde und wird von Weihbischof Krenn die Bestätigung nach wie vor beharrlich verweigert, und die Leitung der Katholischen Hochschuljugend in Wien wartet nun schon seit mehr als einem Jahr auf das bischöfliche „Placet". Der Weihbischof, an den Kardinal *Hans Hermann Groer* die Angelegenheit delegierte, stellte für eine Anerkennung der Wahl bestimmte Bedingungen, die er nicht ausreichend erfüllt sieht. Seit Monaten gibt es nicht einmal mehr Gespräche in dieser Angelegenheit.

Krenns Angriff auf die Priesterseminare

Eine dritte offene Personalfrage betrifft das Katholische Zentrum für Massenkommunikation in Wien, das seit etwa einem Jahr ohne Generalsekretär ist. Der vom Vorstand dieses Zentrums dafür vorgesehene Kandidat, der aus der Katholischen Hochschulgemeinde Graz kommt, fand nicht die Zustimmung des Sekretärs der Bischofskonferenz, des inzwischen neu ernannten Militärbischofs *Alfred Kostelecky:* Er wünscht sich einen anderen Generalsekretär. Die zeitraubenden Verhandlungen in dieser Frage sind noch immer nicht abgeschlossen.

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß der Unmut unter den Laienmitarbeitern in den kirchlichen Einrichtungen immer mehr zunimmt. Als Folge der beschriebenen offenen Personalfälle ist es zu einer Vertrauenskrise in kirchlichen Ämtern und Dienststellen vor allem in Wien und Salzburg gekommen, deren Folgen noch nicht abgeschätzt werden können. Der Eindruck, daß im kirchlichen Dienst kritische Meinungsäußerungen keinen Platz mehr haben, hat jedenfalls schon jetzt zu besorgniserregenden Wirkungen geführt, und es besteht die Gefahr, daß ein Exodus oder zumindest eine stille Emigration engagierter Laien aus der Kirche in Österreich einsetzt.

Zu einem anderen Kampffeld öffentlicher Auseinandersetzungen kam es, als Weihbischof Krenn im Verlauf eines Interviews für die bundesdeutsche Zeitschrift „pur" die Priesterseminare in sehr allgemeiner Form beschuldigte, „Therapiestationen für kranke Menschen" zu sein. Der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber,* der für Priesterseminare zuständige Referent in der Bischofskonferenz, gab in einer Pressekonferenz öffentlich seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß er über diese kritische Äußerung nicht vorher unterrichtet wurde, deren Sinn er selbst bei mehrmaligem Durchlesen nicht erkennen könne. Bischof Weber stellte sich vor alle Verantwortlichen, die in Priesterseminaren tätig sind, und dankte ihnen für ihre aufopferungsvolle Arbeit bei der Heranbildung des Priesternachwuchses.
Dieses Intermezzo wäre relativ bedeutungslos geblieben, wäre nicht kurz darauf ohne vorherige Information der Betroffenen und ohne Rücksprache mit dem Priesterrat der Erzdiözese Wien von Kardinal Hans Hermann Groer die gesamte Leitung des Wiener Priesterseminars einschließlich des langjährigen und verdienstvollen Regens *Josef Toth* ausgewechselt worden. In der Folge wurde mehrmals dementiert, daß es einen Zusammenhang zwischen den Äußerungen von Weihbischof Krenn und dieser Maßnahme gäbe, aber der fatale Nachgeschmack blieb, daß diese Kritiken doch viel realere Konsequenzen hatten, als man bisher angenommen hatte.
Aus Protest gegen diese Vorgangsweise trat im Sommer der langjährige und anerkannte Vorsitzende des Wiener Priesterrates, Dechant *Hans Schinner,* zurück. Damit wurde in aller Öffentlichkeit ein Zeichen für die wachsende Verärgerung des Wiener Klerus über die Art und Weise der Personalpolitik in der Wiener Erzdiözese gegeben, die den Eindruck einer „Säuberung" im Wiener Priesterseminar erweckte.

Großes Aufsehen fand daher ein Leserbrief, den der Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg, *Gisbert Greshake,* in der Wiener Tageszeitung „Die Presse", veröffentlichen ließ. In diesem Leserbrief schrieb Greshake, er habe im Wiener Priesterseminar fast zwölf Jahre gelebt und habe dabei den Eindruck gewonnen, daß es nur sehr wenige deutschsprachige Seminare gebe, die einen so hohen Maßstab als Ort geistlicher Einübung und mitmenschlichen Vertrauens gewinnen konnten. Das geistliche und menschliche Klima im Wiener Seminar sei eine der ganz wichtigen Ursachen

dafür. Das Totalrevirement, das ohne vorheriges Einvernehmen mit der bisherigen Leitung erfolgte, habe das weithin angesehene Priesterseminar in Wien in seiner hohen geistlichen Qualität zumindest in Frage gestellt. Prof. Greshake fragt daher in seinem Leserbrief, ob damit der Unterstellung von Weihbischof Krenn, wonach Priesterseminare „nicht länger Therapiestationen ... für Leute sein (dürfen), die krank sind oder krank gemacht werden sollen", stattgegeben worden sei.
Und Professor *Gisbert Greshake,* der während seiner Jahre als Professor in Wien im Wiener Priesterseminar wohnte, stellte fest: „Ich bin über diese und andere Vorgänge in der mir lieb gewordenen österreichischen Kirche zutiefst betrübt, weil sich hier offenbar wiederum eine Beobachtung der Kirchenväter schon seit frühester Zeit bestätigt: Die wahren Feinde der Kirche, die sie durch Zwietracht zu zerstören drohen, kommen nicht von außen, sondern aus ihren eigenen Reihen. Sollte deshalb die noble Zurückhaltung der Regenten, wegen der Äußerung von Dr. Krenn weder in Rom zu klagen noch bei einem Zivilgericht eine Klage wegen übler Nachrede einzubringen, nicht noch einmal überdacht werden müssen, auf daß klar wird, daß Intrigen und Schlimmeres keinen Platz in der Kirche Gottes haben dürfen?"

Missio Canonica für Journalisten?

So aufsehenerregend alle diese Vorgänge waren, der eigentliche Knalleffekt in der Öffentlichkeit ereignete sich, als im August Weihbischof Kurt Krenn in einem Radiointerview sagte, Journalisten, die in Massenmedien über den Glauben sprechen, und dies quasi im Namen der Kirche tun, bräuchten die Qualifikation einer Missio Canonica. Laute, einmütige Proteste erhoben sich in den Massenmedien, aber auch sonst in der österreichischen Öffentlichkeit. Der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber* lehnte diesen Gedanken sofort dezidiert ab („wir denken nicht daran!"), und der zuständige Medienbischof, der Diözesanbischof von Eisenstadt, *Stefan Laszlo,* unterstrich die Bedeutung der Freiheit der Presse für die Kirche. Der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl* schrieb schließlich in der katholischen Wochenzeitung „Die Furche", es gelte, Journalisten zur Weiterbildung zu motivieren, aber nicht „ihr Glaubenswissen zu examinieren".

Ein entschiedenes „Nein" zu den Vorstellungen sagte der Vorsitzende des Katholischen Publizistenverbandes Österreichs, der bekannte Journalist *Hubert Feichtlbauer,* der in einem Brief an Weihbischof Krenn gegen den Inhalt seiner Äußerungen protestierte und in einem Artikel in der „Furche" schrieb: „In keinem Land der Erde gibt es eine Einrichtung der Kirche, die Journalisten konzessioniert. Regierungen tun dies nur in totalitären Staaten. Die Kirche von Wien darf kein Exerzierplatz für solche Experimente werden."
Einmütig in der Ablehnung der Äußerung Krenns waren auch fast alle Diözesanblätter, die katholischen Zeitungen in Österreich sowie Wissenschaftler, die im Bereich der Kommunikation arbeiten. Der international bekannte Erziehungswissenschaftler und Vizepräsident der Wiener Katholischen Akademie, *Prof. Marian Heitger,* erklärte in einem Gastkommentar der „Salzburger Nachrichten", es mehrten sich in letzter Zeit in bedrängender Weise die Zeichen dafür, daß der freie, mutige und vorurteilsfreie Dialog in der Kirche nicht mehr erwünscht sei. Wer aber glaube, mit Macht und Amtsautorität den Dialog und die Auseinandersetzung verbieten zu können, erliege einem verhängnisvollen Irrtum, verletze Menschenrecht und Menschenwürde und mißachte den Menschen als Geschöpf Gottes. Dialog fordere Freiheit: „Das ist kein unzumutbares Ansinnen aufmüpfiger Laien, sondern eine dem Dialogischen immanente Notwendigkeit".

Weihbischof Krenn schwächte unter dieser stürmischen Reaktion seine Äußerungen zuerst ab und stellte fest, er habe ja nur einen Gedanken geäußert, meinte aber schon wenige Tage später, das „seltsame Emotionsspektakel" bestärke ihn in seiner Aussage. Er sehe keinen Anlaß, etwas abzuschwächen oder zu modifizieren.
Indizien deuten darauf hin, daß mit diesem Vorstoß von Weihbischof Krenn mehr gemeint war, als in seinem Interview zu lesen stand. Da es kurz vor diesen Äußerungen Krenns zu heftigen öffentlichen Auseinandersetzungen zwischen dem Wiener Weihbischof und der katholischen Wochenzeitung „Die Furche" über das Thema der Priesterseminare und in der Folge zu Gesprächen zwischen Weihbischof Krenn und dem Chefredakteur der „Furche", *Hannes Schopf,* gekommen war, die offensichtlich recht heftig und temperamentvoll, aber ohne Annäherung verlaufen sind, kann angenommen werden, daß die Äußerungen Krenns einen „Warnschuß" an die Redaktion der „Furche" bedeuteten. Schon wird offen darüber gesprochen, daß die Subventionen der Bischofskonferenz für die „Furche" ebenso in Gefahr seien wie die kirchlichen Gelder für die katholische Nachrichtenagentur „Kathpress".

Mit welcher emotionellen Aufschaukelung diese Auseinandersetzung geführt wird, läßt ein Artikel des Professors an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz, *Robert Prantner,* erkennen, der in der Wiener „Presse" schrieb: „Mitunter scheinen nicht nur Priesterseminare deutschsprachiger Diözesen, sondern auch katholische Agenturen und Wochenblätter eher Therapiestationen zu sein, in denen frustrierte Umweltmonomanen, Heilbringer im Sinne einer marxistischen Verwandlung der Dritten Welt und zärtlich-esoterische Alternativträumer eine Visitenkarte vorzeigen, die sie als fortschrittliche Kirche ausweisen soll." Freilich treffe, so meint Prantner, solche wahrhaft „zweifelhaften" katholischen Journalisten nicht allein die Schuld, beriefen sie sich doch „auf Theologen, auf wohlbestallte Professoren, selbst auf kolumnenschreibende Weihbischöfe, die in ambivalent-verwirrender Weise den Kampf um das Leben im Mutterschoß, die Verehrung Mariens und der Heiligen sarkastisch in Frage stellen und einer Ökumene in fruchtlosem Irenismus das Wort reden".
Diese Attacke war eindeutig gegen den Wiener Weih-

bischof *Helmut Krätzl* gerichtet, der seit einiger Zeit eine regelmäßige Kolumne in der „Furche" betreut und der schon seinerzeit, beim Ringen um die Nachfolge von Erzbischof *Franz König* in Wien, von traditionalistischen Konventikeln mit besonderer Gehässigkeit angegriffen worden ist. Der Chefredakteur der „Kathpress", *Erich Leitenberger,* machte in einer Erwiderung dieser Attacke darauf aufmerksam, daß es gerade Weihbischof Helmut Krätzl gewesen war, der seit Jahren gegen die Abtreibung in Wort und Schrift gekämpft hat, und daß es unerfindlich sei, gerade diesen Bischof solchen haltlosen Beschuldigungen auszusetzen.

Ein „von oben" eingeleiteter Richtungskampf

Die Emotionen schwappten schließlich über und führten einerseits dazu, daß in der „Furche" eine Karikatur von Weihbischof Krenn erschien, die mit dem Stil, der Schreibweise und der Aufgabenstellung des Blattes tatsächlich nicht vereinbar war. Verlag und Redaktion entschuldigten sich postwendend für diese Entgleisung. Andererseits brachten traditionalistische Gruppen ein Flugblatt in der Form eines Steckbriefes in Umlauf, das in großer Aufmachung ein Bild des Vorsitzenden des Katholischen Publizistenverbandes, Hubert Feichtlbauer, mit der Überschrift „Warnung" und der Unterschrift „Auch er gehört zur Anti-Papst-Fraktion" zeigte. Auf der Rückseite des Flugblattes sind noch zahlreiche Felder für weitere Fotos frei und im Text heißt es: „Das Ziel der Anti-Papst-Fraktion ist es, das Aufkommen konservativer Kräfte in Österreich unter allen Umständen zu verhindern, damit die anti-christlichen Linksgruppen ihre gesellschaftsunterminierende Tätigkeit unter Ausschluß der Öffentlichkeit ungestört fortsetzen können." Verschickt wurde das Flugblatt von dem seit Jahren bekannten Antipornokämpfer *Martin Humer,* dessen persönliche Verbindungen zu Weihbischof Kurt Krenn unbestritten sind.

Auf diese Weise ist der offensichtlich von „oben" eingeleitete Richtungskampf in der Kirche Österreichs auf einer Ebene gelandet, die man sonst dem „Kleinen Bezirksgericht" vorbehält. Es wäre darüber gar nicht weiter zu referieren, würde nicht der Versuch, die Linie der Kirche in Österreich zu ändern, ebenfalls auf dieser Ebene bis hin zu primitiver Denunzierung verlaufen. Angesichts dieser Methodik wächst nun die Erbitterung der breiten, engagierten Mitte des kirchlichen Lebens in Österreich, die sich von isolierten, fanatisierten Kleinstgruppen attackiert und ausgespielt sieht und die mit zunehmender Besorgnis, ja sogar mit einiger Panik zur Kenntnis nehmen muß, welche Bedeutung diese Kleinstgruppen in Teilen der Kirchenleitung plötzlich gewonnen haben.
Der Zorn über diese Entwicklung, die nach dem Eindruck vieler willkürlich heraufbeschworen wurde, spricht aus dem Mitte August in der weitverbreiteten Wiener Tageszeitung „Kurier" erschienenen Artikel „Winter in Wien" von Hubert Feichtlbauer, der größtes Aufsehen erregte. In diesem Artikel wird bedauert, daß die Spaltung in der katholischen Kirche der Erzdiözese Wien immer mehr zunimmt, daß Leidenschaften aufwallen, Hader und Streit die Menschen trennen, die man „laut Vereinsstatut" an ihrer Liebe erkennen sollte. Kaputter sei das Ansehen der Kirche in Österreich bei Intellektuellen, Wissenschaftern, Literaten und Künstlern noch nie gewesen.

Der katholische Journalist sieht in der gegenwärtigen Entwicklung in Österreich den Versuch einer „Gegenreformation" mit einer rigorosen Glaubens- und Moraldoktrin, die gepaart sei mit einem „verdrehten Augenaufschlag, säuselndem Frömmigkeitsgeschwätz, einer für Normalverbraucher unverständlich gewordenen Kirchensprache und mit einem Anbiederungsritual von Karrieremachern und üblem Denunziantentum". Feichtlbauer meint, die Seelsorge früherer Jahre in Österreich habe gewiß Fehler gemacht; es habe zu viel Appell an den Intellekt und zu wenig für das Gefühl, zu viele Worte und zu wenig Symbole gegeben. Die Kirche müsse auch wieder mehr fordern und ihre Verpflichtungen nicht nur abschwächen: „Stimmt alles. Aber, so flehen die Kritiker, bitte, nicht diese Sprache devoter Bigotterie! Nicht diese Symbolik der Reduktion aller Moral auf südlich des Nabels! Nicht die Zumutung des hirnvernebelnden Engelwerks! Nicht den Stachelgürtel der Opus Dei-Eliten als Wegweisung! Und, bitte, nicht die Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit derer, die die ‚Wahrheit' in goldenen Schalen vor sich hertragen, als wäre sie ihr alleiniges Besitztum."
Mittlerweile aber hatte Weihbischof Krenn bereits für die nächste Aufregung gesorgt: Es wurde mitgeteilt, Erzbischof Groer habe in Wien eine Glaubenskommission gebildet und Krenn zu deren Vorsitzenden ernannt. Da die Österreichische Bischofskonferenz ohnehin über eine eigene Theologenkommission verfügt, war die Bestellung einer eigenen Glaubenskommission für eine einzelne Diözese einigermaßen überraschend. Noch überraschender aber war der weite Rahmen, den der Weihbischof für die Installierung dieser neuen Kommission absteckte: Es gebe viele Lebensbereiche der Diözese, so Krenn, in denen die Glaubenslehre berührt werde, und damit sei auf ihre Unversehrtheit und Einheit zu achten.

Als schließlich Weihbischof Kurt Krenn Anfang September bei einer Tagung des „Linzer Priesterkreises" den Lehrbetrieb der Theologie und den Zustand heutiger theologischer Lehre kritisierte und forderte, jede Art der Abweichung vom Lehramt müsse festgestellt und korrigiert werden, das bischöfliche Lehramt dürfe sich nicht zurückdrängen lassen, sondern habe den Gehorsam einzufordern, kam es zu neuen Protesten, zu Artikeln, Leserbriefen. Krenn beschränkte sich aber nicht darauf, den Bischöfen gute Ratschläge zu erteilen, sondern er gab auch ganzen Bischofskonferenzen Zensuren, indem er die „Königsteiner Erklärung" der deutschen Bischofskonferenz und die „Mariatroster Erklärung" der österreichischen Bischöfe in diesem Zusammenhang als „nicht gut" qualifizierte.

Mit all diesen Wortmeldungen wurde die Stoßrichtung der in Österreich angestrebten Veränderungen in der Kirche immer deutlicher erkennbar: Es geht vor allem um die Priesterseminare, um die Theologischen Fakultäten und den Religionsunterricht, um die Laienbewegungen und um die Massenmedien. In all diesen Bereichen ist die Auseinandersetzung in Österreich in voller Schärfe entbrannt. Dazu kommt der Konfliktpunkt der Sexualmoral, und schließlich zeichnet sich noch das Verhältnis von Kirche und Politik als nächster, zusätzlicher Streitfall ab.

Sehnsucht nach dem Protektorat einer Partei

Das Vorspiel für die Auseinandersetzung auf politischer Ebene wurde schon seit einiger Zeit durch scharfe Attaken rechter Wirtschaftskreise gegen den *Grundtext des vorbereiteten Sozialhirtenbriefes* der österreichischen Bischöfe gekennzeichnet. Dieser Grundtext ist bereits wiederholt als „linkslastig", „marxistisch" und „wirtschaftsfeindlich" vorverurteilt worden. Als ein Wortführer in dieser Kampagne erwies sich der Direktor der Politischen Akademie der ÖVP in Wien, der Nationalratsabgeordnete *Andreas Khol,* der nach einer Fachstudientagung seiner Akademie über das Thema „Glaube und Arbeit" öffentlich erklärte, das Ergebnis dieser Tagung werde er dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal Hans Hermann Groer, überreichen, und nicht dem mit der Vorbereitung des Sozialhirtenbriefes beauftragten Linzer Diözesanbischof *Maximilian Aichern,* denn er gehe „lieber zum Schmied als zum Schmiedl". *Prof. Robert Prantner,* durch seinen „Presse"-Artikel bekannt geworden, stellte in diesem Kontext den „spätmarxistischen, utopistischen, unternehmerfeindlichen und dilettantischen Grundtenor" des Textes heraus.
Diese Wortmeldung ist neben ihrer polemischen Ausdrucksweise sehr aufschlußreich, weil sie *Querverbindungen zwischen den restaurativen Kräften im kirchlichen und im parteipolitischen Bereich* bloßlegt: *Andreas Khol* zählt nämlich zu jener kleinen Minderheit innerhalb der Österreichischen Volkspartei, die immer schon gegen den Versuch eines Brückenschlages zwischen der Kirche in Österreich und der Sozialdemokratie Stimmung gemacht hatte. Andreas Khol war es, der schon im „Österreichischen Jahrbuch für Politik" des Jahres 1984 das Gleichnis vom verlorenen Sohn auf die österreichische politische Situation anwendete und meinte, die Volkspartei sei der Sohn, der zu Hause blieb und stets arbeitete und der anläßlich des Freudenfestes (der Kirche) für den verlorenen Sohn (die SPÖ) das Holz holen durfte: Die Sozialistische Partei, der „verlorene Sohn", sei aber nicht wirklich zurückgekehrt.

Tatsächlich war in der österreichischen Kirche wohl niemand so naiv, eine „Rückkehr" der Sozialisten oder der SPÖ zu erhoffen. Wohl aber ging die Kirche in Österreich nach 1945 daran, das Verhältnis von Kirche und Politik neu zu ordnen, das bis zum „Anschluß" im Jahr 1938 durch eine enge Zuordnung von Kirche und christlichsozialem Lager bestimmt war, so daß kirchliches und parteipolitisches Wirken auch personell eng miteinander verschränkt blieben. Dieser Umstand hatte fatale pastorale Folgen, bis es 1934 zum offenen Bürgerkrieg kam.
Seit 1945 grenzt sich die Kirche in Österreich von den politischen Parteien ab, die Priester halten sich von jeder parteipolitischen Betätigung zurück. Das Mariazeller Manifest, das als geistige Vorbereitung des ersten gesamtösterreichischen Katholikentages 1952 nach dem Krieg erarbeitet wurde, faßte diese neue Perspektive folgendermaßen zusammen: „Eine freie Kirche bedeutet: Keine Rückkehr zum Staatskirchentum vergangener Jahrhunderte, das die Religion zu einer Art ideologischen Überbaus der staatsbürgerlichen Gesinnung degradierte. Keine Rückkehr zu einem Bündnis von Thron und Altar, das das Gewissen der Gläubigen einschläferte und sie blind machte für die Gefahren einer inneren Aushöhlung. Keine Rückkehr zum Protektorat einer Partei über die Kirche, das vielleicht zeitbedingt notwendig war, aber Zehntausende der Kirche entfremdete ... Eine freie, auf sich selbst gestellte Kirche heißt eine Kirche der weltoffenen Türen und ausgebreiteten Arme, bereit zur Zusammenarbeit mit allen, die gewillt sind, mit der Kirche für den wahren Humanismus, für Freiheit und Würde des Menschen zu kämpfen."

Diese programmatische Linie der Kirche in der Zweiten Republik ist in all den Jahrzehnten seit 1945 weder von der Führung noch von der breiten Mehrheit der Anhänger der Österreichischen Volkspartei je ernstlich in Frage gestellt worden, wenn es auch in Einzelfragen Meinungsverschiedenheiten gab. Eine schmale Schicht von ÖVP-Funktionären, zu denen auch der Abgeordnete Khol zählt, hat es allerdings nie verwunden, daß die katholische Kirche seit 1945 einen neuen Zugang zu allen demokratischen Kräften suchte, wobei sich dieses Unbehagen in der Regel auf interne Meinungsäußerungen beschränkte.
Die neue Konstellation in der österreichischen Kirche könnte diese Situation schlagartig ändern, indem es zu einem „Kurzschluß" zwischen den zahlenmäßig kleinen kirchlichen Zellen der Restauration mit gleichgesinnten ebenso kleinen Gruppierungen in der ÖVP kommt. Eine skurrile Arabeske in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, daß Mitte September *Karl Steinhauser,* der bereits mehrmals als „Parteigründer" hervorgetreten ist, und der oberösterreichische Pornojäger *Martin Humer* die Gründung einer „Neuen Volkspartei" ankündigten, die bei den Nationalratswahlen 1990 angeblich kandidieren soll. Allzu konkret scheint dieses Vorhaben freilich nicht zu sein, denn Humer trat gleichzeitig vehement für eine „christlich-soziale Fraktion innerhalb der ÖVP" ein, gegen die Volkspartei wurden bei dieser Gelegenheit heftigste Vorwürfe erhoben: Sie sei überhaupt nicht an christlicher Politik interessiert.

Unter normalen Umständen würde es sich erübrigen, sich mit derlei Vorkommnissen am Rand zu beschäftigen. Da

aber andere Kleingruppen von querulantischem Zuschnitt in den vergangenen Monaten plötzlich große Bedeutung gewannen, ist auch in diesem Fall deren Argumentation von Interesse, denn sie gibt Aufschluß über die Zielsetzung jener Kreise, die offenkundig hinter derartigen Manövern stehen. So ist es gewiß mehr als ein Zufall, daß die Proponenten der „Neuen Volkspartei" nicht nur die ÖVP „mangelnder Christlichkeit" bezichtigten, sie orteten „marxistischen Einfluß" auch in der Kirche von Österreich, sie verstiegen sich schließlich sogar zur Aussage, der Linzer Bischof Aichern müsse gefragt werden, ob er „Stellvertreter des Gewerkschaftspräsidenten" sei, und Weihbischof Krätzl handle so, als ob er „auf der Gehaltsliste der SPÖ" stünde. Weihbischof Krenn hingegen wurde von den gleichen Sprechern gelobt, da er „seine große Intelligenz für das Wohl Österreichs einsetze", er sei der richtige Mann, die Kirche in Österreich wieder aus der Sackgasse herauszuführen.

Mahnende Stimmen bisher ohne Wirkung

Noch ein anderer Vorfall rundet das Bild. Ende Juli gab Wissenschaftsminister *Erhard Busek* dem Rupertusblatt der Salzburger Diözesanzeitung, ein Interview, in dem er meinte, es gebe viele gute kirchliche Gemeinden in Österreich, aber eine Kirche von Österreich gebe es nach seinem Eindruck gegenwärtig nicht, und er bedaure als Politiker, zu wenig Ansprechpartner in der Kirche auf gesamtösterreichischer Ebene zu haben. Kurz darauf erhielt der Minister, der seit seiner Jugend kirchlich engagiert ist, einen Brief des Salzburger Erzbischofs Georg Eder. Der Erzbischof fragte den Minister, wie er denn den Satz mit den Ansprechpartnern meine: „Stehen Sie so hoch über den gewöhnlichen Menschen von heute, daß Sie mit ihnen nicht mehr reden können? Und was soll Ihre Aussage heißen, die Kirche von Österreich gebe es heute nicht, nur einige gute Gemeinden? Sie müssen schon zur Kenntnis nehmen, daß Sie damit die ganze Kirche von Österreich beleidigen. Ich erwarte mir jedenfalls, daß Sie uns eine Antwort schuldig sind."

Auch dieser Vorfall ist, für sich genommen, eher nebensächlich und nicht mehr als eine Episode. Die Summe ähnlicher Vorkommnisse aber macht das Bild einer *neuen Intransigenz* sichtbar: Nichts und niemand ist mehr katholisch genug, kritische Äußerungen und kritische Menschen sind im kirchlichen Leben unerwünscht, mit der Aufforderung zu Entschuldigung und Widerruf ist man schnell zur Hand, und selbst anerkannte Politiker und Journalisten sind nicht sicher davor, der Vorwurf der „Linkslastigkeit" wird bei jeder nur denkbaren Gelegenheit erhoben, die Denunzierung des anderen ersetzt nur zu oft das Argument.

Angesichts dieser Neigung zur Polemik und Demagogie, die in nicht wenigen Fällen von Gegen-Polemik und Gegen-Demagogie beantwortet wird, drängt sich die Frage auf, warum die Katholiken Österreichs, die 1983 und 1988 bei den Besuchen des Papstes in Österreich ein beeindruckendes Bild ihrer Kirche und ihrer Treue zum Papst geboten haben, nun plötzlich künstlich und ohne jeden plausiblen Grund gegeneinander aufgehetzt werden. Innerhalb und außerhalb der Kirche sind viele ratlos, was angesichts dieser Situation zu tun sei, und nicht wenige überzeugte Christen fragen sich bang, ja verzweifelt, ob denn der Papst in Rom wisse, was seit den jüngsten Bischofsernennungen mit der Kirche in Österreich angestellt worden ist. Allenthalben ist ein Rückzug auf die Partikularität der Pfarren und auch der einzelnen Diözesen festzustellen, so daß die Kirche in Österreich tatsächlich weithin keine handlungsfähige Einheit mehr darstellt, während sich kirchenfeindliche Kreise in ihrem Vorurteil bestätigt sehen: Die vorübergehende Öffnung und Toleranz der Konzilszeit sei eben nur eine Tarnung gewesen, das „wahre Gesicht" der Kirche komme jetzt wieder zum Vorschein...

Eine Unzahl von Artikeln, Stellungnahmen, Leserbriefen und Resolutionen befaßt sich mit dieser unbegreiflichen Lage. Zwei dieser Beiträge seien hier herausgegriffen, weil sie über den Tag hinaus von Bedeutung scheinen.
Der eine Beitrag war ein Gastkommentar von Vizekanzler und ÖVP-Bundesparteiobmann *Josef Riegler,* der in der „Kleinen Zeitung" in Graz das Aktionskomitee zur Erstellung des Sozialhirtenbriefes unter dem Vorsitz von Bischof Maximilian Aichern beglückwünschte, daß es ihm „in mitreißender Weise" gelang, eine breite Diskussion über die soziale Wirklichkeit in Österreich auszulösen. Riegler wies darauf hin, daß in solchen Initiativen eine wichtige Aufgabe der Kirche liege: „Dies sind Zeichen der Lebendigkeit, der Offenheit und des geistigen Ringens!" Mit deutlicher Spitze gegen die Versuche des Abgeordneten Khol, den Grundtext des Sozialhirtenbriefes in das linke Eck zu drängen, schrieb der ÖVP-Parteiobmann, persönliche Diskussionsbeiträge von Mitarbeitern dürften nicht als offizielle Standpunkte der ÖVP aufgefaßt werden. In einem Interview wurde Riegler noch deutlicher: „Was uns besorgt macht, ist der gewisse Trend zur Intoleranz. Die sehr klaren Vorstellungen der Ortskirchen wurden formal recht brüsk übergangen. Wir sehen die Entwicklung mit Sorge und dem Wunsch, daß das freimütige und einander respektierende Klima wiederhergestellt wird."

Der zweite Beitrag, der hier hervorgehoben werden soll, stammt aus der Feder des Ordinarius für Neutestamentliche Bibelwissenschaften in Salzburg, *Wolfgang Beilner,* der langjähriger Rektor der Universität Salzburg war. Beilner bekannte in einem bewegenden Gastkommentar in den „Salzburger Nachrichten" unter Anspielung auf den ersten Korintherbrief, er entschließe sich schweren Herzens zu diesem Artikel in einer Zeit, in der „wir zum Schauspiel geworden sind für Welt, für Engel und Menschen". Beilner gab ohne jede Polemik seinem Unbehagen über die Einrichtung einer diözesanen Glaubenskommission in Wien Ausdruck, die nur geeignet sei, Ängste und Mißtrauen hervorzurufen, und faßte seine Meinung in

dem Satz zusammen: „Wie die Dinge jetzt laufen, wird der ganzen Wahrheit der Offenbarung und dem Evangelium kaum ein Dienst erwiesen werden können, ganz im Gegenteil." Man möge auf Kardinal Ratzinger hören, mahnte Beilner, der am Großen Frauentag im Dom zu Salzburg gesagt hatte, in der Kirche gebe es nur *einen* rechtmäßigen Wettbewerb, „nicht den um mehr Macht, sondern allein den um mehr Liebe".

Diese Stimmen, die zu Toleranz, Mäßigung und christlicher Besinnung mahnten, hatten keine unmittelbare Wirkung, ließen aber eine verbreitete Stimmung sowohl im innerkirchlichen wie im öffentlichen Bereich erkennen. Wohltuende Stellungnahmen des Wiener Kardinals *Hans Hermann Groer* zur Frage der Glaubenskommission in Wien und eine verklausulierte Distanzierung des Wiener Kardinals in der Angelegenheit der Missio Canonica von Weihbischof Krenn ließen in der zweiten August-Hälfte vorübergehend Hoffnung auf eine Wende zum Besseren schöpfen. Doch solche Zwischentöne wurden von den Ohren der Öffentlichkeit, die nun schon seit Wochen und Monaten an lautstarken Zank innerhalb der Kirche gewöhnt war, gar nicht mehr vernommen.

Zahlreiche Kirchenaustritte als Antwort

Die direkte und indirekte Folge ist ein weiteres besorgniserregendes Ansteigen der *Kirchenaustritte* in Österreich. Allein in den Jahren 1982 bis 1988 verließen 209 611 Katholiken die katholische Kirche. Im Jahr 1988 allein mußte die katholische Kirche 35 224 Austritte zur Kenntnis nehmen, denen 3649 Eintritte gegenüberstehen. Diese ohnehin schon bedrückende Bilanz ist in den ersten Monaten des Jahres 1989 österreichweit noch viel schlimmer geworden. Von Jänner bis Mai 1989 stiegen die Kirchenaustritte in den Diözesen Wien und Graz um je 14 Prozent, in Salzburg um 20 Prozent, in Innsbruck um 22 Prozent, in Eisenstadt um 24 Prozent, in St. Pölten um 30 Prozent, in Linz um 71 Prozent und in Vorarlberg, wo die Proteste gegen die Art und Weise der Bischofsernennung besonders massiv waren, um 88 Prozent.

Als einzige Diözese verzeichnet Gurk-Klagenfurt einen Rückgang von elf Prozent, der darauf zurückzuführen sein dürfte, daß in einer gezielten Aktion freigestellte Helfer jeden der Ausgetretenen persönlich aufsuchen und mit den Betroffenen die Motive ihres Kirchenaustrittes diskutieren.

Die *durchschnittliche Zunahme der Kirchenaustritte* in den ersten fünf Monaten 1989 betrug in Österreich somit 24 Prozent. Dies ist ein Alarmsignal für die gegenwärtige Situation, deren Ursachen natürlich nicht nur auf die Auseinandersetzungen der jüngsten Zeit reduziert werden können. Zweifellos hat aber die Zerstrittenheit, die vor allem in den letzten Monaten sichtbar wurde, viele Katholiken bewogen, sich von der Kirche abzuwenden.

Im Kirchenvolk träumen nun viele von der sogenannten „guten alten Zeit" der König-Ära und vereinfachen damit das Problem in unzulässiger Weise. Wo Kardinal König, der Alterzbischof von Wien, jetzt auftaucht, wird er von nicht endenwollendem Beifall überschüttet. Der Kardinal hatte, wie Hubert Feichtlbauer meint, gewiß auch seine Schwächen als Erzbischof von Wien, und Kirchen-Insider kennen sie besser als viele Bewunderer von außen: „Aber er war natürlich ein Titan im Vergleich zu den Zwergen, die heute, (vielleicht) ohne es zu wollen, sein Werk äußerlich kaputt machen."

Fritz Csoklich

Droht eine künstliche Hollandisierung?

Fragen an den österreichischen Pastoraltheologen Wilhelm Zauner

Als Ergänzung zum nebenstehenden Bericht (S. 456–462) befragten wir den weit über Österreich hinaus bekannten Pastoraltheologen Wilhelm Zauner, Professor an der Theologischen Hochschule in Linz, zu einigen kirchen- und pastoralpolitischen Entwicklungslinien, die den Weg der Kirche in Österreich gegenwärtig beschwerlich machen. Kernpunkt ist die Frage, läuft die gegenwärtige Entwicklung auf eine künstliche Hollandisierung – das Wort geht seit einiger Zeit um – des österreichischen Katholizismus hinaus? Gesprächspartner waren Fritz Csoklich und David Seeber.

HK: Herr Professor Zauner, von einem österreichischen Bischof wird das Wort überliefert: „Wir Österreicher haben einen so miserablen katholischen Glauben, daß wir nicht einmal zu einer ordentlichen Häresie fähig sind." Der Satz ist vor einigen Jahren im Zusammenhang mit dem Konflikt um Küng in der Bundesrepublik gefallen. Gegenwärtig aber sieht es so aus, als ob nicht ohne kirchenamtliches Zutun im österreichischen Katholizismus vornehmlich kleine Konventikel von Sektierern Konjunktur bekämen. Soll so der Glaube ordentlicher werden, oder brechen damit die Häresien durch?

Zauner: Ich glaube, daß mit diesem Satz etwas Richtiges getroffen ist. Daß der Österreicher nicht so häresiefähig ist, unterscheidet ihn vielleicht vom Deutschen. Der Österreicher denkt sich seinen Teil und läßt die anderen reden, sagt Grillparzer. Der Österreicher denkt sich seinen Teil, weil er auch nicht reden durfte, als er durch die Gegenreformation katholisch gemacht wurde. Die Habs-

burger haben den Österreichern den Katholizismus wieder verordnet. Darum kann man im nachhinein nicht annehmen, daß dieser Glaube sehr tief auf persönliche Überzeugungen gründet. Man ist katholisch geworden, um keine Schwierigkeiten mit der Staatsmacht zu bekommen. Dazu kommt noch ein zweiter Grund: Der Österreicher ist ein Pragmatiker, kein Ideologe. Ihm sind theoretische Auseinandersetzungen eher peinlich, und wenn sie zu lange dauern, wischt er sie mit der Bemerkung weg: Wir haben doch alle einen Herrgott. Wer aber nicht tief genug gedacht hat, ist leicht verführbar.

„Man prägt eine Formel und verwendet sie"

HK: Ist das wirklich eine Erklärung für die sektenhaften Gruppen, die sich in Österreich gegenwärtig breitmachen? Sie beanspruchen ja durchwegs, die Glaubenswahrheit in reinster und unverfälschter Form zu vertreten ...

Zauner: Bei manchen dieser Gruppen geht es wohl im Grunde gar nicht um Glaubensfragen, sondern um den Drang, beachtet zu werden. In der Öffentlichkeit aber sagt man: Der Glaube muß vertieft werden. Das stimmt ja immer, darum sind solche Sätze sehr praktikabel. Die Methode dieser Konventikel ist leicht durchschaubar: Man prägt eine Formel und verwendet sie, nicht um den Glauben zu vertiefen, sondern um sie als Lackmuspapier zu gebrauchen: Gehörst du zu meiner Partei? Wird das Lackmuspapier rot, dann gehörst du nicht zu mir. So macht man z. B. aus der Abtreibungsfrage eine solche Formel. Wer wäre nicht gegen die Abtreibung? Aber man kann auch aus der Abtreibung eine solche Prüfparole machen: Wer anfängt zu differenzieren, bei dem färbt sich schon das Lackmuspapier rot. Die Formel ist undifferenziert zu übernehmen.

HK: Und auch die Formeln sind wenig auf Grundwahrheiten des Glaubens bezogen?

Zauner: Im Gegenteil! Man gewinnt sie meist aus Bereichen des Glaubens, in denen keine letztverbindliche Lehre und keine definierte Formulierung der Lehre vorliegt, wie z. B. in der Frage der Empfängnisverhütung, des pastoralen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen, mit Homosexualität oder Pornographie, aber auch aus dogmatischen Fragen wie z. B. die „Weihefähigkeit" der Frau. Wer in diesen Fragen Unterscheidungen anbringt, geschichtliche, dogmatische, moral- oder pastoraltheologische Erwägungen anstellt und nicht einfach die Formel übernimmt, der gehört nicht zur eigenen Partei, die sich selbst als „papsttreu" definiert.

HK: Aber diese Konventikel sind laut und finden offenbar ein lautes Echo ...

Zauner: Ja, und der Lautsprecher, der heute allein zur Verfügung steht, das sind die Medien. Um so merkwürdiger ist es, daß gerade von dieser Seite ständig über die Medien geschimpft wird, die seien an allem Unheil schuld. Gleichzeitig tut man aber alles, um in den Medien genannt zu werden. Man provoziert, weil man beachtet werden will.

„Das ist ein Pubeszenten-Phänomen"

HK: Wie weit sind sie eigentlich verbreitet? Und was verbindet sie letztlich? Es gibt Priesterkreise, es gibt lautstarke Pornobekämpfer mit fundamentalistischer Mentalität, es gibt die Anhänger und Wallfahrer des Anderl von Rinn, es gibt den „13er", es gibt fundamentalistisch angehauchte theologische Einrichtungen. Es gibt das Engelwerk mit nicht unbeachtlicher Unterstützung einzelner Geistlicher. Was charakterisiert sie eigentlich?

Zauner: Es gibt bei uns in Oberösterreich vor allem den Kreis, der sich um eine Monatszeitschrift, die am 13. erscheint, sammelt und sich deswegen „Der 13." nennt. Damit wird sehr beziehungsvoll angedeutet, die Gottesmutter von Fatima und unsere Zeitung erscheinen jeweils am gleichen Tag. Es gibt den Kreis um den Fotografen *Martin Humer,* der sich an das Problem der Pornographie angehängt hat. Dann gibt es eine Arbeitsgemeinschaft zum Schutz des Lebens, eine ganz kleine Gruppe, die sich „Ärzte für das Leben" nennt, und von daher geht die Linie zu jener Gruppe, die die Verehrung des „Anderl von Rinn" in Tirol weiterbetreiben möchte.

HK: Der Kult des „Anderl von Rinn", einem Kind, das im Mittelalter einem angeblichen Ritualmord von Juden zum Opfer fiel, ist vom Innsbrucker Diözesanbischof *Reinhold Stecher* vor einiger Zeit untersagt worden. Einige kleinere Gruppen protestieren dagegen. Gibt es antisemitische Verbindungen zwischen den verschiedenen Konventikeln?

Zauner: Ich vermute, daß sehr tiefsitzende Einstellungen den Grund für derlei Verbindungen bieten, ich möchte das einmal als „faschistische Persönlichkeitsstruktur" bezeichnen.

HK: Faschistisch? Das ist ein sehr belasteter politischer Begriff ...

Zauner: Ich meine das nicht politisch, auch nicht religiös, sondern psychologisch. Es gibt Persönlichkeitstypen, die nicht imstande waren, eine entsprechende Identität auszubilden. Daher wollen sie ihre Identität von außen beziehen, von einem Führer oder einem Guru, von einer Partei oder einer Gruppe. Das ist ein Pubeszenten-Phänomen. Ich glaube, daß eine solche Persönlichkeitsstruktur die überraschende Ähnlichkeit bestimmter Phänomene im religiösen und politischen Bereich erklärt, auch einen gewissen Antisemitismus. Man braucht Feinde, man braucht Leute, die nicht zur eigenen Gruppe gehören. Man braucht Exkommunikation, weil man noch nicht fähig ist zur Kommunikation.

HK: Es gibt – Sie deuteten es oben schon an – solche Gruppen nicht nur kirchlich, sondern auch politisch. Erst kürzlich hat sich eine winzige politische Gruppe als

„Neue Volkspartei" konstituiert, um eine „katholische Alternative" zur ÖVP zu sein. Das mag alles nicht sehr bedeutungsvoll sein, zeigt aber eine bestimmte Atmosphäre an. Werden da auch Einflüsse aus anderen Ländern sichtbar?

Zauner: Gewiß gibt es eine innere Verwandtschaft zu Strömungen im Ausland. Was den politischen Bereich betrifft, muß man sagen, die Kirche in Österreich ist nach dem Zweiten Weltkrieg einen langen, beschwerlichen und guten Weg gegangen. Nun gibt es kleine Gruppen, die es nicht verkraften können, daß der Staat oder eine Partei nicht mehr die Geschäfte der Kirche besorgt. Da wird dann auch eine tiefe Enttäuschung solcher Kreise an der österreichischen Volkspartei sichtbar, die nicht mehr bereit ist, sich als ein ins Politische verlängerter Arm der Kirche zu verstehen.

„In Rekonvaleszenz seit dem Konzil"

HK: Wo sehen Sie die tieferen geistig-gesellschaftlichen Wurzeln dieser Gruppen und Bewegungen? Sind sie in ihrer Haltung eine Reaktion auf den eingangs von Ihnen geschilderten Pragmatismus der Österreicher, der auch in der Kirche stark Eingang gefunden hat? Ist es ein Bedürfnis nach Klärung prinzipieller Positionen?

Zauner: Mein Hausarzt hat mir erklärt, daß im Körper immer Krankheitserreger da sind, die man gar nicht bemerkt, wenn man gesund ist, die aber zum Zug kommen, wenn der Gesamtorganismus irritiert ist. Das Konzil nahm höchst notwendige Operationen am Leib der Kirche vor. Nun ist dieser sozusagen in Rekonvaleszenz, da können so kleine Bakterien manchen Effekt erreichen, der bei voller Gesundheit ausbliebe.

HK: Gibt es nicht auch ganz konkrete Schwächen der Kirche in Österreich, die das Aufkommen solcher Konventikel begünstigen? Hat nicht beispielsweise die Kirche mit ihrem Rückzug aus der Parteipolitik bzw. aus bestimmten Parteibindungen, den Vorwurf kann man ja in eher konservativen Kreisen der Volkspartei auch hören, die christlichen Politiker im Lande weithin allein gelassen?

Zauner: Es gibt solche Schwächen. Es ist ja ganz undenkbar, daß nach einem so tiefgreifenden Eingriff, wie das Zweite Vatikanische Konzil es war, jeder seine neue Rolle in der Kirche sofort gefunden hätte. Früher hat die Kirche in bestimmten Fragen dargelegt, was sie vertritt, und die Politiker hatten das dann durchzusetzen. Jetzt mußten sie es lernen, die Kirche nicht als Ideologiefabrik zu benützen, sondern sich an der Sachdebatte zu orientieren. Umgekehrt haben es die Vertreter der Kirche erst mühsam lernen müssen, zu argumentieren, das heißt, die Sache selbst zu erörtern und sich nicht bloß auf ihre Autorität zu berufen.

HK: Dies scheint aber nur die eine Seite des Problems zu sein. Mittlerweile regt sich doch Widerspruch bei einfachen Leuten, die nicht zurechtkommen mit dem, was man nun als Verkündigung der christlichen Botschaft bezeichnet. Die Menschen erwarten Klarheit von der Kirche, und wenn sie von dort nicht kommt, fühlen sich nicht wenige Christen verunsichert. Die Frage ist freilich: Woher kommt die relative Vielzahl dieser Gruppen und vor allem, woher kommt ihre Militanz, die in Österreich stärker ausgeprägt erscheint als in anderen Ländern?

Zauner: Ich glaube, das Grundproblem ist weitgehend überall das gleiche: Man kann nicht jahrhundertelang die Menschen lehren: Fragt eure Pfarrer, fragt eure Bischöfe, die sagen euch klar, wie die Dinge sind, was ihr zu tun habt. Dann liest man beispielsweise sogar im Apostolischen Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (Nr. 5): „Zur Erarbeitung einer echten evangelischen Unterscheidungsgabe in den verschiedenen Situationen und Kulturen, in denen Mann und Frau ihre Ehe und Familie leben, können und müssen die christlichen Eheleute und Eltern ihren eigenen, unersetzlichen Beitrag leisten." Aha, sagen manche, jetzt sind auf einmal unsere eigenen Erfahrungen und Urteile gefragt. Jetzt sollen wir mitdenken und argumentieren. Jetzt bietet man uns nicht mehr „Klarheit von oben". Dabei ist das doch der notwendige Preis für die Konzeption der Kirche als Gemeinschaft. Klarheit ist nicht durch Verordnung zu erreichen, sondern nur auf einem mühsamen Weg des gemeinsamen Nachdenkens und des Glaubens. Das macht halt Beschwerden. Darunter leiden viele. Und da nisten sich diese kleinen Gruppen ein und rufen nach Klarheit. Damit bringen sie auch die Bischöfe in Verlegenheit, die ständig etwas klarstellen sollen.

„Zuerst fallen Bemerkungen, dann werden Maßnahmen gesetzt"

HK: Damit ist aber die Militanz solcher Gruppierungen nicht erklärt. Vielleicht sind auch die Reaktionen zu scharf oder zu überpointiert ...

Zauner: Die Militanz kommt wohl von der erwähnten faschistischen Persönlichkeitsstruktur, aber auch vom Beifall, den sie von mancher Seite erhalten. Meines Erachtens ist die Reaktion auf diese Gruppen in der Öffentlichkeit zu groß. Das verstärkt das Problem. Um bei meinem Bild zu bleiben: Wenn Pubeszenten eine freche Äußerung tun, so kann doch nicht die Reaktion darin bestehen, daß man eine Fakultät beauftragt, eine Antwort auszuarbeiten. Man muß vielmehr Pädagogen fragen. Das sind nicht Fragen nach der wahren Lehre, sondern Fragen nach der richtigen pädagogischen Behandlung.

HK: Aber die Wortführer dieser Gruppen und größerenteils sicher auch ihre Gefolgschaft gehören durchwegs zu den reiferen Jahrgängen. Und sie finden ja auch Ansporn und Unterstützung im hierarchischen Bereich ...

Zauner: Es ist natürlich ein Bild, aber ich gebrauche es mit Absicht. Man kann auf jeder Stufe der Entwicklung steckenbleiben ...

HK: Das mag für manche Wortmeldungen zutreffen. Wenn man sich aber an die Aussage des Wiener Weihbischofs Kurt Krenn erinnert, der den Priesterseminaren ganz allgemein vorgeworfen hat, Therapiestationen für Kranke zu sein, und wenig später wurde die gesamte Leitung des Wiener Priesterseminars ausgewechselt, dann ist das mit dem Hinweis auf die Pubertät wohl nicht mehr zu erklären. Solche Äußerungen stehen offensichtlich im Zusammenhang mit einer Strategie. Deshalb haben ja auch Äußerungen des gleichen Weihbischofs zu einer „Missio canonica" für Journalisten Besorgnisse wegen der Nachrichtenagentur „Kathpress" und der Wochenzeitung „Die Furche" ausgelöst.

Zauner: Es ist der gesamten österreichischen Öffentlichkeit bekannt, daß sich Weihbischof Krenn mit Anliegen solcher kleiner Gruppen wiederholt solidarisiert hat. Von diesen kleinen Konventikeln werden beispielsweise die Priesterseminare ständig angegriffen, und wenn man dann von Weihbischof Krenn hört, die Seminare seien „Therapiestationen für Leute, die krank sind oder die krank werden sollen" (ein merkwürdiges Bild!), dann muß man festhalten, daß er damit einen ständigen Vorwurf dieser Kreise aufgreift und ganz pauschal und ohne jede Einschränkung allen Fakultäten, allen Priesterseminaren zuschreibt. Ähnlich werden von diesen Konventikeln auch seriöse Medien wie „kathpress" und „Furche" angegriffen. Bischof Krenn hat sich auch hier wiederholt zum Wortführer dieser Gruppen gemacht.

HK: Und was ist die Konsequenz dieser Vorgänge?

Zauner: Sie sind ernst zu nehmende Vorzeichen für geplante Maßnahmen.

„Ein neuer Stil des Umgangs muß erst entwickelt werden"

HK: Aufsehen erregte, daß nach einer solchen Äußerung die gesamte Leitung des Wiener Priesterseminars ausgewechselt wurde. Es wurde wohl jeder Zusammenhang bestritten, aber eine Verhärtung innerhalb der Kirche in Österreich ist nicht zu verkennen, die bis in die Bischofskonferenz hineinreicht, in der es ein offenes, vertrauensvolles Gespräch offenbar nicht mehr gibt. Was ist da geschehen, wenn eine Einzelperson, ein Weihbischof, gestützt auf solche Konventikel und diese gleichzeitig aufwertend, die kirchliche Atmosphäre eines ganzen Landes verändert?

Zauner: Ich glaube, daß der Herr Weihbischof Krenn seit seiner Ernennung entweder den Auftrag hat oder meint, den Auftrag zu haben (vielleicht sogar den Auftrag des Papstes persönlich), die Linie der Kirche in Österreich umzustellen. Die Maßnahmen im Wiener Priesterseminar machen jedenfalls einmal mehr deutlich, daß ein solcher Umstellungsprozeß im Gange ist und daß sicher Querverbindungen zu den genannten Gruppen vorhanden sind.

HK: Es müssen aber doch besondere Schwächen in der Kirche insgesamt oder im Episkopat vorhanden sein, wenn einer nun als Weihbischof täglich das oder jenes erklärt, und alle Welt hält das für den Ausdruck von Kirche oder des kirchlichen Lehramtes.

Zauner: Man muß in diesem Zusammenhang eine Äußerung des Weihbischofs Krenn bei einem Vortrag Ende August ernst nehmen. Er hat darauf hingewiesen, daß „die Autorität eines einzelnen Bischofs durch das Kollektiv der Bischofskonferenz nicht verdeckt werden darf". Krenn pflegt solche Äußerungen nicht unbedacht und ohne Bezug auf seine Vorhaben zu machen. Er weiß natürlich, daß zunächst die Bischofskonferenz berufen ist, die Probleme zu lösen, die er schafft, wenigstens durch brüderliche Zurechtweisung. Er weiß auch, daß er rechtlich eine schwache Stellung hat. Also spricht er (präventiv zur nächsten Sitzung?) von der Autorität des einzelnen Bischofs, die nicht durch ein „Kollektiv" verdeckt werden dürfe.

HK: Was heißt das?

Zauner: Das heißt: Bischof Krenn hat nicht die Vorstellung, daß er gemäß den Richtlinien des neuen Kirchenrechts an der Bischofskonferenz in Respektierung ihrer und seiner Zuständigkeit mitzuwirken hat, sondern daß er sich sozusagen als „reichsunmittelbarer Bischof" fühlt. Nur so ist zu erklären, daß er ohne jede Absprache mit dem zuständigen Bischof für Hochschulfragen eine einschneidende Veränderung der Hochschulseelsorge in Wien vorgenommen hat. Das erklärt auch, daß er sich immer wieder zu Fragen äußert, für die Referatsbischöfe zuständig sind, z. B. seine Erklärungen über Priesterseminare oder über die „Missio canonica" für Journalisten. Die zuständigen Referatsbischöfe waren völlig überrascht, und auch Kardinal Groer („totus tuus" sagte Krenn nach seiner Weihe zu ihm) kam schon mehrmals in die Verlegenheit, Erklärungen „seines" Weihbischofs (es gibt vier Weihbischöfe in Wien) zu interpretieren. Damit ist die Situation für die anderen Mitglieder der Bischofskonferenz ungemein schwer geworden. Ein einzelner macht jede Woche einen Ausritt und alle anderen zittern: Wohin wird er reiten? Wie können wir zurechtrücken, was er gesagt hat?

HK: Es ist doch eine alte Gepflogenheit in der Kirche, daß der zuständige Amtsträger gefragt werden muß, wenn man auf seinem Territorium oder in seiner Kompetenz irgendeine Handlung setzt. Die österreichischen Bischöfe sind offensichtlich einfach dadurch überrollt worden, daß diese Gepflogenheit nun ohne jede Rücksicht immer wieder durchbrochen wird. Warum wehren sich die Diözesanbischöfe nicht stärker gegen diesen Modus? Scheuen die Bischöfe Streit in der Öffentlichkeit?

Zauner: Ich habe volles Verständnis dafür, daß Bischöfe nicht das Bild einer zerstrittenen Bischofskonferenz erwecken wollen, daß sie die Peinlichkeit vermeiden wollen, jede Woche die Äußerung eines Bischofs aus den Medien

erfahren und dagegen auftreten zu müssen. Das ist auf Dauer unerträglich. Bei der nächsten Bischofskonferenz muß darüber gesprochen werden. Dagegen steht aber die Äußerung von Weihbischof Krenn, die nur bedeuten kann: Ich, Krenn, werde mich nicht einer Majorisierung in der Bischofskonferenz beugen, ich lasse mich nicht überstimmen. Ich habe eine direkte Autorität, die von der Bischofskonferenz nicht verdeckt werden darf. Man müßte Krenn vielleicht an das Wort von Kardinal Lara, den Präsidenten der römischen Kodexkommission, erinnern, der gesagt hat: „Weihbischöfe sind in der Bischofskonferenz Bischöfe zweiter Ordnung."

„Ein schwerer Entschluß, plötzlich gegen einen Bischof aufzutreten"

HK: Eine ganz naive Frage: Tägliche oder wöchentliche Erklärungen laufen sich irgendwann tot, und für die Medien wirds uninteressant. Warum also nicht auch den Veröffentlichungsbedarf eines Auxiliarbischofs sich totlaufen lassen?

Zauner: Ich weiß nicht, wie das geschehen soll. Da müßten alle Medien übereinkommen, Äußerungen des Herrn Weihbischofs Krenn nicht mehr zu veröffentlichen, oder die für die jeweilige Materie zuständigen Bischöfe, Regenten, Dekane, Journalisten usw. müßten vereinbaren, solche Äußerungen einfach hinzunehmen. Beides ist absurd. Das Problem kann wohl in erster Instanz nur durch die Bischofskonferenz gelöst werden. Dazu ist es höchste Zeit, denn die Belastung der Seelsorge und der ganzen kirchlichen Atmosphäre ist enorm geworden und das Ansehen der Kirche in Österreich ist im In- und Ausland durch diese Vorgänge gesunken.

HK: Und wie kann dem entgegengewirkt werden?

Zauner: Wahrscheinlich muß ein neuer Stil des Umgangs miteinander und auch eine neue Konferenztechnik entwickelt werden. Man wird sich auch nicht scheuen dürfen, in der Öffentlichkeit zu sagen, dieser Beschluß hat eine große Mehrheit gefunden, jener nur eine sehr knappe, statt nach außen ein Bild von Harmonie zu bieten. Außerdem müßte man den Unterschied zwischen Einheit und Einigkeit berücksichtigen. Es wird unter Berufung auf Johannes 17 immer gesagt, wir müßten alle eins sein. Das stimmt natürlich, aber dort heißt es nicht: Wir müssen alle einig sein. So darf sich auch die Bischofskonferenz nicht scheuen, zu sagen, wir sind eins in unserem Glauben. Wir sind eins in unserem Amt, wir sind uns aber in vieler Hinsicht nicht einig. Wenn man das in der Öffentlichkeit nicht scheut, ist vielleicht doch ein gewisser Lernprozeß eines einzelnen Bischofs möglich.

HK: Muß die Schadensbegrenzung nicht schon früher beginnen, indem die Diözesanbischöfe oder auch direkt betroffene Personenkreise einmütig gegen jede Verletzung ihrer Kompetenz auftreten? Warum haben die Regenten der Priesterseminare nicht sofort die pauschale Kritik, die übrigens zuerst in einem bundesdeutschen Traditionalistenmagazin veröffentlicht wurde und sich auch nicht auf Österreich beschränkte, an den Seminarien zurückgewiesen?

Zauner: Da diese Ausritte jetzt schon etwa wöchentlich stattfinden, hat man diese Äußerungen hinsichtlich der Priesterseminare offensichtlich eingereiht in die Reihe der übrigen Wortmeldungen und hat sie nicht so ernst genommen. Daß sie sehr ernst zu nehmen sind, hat man erst später durch die Maßnahmen im Wiener Priesterseminar erfahren. Wenn man das vorher gewußt hätte, hätte man vermutlich stärker reagiert. Zweitens war es wahrscheinlich ein Versuch in der erwähnten Richtung, die ganze Angelegenheit totlaufen zu lassen. Wenn einige Wochen einmal keine Reaktion kommt, vielleicht verliert der Autor die Lust daran. Es kam aber gewiß noch der Umstand hinzu, daß Regenten von Seminaren in der Regel in der Diskretion wirken und, zumal wenn es sich um so persönliche Dinge wie die Eignung oder Nichteignung eines Weihekandidaten handelt, ja auch verpflichtet sind, diskret zu bleiben. Und es ist ein schwerer Entschluß, plötzlich in aller Öffentlichkeit gegen einen bestimmten Bischof aufzutreten.

HK: Ist es nicht auch so, daß sich die Linie von Weihbischof Krenn – vor allem durch jüngste Bischofsernennungen insgesamt – in der Österreichischen Bischofskonferenz schon recht weitgehend durchgesetzt hat?

Zauner: Zweifellos ist durch die neueren Bischofsernennungen in der Österreichischen Bischofskonferenz eine Situation geschaffen worden, in der sich die Bischöfe noch nicht zurechtfinden. Es herrscht nicht nur Mißverständnis, sondern tatsächlich ein Unterschied in den Einstellungen, und man hat Probleme, sich miteinander zu verständigen und sich zu einigen.

„Begreifen, daß das Leben der Kirche nicht von Amtsträgern erzeugt wird"

HK: Ist nicht eine Folge davon, daß sich eine ganze Reihe von Bischöfen in das Schneckenhaus ihrer Diözese zurückziehen und daß nicht wenige Laien diesem Beispiel folgen? Wird dadurch nicht ein traditioneller Strukturfehler der Kirche in Österreich verstärkt, die schon bisher das gesamtösterreichische Element allzu schwach entwikkelt hat?

Zauner: In der Tat: Manche Bischöfe verhalten sich wie manche Pfarrer, die einfach nur ihre Pfarrei betreiben und die sagen: Was anderswo geschieht, ist für mich nicht so wichtig. Auch manche Bischöfe meinen jetzt: Ich kann ja das ganze nicht ändern, ich habe die Situation nicht herbeigeführt, ich habe in meiner Diözese Aufgaben genug und werde nicht meine Kräfte in Auseinandersetzungen über gesamtösterreichische Fragen verbrauchen. Ich halte das für sehr verständlich, aber für äußerst gefährlich, weil solche Kräfte dann freies Spiel haben. Die Kir-

che ist nun einmal katholisch, und das heißt auch, daß man sie nicht wie einen Schrebergarten betreiben kann.

HK: Wird allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz auf diese Weise versucht, von den Priesterseminaren und theoligischen Fakultäten über die Hochschulgemeinden bis zur katholischen Journalistik Zielsetzungen des Konzils zurückzustutzen?

Zauner: Mich erschreckt, daß man heute versucht, über Disziplinierung eine Stärkung der Kirche zu erreichen und sie nach den Regeln des Kartenspiels zu regieren: der Ober sticht den Unter. Man beruft sich auf Autorität, meint aber damit oft nur ein autoritäres Verhalten. Damit erweist man der Kirche einen schlechten Dienst. Durch Betonung von Gehorsam und Geschlossenheit soll die Schlagkraft der Kirche erhöht werden. Mich erschreckt das deshalb, weil dadurch gute, wertvolle Worte, die im Christentum einen ganz anderen Sinn haben, verdorben werden. Autorität hat meines Erachtens als Korrelat nicht Gehorsam, sondern Bereicherung: Wer Autorität hat, hat etwas, was andere Menschen beschenkt und bereichert. Wenn Bischöfe hauptsächlich die Aufgabe haben sollen, Irrtümer festzustellen und wirksam zu korrigieren und den Gehorsam einzufordern, dann frage ich mich, wie man mit solchen Vorstellungen der Kirche einen Dienst tun kann. Das ist nicht Autorität, sondern autoritäres Verhalten.

HK: Der Kirche einen Dienst tun – in der Kirche Dienst tun jenseits von Befehl und Gehorsam, erfordert das nicht auch eine andere Praxis bischöflicher Leitung? Bischöfe sollen ja vielfach alles tun und werden dadurch vielfach überfordert und überfordern sich selbst.

Zauner: Ich denke, ja. Die Bischöfe sollen sich wohl mehr an den Mönchen und Beichtvätern orientieren als an den Politikern und Handelsreisenden. Sie sind sicher zu viel unterwegs. Das entspricht dem Zeitgeist, denn man will einen Bischof zum Anfassen. Mir genügt ein Bischof, der die richtigen Maßnahmen setzt. Statt dessen hört man täglich, wo ein Bischof wieder überall gewesen ist. Ich habe den Eindruck, daß sich die Bischöfe in erster Linie bemühen, von allen guten Eigenschaften Gottes vor allem seine Allgegenwart nachzuahmen.

HK: Sind das bereits bischöfliche Reflexe in einer immer kleiner werdenden Kirche, daß Amtsträger den Eindruck haben, sie müßten nicht nur möglichst alles selbst überblicken, sondern auch noch möglichst alles selbst tun?

Zauner: Nun, so klein sind wir ja doch wieder nicht geworden, jedenfalls nicht bei uns in Österreich. Es gibt immerhin 84 Prozent Katholiken, dazu noch 6 Prozent andere Christen. Auch die Beteiligung an den Gottesdiensten durch Katholiken mit etwa einem Viertel ist durchaus respektabel. Woher diese Vorstellungen kommen, daß ein einzelner Amtsträger alles tun muß, das ist mir fast unbegreiflich anhand des Weges, den die Kirche seit dem Konzil gegangen ist. Man müßte doch heute begreifen, daß das Leben der Kirche nicht von den Amtsträgern erzeugt wird, sondern vom Geist Gottes, der Menschen anrührt und bewegt.

HK: Was sagen Sie den ungezählten Katholiken, die angesichts der neuen Lage verstört sind, ratlos, ja verzweifelt?

Zauner: Sie warten Gott sei Dank nicht auf meine oder unsere Empfehlungen. Man freut sich über jeden, mit dem man in dieser Situation reden kann, man versucht halt, die Lage durchzustehen. Als Trost muß man aber hinzufügen: Es ist ja nicht zum erstenmal in der Kirchengeschichte, daß so etwas geschieht, und insofern halte ich die Kirchengeschichte für die tröstlichste Disziplin der ganzen Theologie. Ich meine, wir müssen das tun, was in den ersten Dokumenten unseres Glaubens steht: Tröstet einander, steht einander bei. Wir wissen, daß wir im Glauben miteinander aufgebrochen sind. Erasmus von Rotterdam hat 1518 in den ersten Auseinandersetzungen der Reformation auf die Frage, wie er denn die Kirche ertrage, gesagt: Ich ertrage diese Kirche, solange sie mich erträgt.

„Der Schaden ist groß – der Geist Gottes ist stärker"

HK: Ist Kirchengeschichte wirklich so tröstlich, verantworten muß sie ja schließlich die jeweils lebende Generation? Die Säkularisierung schreitet fort. Wie will da eine Kirche, die vornehmlich auf Disziplin und Gehorsam setzt, noch missionarischen Atem bekommen?

Zauner: Die Kirchengeschichte ist kein *billiger* Trost, denn die Geschichte der Kirche ist auch eine Leidensgeschichte. Ich glaube, daß die Kirche nur in einem großen und ständigen Lernprozeß leben kann und dabei auch mit Fehlreaktionen leben muß. Vielleicht wird ihr missionarischer Atem dadurch gestärkt, daß sie in ihrem Leiden tief durchatmet.

HK: Man spricht in Österreich inwischen schon von einer „künstlichen Hollandisierung". Heißt das, daß eine gerade in Österreich noch wirksame katholische Tradition, die in der nachkonziliaren Zeit in kirchlichen Kernschichten neu gewachsen ist, kaputt gemacht wird?

Zauner: Der Eindruck ist wohl richtig, daß eine Disziplinierung der Kirche in Österreich nach dem Muster Hollands beabsichtigt ist. Doch die Holländer gehen eher auf Konfrontation, sind grundsätzlicher, radikaler als wir. Vielleicht hilft uns wieder einmal unsere Begabung zur Schlamperei, der Pragmatismus, der Humor, an dem sich jeder Fanatismus bricht. Hier ist nicht der Boden für eine Häresie oder für ein Schisma. Was seit dem Konzil in Österreich gewachsen ist, hat tiefe Wurzeln. Freilich der Schaden der Prozesse, die gegenwärtig laufen, ist groß. Aber ich glaube, daß das Leben stärker ist, daß die Realität einfach andere Maßnahmen erzwingen wird. Der Geist Gottes ist stärker als unser Ungeist, das ist mein Trost.

Zwischen Avantgarde und „Sacro-Pop“

Eine Tagung zum Verhältnis von Musik und Religion

Wer heute bei uns nach dem Verhältnis von Musik und Religion fragt, stößt auf eine verwirrend vielgestaltige Landschaft. Komponisten der Avantgarde setzen sich teilweise in hochdifferenzierten Werken mit Texten und musikalischen Stilelementen der religiösen Tradition auseinander; gleichzeitig spielt das Erleben von Musik als Meditationshilfe und als Weg zur neuen Ganzheitlichkeit eine gewichtige Rolle in der New-Age-Bewegung. In den Kirchen wird das reiche musikalische Erbe von Palestrina und Schütz bis Brahms und Bruckner durchaus gepflegt; in zahlreichen Gottesdiensten dominiert aber das „neue geistliche Lied“ bzw. der „Sacro-Pop“. Eine Fachtagung der Konrad-Adenauer-Stiftung zum Thema „Musik und Religion“ zeigte jetzt, daß sowohl im Blick auf die Rolle religiöser Musik in unserer Kultur wie auf die Bedeutung der Musik für die Kirche und ihren Gottesdienst ein erheblicher Klärungs- und Diskussionsbedarf besteht.

„Musik und Religion sind in allen Kulturen vom Ursprung her miteinander verbunden. Religionen haben die Entwicklung der musikalischen Kunst maßgeblich begleitet. Immer auch war Musik ein Teil des religiösen Lebens.“ – So hieß es in der Einladung zur Tagung der Adenauer-Stiftung, zu der am 31. August und 1. September über zweihundert haupt- und nebenamtliche Kirchenmusiker, Komponisten, Musikhochschuldozenten und -studenten und Pfarrer in Schwäbisch Gmünd zusammenkamen. Das Programm der Veranstaltung ließ die Absicht erkennen, möglichst viele Dimensionen des weitgespannten Themas zu berücksichtigen: Die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Musik und Religion bzw. Spiritualität war ebenso einbezogen wie die Rolle der Musik in außereuropäischen Kulturen und Religionen; um das Profil religiöser Musik in unserer pluralistischen Gesellschaft ging es ebenso wie um das leidige Thema Kirchenmusik und Liturgie, das im katholischen Raum seit der Liturgiereform immer wieder für Zündstoff sorgt (vgl. dazu das Interview mit ACV-Präses *Franz Fleckenstein* in HK, Dezember 1983, 550 ff.). Ungeachtet dieser thematischen Breite galt das Interesse der meisten Teilnehmer vor allem der Frage, welchen Spielraum die Kirche der Musik läßt, mit welchen Maßstäben sie Musik beurteilt und was getan werden müßte, um die bestehenden Verständigungsprobleme abzubauen.

Geistliche Musik im Säkularisierungsprozeß

Daß das Verhältnis von Kirche und Musik überhaupt zum Problem geworden ist, hat allerdings nicht nur mit der liturgischen Erneuerung der letzten Jahrzehnte zu tun, sondern vor allem mit der *besonderen Konstellation im Verhältnis von Musik und Religion,* wie sie sich in der europäischen Kultur der letzten zweihundert Jahre herausgebildet hat. Bis ins 18. Jahrhundert war die (katholische wie evangelische) Kirchenmusik selbstverständlicher Bestandteil der allgemeinen musikalischen Kultur; „geistliche“ und „weltliche“ Kunstmusik gebrauchten (man denke nur an J. S. Bach) weitgehend die gleichen musikalischen Mittel. Demgegenüber separierte sich die Kirchenmusik nach der Aufklärung vom Hauptstrom der musikalischen Entwicklung und zog sich auf eine eigene, historisierende Tonsprache zurück (Palestrinalstil bzw. seine Entsprechungen im Bereich der evangelischen Kirchenmusik des 16./17. Jahrhunderts). Gleichzeitig entstanden zunehmend religiöse Kompositionen (etwa die Oratorien von Mendelssohn oder das „Deutsche Requiem“ von Brahms), deren Ort nicht mehr die Kirche, sondern primär der Konzertsaal war, als Teil der bürgerlichen Musikkultur ohne feste Einbindung in das christliche Glaubenssystem. Religiöse Musik wurde teilweise zum Religionsersatz im Säkularisierungsprozeß.

In Europa gehören also Musik und (christliche) Religion längst nicht mehr substantiell zusammen, sowohl auf Grund der Autonomisierung von Musik (wie der Kunst überhaupt) wie als Folge der Auflösung der „Christenheit“, also des christlichen Glaubens als selbstverständlich-verbindlicher Klammer und Bezugsgröße für alle Lebensbereiche. Auf diesem Hintergrund legt sich der vergleichende Blick auf *außereuropäische Kulturen und Religionen* nahe, dem bei der Tagung in Schwäbisch Gmünd ein Nachmittag gewidmet war. Es zeigte sich dabei, daß der unmittelbare kultisch-religiöse Bezug von Musik dort vielfach noch deutlicher ausgeprägt und bestimmender ist. In Südindien, so der Indologe *Josef Kuckertz,* sind neunzig Prozent aller musikalischen Kompositionen religiösen Inhalts. Bei den hinduistischen Opferhandlungen bringe erst der Gesang den heiligen Text zur vollen Wirkung.

Daß aber auch in außereuropäischen Kulturen die Zuordnung von Musik und Religion stark variieren kann, wurde in den Ausführungen des auf Südostasien spezialisierten Musikwissenschaftlers *Rüdiger Schumacher* deutlich. Er machte die Bandbreite sichtbar, indem er zum einen auf Stämme auf der malaiischen Halbinsel verwies, für die Musik im Rahmen ihres Geisterglaubens ausschließlich kultischen Charakter hat und nicht für andere Zwecke verfügbar ist, andererseits auf die vom Hinduismus geprägte Insel Bali: Dort gebe es ein hierarchisch differenziertes Verhältnis von Musik und Religion. Bestimmte Musikgattungen seien ganz dem Kult im Tempel vorbehalten, andere dagegen nicht unmittelbar Bestandteil ritueller Handlungen. Schließlich existierten auch „säkulare“ Spielarten von Musik, die vor allem auf Unterhaltung ausgerichtet seien und heute zum Teil schon für den Tourismus vermarktet würden.

Interessante Beobachtungen zur Tradition religiöser Mu-

sik in *Lateinamerika* steuerte der brasilianische Musikethnologe *Antonio Bispo* bei. Demnach konnte in Brasilien die qualitativ hochstehende feierliche Kirchenmusik, die von den Portugiesen im 16. Jahrhundert in ihre Kolonien importiert wurde, ihre kulturelle Prägewirkung länger behalten als in Europa, weil sie in die Volksfrömmigkeit und deren ganzheitliches religiöses Weltverständnis eingebettet gewesen sei. Das hohe Niveau der (vor allem von Schwarzen und Mulatten getragenen) Kirchenmusik in Brasilien habe sich bis ins 19. Jahrhundert erhalten; durch Reformbemühungen europäischer Geistlicher (orientiert am Cäcilianismus) sei die selbstverständliche Verbindung von Religion und Musik in Brasilien erschüttert worden. Bispo warnte gleichzeitig davor, sich in Europa mit Klischeebildern der afro-amerikanischen Musik zu begnügen, um sie sich als exotische „Guru-Musik" anzueignen. Diese musikalischen Traditionen müßten vielmehr seriös aufgearbeitet werden.

Reduktion von Musik auf den „Urton"?

Für die neue Musik Europas sind außereuropäische Klänge und Rhythmen längst zum Bestandteil des Materials geworden, mit dem man sich bei der Suche nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten auseinandersetzt. *Olivier Messiaen* beispielsweise hat sich intensiv mit musikalischen Traditionen Indiens befaßt und sie in das eigene Werk umgesetzt. Daß inzwischen auch beim Nachdenken über die Grundlagen der Musik und ihre Beziehung zur Religion Außereuropäisches mit ins Spiel kommen kann, zeigten bei der Tagung in Schwäbisch Gmünd die Ausführungen des Jazz-Experten *Joachim Ernst Berendt* über Musik und Spiritualität. Berendt griff gleichermaßen auf die Anfänge abendländischer Musikphilosophie beim Vorsokratiker Pythagoras wie auf die indischen Upanishaden und das islamische Sufitum zurück, um deutlich zu machen, wie eng Spiritualität und Musik miteinander verschwistert sind. Mit Belegen aus der Sinnesphysiologie (das Hörorgan ist schon beim Embryo vollständig ausgebildet; der Hörsinn erlischt beim Sterben als letzter) wie aus der Religionsgeschichte („die heiligen Bücher der Menschheit sind voller Aufforderungen zum Hören") illustrierte er seine Grundthese von der spirituellen Überlegenheit des Hörens gegenüber dem Sehen bzw. der „ontologischen Gleichung" von Hören und Sein: „Ich höre, also bin ich. Wenn ich auf-höre, zu hören, höre ich auf."
Berendt wies auf die in vielen mystischen Traditionen anzutreffende Reduktion von Musik auf einen einzigen „Urton" hin und beschwor die Grenzerfahrung eines Hörens, das an das nicht mehr Hörbare, an das Schweigen heranreicht. Er ging aber nicht auf die in diesem Zusammenhang naheliegende Frage ein, welchen Sinn dann (ältere oder neuere) Musik noch haben kann, die sich nicht mit solchen Reduktionismen begnügt. Es blieb seinem Korreferenten zum Thema „Musik und Spiritualität", dem amerikanischen Komponisten und Pianisten *Paul Terse,* vorbehalten, eine Lanze für das differenzierte Erbe der geistlichen bzw. religiösen Musik des Abendlandes zu brechen. Terse wandte sich energisch gegen musikalische Zugeständnisse an irrationalistische Strömungen in der gegenwärtigen westlichen Kultur und forderte für heutige Kirchenmusik den Respekt vor der abendländischen Musiktradition mit ihrer eigenen Spritualität und künstlerischen Qualität.

Daß der Musik im allgemeinen und der geistlichen Musik im besonderen als Gegengewicht zum einlinigen technischen Fortschritt und zum gesellschaftlichen Säkularisierungsprozeß heute erhebliche Bedeutung zukommt, darin waren sich die Komponisten und Interpreten, die in Schwäbisch Gmünd zu Wort kamen, weitgehend einig. Der italienische Komponist *Niccolò Castiglioni,* dessen „Hymne" für zwölf Stimmen in einem Konzert der Stuttgarter „Schola Cantorum" während der Tagung uraufgeführt wurde, sprach von den religiösen Bedürfnissen, die es auch in der pluralistischen Gesellschaft gebe und postulierte, Musik müsse den Menschen durch Einweisung in Kontemplation und Gebet aus der technokratischen Versklavung befreien. *Peter Jona Korn,* Komponist und Direktor des Münchner Konservatoriums, apostrophierte Kunst, vor allem Musik, als Bestätigung der Würde des Menschen, jener Würde, die auch den „Mittelpunkt alles religiösen Empfindens und Denkens" bilde.
Der Komponist und Organist *Theo Brandmüller* (Saarbrücken) wog in seinem Statement negative und positive Antworten auf die Frage: „Ist es zeitgemäß, geistliche Musik zu komponieren?" gegeneinander ab und kam unter Hinweis auf Olivier Messiaen zu dem Schluß: „Ja, der wirklich glaubende Komponist (egal wie ‚kompliziert' oder gar ‚verschüttet' sein Glaube sein sollte) müßte ‚auch nach Auschwitz' – noch – geistliche Musik schreiben (können), selbst wenn andere dies überflüssig, verlogen etc. finden sollten oder nicht, wobei ‚geistlich' als Adjektiv dann als legitim zu benennen mir gerechtfertigt scheint, wenn diese geistliche Musik sich auf Ebenen von Glaubensinhalten bewegt, die allgemein gehalten bleiben." Es sei, so Brandmüller, nicht zu erwarten, daß sich der Komponist als Schöpfer seiner musikalischen Sprache von jeweils herrschenden kirchlich-theologischen Tendenzen in seinem Schaffen beeinflussen lasse. Er werde diejenigen Gestaltungsmittel wählen bzw. miteinander verzahnen, von denen er glaube, sie könnten ein „Erstaunenmachen der Seele" evozieren. *Clytus Gottwald,* Leiter der „Schola Cantorum", die Vokalwerke des 15./16. Jahrhunderts und solche der Avantgarde pflegt, sprach in seinen an Adornos Ästhetik angelehnten Überlegungen der Musik am ehesten die „Kraft zur Transzendenz" zu. Sie dürfe gerade nicht affirmativ sein und den „Namen Gottes nicht nennen", könne aber gleichsam indirekt-unausgesprochen die Möglichkeit der Versöhnung einer mit sich zerfallenen Welt sichtbar machen.

Die Diskussion in Schwäbisch Gmünd hätte an Farbigkeit zweifellos gewonnen, wenn auch Stimmen vertreten gewesen wären, die religiös-geistliche Musik heute für ver-

zichtbar und Versuche zeitgenössischer Komponisten in diesem Genre für unzulässig oder zumindest problematisch halten. Allerdings kommt man in keinem Fall daran vorbei, daß es auch im Zeitalter der „Neuen Musik" bis hinein in die Musik unserer Jahre Kompositionen gibt, die einerseits ästhetisch-technisch dem allgemeinen Niveau entsprechen und gleichzeitig in der Tradition der geistlich-religiösen Musik stehen. Die entsprechenden Komponistennamen wurden bei der Tagung immer wieder genannt: Von *Igor Strawinsky* und *Frank Martin* bis zu *György Ligeti* und *Mauricio Kagel.* Von Kagel war im Konzert der „Schola Cantorum" das „Hallelujah " (1969) zu hören, ebenso der „Psalm" von *Heinz Holliger* (nach einem Gedicht von Paul Celan) und ein Werk von *Klaus Huber,* das ein Gedicht der Teresia von Avila über die Schönheit Gottes mit Gedichtzeilen von Pablo Neruda kombiniert.

Avantgardistischer Elfenbeinturm – billiger Massengeschmack

Nicht nur bei diesen Kompositionen handelt es sich um sehr komplexe Werke, die jenseits der Möglichkeiten eines Laienensembles angesiedelt sind. Auch andere geistliche Kompositionen der Gegenwart bereiten nicht nur Sängern und Organisten beträchtliche Schwierigkeiten, sondern stehen oft auch quer zu den Hörgewohnheiten und den musikalischen Vorlieben der meisten Konzert- oder gar Gottesdienstbesucher. Kein Wunder, daß in Schwäbisch Gmünd *Diethard Hellmann,* renommierter evangelischer Kirchenmusiker und Präsident der Musikhochschule München, von einer bedrohlichen Kluft in der neueren geistlichen Musik sprach. Er meinte die Kluft zwischen dem „Elfenbeinturm" einer qualitativ hochstehenden, aber schwer zugänglichen neuen geistlichen Kunstmusik und „billigem Massenkonsum", nämlich „neuen geistlichen Liedern", die sich zu sehr am Massengeschmack orientierten und deren musikalische Qualität unzulänglich sei.
Das damit angesprochene Problem hat verschiedene Facetten, die auseinanderzuhalten sind. Zunächst hat es mit der nicht nur für den begrenzten Bereich der geistlichen Musik, sondern allgemein geltenden *Randstellung zeitgenössischer Musik im kulturellen Normalbewußtsein* zu tun. Verglichen mit Salzburg oder Bayreuth, sind „Tage der Neuen Musik" elitäre Veranstaltungen (interessanterweise macht hier die Orgelmusik eine Ausnahme; in Orgelkonzerten werden zeitgenössische Kompositionen selbstverständlicher akzeptiert als anderswo!). Stärker ins Gewicht fällt allerdings die unvermeidbare Spannung zwischen *kirchlich-liturgischen* und *musikalisch-künstlerischen* Gesichtspunkten bzw. Ansprüchen. Auf der einen Seite steht die Forderung nach Rücksichtnahme auf den gottesdienstlichen Rahmen allgemein und die Funktion einzelner musikalisch auszugestaltender Liturgieteile im besonderen wie auf die Bedürfnisse und Möglichkeiten der jeweiligen Gemeinde; den anderen Pol bildet die Forderung nach möglichst hoher musikalischer Qualität und nach der Respektierung der Eigenart musikalischer Kunstwerke. Gelten die genannten Punkte grundsätzlich für die evangelische wie für die katholische Kirche, so kommt im katholischen Bereich noch verschärfend die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums mit ihren Folgen für die Musik im Gottesdienst hinzu.

Aversionen gegenüber zeitgenössischer Musik, auch geistlicher Musik, sind sicher kein unumstößliches Naturgesetz. Theo Brandmüller sprach bei der Tagung von einer vielfach zu beobachtenden „unberechtigten Angst" vor der neuen Musik und warb dafür, die Ausdrucksqualitäten solcher Musik zu entdecken. Es gebe, so wurde vom Komponistenpodium versichert, durchaus genügend zeitgenössische Kompositionen, die qualitativ akzeptabel, gleichzeitig aber auch für nebenamtliche Kirchenmusiker technisch zu bewältigen seien. Im übrigen appellierten die Komponisten an die Kirche, die zeitgenössische geistliche Musik durch entsprechende Kompositionsaufträge zu fördern; sie solle überhaupt mehr Mut zeigen, auf die Kunst als Kunst zuzugehen.
Solchen Aufforderungen wurde in Schwäbisch Gmünd von Vertretern kirchlicher Fachverbände und Institutionen nirgends widersprochen. Im Gegenteil: Sie votierten durchweg für das Heimatrecht anspruchsvoller Kirchenmusik älterer wie zeitgenössischer Provenienz im Gottesdienst, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. *Hans Martin Balz* von der Kirchenmusikschule der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau verband sein Plädoyer für alte und neue Kunstmusik in der Kirche mit einer vehementen Philippika gegen den „Einzug der Unterhaltungsmusik in die Liturgie", mit dem man die Masse der Gemeindemitglieder mit der ihnen alltäglich vertrauten Musik ansprechen wolle: „Geht Religion auf die Erfahrung der Transzendenz aus, so ist als religiöse Musik eine Musik absolut ungeeignet, die sich von der alltäglichen Musik nicht unterscheidet." Von katholischer Seite stieß *Albert Richenhagen* vom Institut für katholische Kirchenmusik (Universität Köln) in das gleiche Horn, wenn er „Repressionen gegen jede Form von Kirchenmusik" in der Nachkonzilszeit beklagte und die Abwanderung der geistlichen Musik in den Konzertsaal bedauerte.

Andere Statements aus dem kirchlichen Raum hoben dagegen stärker auf die nicht nur faktisch gegebene, sondern auch wünschenswerte bzw. unverzichtbare Vielfalt musikalischer Formen und Stile bei der Gestaltung des Gottesdienstes ab. Die Pluralität und Pluriformität heutiger liturgisch-musikalischer Ausdrucksformen solle als Reichtum gesehen und genutzt werden, war eine der Thesen von *Wolfgang Bretschneider,* dem Hauptverantwortlichen für die Kirchenmusik im Erzbistum Köln. Ohne Kompromisse, ohne Einübung von Toleranz gegenüber anders gestimmten Gruppen könne es keine gemeinsame gottesdienstliche Feier geben. Ängste gegenüber alten wie neuen Formen seien deshalb abzubauen. Abt *Placidus Mittler* (Siegburg), ein Spezialist für den Gregorianischen Choral, warnte vor einem „Kulturmonismus", der der

Kirche noch nie gut bekommen sei. Im übrigen habe es zu allen Zeiten in den christlichen Gottesdiensten künstlerisch wertvolle Musik neben sehr einfacher bis billiger Volksmusik gegeben; auch im Graduale Romanum gebe es primitive Choralstücke.

Geistliche Musik hat gute Chancen

Als Gretchenfrage erwies sich in der ganzen Diskussion über Musik und Kirche: „Wie hältst Du's mit dem neuen geistlichen Lied, dem Sacro-Pop, der ‚Rhythmischen Kirchenmusik'?" Nicht nur bei den Kirchen- und Katholikentagen sind die entsprechenden Gruppen und ihre Lieder nicht mehr wegzudenken; auch im gottesdienstlichen Leben zahlreicher Gemeinden haben sie längst ihren festen Platz. Einen Grund, warum dem realistischerweise eigentlich gar nicht anders sein kann, nannte in Schwäbisch Gmünd der Freiburger Diözesanmusikdirektor *Matthias Kreuels:* Die alltägliche und allgegenwärtige „klingende Wirklichkeit um uns herum" schaffe zwangsläufig entsprechende Erwartungen an die Musik im Gottesdienst. Mit bloßen Verdikten oder Berührungsängsten ist es schon deshalb nicht getan. Vermutlich bleibt nur der Weg, der bei der Tagung „Musik und Religion" auch verschiedentlich empfohlen wurde: qualifizierte Begleitung der Musikgruppen durch Kirchenmusiker, theoretische und praktische Beschäftigung mit „Geistlicher Popularmusik" in der kirchenmusikalischen Ausbildung, organische Verbindung von neuem und altem Liedgut auch in gruppenspezifischen Gottesdiensten (*Udo Hildenbrand* vom Allgemeinen Cäcilien-Verband). Der Berliner Domkapellmeister *Roland Bader* empfahl, der „Jugend das Ihrige zu geben", sich behutsam mit ihren Texten und ihrer Musik auseinanderzusetzen.

Die kritische Auseinandersetzung mit dem „Sacro-Pop" ist nur eine von mehren wichtigen Aufgaben, die sich derzeit im Bereich Musik und Gottesdienst stellen. In Schwäbisch Gmünd klagten etliche Kirchenmusiker über die mangelnde Sensibilität der Pfarrer für ihre Arbeit: Tatsächlich ist vielfach zu beobachten, daß Pfarrer und andere an der Gottesdienstgestaltung Beteiligte Musik als ein Art schmückendes, aber letztlich beliebiges Beiwerk betrachten, dem nicht die erforderliche Sorgfalt zugewandt wird. Das musikalische Repertoire, das für die Verwendung in der Liturgie zur Verfügung steht, ist heute so breit wie nie zuvor, nicht zuletzt aufgrund der ökumenischen Öffnung: Gregorianischer Choral, klassische Vokalpolyphonie, protestantische Kirchenmusik des Früh- und Hochbarock, Messen der Wiener Klassik, neuere geistliche Musik verschiedener Stilformen. Trotzdem herrscht in der musikalischen Gestaltung von Gottesdiensten vielfach Monotonie vor, wird die Bandbreite der Möglichkeiten sowohl für „normale" wie für festliche Gottesdienste in der Praxis zu wenig genutzt.

Anspruchsvolle geistliche Musik in ihren verschiedenen Formen hat gegenwärtig *gute Chancen.* Schließlich hat man inzwischen aus manchen Fehlern und Engführungen in der konkreten Durchführung der liturgischen Erneuerung gelernt, nicht zuletzt in bezug auf die Musik im Gottesdienst. Die Eigengesetzlichkeit der Liturgie, die Prinzipien der Verständlichkeit und der tätigen Teilnahme der Gläubigen stehen einer sorgfältigen, abwechslungsreichen und um Qualität bemühten musikalischen Gestaltung nicht im Weg. Musik darf den liturgischen Vollzug nicht überlagern, darf aber auch nicht zu funktionalistisch verzweckt werden. Auch *Konzerte mit geistlicher Musik* (in Kirchen oder Konzertsälen) sind gerade heute wichtig: Peter Jona Korn gab in Schwäbisch Gmünd zu Protokoll, er sei ohne konfessionelle Bindungen aufgewachsen, seine Beziehung zur Religion sei erst durch die Musik, besonders durch die beiden Passionswerke Bachs entstanden. Als ein möglicher Berührungspunkt mit dem Religiösen und auch mit der christlichen Botschaft in einer nachchristlichen Gesellschaft hat geistliche Musik eine nicht zu unterschätzende Bedeutung, ohne daß man sie noch einmal zum Religionsersatz oder zum spirituellen Allheilmittel hochstilisieren müßte. *Ulrich Ruh*

Eine irritierte Ortskirche

Der Schweizer Katholizismus am Ende der 80er Jahre

Die katholische Kirche in der Schweiz ist derzeit an mehreren Fronten herausgefordert. Zu den Problemen, die mit ihrer sprachlich-föderativen Vielfalt zu tun haben, kommen Auseinandersetzungen über pastorale Kurskorrekturen unter dem Druck gesamtkirchlicher Rahmenbedingungen. Gleichzeitig verliert auch in der Schweiz die kirchliche Religiosität an Bedeutung, wird die religiöse Landschaft insgesamt diffuser. Es fehlen noch die neuen Kräfte, die das vom Rückgang der Verbände geschaffene Vakuum ausfüllen könnten. Die zunehmende „Vergemeindlichung" zeigt ihre eigenen Schwächen, zumal es – trotzdem – auch an Zusammenarbeit fehlt. Entscheidend für seine Zukunft könnte sein, wieweit es ihm gelingt, Fixierungen auf Binnenprobleme und die dabei entstandenen oder verlängerten Gegensätze zu überwinden.

Anläßlich des Besuches Johannes Pauls II. vor fünf Jahren stellte sich die römisch-katholische Kirche in der Schweiz als „eine aufmüpfige Ortskirche" (vgl. HK, Juli 1984, 336), aber auch als eine durch weltkirchliche Vorgaben verunsicherte Kirche dar (vgl. HK, Juni 1984, 287 ff.). Die

schon damals verunsichernden Vorgaben namentlich in bezug auf die Bußfeiern mit sakramentaler Absolution und die gemeinsame Ausbildung von Priester- und Laienseelsorgern wurden durch weltkirchliche Vorgänge – wie Beschränkung der Laienpredigt durch den CIC, bestimmte Bischofsernennungen und Auseinandersetzungen um Professorenberufungen –, von denen die Schweiz mitbetroffen ist, inzwischen noch verstärkt, teilweise aber auch überlagert. Neben einer zunehmenden Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche als Glaubensgemeinschaft – häufig „Säkularisierung" genannt – bestimmen in kirchlich besonders engagierten Kreisen solche Vorgänge das kirchliche Klima in beherrschender, wenn auch in je nach Bistum unterschiedlicher Weise.
Die Mehrheit der Schweizer Bischöfe wie der Seelsorger ist sehr besorgt, und namentlich im Bistum Chur macht sich Resignation, aber auch Widerstandswille bemerkbar; anderseits nutzt eine kleine, aber rührige Gruppe von Priestern und Laien gleichsam die Gunst der Stunde, um ihren traditionalen oder gar fundamentalistischen Ideen Beachtung zu verschaffen, sei es durch eine andersdenkende, nicht selten verunglimpfende Publizistik, sei es durch Informantendienste. Diese binnenkirchlichen Streitigkeiten und Streitereien sind dabei nicht nur ein teilweise widerliches Schauspiel, sondern finden zu einer Zeit statt, in der der Katholizismus seine Kräfte einsetzen müßte, um den gesellschaftlichen Entwicklungen und religiösen Herausforderungen gewachsen zu sein.

Spannungen im Bistum Chur

Im Zentrum dieser Auseinandersetzungen steht bereits seit mehr als einem Jahr das Bistum Chur, dessen Leitung nach der päpstlichen Ernennung eines Koadjutors (vgl. HK, Mai 1988, 214) sich nicht nur mit dem Widerwillen und Widerstand kirchlicher Gruppierungen und Gremien zu beschäftigen hat, sondern auch mit dem Einspruch staatlicher Behörden. So betrachtet die Kantonsregierung des mehrheitlich katholischen Kantons Schwyz die Ernennung eines Koadjutors als Rechtsverletzung, weil die von ihr ernannten Domkapitulare auf diese Weise vom verbrieften Wahlrecht des Diözesanbischofs keinen Gebrauch machen können. In einem Bericht an den Kantonsrat (das Parlament) teilte die Regierung ihren Entschluß mit, „den Bundesrat (in Bern) um eine entsprechende Intervention beim Heiligen Stuhl anzugehen. Der Regierungsrat muß auch feststellen, daß durch die Vorgänge um die Ernennung eines Koadjutors für das Bistum Chur die guten Beziehungen getrübt worden sind. Bis zu einer befriedigenden Lösung der Angelegenheit kann und wird der Regierungsrat nicht zur Tagesordnung übergehen." Trotz Gegengutachten besteht die Schwyzer Kantonsregierung auf ihrem Standpunkt, und sie wird darin von sämtlichen Fraktionen des Kantonsrates, der am 29. Juni den Bericht des Regierungsrates ohne Gegenstimme in zustimmendem Sinn zur Kenntnis genommen hat, unterstützt.

Daß es bei dieser Auseinandersetzung nicht allein und nicht einmal hauptsächlich um eine juristische Frage geht, wurde auch im Schwyzer Kantonsrat gesagt. Denn es geht um den Führungsstil des seit einem Vierteljahrhundert amtierenden Diözesanbischofs *Johannes Vonderach,* um die Person des Koadjutors *Wolfgang Haas* und seine Absichten als künftiger Diözesanbischof, und schließlich geht es auch um die Rolle von Erzbischof *Eduardo Rovida,* des Apostolischen Nuntius in Bern.

Vor der Ernennung von Wolfgang Haas zum Koadjutor mit Nachfolgerecht hatte Bischof Vonderach stets von einem Weihbischof gesprochen, und nach der Ernennung hat er sich bis heute darüber ausgeschwiegen, weshalb er einen Koadjutor erbat und weshalb er darüber nicht informierte. Diese Informationspraxis hatte im Bistum Chur schon vorher zu einem breiten Unbehagen geführt. Anläßlich des Papstbesuches hatte Bischof Vonderach einen Beauftragten für die Trennung der künftigen Pastoralassistenten und -assistentinnen von den Priesteramtskandidaten im Churer Seminar St. Luzi eingesetzt. Dieser erarbeitete auftragsgemäß einen umfassenden Bericht, der aber folgenlos blieb. Zu erfahren war nur, daß Priesteramtskandidaten nach einem Gespräch mit dem Bischof, aber ohne daß der Regens informiert wurde, ihr Theologiestudium in Heiligenkreuz bei Wien absolvieren. Und zu erfahren ist auch, daß Professoren der Theologischen Hochschule Chur bei der Bistumsleitung kein Vertrauen genießen, daß dazu aber öffentlich nichts gesagt wird. So konnten Befürchtungen aufkommen, die Bistumsleitung warte nur auf eine günstige Gelegenheit, um Änderungen im Sinne einer Rücknahme neuerer Entwicklungen vorzunehmen.
Nachdem Koadjutor Wolfgang Haas schon bald zu verstehen gegeben hatte, daß er sich dafür einzusetzen gedenke, den schweizerischen Weg der Pastoral den römischen Vorgaben und namentlich dem neuen CIC anzupassen, begann er auch schon *polarisierend* zu wirken. Auf der einen Seite wurde er von jenen Kreisen unterstützt, die den schweizerischen Weg der Pastoral als verfehlt betrachten, und auf der anderen Seite wird ihm namentlich von Seelsorgern vorgeworfen, unnötig kirchenrechtlich statt seelsorgerlich zu denken. Im Vordergrund stehen dabei die Frage nach dem Einsatz von Laien und insbesondere von Frauen in der Kirche im allgemeinen und in der Seelsorge im besonderen, von den Ministrantinnen bis zur Pastoralassistentin, die die Homilie hält, sowie die Möglichkeit von Bußfeiern mit sakramentaler Absolution. Dadurch wurden die Pastoralassistenten und -assistentinnen des Bistums Chur verunsichert, aber auch viele Frauen verärgert, und unter den Hauptamtlichen machte sich viel Ärger und Unsicherheit breit.

So beschloß das Seelsorgerkapitel des Generalvikariates Zürich am 13. März mit 109 Ja- gegen 6 Nein-Stimmen bei 7 Enthaltungen, eine *außerordentliche Kapitelsversammlung* einzuberufen, welche „sich der Aussprache um die Situation im Bistum Chur nach der Ernennung von Wolfgang Haas zum Weihbischof mit Nachfolgerecht

ausschließlich widmen soll unter Beisein des Genannten". In der Folge sagte Koadjutor Haas dem Generalvikar eine Teilnahme an der Kapitelsversammlung vom 26. Juni zu. Mitte Mai teilte Haas dem Generalvikar mit, er halte eine außerordentliche Kapitelsversammlung, die ausschließlich der Situation im Bistum gewidmet sein sollte, für nicht zweckdienlich. Deshalb wolle er zunächst mit der Dekanenkonferenz das Gespräch aufnehmen, um dann später an einer ordentlichen Kapitelsversammlung – eine solche ist für 1990 vorgesehen – teilzunehmen. Daß ein solches Hin und Her weder zur Klärung noch zur Beruhigung der Situation beiträgt und daß nun auch als besonders besonnen geltende Seelsorger an der von Haas wiederholt erklärten Gesprächsbereitschaft zu zweifeln beginnen, ist verständlich.

Unruhe um „Comunione e Liberazione" und Opus Dei

Zusätzlichen Ärger schaffte dann noch der Apostolische Nuntius in Bern. Die große Unruhe vor allem unter kirchlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen hatte die Römisch-katholische Zentralkonferenz (RKZ), den Zusammenschluß der kantonalen öffentlich-rechtlichen Körperschaften der Katholiken, veranlaßt, beim Nuntius um eine Unterredung nachzusuchen. In einer ausführlichen Gesprächsnotiz der Delegierten der RKZ, die als „Protokoll" bekannt wurde, schien der Nuntius das Konkordat mit den Kantonen, die das Bistum Basel ausmachen, anzuzweifeln und manche Entwicklung und Gegebenheit, insbesondere auch die bekenntnisverschiedene Ehe, sehr abschätzig zu beurteilen. Nach wochenlangen Auseinandersetzungen, auch in der Presse, erklärte sich die Nuntiatur mit einem Kommuniqué des Sekretariats der Bischofskonferenz einverstanden, in dem festgehalten wurde, der Apostolische Nuntius vertrete in keiner Weise Ansichten, die der kirchlichen Auffassung von konfessionsverschiedenen Ehen widersprechen, und er ziehe die Gültigkeit des bestehenden Konkordates und der übrigen Vereinbarungen in der Schweiz nicht in Zweifel. Das lange Schweigen des Nuntius mag der Gepflogenheit päpstlicher Diplomatie entsprechen, zur Folge hatte es trotzdem vor allem eine Zunahme an Mißtrauen.

In diesem Zusammenhang mußte der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes an der Juni-Abgeordnetenversammlung dem Kirchenrat der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Aargau die Anfrage beantworten, wie der Vorstand die Möglichkeiten zu nutzen gedenke, „bei der Bischofskonferenz und beim Bundesrat darauf hinzuwirken, daß bei künftigen Bischofswahlen in der Schweiz keine verbrieften Rechte der Diözesanstände und der innerkirchlichen katholischen Instanzen verletzt werden". „Ohne sich in die inneren Verhältnisse der katholischen Schwesterkirche einzumischen", sollte der Vorstand alle katholischen Christen unterstützen, „die ihre verbrieften Mitspracherechte in der Kirche wahrnehmen möchten", und den politischen Behörden darlegen, „daß für den reformierten Teil der schweizerischen Bevölkerung die Aufrechterhaltung des konfessionellen Friedens aufs engste mit der Innehaltung gültiger rechtlicher Vereinbarungen durch die Kirchen verbunden ist". Der Vorstand erklärte, er habe diese Frage beim letzten regelmäßigen Treffen mit der Bischofskonferenz bereits zur Sprache gebracht und er wolle dieses Gespräch auch fortsetzen.

Daß undurchschaubare oder gar undurchsichtige Entscheidungsstrukturen Verdacht auf Willkür und Angst vor Machtmißbrauch aufkommen lassen, läßt sich auch im Bistum Lugano und an Vorgängen um das Opus Dei in der Schweiz beobachten. In Lugano ist vor allem die Laienbewegung „Comunione e Liberazione", die der derzeitige Diözesanbischof *Eugenio Corecco* (vgl. HK, Juli 1988, 317ff.) als Studentenseelsorger und Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in die Schweiz eingeführt hatte, Gegenstand wachsenden Mißtrauens. Das stille, aber zielstrebige Nachrücken von „Ciellini" in wichtige kulturelle, soziale und politische Positionen im Kanton Tessin weckt das Mißtrauen nicht nur der traditionell kirchen- bzw. kleruskritischen Liberalen, sondern auch der Katholiken, die den kulturkämpferischen Geist von „Comunione e Liberazione" nicht mögen und sich mit der Moderne lieber auseinandersetzen als sich von ihr absetzen.

Unbehagen und Mißmut wird aber auch immer wieder gegen die Amtsführung und namentlich den Führungsstil von Diözesanbischof Corecco geäußert. Dabei werden die strukturellen Schwächen des Bistums Lugano nicht bestritten, dem Bischof wird aber vorgeworfen, Maßnahmen zu deren Überwindung eigenmächtig zu treffen. Seine einsamen Personalentscheide, so wird dort geklagt, stellten Priester und Gemeinden vor vollendete Tatsachen. Inzwischen hat der diözesane Priesterrat beschlossen, sich im September auf einer außerordentlichen Sitzung über die Beziehungen zum Bischof auszusprechen. Auf schwerwiegende Vorwürfe gegen das Finanzgebaren des Diözesanbischofs antwortete der Diözesan-Administrationsrat: „Obwohl der Bischof die Aufgabe hat, auch in diesem Bereich Initiativen zu ergreifen, geschieht keine Verschiebung in der Vermögenslage nur durch seinen bloßen Entscheid. Der Bischof bedarf immer der Zustimmung der Organe, die das Kirchenrecht vorschreibt: des Diözesan-Administrationsrates und des Kapitels der Kathedrale, was bis jetzt immer vorschriftsmäßig eingehalten worden ist." Darauf wiederum antworten Kritiker, einerseits seien die Mitglieder des Diözesan-Administrationsrates vom Bischof ernannt und also von „seiner Partei", und andererseits halte sich Bischof Corecco wohl strikt an die Vorschriften des Kirchenrechtes, aber nur daran. Diese Einschätzung wird auch in der deutschen Schweiz geteilt, so daß immer wieder die Befürchtung zu hören ist, mit Unterstützung von Koadjutor Wolfgang Haas, der sich gerne auf den CIC zu berufen pflegt, werde so schließlich auch die Bischofskonferenz von ihrer bisher eher pastoralen Linie abkommen.

Befürchtungen und Mißtrauen kennzeichnen auch die jüngsten Auseinandersetzungen um das *Opus Dei.* Dieses hatte die Absicht, in der freiburgischen Gemeinde Le Pâquier ein großes internationales Bildungs- und Begegnungszentrum zu errichten. Das dafür vorgesehene Grundstück gehört der Gemeinde, so daß dessen Verkauf vom Ausgang einer Gemeindeversammlung abhängig ist. Obwohl der Verkauf des Grundstückes und die Errichtung des Zentrums mit entsprechenden Arbeitsplätzen für die Gemeinde wirtschaftlich nur von Vorteil gewesen wäre, lehnte die Gemeindeversammlung vom 12. Juni den Verkauf mit 163 Nein- gegen 89 Ja-Stimmen bei 9 Enthaltungen ab. In einer Erklärung zu diesem Ausgang der Gemeindeversammlung teilte *Pierre Mamie,* Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg mit, er habe in den Vorgesprächen die Obern des Opus Dei auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht, die Traditionen und die „lokale religiöse Kultur" zu beachten. Denn das Opus Dei, das seine großen Verdienste habe, erscheine zu häufig als eine „importierte" religiöse Bewegung, und es würde nur gewinnen, wenn es in seinen Absichten, der Herkunft seiner Mittel und in seinen Aktivitäten „transparenter" werde. Im übrigen müsse es auf die im Zusammenhang mit dem Plan von Le Pâquier vorgebrachten Einwände antworten, wenn es sich, ohne Unfrieden stiften zu wollen, im Bistum niederlassen wolle.

Auf der Suche nach einer neuen Sozialform

So stellt sich die Situation der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz, wie sie in Vorgängen und Konflikten, in veröffentlichten Themen und Schlagzeilen zum Ausdruck kommt, als *große Irritation* dar, die sowohl polarisiert als auch entmutigt, die manche zum stillen Auszug aus der Kirche veranlaßt und andere, namentlich Seelsorger und Seelsorgerinnen, kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen zum Rückzug auf ihre Gemeinde oder Gruppierung verführt. Kirchlich interessierte und im kirchlichen Dienst stehende Laien und Priester haben letztes Jahr aus ihrem Widerstandswillen gegen Resignation und Rückzug heraus ein publizistisches „ Forum für eine offene Kirche", die Zeitung „Aufbruch" gegründet. Innerhalb wenigen Monaten erreichte diese die für schweizerische Verhältnisse unerhört hohe Abonnentenzahl von gegen 10 000. Der „Aufbruch" versteht sich wohl als kirchenkritisches, zugleich aber als kirchliches Forum; er sei „weder gegen den Papst noch gegen die Bischöfe und das Amt in der Kirche", ihm gehe es „um den Stil der Amtsführung", der sich am Geist des Evangeliums zu orientieren habe. Mit der Juli-Ausgabe hat sich der „Aufbruch" nun auch ökumenisch geöffnet. Bemerkenswert ist, daß sich die andere kirchenkritische Zeitschrift in der deutschen Schweiz, die aus der 68er Bewegung hervorgegangene reformierte „Offene Kirche", nach einer Leserumfrage entschlossen hat, weiterhin zu erscheinen, und zwar als „Ein ökumenisches Forum".
Ob es dem „Aufbruch" gelingt, ein wirkliches „Forum" zu werden, ist beim gegenwärtigen Trend zu Polarisierung und Meinungsgruppenbildung allerdings fraglich. In einer Lagebeurteilung vor der Pastoralplanungskommission der Bischofskonferenz (PPK) stellte Bischofsvikar *Max Hofer,* Leiter des Pastoralamtes des Bistums Basel, fest: Viele Laien und Seelsorger, die bis jetzt durchaus zu einer sogenannten Mitte gerechnet werden konnten, wanderten nach links oder nach rechts ab; die Bereitschaft, aufeinander zu hören, Anliegen auch dann aufzugreifen, wenn es nicht die eigenen seien, nehme ab; gleichzeitig nehme das Vertrauen in der Kirche auf allen Ebenen massiv ab: wenn jemand in kirchlichen und religiösen Angelegenheiten eine andere Meinung äußere, gehe die Kirchenleitung entweder nicht darauf ein oder Katholiken, die keine besondere Verantwortung wahrnehmen, verdächtigten sie unbesehen. Als mögliche Gründe für diese Situation vermutet Hofer die mangelhafte Information von seiten der Kirchenleitung, die viele Seelsorger verletzte, aber auch das Fehlen „kirchlicher Lebensräume, wo alle, die Kirche bilden, zuerst einander kennenlernen können, um nachher aufeinander zuzugehen, einander zuzuhören und miteinander als Volk Gottes auf dem Weg zu sein".

Das Fehlen „kirchlicher Lebensräume" ist auf *sprachregionaler* und *nationaler Ebene* am offensichtlichsten. Die römisch-katholische Kirche in der Schweiz tritt als Bischofskonferenz oder als Römisch-katholische Zentralkonferenz, als hierarchisch geordnete Institution oder als öffentlich-rechtliche Organisation oder auch noch in ihren nationalen Hilfswerken in Erscheinung. Daß sie als Glaubensgemeinschaft auch „Volk Gottes auf dem Weg" ist, kommt auf dieser Ebene nicht zur Darstellung. Dies hat damit zu tun, daß die Bedeutung der Bischofskonferenz und ihrer Sachbearbeitung leistenden Kommissionen wie vor allem der öffentlich-rechtlichen Organisationen in den letzten Jahren erheblich zugenommen, der *Verbandskatholizismus* aber weiter an Bedeutung eingebüßt hat und eine neue Sozialform eines Schweizer Katholizismus nicht zu erkennen ist: Dem neuen Rätesystem, namentlich den diözesanen Seelsorgeräten, ist es weitgehend nicht gelungen, für das Volk Gottes repräsentativ Verantwortung wahrzunehmen; mit ihren Aktivitäten rücken sie zuweilen in die Nähe kirchlicher Erwachsenenbildungsveranstaltungen, und die interdiözesane Zusammenarbeit beschränkt sich auf einen Informations- und Erfahrungsaustausch, der nicht einmal von ihnen, sondern von der Pastoralplanungskommission der Bischofskonferenz ausgeht. Auch die *neuen geistlichen Bewegungen* können nicht ersetzen, was der Verbandskatholizismus früher geleistet hat, nicht nur weil sie vor allem ihre besonderen Spiritualitäten pflegen, sondern auch weil ihnen in erster Linie am Aufbau der eigenen Gruppierungen gelegen ist, so daß sie als kategoriale Gemeinden erscheinen.

Gegen diese „Vergemeindung", gegen den Rückzug auf die Pfarrgemeinden und die Beschränkung auf die neuen Kategorialgemeinden und den damit verbundenen Wahrnehmungsverlust der heutigen gesellschaftlichen Heraus-

forderungen für die Kirche hat der Freiburger Pastoraltheologe *Leo Karrer* vor anderthalb Jahren die Idee einer „Tagsatzung der Schweizer Katholiken und Katholikinnen" ins Gespräch gebracht. Wie in der Alten Eidgenossenschaft auf der Tagsatzung die aktuellen politischen Fragen verhandelt, aber nicht entschieden wurden, weil in den einzelnen Ständen zu entscheiden war, so sollten die Katholiken in der Schweiz zu Gespräch und sachlicher Auseinandersetzung zusammenkommen, um auf der Grundlage des Evangeliums zu beraten, was die Welt auf die Tagesordnung der Kirche setzt; dabei bräuchten sie gar nicht entscheiden zu können, gemeinsame Handlungsperspektiven zu entwickeln würde schon genügen und auch genügend verändern.

Sorge um die Heranwachsenden

Die grundlegende gesellschaftliche Herausforderung ist dabei die Modernisierung der Gesellschaft mit ihren Auswirkungen auf Kultur und Religion. In der neueren sozial- und mentalitätsgeschichtlichen wie religionssoziologischen Literatur besteht weitgehend Übereinstimmung darin, daß sich die gewohnten Formen des konfessionellen und religiösen Lebens im Zusammenhang mit der fortschreitenden gesellschaftlichen Modernisierung auch in der Schweiz ändern. Einerseits *verliert die kirchliche Religiosität an Bedeutung:* Ein Einbruch der Teilnahme am kirchlichen Leben und namentlich die Lösung der jüngeren Generation von den Kirchenbindungen ist nicht zu übersehen. Weil dabei Katholiken typisch katholische Formen gelebter Religiosität – Beichte und Befolgung der offiziellen Sexualmoral, Marienverehrung und Rhythmisierung des Lebens durch das Kirchenjahr – aufgeben, verliert auch das konfessionelle Profil an Bedeutung. Andererseits bestimmen zunehmend neue religiöse Bewegungen und nichtreligiöse Weltanschauungen philosophischer oder anderer Herkunft die allgemeine religiöse Orientierung. Nähere Auskünfte über diese Entwicklungen sind vom Forschungsprojekt „Konfessionelle Pluralität, religiöse Diffusion und kulturelle Identität in der Schweiz" zu erwarten, das vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (St. Gallen) zusammen mit dem Sozialethischen Institut des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (Lausanne) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms über „Kulturelle Vielfalt und nationale Identität" durchgeführt wird.
Erkennbar sind diese Entwicklungen indes schon länger, obwohl in der Schweiz nur vereinzelt religionsstatistische und pastoralsoziologische Daten zur Verfügung stehen. So klagen Seelsorger selbst in halbstädtischen Gebieten über einen *markanten Rückgang der Kirchlichkeit der Heranwachsenden;* viele Neugefirmte feierten trotz sehr gut gestaltetem Firmgottesdienst bereits am „Sonntag danach" den Gottesdienst nicht mehr mit, stellt Bischofsvikar Max Hofer fest. Im Dekanat Bern-Stadt sind 1958 und 1986 die „Kirchenbesucher am Sonntag" gezählt worden. Die Auswertung stellt fest, daß die Zahl der Gottesdienste in den knapp 30 Jahren um 2/3 angestiegen ist (neue Kirchen und Gottesdienstorte; Samstag- und Sonntagabendmessen), diejenige der Besucher hingegen auf 60 bis 75% zurückgegangen ist; entsprechend hat sich die Zahl der Besucher pro Gottesdienst auf die Hälfte bis ein Drittel reduziert.
Geradezu alarmierend sind die Ergebnisse der vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (St. Gallen) durchgeführten Untersuchung „Die religiöse Lebenswelt junger Eltern". Im Rahmen dieser Untersuchung wurden Eltern in der deutschen Schweiz, die 1984 ein Kind in einer katholischen Kirche taufen ließen, nach ihrer religiösen Einstellung und nach ihren Absichten in bezug auf die religiöse Erziehung befragt. Die mündlichen Interviews liegen im Wortlaut und mit Kommentaren versehen in der Veröffentlichung „Junge Eltern reden über Religion und Kirche" (Zürich 1986) vor, die Auswertung der schriftlichen Befragung als „Religiöse Lebenswelt junger Eltern" (Zürich 1989). Bedeutsam ist, in welcher Hinsicht die Erziehungsziele junger Eltern von den von ihnen in Anspruch genommenen Erziehungsleistungen der Kirche abweichen. 68% der kirchendistanzierten und 42% der kirchennahen nannten „Unabhängigkeit" als eines ihrer Erziehungsziele, zu dessen Erreichung die Kirche nicht beitrage.

Solche Diskrepanzen und Distanzierungen vom kirchlichen Leben führen nicht notwendigerweise zu einem *Kirchenaustritt,* weil dieser Entscheid auch von regionalen Besonderheiten abhängig ist. So sind im Kanton Luzern 1987 von 244 066 Katholiken 339 aus der Kirche ausgetreten, im Kanton Basel-Stadt von 72 301 Katholiken hingegen 1445. Das System der Volks- und Landeskirchen gehört so zur schweizerischen Staats- und Gesellschaftsordnung, daß Kirchenmitgliedschaft nicht nur eine Bekenntnisfrage ist.
Damit zu tun haben dann auch verschiedene und widersprüchliche Reaktionen von einzelnen und von Gruppen auf kirchliche Vorgänge und Entwicklungen. So wird etwa der gesellschaftspolitische Einsatz kirchlicher Kommissionen oder kirchlicher Hilfswerke von der (überwiegend protestantischen) Aktion „Kirche wohin?"nicht von einer ausdrücklich theologischen Position aus, sondern „aus staatsbürgerlicher Überzeugung" kritisiert. Und so wurde auch das Mahnschreiben der Bischofskonferenz über die „Eucharistische Gastfreundschaft" (1987) nicht nur theologisch und pastoral kritisiert – was wegen seinen Schwächen auch notwendig war –, sondern auch sehr konventionell bürgerlich und „lebenspraktisch".

Nicht bedacht wurde von der Bischofskonferenz offensichtlich, daß das in erster Linie an die Priester und Pfarreien gerichtete und entsprechend formulierte Schreiben praktisch vor allem die *bekenntnisverschiedenen Ehen* treffen könnte. Im kirchlichen Bewußtsein sind diese Ehen vermutlich immer noch der Ausnahmefall, während sie in Wirklichkeit zum Normalfall werden. Von den heiratenden Katholiken schlossen 1986 47,8% die Ehe mit einem konfessionsverschiedenen Partner; und in 12 Kantonen schlossen die Katholiken 1986 mehrheitlich bekenntnis-

verschiedene Ehen. Anläßlich des Besuches der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz im Vatikan (4.–10. November 1988) wurde diese Wirklichkeit deutlich herausgestellt, und Johannes Paul II. antwortete darauf: „Die besondere Seelsorge, deren glaubensverschiedene Paare bedürfen, macht eine geregelte, wirksame und vertrauensvolle Zusammenarbeit der Kirchen notwendig." Und gerade aus der Arbeitsgemeinschaft sollten „wenn nicht endgültige Lösungen, so doch wenigstens aktivierende Antworten auf diese pastoralen Fragen hervorgehen, Antworten, die in beharrlicher, kühner und vertrauensvoller Zusammenarbeit ausgearbeitet und ins Werk gesetzt werden".

Zu sehr auf Binnenprobleme fixiert?

Eine solche Zusammenarbeit wird zum einen durch den Eindruck erschwert, von der Weltkirche und einzelnen Bistumsleitungen her werde die kirchliche Arbeit in den Pfarreien zur Zeit alles andere als zu Kühnheit ermutigt. In der deutschen Schweiz wird diese Situation zusätzlich belastet durch die Befürchtung, Bistumsleitungen würden trotz ähnlicher oder gleicher pastoraler Situation verschiedene pastorale Richtlinien und Entscheidungshilfen (Ehedokumente zum Beispiel) herausgeben. Zum andern beginnt sich nicht nur ein Priestermangel, sondern ein *allgemeiner Personalmangel* nicht nur abzuzeichnen, sondern so auszuwirken, daß die Priester und Diakone, die Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen in ihrem seelsorgerlichen Dienst zunehmend an Grenzen stoßen. So leiten im deutschsprachigen Gebiet des Bistums Basel 384 Priester als Pfarrer die 460 deutschsprachigen Pfarreien; in drei Jahren werden voraussichtlich nur noch 280 Priester als Pfarrer zur Verfügung stehen.

Von den Theologiestudierenden, die nach dem Studium in einen kirchlichen Dienst treten, wird – wie die derzeitige Erfahrung in der deutschen Schweiz zeigt – ein Dritten als Priester, ein Drittel als Pastoralassistenten und ein Drittel als Pastoralassistentinnen zum Einsatz kommen; einige der Pastoralassistenten werden nach einiger Zeit zu Diakonen geweiht werden. Trotzdem nimmt der Mangel an Seelsorgern zu. „Es fehlen nicht nur Priester, sondern auch Laientheologen/-innen und Katecheten/-innen" (Bischofsvikar Max Hofer). Deshalb hat das Personalamt des Bistums Basel Leitlinien für den unter diesen Umständen *bestmöglichen Einsatz von Seelsorgern und Seelsorgerinnen* erarbeitet. Diese werden darin aber auch ermutigt, zusammen mit den Laien Gemeinde aufzubauen. „Alle hauptamtlich in der Seelsorge Tätigen bemühen sich um Teilnahme möglichst vieler Glaubenden am Gemeindeaufbau. Seelsorger/-innen haben Charismen unter den Gläubigen wahrzunehmen und zu fördern" (Nr. 11). Im Blick auf den Priestermangel erinnern die Leitlinien aber auch behutsam an die weltkirchliche bzw. lateinisch-kirchliche Vorgabe des Zölibats: „Insofern strukturelle Gegebenheiten (zum Beispiel eine zu geringe Anzahl von Priestern) die Kirche an der Wahrnehmung des Auftrages hindern, müssen kirchliche Strukturen und Gesetze im Einvernehmen mit der Gesamtkirche geändert werden" (Nr. 12).

So verschränken sich in mancher Hinsicht gesamtkirchliche Vorgaben, Vorgänge und Entwicklungen mit ortskirchlichen Stärken und Schwächen. Eine ortskirchliche Schwäche ist, daran ist ernsthaft nicht zu zweifeln, der möglicherweise noch zunehmende *Mangel an Zusammenarbeit.* Das hat der neueste Vorgang im Medienbereich deutlich gemacht. Das traditionsreiche katholische Verlags- und Druckereiunternehmen Walter wurde aus Profitgründen mehrheitlich der Jean Frey AG, die ihrerseits der Finanzgesellschaft Omni-Holding AG gehört, verkauft; damit wurde aber auch die katholische Identität der einzigen katholischen Illustrierten in der Schweiz („Der Sonntag" und „L'Echo illustré") in Frage gestellt. Hier fehlte es an Zusammenarbeit nicht auf der amtskirchlichen Ebene, sondern innerhalb des Katholizismus. Anderseits hat die neuerdings gute Zusammenarbeit zwischen der Caritas Schweiz und dem Schweizerischen Katholischen Frauenbund die Studie „Arme Frauen in der Schweiz" (1989) ermöglicht, die ein überaus großes Interesse gefunden hat und so auch belegt, daß der Katholizismus, daß die Kirche immer noch Möglichkeiten hat, in die schweizerische Gesellschaft hinein zu wirken. Vorausgesetzt allerdings, sie lassen sich auf die Herausforderungen dieser Gesellschaft wirklich ein.

„Basel" als Anstoß?

Ein Anstoß zu solcher Gesellschaftszuwendung könnte die Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" (vgl. HK, Juli 1989, 297 ff.) werden, die von den Medien der deutschen Schweiz mit großer Aufmerksamkeit begleitet wurde und zu deren Nacharbeit nicht nur die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz, sondern namentlich auch konfessionelle Hilfswerke wie Missio und Fastenopfer entschlossen sind. Die Gefahr, daß der Katholizismus bzw. die römisch-katholische Kirche in der Schweiz ob der großen Irritation durch Binnenprobleme trotzdem zu viele Kräfte auf sie verwendet, ist aber keineswegs gebannt. Immerhin könnte die Veröffentlichung der neuen Richtlinien der Bischofskonferenz für die Bußfeiern mit sakramentaler Kollektivabsolution (siehe dieses Heft, S. 481) zu einer gewissen Beruhigung beitragen. Denn damit wurde die Befürchtung, solche Bußfeiern könnten „von Rom aus" verboten werden, gegenstandslos, so daß nun auch die anstehenden pastoralen Fragen im Zusammenhang von Schuld und Schuldbewältigung unverkrampfter angegangen werden könnten. In diesem Zusammenhang könnte sich der Schweizer Katholizismus dann aber auch deutlicher fragen, was er der schweizerischen Gesellschaft bislang schuldig geblieben ist (vgl. Rolf Weibel, Schweizer Katholizismus heute. Strukturen, Aufgaben, Organisationen der römisch-katholischen Kirche, Zürich 1989).

Rolf Weibel

Reformkommunistische Botschaften

Die „Troika" des Generaloberſten Markus Wolf

Besteht die Aussicht, daß es in absehbarer Zeit in der DDR zu ersten Reformschritten kommt, die aus der gegenwärtigen politisch-ideologischen Stagnation hinausführen? Diese für die weitere Entwicklung nicht nur im deutsch-deutschen Verhältnis, sondern auch in Europa wichtige Frage läßt sich im Augenblick nur schwer beantworten. Vorsichtige Lockerungstendenzen sind am ehesten auf dem Feld von Kunst und Literatur zu erkennen, so beispielsweise in dem Buch „Die Troika" von Markus Wolf, das Herbert Prauß vorstellt und bewertet.

In diesen Wochen erscheint die DDR zu Recht als ein recht dogmatischer kommunistischer Staat, gänzlich reformunwillig und von senilen, überalterten Herren des SED-Politbüros regiert. In verschiedenen Erklärungen (so vom SED-Generalsekretär und Staatsratsvorsitzenden *Erich Honecker,* dem SED-Politbüromitglied *Kurt Hager* und den Rektoren der Parteihochschule bzw. der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED, *Kurt Tiedke* und *Otto Reinhold*) wird unmißverständlich begründet, daß es unter den besonderen Bedingungen der DDR keine Reformen in Richtung bürgerlicher Demokratie oder marktwirtschaftlicher Ökonomie geben könne. Es wird betont, daß die SED immer selbst die notwendigen Reformen in Angriff genommen habe und daß man für eine Fortentwicklung des Sozialismus eintrete, wobei klar gesagt wird, daß man an der Macht der SED auf keinen Fall rütteln läßt. Einer Erneuerung des Sozialismus wie in Ungarn oder in Polen wird eine eindeutige Absage erteilt. Die unbeirrbare Fortsetzung des gegenwärtigen Kurses der SED wird als historische Notwendigkeit für die DDR ausgegeben und die Vorzüge des Systems gepriesen.

Auflockerungen in Kunst und Literatur

Der Rektor der Parteihochschule „Karl Marx", Kurt Tiedke, schrieb Ende August im „Neuen Deutschland": „Auf deutschem Boden hat der Sozialismus unwiderruflich Fuß gefaßt ... Nichts, aber auch gar nichts spricht für die Notwendigkeit einer Kurskorrektur ... ‚Neues Denken' kann doch nicht darin bestehen, bürgerliche Politik zu kopieren oder sozialdemokratische Programme abzuschreiben, die noch nirgendwo zum Sozialismus führten ... Wir brauchen keine ‚soziale Marktwirtschaft', nicht irgendeine Wandlung, irgendeine Reform, sondern die komplexe Entwicklung unserer Gesellschaft, die ganz auf die Interessen der Menschen ausgerichtet ist." In einem Artikel zum 40. Jahrestag der DDR fixierte Erich Honecker die grundlegenden Kennzeichen der DDR-Politik, an denen nicht gerüttelt werden darf: Die führende Rolle der SED, das gesellschaftliche Eigentum an den entscheidenden Produktionsmitteln, die sozialistische Planwirtschaft sowie das Vorherrschen der sozialistischen Ideologie.

Ungeachtet dieser eindeutigen Signale gegen Glasnost und Perestrojka und für die unbeirrbare Wahrung des Kurses gibt es jedoch punktuell beachtenswerte kleine Veränderungen und Auflockerungen. Unter dem vielfältigen Druck aus Ost und West wird versucht, eine Politik des gezügelten Fortschritts zu entwickeln. Dies bedeutet, man ist gewillt, nur so weit zu lockern (millimeter- und zentimeterweise), daß die Führung alles unter Kontrolle behält. Von einem „Zuviel" werden – sicherlich zu Recht – größere systembedrohende Auflehnungen befürchtet.

Im Rahmen der kleinsten Schritte beginnt die Grundparole „die Partei hat immer Recht" allmählich etwas relativiert zu werden. Vor allem im Bereich von Kunst und Kultur gibt es Elemente von Liberalisierung. Auch in Fragen der Abweichung von der Partei-Ideologie gibt es ein wenig mehr Toleranz. Es ist sicherlich kein Zufall, daß gegenwärtig unter den vielen Übersiedlern aus der DDR sich kaum Kulturschaffende befinden. Während man früher Kulturschaffende, denen die Verhältnisse bzw. die Gängelung durch die Kulturpolitiker der SED nicht paßten, aus der DDR hinausekelte oder in Einzelfällen direkt des Landes verwies (Biermann), können Kulturschaffende heutzutage in ihren Verbänden relativ offen diskutieren und haben schon vielfach Reisefreiheit, um in Ost und West präsent sein zu können.

Ein herausragendes Beispiel für beginnendes neues Denken und mehr Toleranz sowohl in der Kulturpolitik der DDR als auch in der Frage sozialistischer Parteilichkeit ist das Buch von *Markus Wolf* „Die Troika", das im Umfeld der diesjährigen Leipziger Buchmesse im Frühjahr sowohl im Classen-Verlag Düsseldorf als auch im Aufbau-Verlag Berlin (Ost) erscheinen konnte. Der Autor (Jahrgang 1923) ist eine herausragende kommunistische Persönlichkeit, von der man eine derartige Publikation mit bemerkenswerten Botschaften eigentlich nicht erwarten konnte. Markus Wolf gehörte unmittelbar nach Beendigung des Krieges, trotz seiner Jugend, zu jenen recht einflußreichen Kommunisten der ersten Stunde, denen, aus sowjetischer Emigration kommend, sogleich wichtige Führungspositionen anvertraut wurden. Nach dem Zusammenbruch des Hitler-Regimes gehörte er zu jenen sechs deutschen Kommunisten, die den Berliner Rundfunk übernahmen. Unter dem Namen „Michael Storm" wurde Markus Wolf leitender politischer Redakteur und Kommentator.

Nach der Gründung der DDR (1949) wurde ihm die wichtige Position des Ersten Botschaftsrates in der diplomatischen Mission der DDR in Moskau anvertraut. 1951 stieg Markus Wolf in das Ministerium für Staatssicherheit der DDR ein. Zunächst im Spionageinstitut „Wirtschaftswissenschaftliche Forschungsstelle" (schon ab 1955 mit

dem Rang eines Generalmajors ausgestattet) und ab 1958 leitete er bereits offiziell die Hauptabteilung Aufklärung (Spionage) des Ministeriums für Staatssicherheit und wurde einer der Stellvertreter des Ministers. Später stieg Wolf auch in den militärischen Rängen weiter auf: 1966 zum Generalleutnant und später zum Generaloberst. Wolf galt in Ost und West als einer der tüchtigsten Spionagechefs. – 1987 bat er um Verabschiedung in den Ruhestand, was ihm gewährt wurde. In seiner gesamten politischen Laufbahn in der DDR zeichnete sich Wolf unter anderem dadurch aus, daß er vorzügliche Kontakte zu maßgeblichen Persönlichkeiten in der Sowjetunion unterhielt.

In dem Buch „Die Troika", das im Westen viel Aufsehen erregt hat, wird die Lebensgeschichte von *Konrad Wolf* (des Bruders des Autors) von *Lothar Wloch* und *Victor Fischer* dargestellt. Konrad Wolf verstarb im März 1982 im Alter von 56 Jahren und war einer der großen, über die Grenzen der DDR hinaus bekannten Filmregisseure („Ich war 19", „Solo Sunny", „Busch singt") und viele Jahre Präsident der Akademie der Künste der DDR. Konrad Wolf beabsichtigte ursprünglich die Troika filmisch darzustellen, sein Bruder erfüllte nun dessen Vermächtnis in Buchform.

Schicksale über die Grenzen hinweg

Die Helden der Darstellung wuchsen als Söhne von Kommunisten in den 30er Jahren in Moskau auf. *Konrad Wolf* und sein Bruder Markus waren Söhne des kommunistischen Schriftstellers und Arztes *Friedrich Wolf* (Werke: „Die Matrosen von Cattaro", „Zyankali", „Professor Mamlock"), der in der KPD beachtliches Ansehen genoß und vor der Hitlerdiktatur emigrieren mußte. Der Vater von *Lothar Wloch* war ein deutscher Kominternfunktionär, der Opfer der stalinistischen Säuberungen wurde, und Victor Fischers Vater Louis war amerikanischer kommunistischer Journalist. Der heraufziehende Zweite Weltkrieg und die Nachkriegsentwicklung brachten diese einstigen Jugendfreunde zunächst auseinander. Konrad Wolf kämpfte (ebenso wie sein Bruder Markus) in den Reihen der Sowjetarmee gegen das Hitler-Regime und machte nachher in der DDR Karriere. Lothar Wloch (mit seiner Mutter nach Abschluß des Hitler-Stalin-Paktes aus der Sowjetunion ausgewiesen) wurde Unteroffizier der Wehrmacht und später Bauunternehmer in Berlin (West). *Victor Fischer* wurde US-Offizier, Universitätsprofessor und schließlich Senator von Alaska.

Das Buch ist in mehrfacher Hinsicht außerordentlich bemerkenswert, weil darin Botschaften vermittelt werden, die dem bisher allgemeingültigen Normen orthodox-kommunistischen Denkens widersprechen und die auch als ein Indiz dafür angesehen werden können, daß sich in der SED-Geschichtsbetrachtung einiges zu ändern beginnt.

Obwohl die drei jungen Männer im Krieg auf verschiedenen Seiten gekämpft haben (Sowjetarmee, US-Armee und Wehrmacht) und sie sich in der Nachkriegszeit für ganz unterschiedliche Ziele engagierten (Aufbau des Kommunismus, amerikanische Innen- und zeitweilig recht militant antikommunistisch geprägte amerikanische Außenpolitik sowie freies Unternehmertum) wird die Aufrechterhaltung dieser Freundschaft über Systemgrenzen hinweg als positives Beispiel dargestellt. Früher waren Menschen, die sich als ehemalige Kommunisten für den „Klassenfeind" engagierten, entweder Unpersonen, über die nicht zu berichten war, oder diese mußten als Feinde und Verräter dargestellt werden. Wer Freundschaft mit solchen „Subjekten" pflegte, galt selbst als Versöhnler und potentieller Parteifeind. Meist wurde eine derartige Freundschaft mit Parteistrafen und Funktionsentzug bestraft. Jetzt dagegen wurden die Begegnungen der alten Freunde nach Beendigung des Krieges in Berlin (West) und 1973 in den USA in menschlicher Wärme, mit vollem Respekt vor dem anderen Lebensweg und der unterschiedlichen Überzeugung dargestellt. Mit Sympathie, ja mit Anerkennung wurde über die Wiederbelebung und die Vertiefung der Jugendfreundschaft berichtet.

Markus Wolf, der selbst immer der Troika verbunden war, ergänzte die Skizzen seines Bruders Konrad über den Lebensweg der Freunde und ihrer Beziehungspunkte durch *Reflexionen über Selbst-Erlebtes* in einem beachtenswerten Epilog.

Auffallend unorthodoxe Bewertungen

Während früher in der DDR die Publikation eines derartigen Buches wegen Verstoßes gegen die Normen der sozialistischen Parteilichkeit undenkbar war, konnte nun Markus Wolf sein Buch auf der Leipziger Buchmesse in der Alten Börse selbst in einer Lesung vorstellen. In der „Zeit" vom 27. März 1989 wurde ein begleitendes Interview zu dieser Buchpublikation und der Familiengeschichte veröffentlicht. Nicht nur das in Leipzig erscheinende Organ „buch der zeit", sondern auch das SED-Zentralorgan „Neues Deutschland" (Autor der stellvertretende Chefredakteur *Harald Wessel*) beurteilten das Buch wohlwollend. Wessel schrieb: Markus Wolf habe „einiges anders gewertet, als es in unserer Geschichtsliteratur steht. Das wird zu Diskussionen führen. Und im Streit der Meinungen werden wir der absoluten Wahrheit vielleicht ein Stück näher kommen, jener absoluten Wahrheit, die man, wie die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie weiß, ohnehin nie ganz erreichen kann."

Das Buch von Markus Wolf enthält zentrale *„Botschaften" neuer Art.* Wolf nimmt unter Berufung auf die quälenden Auseinandersetzungen seines Bruders mit der Wirklichkeit in der DDR und einer recht weitgehenden Identifizierung mit dessen Position Stellung für künstlerische und publizistische Freiheit sowohl in der DDR wie in den kommunistischen Nachbarstaaten. Die Ausweisung von *Wolf Biermann* wird als töricht angesehen: „Als es nach der Entscheidung über seine Ausbürgerung zu einem großen Eklat kam, fragten die meisten Leute in der DDR verwundert: Wer ist denn dieser Biermann? Man hatte mit

solch anhaltenden Folgen nicht gerechnet. Hätte man die Nachwirkungen gekannt, wäre vermutlich anders entschieden worden. Wie die meisten Mitglieder in der Leitung des Schriftstellerverbandes, die kein Verständnis für die Ausbürgerung aufbrachten, sah auch Koni (Abkürzung für Konrad) die negative Wirkung voraus. Auch er hatte sich wie andere leitende Funktionäre um den aus Hamburg zugewanderten Anarchisten aus kommunistisch-antifaschistischem Elternhaus bemüht. Vergeblich."

Zwar räumt Wolf ein, daß es in den Gesprächen mit seinem Bruder Konrad gelegentlich *Meinungsverschiedenheiten* gab, aber er sah dies – abweichend von der orthodoxen Linie – offenbar nicht als Gegensatz an: „Über diese komplizierten Fragen bei der Beurteilung einzelner Fälle kommt es zwischen uns zu unterschiedlichen Meinungen, haben wir doch aus unserer anders gearteten Verantwortung heraus sehr unterschiedliche Informationen. In alledem aber zeigt sich kein Gegensatz unserer grundsätzlichen Einstellung, kein Widerspruch im Verhältnis von Geist und Macht."

Verständnis für systemkritische Aufgaben

Für die systemkritischen Aufgaben der Schriftsteller wird Verständnis bekundet: „Es ist natürlich, daß Schriftsteller auf schmerzliche Prozesse in der Geschichte besonders empfindlich und kritisch reagieren, daß sie sich von Forderungen nach größerer individueller Freiheit, nach mehr Demokratie immer angezogen fühlen und daß Demagogen manchmal ihr Spiel mit ihnen treiben können. Vom Schriftsteller wird allgemein angenommen, daß er sensibel ist, Konflikte sucht und sie wirklichkeitsnah darstellt, daß er nichts vertuscht oder verkleistert. Diese für jeden Schriftsteller notwendige Arbeitshaltung wird aber immer wieder mit der Erwartung verbunden, daß seine Kritik auf der Ebene eines Bürgermeisters oder Werkleiters haltmacht und daß es keines der gerade tagesaktuellen Tabus berührt. Kunst und politisches Augenmaß miteinander zu verbinden bleibt in der Praxis wohl ein ständiges Problem."

Die Forderung nach Aufhebung von Tabus bei der Kritik (d. h. vor allem auch das Kritikrecht an Personen der Partei- und Staatsführung) ist von größter Bedeutung. Wolf warnt vor der Gefahr der Intelligenzfeindlichkeit: „Man müsse auch mit schwankenden Intellektuellen arbeiten, müsse offen klären, was möglich sei und was nicht. Man dürfe diese Menschen nicht wie Feinde behandeln."

Von geradezu schlüsselhafter Bedeutung ist die – früher undenkbare – Botschaft: „Sollten die Freunde nun Feinde sein, Verräter, nur weil sie das Schicksal von uns weggeführt hatte? Mußte man nicht um jeden einzelnen kämpfen, ihm, wenn man die Geschichte erzählen wollte, Gerechtigkeit widerfahren lassen? ... Wir können die Wahrheit nicht durch Halbwahrheiten ersetzen; wir können nicht tun, als ob wir in unserem Film die stärksten und überzeugendsten Argumente der anderen Seite vergessen hätten – ausgerechnet jene, auf deren richtige Antwort der Ausgang unseres Kampfes um die Vernunft und die Herzen der Menschen beruht."

Ein *Plädoyer der Perestroika und Glasnost* sind folgende Sätze: „Es war immer unsere Auffassung, nicht nur davon zu sprechen, das Ohr an den Massen zu halten, sondern dies tatsächlich zu tun, die Politik offener und verständlicher zu machen ... Wir erlebten die Schwierigkeiten und Widersprüche bei der Entwicklung der Demokratie in den sozialistischen Ländern, sie waren uns bewußt wie vielen, die dafür Verantwortung empfinden. Und natürlich übersahen wir auch nicht die Nähe des kapitalistischen deutschen Nachbarn und seiner Medien, die jedes offene Wort, jede kritische Feststellung für ihren permanenten Feldzug gegen unsere Entwicklung auszunutzen trachten. Damals wurden die heute wieder populären Worte Lenins über die Notwendigkeit, eigene Fehler offen aufzudecken, auch wenn der Feind das ausnutzen kann, nicht zitiert. Diese Mahnung entsprach immer unserer Denkweise."

Wolf fürchtet Offenheit nicht. Er schreibt: „ Die Mängel, Fehltritte oder Vergehen, die die westliche Propaganda groß aufzieht, sind nicht alle nur deren Phantasie entsprungen. Wenn nicht *wir* Erklärungen abgeben oder Ursachen analysieren, dann tun es eben andere, und zwar in der Regel auf die für uns ungünstigste Art und Weise. Vom Standpunkt der Geschichte aus haben wir Recht, aber das bedeutet nicht, daß wir jede Minute Recht haben, daß jeder unserer Bürokraten Recht hat, daß jeder unserer Schritte in die wahre Richtung geht, daß wir uns mit jedem schimmeligen Kopf solidarisieren, bloß weil er die eingepaukten Wahrheiten des Marxismus-Leninismus nachredet."

Ein Buch mit erkennbarer Rückendeckung

Das Besondere an der Publikation Wolfs ist, daß hier zwei herausragende Kommunisten aus der DDR mit „untadeliger" Vergangenheit und Herkunft schon in den ersten Nachkriegsjahren, als der Stalinismus in der SED seinen Einzug hielt, systemübergreifende Freundschaften pflegten, sich menschlich und nicht nach orthodox-kommunistischen Maßstäben verhielten und sich nun offen dazu bekennen. Schon damals wurde nicht die Devise befolgt, die Partei hat immer recht und der Anspruch der Partei, alle Bereiche eines Kommunisten – auch dessen Privatleben – zu prägen, ignoriert.
Wenn dieses Buch des ehemaligen Spitzenfunktionärs der Staatssicherheit unbeanstandet in der DDR publiziert werden konnte und keine Polemik dagegen inszeniert wurde, so ist dies offenkundig nur dem beginnenden Reformkurs von Gorbatschow zu verdanken. Diese Publikation kann selbst als ein Ausdruck zaghaft beginnender Reformen in der DDR gewertet werden. Da die wichtig-

sten Spitzenfunktionäre im Ministerium für Staatssicherheit traditionell besonders enge Verbindungen zur Sowjetunion pflegen, so ist anzunehmen, daß Markus Wolf dieses Buch in der Gewißheit veröffentlicht hat, Rückendeckung zu haben.
Vermutlich wird das Buch innerhalb der SED noch eine beachtliche Rolle spielen, in dem Sinne, daß es Diskussionen belebt und ein neues reformorientiertes antidogmatisches Denken beflügelt. Sicher ist, daß wenn in der SED eine Entrümpelung und Erneuerung stattfindet, dabei die Gedanken Wolfs ein unverzichtbares Fundament sein müßten. Nicht wenige sehen in Wolf einen „Hoffnungsträger" in der DDR, eine Persönlichkeit, die künftig in einer erneuerten SED-Führung noch einmal eine wichtige Rolle spielen könnte. Auszuschließen ist dies nicht, aber es ist zu bedenken, daß Markus Wolf schon 66 Jahre alt ist. In bezug auf Intelligenz und Internkenntnisse des Kommunismus dürfte er allerdings einer der herausragendsten Kommunisten in der DDR sein, der auf dem Reformkurs Gorbatschows liegt. *Herbert Prauß*

Kurzinformationen

Bischöfe protestieren gegen die Einrichtung einer Abtreibungsklinik in Stuttgart

Der katholische Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Walter Kasper,* und der württembergische evangelische Landesbischof, *Theo Sorg,* haben sich mit einer gemeinsamen Erklärung an die Öffentlichkeit gewandt. Darin protestierten sie gegen die Schaffung einer eigenen „Abtreibungsklinik" resp. gegen die Einrichtung einer eigenen Abteilung für die Durchführung von Schwangerschaftsabbrüchen auf dem Gelände der Städtischen Frauenklinik in Stuttgart. Die Errichtung einer solchen Abtreibungsklinik, so heißt es in der gemeinsamen Erklärung des katholischen und evangelischen Bischofs, lasse „befürchten, daß in der allgemeinen Meinung die Abtreibungsmedizin wie eine Spezialdisziplin neben anderen medizinischen Disziplinen betrachtet wird". Nach realistischen Schätzungen würden dann den etwa 2000 Geburten pro Jahr in der Frauenklinik etwa die doppelte Zahl von Abtreibungen gegenüberstehen. Die Bischöfe erkennen an, „daß es für schwangere Frauen Situationen geben kann, die ausweglos erscheinen". Die dabei auftretenden Gewissenskonflikte gehörten zu den schwersten, die ein Mensch in seinem Leben durchzustehen habe. Aber Abtreibung sei kein taugliches Mittel zur Lösung von sozialen Konflikten, sondern schaffe neue und größere Probleme, und die Ärzte, von denen Tötung unschuldigen menschlichen Lebens verlangt werde, fühlten sich zu Recht in ihrem Ethos mißbraucht. Die Bischöfe verweisen weiter auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 25. Februar 1975, mit dem die ursprünglich vorgesehene Fristenregelung verworfen wurde und das feststellt, daß das Lebensrecht des ungeborenen Kindes „grundsätzlich für die gesamte Dauer der Schwangerschaft Vorrang (hat) vor dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren". – In einem die gemeinsame Erklärung flankierenden Kanzelwort unterstrich Bischof Kasper noch einmal die grundsätzliche Position der Kirche in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs und verwies auf die vielfältige Hilfe, die von kirchlicher Seite Frauen in Schwangerschaftskonflikten gewährt werde. Allein in den letzten fünf Jahren seien Haushaltsmittel in der Höhe von 10,4 Millionen DM dafür aufgewendet worden, Mittel aus Diözesanhilfefonds und -stiftung nicht eingerechnet.

Comunione et Liberazione gerät zunehmend in Isolierung

Das *„Meeting" von Rimini,* das jährlich im August stattfindet und von manchen Agenturen und Zeitungen in Verkennung italienischer oder auch deutscher Verhältnisse „Katholikentreffen" oder gar „Katholikentag" genannt wird, erfreut sich regelmäßig öffentlicher Aufmerksamkeit. Als „Freundschaftsfest" der Bewegung „Comunione e Liberazione" (CL) und speziell des politischen Arms dieser katholischen Gruppierung, der sog. Volksbewegung (Movimento popolare), veranstaltet, zeichnet sich das Meeting, eine Mischung aus Kirmes und Debattenmarkt, durch hohe Attraktivität aus. Auf ihm versammelt sich nicht nur kirchliche und politische Prominenz. Auch Kulturschaffende aus den verschiedensten Bereichen geben sich dort gegenwärtig das Mikrophon in die Hand. Das intellektuelle und internationale Flair der Veranstaltung entspricht der jugendbewegten Militanz der Veranstalter. Das Plakative herrscht vor. Selbsttore sind an der Tagesordnung. An Schlagzeilen hat es der Bewegung und dem Meeting noch nie gefehlt. Dieses Jahr gerieten sie besonders fett und Comunione e Liberazione möglicherweise zum Verhängnis. Stein des Anstoßes waren weniger wie andere Jahre griffige Referate und Statements, sondern war ein in Rimini verteiltes *Weißbuch,* in dem nicht nur der frühere, inzwischen entmachtete DC-Chef und Ministerpräsident *Ciriaco de Mita,* der Lieblingsfeind von CL und seit je Zielscheibe lautstarker Angriffe, sondern auch Staatspräsident Cossiga scharf attackiert und mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, er höchst persönlich habe die Zwangsauflösung des römischen Stadtparlaments und damit das Ende des seit langem umstrittenen, CL-nahen Bürgermeisters *Pietro Giubilo* veranlaßt, ganz offensichtlich eine haltlose Unterstellung, die vom Präsidialamt

scharf zurückgewiesen wurde. Hatten die „Ciellini" voriges Jahr, als sie ihre politischen Sympathien für die Sozialisten *Bettino Craxis* entdeckten und ihre schon traditionell gewordenen Angriffe auf die Katholische Aktion steigerten, sich um viel Zuneigung bei den ihnen *günstig gesonnenen Teilen des italienischen Episkopats* gebracht, sah sich jetzt, speziell wegen der Angriffe auf den Staatspräsidenten, der *Vatikan* herausgefordert. Der „Osservatore Romano" (28./29. 8. 89) geißelte nicht nur die Angriffe auf Cossiga als „ungerecht" und „bar jeder Achtung", sondern bemängelte ebensosehr die zunehmende Substanzlosigkeit des Unternehmens. Die Reaktion der „Ciellini" war wütend; sie fühlten sich offenbar höheren Orts gedeckt, aber vermutlich nicht ganz zu Recht. Denn von vatikanischer Seite nahmen zwar Kardinal *Edouard Gagnon* und Bischof *Paul Josef Cordes* – zwei erklärte Förderer der Ciellini – am Meeting teil, aber als Kardinal Gagnon in Rimini die Grüße des Papstes überbrachte und sie dessen Unterstützung versicherte, erklärte der Pressesprecher des Vatikans, Gagnon habe nur seine persönliche Meinung geäußert. Zumindest das Staatssekretariat ging offenbar deutlich auf Distanz. *Luigi Accattoli,* der Vatikanist des „Corriere della Sera" (vgl. Ausgabe vom 29. 8. 89) und ein hervorragender Kenner der innerkirchlichen Szene, meinte nach Rimini, nun hätten sich die Ciellini wohl vollends isoliert. Gestützt würden sie – bedingt – nur noch vom Papst selbst und von Sympathieträgern im Ausland.

Die Schweizer Bischofskonferenz veröffentlichte die neuen Richtlinien für die Bußfeiern mit Generalabsolution

Die von der Schweizer Bischofskonferenz 1974 erlassenen Weisungen über die Buße ermöglichten „in besonderen Situationen" die „Bußfeier mit gemeinsamem Bekenntnis und sakramentaler Generalabsolution". Der neue Kodex des kanonischen Rechts (CIC) von 1983 machte eine Neufassung dieser Weisungen notwendig, wobei auch die bisherigen Erfahrungen mit der neuen Buß- und Beichtordnung überdacht wurden. Die Genehmigung erhielten die neuen Weisungen allerdings erst nach langwierigen Gesprächen mit Papst Johannes Paul II. selber wie vor allem mit Vertretern der römischen Kurie. In ihnen vertritt die Bischofskonferenz die Auffassung, daß auf ihrem Territorium *Umstände eintreten können, die zu der „ausreichend begründeten Notlage" (can. 961, 2) führen,* welche die Erteilung der Generalabsolution erlaubt. Zur Beurteilung dieser Umstände hat die Bischofskonferenz *Kriterien* aufgestellt; für die Feststellung des Vorliegens dieser Umstände im Einzelfall ist indes der einzelne Diözesanbischof zuständig. Die Kriterien verlangen, daß die folgenden Umstände gleichzeitig gegeben sein müssen: 1. „Es muß unmöglich sein, eine ausreichende Anzahl von Beichtvätern zu finden, damit das Sakrament innerhalb eines zumutbaren Zeitraums auf würdige Weise gefeiert werden kann"; 2. „Zahlreiche Gläubige müßten – aus objektiven oder subjektiven Gründen – über einen längeren Zeitraum hinweg die Sakramente entbehren, und sie würden es sich so zur Gewohnheit machen, das Sakrament der Buße nicht mehr zu empfangen; 3. „Auch wird man in manchen Fällen der moralischen Unmöglichkeit Rechnung tragen dürfen, von der Thomas von Aquin spricht und welche heute nicht selten vorkommt". Erachtet der Bischof das Vorliegen dieser Umstände als gegeben, werde er auch auf der Einhaltung weiterer Punkte bestehen (wie die Verpflichtung, schwere Verfehlungen in einer Einzelbeichte zu bekennen, oder die Bereitschaft, zugefügten Schaden wiedergutzumachen oder die Lebensführung zu ändern). Es besteht kein Zweifel, daß mit diesen neuen Weisungen, die die Befürchtung, Bußfeiern mit sakramentaler Generalabsolution könnten „von Rom" verboten werden, gegenstandslos machen, der Weg frei ist, die anstehenden pastoralen Probleme von Schuld und Vergebung, auch kirchlicher Schuldbewältigung, unverkrampft anzugehen. Dabei wird es allerdings auch sehr auf die pastorale Sensibilität und die Gesprächsbereitschaft der einzelnen Bischöfe ankommen.

Der Reformierte Weltbund hielt in Seoul seine 22. Generalversammlung ab

Vom 15. bis 26. August traten in der südkoreanischen Hauptstadt Seoul rund 400 Delegierte der gegenwärtig 175 Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes zu ihrer 22. Generalversammlung zusammen. Die letzte Generalversammlung des 1875 gegründeten Weltbundes, dessen Mitgliedskirchen in etwa 80 Ländern 70 Millionen Mitglieder zählen, hatte 1982 in der kanadischen Hauptstadt Ottawa stattgefunden (vgl. HK Oktober 1982, 518). Der farbige Südafrikaner *Allan Boesak,* der in Ottawa zum Präsidenten des RWB gewählt worden war, wurde jetzt in Seoul für weitere sieben Jahre wiedergewählt. Neuer Generalsekretär des Weltbundes wird der Prager Ethikprofessor *Milan Opocensky.* Auf der Generalversammlung in Seoul, die unter dem biblischen Motto „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" stand, ging es u. a. um den Beitrag der reformierten Kirchen im „konziliaren Prozeß" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Allan Boesak rief in seiner Eröffnungsansprache die Kirchen der Welt dazu auf, den Kampf für Frieden und Gerechtigkeit in allen Erdteilen aktiv zu unterstützen. Dies gelte für die Ablehnung der Apartheid in Südafrika ebenso wie für den Einsatz für die Menschenrechte in Korea. Der RWB verabschiedete eine *Erklärung zur Lage in Korea,* in der es heißt, die Teilung des Landes sei Anlaß für die „Verweigerung von Menschenrechten und Demokratie in Nord- und Südkorea". Das koreanische Volk habe viel zu lange unter einem Konflikt zwischen den Supermächten gelitten. Beklagt wurde in einer weiteren Erklärung der Generalversammlung auch die „systematische Verletzung von Menschen- und Bürgerrechten" in *Rumänien.* Die Kirchenleitungen dort seien in ihren Aktivitäten politischem Druck und Kontrolle ausgesetzt, Bibeln und theologische Schriften dürften nicht in ausreichender Zahl eingeführt werden. Es

wurde außerdem beklagt, daß Vertretern der reformierten Kirchen in Rumänien (ihre Mitglieder gehören meist der ungarischen Minderheit an) die Teilnahme an der Versammlung in Seoul nicht gestattet worden sei. Die Generalversammlung bestätigte die vor sieben Jahren in Ottawa getroffene Entscheidung, die Mitgliedschaft der südafrikanischen „weißen" Nederduitse Gereformeerde Kerk im RWB zu suspendieren. Die NGK rechtfertige weiterhin die Rassentrennung und habe sie nicht eindeutig genug als Sünde verworfen.

Bücher

HANS BLUMENBERG, **Höhlenausgänge.** Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1989. 827 S. 88,– DM.

Seinem im vergangenen Jahr erschienenen kleinen Buch „Matthäuspassion", das am Leitfaden der Bachschen Passionsvertonung die christliche Heilsgeschichte gegen den Strich bürstet, hat Hans Blumenberg jetzt wieder ein dickleibiges Opus folgen lassen. Im Mittelpunkt des wie immer bei Blumenberg gleichzeitig ungemein gelehrten, scharfsinnigen und witzig-ironischen Buchs steht das bekannte Höhlengleichnis, das Platon den Sokrates im siebten Buch seiner „Politeia" erzählen läßt. Es beschreibt den Weg von den Schatten zum Licht, von den bloßen Abbildern zum Mehrseienden. Blumenbergs Werk gilt nicht nur der Rezeptionsgeschichte des platonischen Höhlengleichnisses (bzw. seiner antiken Varianten) in der abendländischen Geistes- und Philosophiegeschichte im engeren Sinn. Die spannungsreiche, nach verschiedenen Richtungen hin deutbare Beziehung von Höhlendasein und Höhlenausgang ist für ihn darüber hinaus eine Leitmetapher, ein im Mythos, in frühen menschlichen Erfahrungen verwurzeltes Bild für das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit: „Der Kunstmythos Platos von der Höhle und ihren Gefangenen zentriert auf seine Bedeutsamkeit und Wirkung alles, was Erinnerung und Imagination zum Heraustreten von Göttern und Menschen aus dem Schoß der Erde bewahrt und empfunden haben mochte ... Die Affektion, mit der Platos kurzes Stückchen immer wieder und noch gelesen wird, ist ein Indikator für eine zwar rationale, doch nicht mit dem Funktionswert ausschöpfbare oder erklärbare ‚Ansprechbarkeit'" (S. 85). Der Münsteraner Philosoph, der nie ein systematisches Werk vorgelegt hat, sondern seit der vieldiskutierten und mit ihrem Titel fast sprichwörtlich gewordenen „Legitimität der Neuzeit" (1966) in immer neuen Anläufen und Durchgängen Stationen des Wirklichkeitsverständnisses von der Antike bis zur Gegenwart durchbuchstabiert, Rezeptionsvorgänge, Um- und Gegenbesetzungen von grundlegendem Denkschemata durchsichtig gemacht hat, bleibt auch in seinem neuen Werk diesem Verfahren treu. Der Bogen spannt sich in „Höhlenausgänge" von der antiken Beschäftigung mit dem Höhlengleichnis über seine Parallelen und Verwandlungen in der Frühneuzeit und Aufklärung bis zur Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, zu Heidegger und Wittgenstein. Man kann aus diesem Buch wie immer bei Blumenberg sehr viel lernen, auch wenn man seine – mehr angedeutete als ausgesprochene – skeptisch-resignative Grundeinstellung nicht teilt. *U. R.*

JAKOB J. PETUCHOWSKI / CLEMENS THOMA, **Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung.** Verlag Herder, Freiburg 1989, 256 S. 38,– DM.

Ein Lexikon zu einem theologischen und pastoral-liturgischen Spezialthema wie der Annäherung zwischen Judentum und Christentum herauszugeben, setzt voraus, daß in dem entsprechenden Forschungsgebiet ein gewisser Stand erreicht ist, den es nun gilt, auch über den Kreis der ohnehin Interessierten und Eingeweihten in breitere Schichten hinein bekannt zu machen und ihn gewissermaßen als den einem allgemeinen Konsens nahekommenden Standard allgemein zu festigen. Genau dies scheint die Situation im Gespräch zwischen Juden und Christen auszumachen: Das erreichte Wissen voneinander und Verständnis füreinander ist beachtlich – dennoch kann man nicht sagen, daß in der ganzen Breite des kirchlich-pastoralen Alltags das Erreichte wirklich bekannt sei und sich durchgesetzt hätte. Angesichts dieser Lage könnte das vorliegende Lexikon von Petuchowski und Thoma, zwei der wichtigsten theologischen Pioniere auf diesem Gebiet, hilfreich sein. Der jüdisch-christliche Dialog im eigentlichen und engeren Sinn ist nicht sein Thema – er ist allenfalls ein Stichwort unter vielen. Die Nomenklatur umfaßt Stichwörter, die in diesem Gespräch eine wichtige Rolle spielen, inzwischen eine theologische Klärung erfahren haben und an denen – um im christlichen Raum zu bleiben – kein Verkündiger mehr vorbei kann, wenn er nicht hinter die Ergebnisse dieses Gesprächs zurückfallen will: vom Abendmahl bis zu den Pharisäern, von der Gnade bis zum Sabbat, von der Auferstehung bis zu Jesus Christus. Was im deutschsprachigen Raum vielleicht noch als etwas Besonderes erlebt wird, die Tatsache, daß ein Jude und ein Christ gemeinsam und keineswegs bei allen Stichworten fein säuberlich jeder für sich und nur in seinem Namen den Sachstand darstellen, ist im übrigen in den USA schon sehr viel üblicher und zeigt nur noch einmal mehr, was der „alte Kontinent" in dieser Hinsicht noch nachzuholen hat. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

DUQUOC, CHRISTIAN. **Liberté chrétienne et institution ecclésiale.** In: Lumière et vie Jhg. 38 Heft 192 (Juni 1989) S. 97–108.

Als Schlußbeitrag eines Heftes, das sich ausgehend vom Galaterbrief mit dem rechten Verständnis der christlichen Freiheit befaßt, skizziert Duquoc auf dem Hintergrund der aktuellen Auseinandersetzungen um die Freiheit der Ortskirchen und der Theologie einige Grundlinien für das Verhältnis von Freiheit und Institution in der Kirche. Die christliche Freiheit dürfe sich nicht nur als Überschreitung des Gesetzes im Gegensatz zur Institutionalisierung begreifen, sondern als ein Verständnis von Gesetz, das die Anerkennung der Freiheit des anderen und des gegenseitigen Austauschs begründe. In der modernen Demokratie befruchteten sich Institution und Freiheit gegenseitig; daraus müsse man Konsequenzen für die Kirche ziehen: „Das Beiwort ‚christlich', das der Freiheit hinzugefügt wird, dispensiert nicht von der Institution, sondern situiert sie in ihrer Rolle der Vermittlung des Religiösen." Daß der gegenwärtige Kampf für die Berücksichtigung der Freiheit in der kirchlichen Institution originär christliche Motive hat, weist der Autor an zwei Grunddaten nach: Die Kirche ist kein Naturphänomen, kein irdischer Ausdruck einer kosmischen Ordnung, die von Gott garantiert wird. Vielmehr entsteht sie aus Gnade; der christliche Gott ist ein Gott der grundlosen Erwählung, damit der Unordnung. Kirche ist die Versammlung der durch die Gnade Zusammengerufenen, keine geordnete Armee.

FORNET-BETANCOURT, RAÚL. **Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika.** Anmerkungen zur philosophischen Rezeption. In: Theologie und Philosophie Jhg. 64 Heft 3 (1989) S. 364–383.

In der Diskussion um die Befreiungstheologie spielte deren Marxismusrezeption eine wichtige Rolle. Der Autor zeigt in diesem Aufsatz, der die verschiedenen Etappen der lateinamerikanischen Rezeption des Marxismus vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart nachzeichnet, daß die Aufnahme marxistischer Kategorien und Erkenntnisse in der Theologie der Befreiung in einem für die lateinamerikanische Marxismusrezeption allgemein charakteristischen Tradition steht: Im Gegensatz zur Praxis der Kommunistischen Parteien in Lateinamerika, die sich durchgängig als Vertreter einer dogmatischen Ideologie verstanden hätten, sei es der lateinamerikanischen philosophischen Rezeption des Marxismus darum gegangen, ihn nicht nur einfach den Verhältnissen des Subkontinents anzupassen, „sondern ihn darüber hinaus von den lateinamerikanischen Besonderheiten her umzuformen". Außerdem gebe es in Lateinamerika die Tendenz, den Marxismus als wissenschaftliche Methode zur Analyse der sozial-politischen Situation, nicht aber als geschlossenes ideologisches Weltbild zu rezipieren. Zur Theologie bzw. Philosophie der Befreiung stellt der Autor fest: Sie wiesen zwar in ihren Anfängen auf eine Grundlage hin, die nicht das Geringste mit dem Marxismus zu tun habe, seien aber doch neben der Sozialwissenschaft zum privilegierten Ort der neueren lateinamerikanischen Marxismusrezeption geworden.

Kultur und Gesellschaft

KILZER, FRANZ J. / SCHÖPPNER, KLAUS-PETER. **Realität und Wünsche.** Wie die Bevölkerung über Sonntagsarbeit denkt. In: Die neue Ordnung Jhg. 43 Heft 4 (August 1989) S. 257–266.

Der Beitrag von zwei Mitarbeitern des Bielefelder EMNID-Institutes wertet demoskopische Untersuchungen zur Frage der Wochenendarbeit aus. Demnach gilt der Sonntag für 81 Prozent der Bundesbürger weiterhin als ein „besonderer Tag". Die Motivation habe sich jedoch verändert. Auf die Frage, warum sie am Sonntag nicht arbeiten möchten, verwies der weitaus größte Teil der Befragten auf soziale Motive – religiöse Gründe nannten Befragte, die sonntags nicht arbeiten und sich auch nicht bereit zeigten, am Sonntag zu arbeiten, bei Männern und Frauen gleich, zu elf Prozent. Bei der Gesamteinschätzung des Sonntags, wie er z. Z. erlebt wird, ergab sich ein klarer Unterschied zwischen den Befragten aus *Familien-* bzw. *Einpersonen*haushalten: Während Befragte aus Familienhaushalten den Sonntag als „erholsam", „schön", „gesellig" qualifizierten, liegen bei den Befragten aus Einpersonenhaushalten die Prozentsätze bei Antworten wie „langweilig", ein „Tag wie jeder andere" und „einsam" erheblich über den entsprechenden der anderen. Bei Fragen zur Haltung gegenüber der Samstags- bzw. Sonntagsarbeit hielten sich Zustimmung und Ablehnung in verschiedensten Bevölkerungsgruppen in etwa die Waage. Was die Bereitschaft zur Wochenendarbeit angeht, ergebe sich ein *paradoxer Befund:* Bei denen, die bereits an Samstagen bzw. Sonntagen arbeiten, zeige sich ein starker Wunsch nach *Reduktion* dieser Arbeitszeiten. Insgesamt aber werde Wochenendarbeit um so deutlicher abgelehnt, je *seltener* man selbst am Wochenende arbeite. Bei der Mehrheit der am Samstag Arbeitenden handelt es sich um *Überstunden,* bei den Frauen jedoch meist um *normale Arbeitszeit.*

MITTELSTRASS, JÜRGEN. **Auf dem Wege zu einer Reparaturethik?** In: Universitas Jhg. 44 Heft 9 (September 1989) S. 898–904.

Mittelstraß geht den Motiven nach, die die Wissenschaftsethik bzw. die Ethik der Wissenschaft gegenwärtig zu einem so bedeutsamen Thema machen. So ließen sich etwa die Folgen bestimmter Forschungs- und Technologieprogramme nicht völlig übersehen. Dies sei aber noch kein hinreichendes Argument dafür, Forschung und Technikgenese bleibenzulassen. Entwicklungen dieser Art immer schon an das Postulat der *Überschaubarkeit* zu binden, seien faktisch wirkungslos. Im übrigen würde dies behindern, was gerade zum Wesen wissenschaftlicher und technologischer Forschung gehöre: „den Schritt über das Wissen, über das Überschaubare hinaus, das Spiel des Wissens mit dem Nichtwissen". Es bestehe vielfach die Meinung, Ethik besitze auf alle anstehenden Fragen eine entsprechende Antwort. In diesem Verständnis werde Ethik zu einer Disziplin, die einen in den Stand versetzen könne, in allen erdenklichen Situationen immer schon sagen zu können, was gerechtfertigt ist und was nicht. Eine derartige Vorstellung von Ethik sei jedoch irreführend. Subjekt moralischer Ansprüche sei der Wissenschaftler als Bürger, was nicht heiße, daß es kein besonderes *Ethos* des Wissenschaftlers gebe.

Kirche und Ökumene

WERBICK, JÜRGEN. **Kann der Weltkatechismus helfen, die Krise der Glaubensvermittlung zu überwinden?** In: Concilium Jhg 25 Heft 4 (August 1989) S. 322–328.

Das gesamte Heft ist dem Thema „Weltkatechismus" gewidmet, wobei es vor allem um die Spannung zwischen dem Projekt Weltkatechismus und dem Prinzip der Inkulturation geht. Werbick plädiert für eine Glaubensvermittlung, die sich nicht mit der bloßen Identitätsfeststellung begnügt: Die Weitergabe des Glaubens werde nur überzeugen, „wenn sie deutlich und wenigstens anfanghaft erfahrbar macht, wie der Glaube die ihn Befragenden ihrerseits zutiefst in Frage stellt, wie er ihnen – zu ihrem Heil – zu denken, zu leben und zu tun gibt, wie er sie zu einer kühnen und gleichwohl begründeten Hoffnung inspiriert". Die Glaubenslehre werde nicht wirklich zur Herausforderung, wenn sie wegen aller möglichen vermeidbaren Verstehensbarrieren nur diffus irritiere und deshalb gleichgültig übergangen werde. Katechismen müßten auch die „Subjektwerdung" im Glauben fördern, sich auf den Zeugnisdiskurs der Glaubenden beziehen und die Lehre der Kirche in ihm als hilfreiche „Wortmeldung" zur Sprache bringen.

Notizen

Obwohl alle bundesdeutschen Parteien der *Verankerung des Umweltschutzes im Grundgesetz* im Prinzip zustimmen, erweist sich eine Einigung darüber als schwierig. Die vom Umweltminister *Klaus Töpfer* eingebrachte Formulierung „Aus Verantwortung des Menschen für die Schöpfung schützt der Staat Natur und Umwelt. Das Nähere regeln die Gesetze", die weitgehend einem Vorschlag beider Kirchen folgt, wird von Justizminister *Hans A. Engelhard* mit der Begründung abgelehnt, sie vertrage sich nicht mit der *Weltlichkeit des Staates.* Die SPD lehnt den Gesetzesvorbehalt ab. Die CSU möchte eine *„Abwägungsklausel"* anführen, die eine Überbetonung des Umweltschutzes gegenüber anderen Staatszielen vermeidet. Eine entsprechende Ergänzung des Grundgesetzes noch in dieser Legislaturperiode ist deshalb fraglich geworden.

Bischof *Reinhold Stecher* von Innsbruck setzte sich vor Katecheten und Religionslehrern seiner Diözese nachdrücklich für mehr *theologische „Rationalität"* ein. Was es angesichts der gegenwärtigen „Welle des Irrationalen" innerhalb und außerhalb der Kirche brauche, sei „wirkliches Glaubenswissen, Unterscheidungsvermögen, Hausverstand, Argumentationsfähigkeit". Viele innerkirchliche Probleme entstünden deswegen, weil es einfach *zu wenig theologisches Wissen* gebe. Theologische Fakultäten seien deshalb nötiger denn je. Im gleichen Zusammenhang warnte Bischof Stecher vor einer übertriebenen Betonung der *Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes.* Wenn gesagt werde, ein Bischof spreche und handle dann unfehlbar, wenn er „in Übereinstimmung mit den anderen Bischöfen und dem Papst spreche, oder handle", dann sei das „einfach falsch". Die von Christus der Kirche zugesagte Unfehlbarkeit sei lediglich dann gegeben, wenn sich die Aussagen des Bischofs mit den zentralen Inhalten der Hl. Schrift bzw. den feierlich verkündeten Dogmen deckten.

Neuer Präsident des Kirchenamtes der EKD in Hannover wurde *Otto Freiherr von Campenhausen.* Der 57jährige Jurist von Campenhausen, der zuletzt Präsident des Landgerichts in Itzehoe war, trat am 1. September die Nachfolge von *Walter Hammer* an. Der neue Präsident des Kirchenamtes gehörte seit 1971 der Synode der EKD an, war von 1973 bis 1979 Mitglied ihres Präsidiums und von 1979 bis 1985 Mitglied des Rates der EKD.

Am 1. September 1990 soll in Rolduc im südniederländischen Bistum Roermond ein *Päpstliches Institut für Ehe und Familie* seinen Betrieb aufnehmen. Bischof *Johannes Gijsen,* dessen Priesterseminar seit 1974 in der früheren Abtei Rolduc angesiedelt ist, leite die Errichtung des Instituts für Ehe und Familie auf ausdrücklichen Wunsch Johannes Pauls II. in die Wege, wie im Pressedienst des Bistums mitgeteilt wurde. Päpstliche Institute für Ehe und Familie bestehen bislang in Rom (der Lateranuniversität angeschlossen und von dem durch seine kompromißlosen Äußerungen zu „Humanae vitae" bekanntgewordenen Prälaten *Carlo Caffarra* geleitet) und in Washington. Über Zielrichtung und Ausgestaltung des für Rolduc vorgesehenen Instituts werde, so das Bistum Roermond, mit „zahlreichen Bischöfen aus Nord- und Mitteleuropa" beraten.

Am 16. September fand in Utrecht ein vom *niederländischen „Rat der Kirchen"* veranstalteter *„Kirchentag"* im Rahmen des „konziliaren Prozesses" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung statt. Es war die erste ökumenische Großveranstaltung dieser Art in den Niederlanden. An dem Treffen nahmen etwa 18 000 Menschen teil, in der Mehrzahl Delegierte von Pfarreien oder kirchlichen Gruppen. Jede Gemeinde oder Gruppe konnte bis zu vier Delegierte zu dem „Kirchentag" nach Utrecht schicken. Von den etwa 1800 katholischen Pfarreien in den Niederlanden beteiligten sich etwa 60 Prozent an dem Treffen. Insgesamt stellt die *katholische Kirche,* die mit Abstand größte Glaubensgemeinschaft in den Niederlanden, etwa ein Drittel der Delegierten.

Bei der Amtseinführung des bisherigen Apostolischen Administrators in Tyrnau (Trnava), *Ján Sokol,* als Erzbischof der Diözese und Metropolit der slowakischen Kirchenprovinz kündigte der stellvertretende slowakische Kultusminister *Vincent Macovsky* die „baldige Verabschiedung neuer Religionsgesetze in der CSSR" an. Die neuen Gesetze sollten den Staat-Kirche-Beziehungen „neue Qualität" verleihen. Macovsky beteuerte zugleich, der Staat wünsche „aufrichtig", daß in naher Zukunft alle Bischofssitze besetzt werden. An der Amtseinführung Sokols als Erzbischof und Metropolit nahm auch der amtsbehinderte slowakische Bischof *Jan Korec* – in Zivil – teil. Als Korec gegen Ende des Gottesdienstes zum Altar trat und Sokol für dessen apostolischen Einsatz dankte, wurde er mit tosendem Applaus bedacht.

Zum erstenmal hat ein orthodoxer Geistlicher wieder *ein Gefängnis in der Sowjetunion als Seelsorger besuchen können.* Dies teilte die Zeitung des Moskauer Patriarchats „Moskowskij Cerkownij Westnik" mit. Die Initiative dazu sei, so das Patriarchatsblatt, aber gar nicht von der Kirche, sondern von Innenminister *Vadim Bakatin* ausgegangen. Von ihm sei der Wunsch nach engeren Kontakten mit der Kirche gekommen, um im Kampf gegen die Kriminalität neue Wege zu gehen. Im gleichen Patriarchatsblatt wies ein Vertreter des Innenministeriums darauf hin, daß Besuche von Geistlichen in Gefängnissen nicht ausdrücklich verboten seien. Künftig soll aber nicht nur dieser gesetzlich geregelt, sondern auch das *Recht auf Gottesdienste in Haftanstalten* garantiert werden.

Sehr nüchtern schätzte der Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, Weihbischof *Asztrik Várszegi* von Esztergom mit Sitz in Budapest, die Möglichkeiten der Kirche unter den veränderten Verhältnissen seines Landes in einem KNA-Gespräch ein. *Die Kirche könne die in sie gesetzten hohen Erwartungen nur sehr begrenzt erfüllen.* Die katholische Kirche sei auf die jetzige Entwicklung nicht vorbereitet gewesen, sehe sie aber selbstverständlich positiv. Der Staat sei „arm" und überlasse deshalb jetzt der Kirche Positionen, die er sich bisher selbst vorbehalten habe. Die Kirche habe gegenwärtig jedoch „weder Geld noch die Strukturen", um in größerem Stil Kindergärten, Schulen, Krankenhäuser und Pflegeanstalten zu unterhalten. Als ernsthaftes Zeichen des Reformwillens des Staates würdigte Bischof Várszegi die Auflösung des staatlichen Kirchenamtes. Das an dessen Stelle geplante *„Sekretariat für Kirchenfragen beim Ministerrat",* dem Vertreter der verschiedenen Kirchen und Religionsgemeinschaften angehören sollen, könne für einen *neue Qualität der Staat-Kirche-Beziehungen* sorgen.

Anläßlich des fünfzigsten Jahrestags des Einmarschs der Roten Armee in die damals zu Polen gehörende Westukraine haben in Lemberg am 17. September etwa 100 000 *ukrainische Katholiken* mit einem Gottesdienst und einem Protestmarsch die *Wiederzulassung* ihrer 1946 zwangsweise in die Russische Orthodoxie integrierte Kirche gefordert. Obwohl weder Gottesdienst noch Protestmarsch genehmigt waren, griffen die Behörden nicht ein. Das sowjetische Fernsehen berichtete darüber. Auch bei der *Gründungsversammlung der ukrainischen „Volksfront"* (RUK) in Kiew vor einigen Wochen wurde die Wiederzulassung der ukrainisch-katholischen Kirche gefordert. Die ukrainische Volksfront fordert größere wirtschaftliche, sprachliche und kulturelle Autonomie der Ukraine im sowjetischen Staatsverband.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Christophorus-Verlages, Freiburg, des Verlages Butzon und Bercker, Kevelaer, und des Verlages Herder, Freiburg, bei.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 11 · 43. Jahrgang · November 1989

Wird nach dem Konzil alles beim Alten bleiben? Der Anschein und die Gewohnheiten antworten ja. Der Geist des Konzils aber sagt nein. Etwas – und es wird nicht wenig sein – muß auch bei uns und bei uns vor allem anders werden.

Paul VI.

Dürfen Konflikte nicht sein?

Die katholische Kirche hat sich in den letzten Monaten bemüht, die Auseinandersetzung um Bischofsernennungen, Primatsverständnis bzw. -ausübung, Nihil-obstat-Erteilungen für Theologieprofessoren, Humanae vitae und anderes mehr, die um die Jahreswende 1988/89 ihren Höhepunkt erreicht hatten, nach und nach aufzuarbeiten. Kirchliche Akademien und Erwachsenenbildungseinrichtungen haben versucht, die Diskussion, wenn schon nicht wirklich weiterzuführen, so doch wenigstens zu vertiefen bzw. einer breiteren interessierten Öffentlichkeit die Gelegenheit zu geben, sich kundig zu machen. Zahllose Artikel und eine Menge Bücher sind erschienen, in denen mit beträchtlicher Meinungsfreude Standpunkte formuliert und geklärt werden, gelegentlich aber auch zuviel über die oder das „Leiden an der Kirche" geklagt wird.

Kein kirchliches Gremium, kein Verband und keine Gruppierung im Kern oder auch am Rande der Kirche konnte es sich leisten, sich mit den aufgeworfenen Fragen zur Sexualethik, zum päpstlichen Leitungsstil, zu den Auswahlkriterien bei Bischofsernennungen und über Lehramt und Gewissen nicht auseinanderzusetzen. Auch von kirchenamtlicher Seite blieb man nicht untätig: In seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz traf sich Bischof *Karl Lehmann* ein erstes Mal mit den Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaften der verschiedenen theologischen Disziplinen. Der Einsatz des gegenwärtigen Konferenzvorsitzenden für einen theologisch sachlichen Gedankenaustausch u. a. über die in der „Kölner Erklärung" aufgeworfenen Fragen wird zwar nicht nur in Rom, sondern auch von manchen Mitbischöfen mit eher zurückhaltendem Wohlwollen begleitet. Die Gespräche sollen aber fortgesetzt werden. Schließlich werden Mitte November die deutschen Diözesanbischöfe zu Gesprächen mit dem Papst und den führenden Vertretern der päpstlichen Kurie nach Rom fahren. Trotz der etwas unklaren „Anregung" dieser Begegnung (vgl. HK, Oktober 1989, 441 f.) hofft man in der Bundesrepublik, daß ein offenes und nicht ganz folgenloses Gespräch zustande kommt.

Das Zweite Vatikanum hat viele Möglichkeiten geschaffen

Trotz aller Bemühungen auf verschiedenen kirchlichen Ebenen, sich der im Grunde nicht wirklich neuen, aber in ihrer konkreten Zuspitzung und Zusammenballung von Einzelfragen eben doch neuartigen Diskussionslage zu stellen, sieht es jedoch nicht so aus, als befände man sich bereits auf einem verheißungsvollen Weg der Klärung. Von einer Auseinandersetzung, an deren Beginn keiner der Beteiligten so ganz genau weiß, wo sie hinführen wird und in der auch niemand von vornherein ausschließen kann, daß er seine eigene, bisher eingenommene Position möglicherweise modifizieren wird – und zwar nicht aufgrund von *Druck*, sondern von *Einsicht* –, kann bisher jedenfalls nicht die Rede sein. Im Gegenteil! Gegenwärtig spricht das meiste für die Vermutung, daß die offenkundig gewordenen Probleme weiter autoritativ und nicht durch sachliche Klärung gelöst werden sollen.

Problematisch ist in dem Zusammenhang nicht die Tatsache, daß Spannungen zwischen Hierarchen und Volk, zwischen Lehramt und Theologie, zwischen Ortskirchen und Gesamtkirche offen oder latent fortbestehen und an einzelnen Orten und Themen sich immer wieder zuspitzen; zu meinen, ein solcher Streit ließe sich in nur wenigen Monaten beilegen, wäre ohnehin unrealistisch. Aber geradezu beängstigend wirkt, daß aus Rom nicht nur keine Hinweise auf eine wirkliche Gesprächsbereitschaft *in der Sache* zu vernehmen sind, sondern allein schon die Diskussionswürdigkeit der angeschnittenen Fragen in Abrede gestellt wird, als ob da Streit einfach „mutwillig" vom Zaun gebrochen worden wäre. Wenn aber nicht nur Sach-

fragen strittig sind, sondern schon die Frage nicht zugelassen wird, ob es sich nicht doch um relevante Probleme handelt, dann besteht die Gefahr, daß die für die Lösung eines solchen Konflikts nötige Kommunikation gar nicht erst zustande kommt.
Daß angesichts der Anfragen an die kirchenamtliche Lehr- und Leitungspraxis, wie sie gegenwärtig weltweit zur Debatte stehen, eher die autoritative Weisung und weniger die auf Überzeugen und Konsens abzielende Entscheidungsfindung kirchliches Handeln zu bestimmen scheint, ist im übrigen trotz gewisser katholischer Systemeigenschaften, die nicht zum Wesen der hierarchischen Verfassung der Kirche gehören, wohl aber deren psychologische Folge sind, einigermaßen verwunderlich. Immerhin hat die katholische Kirche – auch wenn dies wieder in Vergessenheit zu geraten droht – im und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erhebliche Anstrengungen unternommen, von einer zentralistisch-vertikalen Kirchenstruktur zu einer die Regeln der Subsidiarität achtenden Communio-Ekklesiologie zu kommen.

Trotz üppiger Kommunikationsstrukturen fehlt Kommunikationsbereitschaft

Selbst wenn inzwischen deutlich geworden ist, daß das Konzil in seinen ekklesiologischen Vorstellungen durchaus widersprüchlicher war, als man es sich zeitweise eingestand: Mit der Aufwertung der Teilkirchen und dem Verständnis von der universalen Kirche als einer Gemeinschaft von in sich „vollwertigen" Kirchen, der Rückbesinnung auf die Kollegialität der Bischöfe in der Ausübung ihres Amtes und auf den Charakter der Kirche als pilgerndem Gottesvolk samt der damit eng verbundenen veränderten Stellung des Laien in der Kirche, wurden Pflöcke eingeschlagen, die nicht zur Disposition stehen. Nur auf ihrem Hintergrund waren im übrigen jene organisatorischen Veränderungen als Teil einer strukturellen Erneuerung des kirchlichen Zusammenlebens möglich, die heute selbstverständlicher Bestandteil der faktischen Verfassung der Kirche sind, vor allem der Aufbau neuer und der Ausbau bestehender Organe zur Realisierung einer kollegialen Ausübung des Bischofsamtes und von mehr Mitverantwortung der Laien für die ganze Kirche: auf Pfarrebene die Pfarrgemeinderäte, auf Diözesanebene die Pastoralräte neben dem neubelebten, aber traditionellen Institut Diözesansynode; auf nationaler bzw. regionaler Ebene die in ihrer Bedeutung aufgewertete Bischofskonferenz als ständiger und die Möglichkeit von Partikularkonzilen als nicht-ständiger Einrichtung; auf weltkirchlicher Ebene die in Abständen von nur wenigen Jahren stattfindende Bischofssynode als ordentliche, außerordentliche und als Sondersynode. Selbst wenn all diese Organe nicht nur hinter dem Wünschenswerten, sondern den Möglichkeiten der katholischen Kirche weit zurückbleiben, so sind sie doch Einrichtungen, die den rechten Weg weisen.

Außerdem hat der gegenwärtige Papst die Kommunikationsmöglichkeiten zwischen Orts- und Gesamtkirche auf seine Weise zusätzlich erweitert und intensiviert und in den elf Jahren seines Pontifikats eigene Akzente gesetzt. Die alle fünf Jahre vorgeschriebenen Ad-limina-Besuche wurden durch Johannes Paul II. aufgewertet. Die zahlreichen Treffen mit einzelnen Bischöfen und anderen Bistumsvertretern sowie ganzen Bischofskonferenzen auf seinen zahlreichen Reisen kommen hinzu. Dabei hätte der Papst ideale Möglichkeiten, örtliche Situationen kennenzulernen, und bei entsprechender Gestaltung der Reisen nicht nur Stimmungen, sondern Stimmen kennenzulernen. Und die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen stehen als gewählte Sprecher und Gesprächspartner jederzeit zur Verfügung. An Dialogforen und -formen herrscht also ortskirchlich wie gesamtkirchlich kein Mangel. Aber werden die vorhandenen Möglichkeiten zu wirklich klärenden Gesprächen genutzt? Offenbar nicht oder nur ungenügend oder vorwiegend in Form der einseitigen Ansprache. Wie könnte es sonst sein, daß wir kirchlich trotz aller dieser, auch als Problemlösungsorgane gedachten Einrichtungen seit Jahren, ja Jahrzehnten einen so massiven *unbewältigten Problemstau* vor uns herschieben und dieser immer eher noch größer denn kleiner wird. Die Unmenge bedruckten Papiers, die unübersehbare Zahl von Ansprachen suggeriert den Eindruck höchster Kommunikation, der aber die Kommunikations*bereitschaft* als Voraussetzung ihres Funktionierens und ihrer Wirksamkeit zu fehlen scheint.

Es werden zwar fortdauernd auf hoher und höchster Autoritätsstufe Hinweise gegeben und Weisungen verkündet mit der unausgesprochenen Botschaft, daß man nur die gewiesenen oder empfohlenen Wege wie vorgesehen beschreiten müsse, um die leidigen Auseinandersetzungen endlich hinter sich zu lassen – ein wirkliches Hören aufeinander, ein Sich-in-der-Sache-Annähern scheint jedoch nicht stattzufinden.
Mit innerkirchlichen Konflikten tut man sich darüber hinaus noch auf eine sehr grundsätzliche Weise, und zwar in den verschiedensten Lagern, schwer: Für die einen steht der freie Diskurs mit der Möglichkeit offenen Widerspruchs schlicht im Gegensatz zu dem dem kirchlichen Amt geschuldeten Gehorsam (problematisch wird es für diese Gruppen erst dann, wenn die Meinungsunterschiede unter höchsten Amtsträgern selbst allzu offensichtlich werden), während die „Kirchenträume" der anderen den Eindruck erwecken, als müsse und könne Kirche so sehr Kontrastgesellschaft sein, daß darin für das Austragen wirklicher Konflikte praktisch kein Platz bleibt. In beiden Fällen handelt es sich um ein Kirchenbild, das sich immer schon am tatsächlich oder vermeintlich *Idealen* der Kirche ausrichtet und zu wenig das unter Menschen schlechterdings Erwartbare in Rechnung stellt.

Man muß keinen überzogenen Konflikttheorien anhangen oder aus Konfliktbereitschaft eine fragwürdige ekklesiologische Tugend machen wollen („Streitkultur"), um an dieser Situation Unbehagen zu empfinden. Es genügt,

einen so kirchenerfahrenen und von antirömischen Affekten freien Mann und Freund von „Comunione e Liberazione", wie den gegenwärtigen italienischen Ministerpräsidenten, *Giulio Andreotti,* zu zitieren, der jüngst in einem Interview mit der „Welt" (16. 10. 89) im Blick auf den Vatikan und den italienischen Katholizismus mit entwaffnendem Freimut bekannte: Es bestehe immer Grund zur Sorge, wenn es keine Auseinandersetzungen gebe. Auseinandersetzungen schafften nie Verwirrung. Sie könnten zwar Probleme schaffen. Es sei jedoch „besser, wenn diese offen zutage treten, als wenn sie versteckt bleiben". Er, Andreotti, sei sogar der Meinung, man müsse die „Überlegenheit aufbringen, Auseinandersetzungen zu fördern".

Der Streit geht nicht um Grundwahrheiten, sondern um den rechten Weg

Die Tatsache, daß ein so nuancenkundiger Politiker und Katholik dies so sagt, ohne gleich haarscharf zu unterscheiden, was der bürgerlichen Gesellschaft frommt und was kirchlich angehe oder nicht angehe, müßte allein schon alle, die fürchten, Kirche verwandle sich schon beim leisesten Versuch, strittige Fragen im offenen Gespräch zu klären, in eine mit Glaubensmitteln nicht regierbare Demokratie, zum Nachdenken darüber bringen, daß trotz göttlicher Stiftung und sakramentalen Wesens auch für die Kirche, da inkarnierte Heilswirklichkeit, alle Gesetze des gesellschaftlichen Miteinanders gelten wie in anderen „Gesellungen" auch, allerdings ohne daß sich Kirche darin erschöpft. Aber ist man einmal ganz drin im hierarchischen und administrativen Gefüge der Kirche, so scheint es schwerzufallen, solche Erkenntnisse auch in die handlungsleitenden Mentalitäten einfließen zu lassen.

So hat Kardinal Ratzinger in diesem Frühjahr vor den US-amerikanischen Bischöfen darüber Klage geführt, daß eine stärker vermittelnde, um Transparenz bemühte, Konsens anstrebende und prozeßhafte Art bischöflicher Lehrverkündigung – wie sie gerade die US-Bischöfe seit Jahren versuchen – die bischöfliche und damit die kirchliche Autorität insgesamt und auf Dauer in Frage stelle, da sie das *verbindliche Aussagen von Wahrheit* entscheidend behindere (vgl. HK, Mai 1989, 203).
Und in einem Interview mit dem „Rheinischen Merkur" (23. 6. 89) sah der Kardinal eine „Theophanie der Demokratie" in der Kirche heraufziehen: Wahrheit könne – diesem verbreiteten, aber abzulehnenden Verständnis zufolge – nur über den *Konsens* gebildet werden, das Vorgegebene könne es nicht geben, nur das Selbstgemachte und Selbstbeschlossene sei Maßstab. Das „Modell des Glaubens" besage demgegenüber, daß wir Christen „von Christus her einen Weg empfangen haben". Das für den Glauben grundlegende „Sich-Verdanken" und auch die *Kontinuität einer zeit- und ortsübergreifenden kirchlichen Communio* sieht Ratzinger offenbar an bestimmte Formen kirchlicher Autoritätsausübung gebunden.

Aber ist das alles zwingend? Zwar wird in der Kirche auch „über Wahrheiten abgestimmt" gerade im Fall der Dogmatisierung einer Lehre (feierlich und formell auf einem Konzil, informell durch Befragung des Weltepiskopats durch den Papst). Aber abgesehen davon, geht es zwar in der Kirche immer auch um Glaubenswahrheiten, aber – zumal im normalen Kirchenleben – *nicht um Entscheidungen über Glaubenswahrheiten,* sondern um den jeweils konkreten und rechten Weg in der Verwirklichung des der Kirche und den Christen aufgetragenen Dienstes. Und wie da jeweils der beste Weg gefunden wird oder zu finden ist, dazu ist Konsensbildung auf jeden Fall notwendig und angemessen. Und je mehr Kirche sich als lebendiges Volk erweisen will, um so mehr wird sie auch Auseinandersetzungen und Konflikte in ihrer Konsensbildung und *Streit über den rechten Weg* (nicht über Grund und Ziel) als Teil ihrer sozialen Existenz akzeptieren müssen und akzeptieren können.

Aber wie immer das im einzelnen sei, ziemlich klar ist, daß wir es gegenwärtig in der Kirche nicht nur mit einem Konflikt über strittige Sachfragen von bestimmten Moralregeln bis zum Primatsverständnis zu tun haben, sondern – und das macht die Situation erst eigentlich schwierig – zuvor noch mit einer Auseinandersetzung darüber, wie diese Konflikte in der Kirche zu lösen sind bzw. gelöst werden dürfen. Und wenn es gegenwärtig auch noch wenig Hinweise gibt, wie es diesbezüglich zu einer tieferen Klärung kommen könnte, so dürfte die Kirche doch nicht darauf verzichten können, sich auf flexiblere Gesprächs- und Kommunikationsmethoden einzulassen. Und zwar gerade nicht *obwohl,* sondern *weil* – analog zur Ausdifferenzierung in der Gesellschaft – auch in der Kirche die Verhältnisse facettenreicher werden und sich mehr und mehr zentrifugale Kräfte bemerkbar machen.

Wirklichkeitsverlust kann wettgemacht werden

Daß Kirchenleitung damit nicht leichter wird, ist offenkundig – aber besser eine Kirche, die sich Auseinandersetzungen zutraut, als eine Kirche, die Gefahr läuft, vermeintlicher Sicherheiten wegen ganze Teile der kirchlichen Gemeinschaft latent zu exkommunizieren. Eine Kirche, die sich Konflikten tatsächlich stellt und nicht bloß mit autoritativen Mitteln in Konfliktvermeidungsstrategien auszuweichen sucht, büßt zwar möglicherweise an Übersichtlichkeit ein – macht aber zugleich grassierenden Wirklichkeitsverlust wett. Manches kirchenamtliche Dokument würde dann zwar länger auf sich warten lassen. Aber das müßte zu ertragen sein, zumal der Zeitverlust durch früheres Ansetzen bzw. durch mehr Sensibilität für das Entstehen neuer Strömungen aufgeholt werden könnte. Im Positiven wie im Negativen wird man dann zwar Erfahrungen machen, wie sie vielen protestantischen Kirchen bereits seit langem nicht erspart bleiben. Dennoch muß ja nicht gleich jeder „protestantische" Fehler nachgemacht werden. *Klaus Nientiedt*

Diffamierung

Die Äußerungen des Bischofs von Fulda über theologische Fakultäten und Theologieprofessoren

Die Tagespresse nahm kaum davon Notiz, nur in einigen Rundfunkkommentaren wurde der Vorgang angesprochen, obwohl er zumindest für bundesrepublikanische Verhältnisse einer halben Sensation gleichkam. Wann kommt es hierzulande schon vor, daß ein Bischof einem Mitbischof öffentlich und in aller Offenheit widerspricht? Dies tat ziemlich deutlich und ohne Schnörkel der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* als er gegen Ende seiner Pressekonferenz nach der Herbstvollversammlung in Fulda zu Ausführungen des Fuldaer Bischofs *Johannes Dyba* über die *theologischen Fakultäten* befragt wurde. Er sei gegen pauschale Verurteilungen von Theologen und bedauere die Einlassungen, „weil sie dem, was der allergrößte Teil unserer Professoren in Forschung und Lehre macht, nicht entsprechen". Überdies gehörten gewisse Worte nicht zu seinem Vokabular und er fühle sich – als ehemaliger Theologieprofessor – auch selbst „angegangen".

Der Vorsitzende der Bischofskonferenz reagierte damit auf eine „Glosse" von Erzbischof Dyba, die dieser zur Eröffnung des akademischen Jahres der Theologischen Hochschule in Fulda im „Bonifatiusboten", der Kirchenzeitung seines Bistums, geschrieben hatte. Darin lobte Erzbischof Dyba kräftig Personen und Zustände an „seiner" Hochschule. Dort gebe es „durchwegs Professoren, die nicht nur wissenschaftlich auf der Höhe sind, sondern auch einig mit Papst und Bischöfen mit beiden Beinen in der Kirche stehen".

Aber nicht nur dies bedauerte Dyba; auf dem Hintergrund der so lichtvollen Fuldaer Verhältnisse erschien in seinen Augen theologische Ausbildung anderswo fast nur noch als Düsternis. Würden doch gerade Theologieprofessoren der klaren Lehre der Kirche häufig widersprechen und die Gläubigen in ihrem Glauben nicht bestärken, sondern verunsichern. Und so etwas müsse sich natürlich besonders verheerend auf die ihnen anvertraute Generation von Theologen auswirken. „Zumal ja mit der Verwirrung im Lehrbereich oft auch eine Verwirrung im geistlichen und sittlichen Bereich Hand in Hand ging." In *Holland* hätten beispielsweise in den 70er Jahren „Theologieprofessoren gleich reihenweise ihr geistliches Amt aufgegeben, nicht aber ihren Anspruch, in die Kirche hineinzutönen".

Wer heute aus der Glaubensfreude der jungen Kirchen in der Dritten Welt und aus der feurigen Glaubenstreue der verfolgten und sich wieder aufrichtenden Kirche der Zweiten Welt komme, der empfinde „die Atmosphäre, die bei uns in Hörsälen und Kongressen, Konferenzen und ‚Erklärungen' dauernd mutwillig erzeugt wird, als einfach erdrückend". Deswegen sei es an der Zeit, Abhilfe zu schaffen. Wenn, so Erzbischof Dybas Fazit, „bei uns", wie es den Anschein habe, „manche theologischen Fakultäten in geradezu ‚holländische' Verhältnisse abgleiten sollten, wo jeder zweite Professor den Papst angreift und selbst das Leben im Konkubinat keinen Einzelfall mehr darstellt, dann werden die Bischöfe ernsthaft überlegen müssen, ob man derart zersetzten Fakultäten noch guten Gewissens Priesteramtskandidaten anvertrauen darf oder ob es nicht an der Zeit ist, ein klares Zeichen zu setzen".

Soweit die Einlassungen des Bischofs von Fulda. Sie machen den Einwurf des Konferenzvorsitzenden mehr als begreiflich. Niemand wird behaupten wollen, an den deutschen theologischen Fakultäten stünde alles zum besten. Auch der Konferenzvorsitzende gab zu, daß sich die Bischöfe über manches Sorgen machen – auch über die in den letzten Jahren häufigeren Fälle, daß Priesterprofessoren ihr Amt niederlegten und heirateten. Sünder sind – wie alle Christenmenschen – selbstverständlich auch Theologieprofessoren, und zwar nicht nur dann, wenn es ein einzelner mit dem Zölibat nicht so genau nimmt, wie es verlangt wäre, oder dieser oder jener, wenn gelegentlich auch mit schlechter Begründung, den letztlich ehrlicheren Weg geht und aufgrund der persönlichen Lebensumstände sein Amt aufgibt, sondern überhaupt. Doch wird auch der Bischof von Fulda wissen, daß das Sündersein im allgemeinen wie im speziellen Sinne und in den besonderen Fällen *keine Sondersituation von Theologieprofessoren,* sondern des Klerus und im abgewandelten Sinne des Kirchenvolkes insgesamt ist. Daß an den theologischen Fakultäten diesbezüglich besonders miserable Verhältnisse herrschen, ist eher unwahrscheinlich. Überdies hat der Bischof von Fulda Dritte-Welt-Erfahrung genug, um zu wissen, daß auch die Glaubensfreude dort, gerade im speziellen Punkt, den er anspricht, mit allerhand Allzumenschlichem durchsetzt ist.

Und die „holländischen" Verhältnisse? Auch da hat Erzbischof Dyba einschlägige Erfahrungen. Aber Holland als Bezugspunkt zu nehmen kann zwar bestimmten kirchenpolitischen Absichten dienlich sein: Es lassen sich damit alle jene leicht erschrecken und gegebenenfalls überzeugen, denen die Entwicklung in Holland seit dem Konzil insgesamt als Irrweg erscheint. Aber wer mit solchen Erfahrungen im Rücken gewisse Erscheinungen dort einfach auf hier projiziert, verstellt sich damit vielleicht gerade den Blick auf die andersgearteten Probleme im eigenen Lande, wenn er die Verhältnisse dort nicht gar schlicht dazu benutzt, um Theologen hier pauschal zu diffamieren.

Solches Diffamieren scheint gegenwärtig allerdings da und dort Mode zu werden. Der Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* hat schon vor einiger Zeit neben der gegenwärtigen Seminarerziehung auch die Fakultäten scharf angegriffen. Und auch von deutschen Kurienangehörigen kommen gelegentlich recht harsche Urteile über Theologie und Theologen hierzulande. Bischof Dybas Ausführungen waren insofern nur aufschlußreiche,

ins Persönliche zielende Ergänzungen. Aber was und wen treffen sie?

An den deutschen theologischen Fakultäten mag manches auszusetzen sein, auch an der Art, wie Theologie getrieben wird. Nicht zuletzt werden sich die Bischöfe Gedanken machen müssen, wie sie, nachdem mehr oder weniger jede neugegründete Universität auch eine theologische Fakultät erhalten hat, *den wissenschaftlichen Nachwuchs sichern* und wie eine oft zu akademisch-realitätsabgewandte Theologie beweglicher und gründlicher wird im Aufgreifen von Problemen und im Klären von Fragestellungen. Und gewiß bedarf gerade die deutsche Universitätstheologie aufgrund traditioneller Defizite immer wieder einer spirituellen Frischzellenbehandlung. Diese kann aber kaum darin bestehen, daß theologische Lehre und Forschung sich auf die Verdeutlichung von Lehramtsaussagen zurückzieht und nur noch päpstliche oder eine bestimmte Form bischöflicher Verlautbarungen wiederkäut. Und der deutschen Universitätstheologie mehr oder weniger pauschal Unkirchlichkeit vorzuwerfen ist schlichte Unterstellung.

Schließlich: bei allem Ärger über manche Akzente in der „Kölner Erklärung", haben nicht andere Bischöfe, u. a. auch der Vorsitzende der Bischofskonferenz, längst signalisiert, daß auch in ihr Fragen gestellt wurden, mit denen sich Bischöfe auseinanderzusetzen haben, daß also mit pauschaler Verurteilung und Gesprächsverweigerung nichts gewonnen ist, daß aber auch die Unterzeichner der „Kölner Erklärung" keine antipäpstlichen Rebellen sind und ein intellektuell redliches Gespräch mit ihnen durchaus weiterführen kann?
Vielleicht wäre aber auch zu bedenken, was im Zusammenhang mit den von Erzbischof Dyba inkriminierten „Erklärungen" *Nikolaus Lobkowicz* – sicher auch ein für den Bischof von Fulda unverdächtiger Zeuge – angemerkt hat. Wenn sich bei der Inkulturation des Evangeliums, so Lobkowicz, Widerstände rührten, müßte immer auch gefragt werden, „ob es nicht die Apostel sind, die da etwas falsch machen". Wir meinen, sie machen immer dann etwas besonders falsch, wenn sie sich gegenüber den „Verwirrungen" und „Zersetzungen" einer in Spannungen und Widersprüchen lebenden Welt und auch gegenüber einer Theologie, die bereit ist, sich damit auseinanderzusetzen, es sich allzu unbekümmert in einem klerikalen System zurechtmachen. *se*

Neue Töne

Die Kirche in der DDR wird gesellschaftspolitisch aufmerksamer

In den letzten Wochen, während der Ausreise- und Umsiedlerwelle und noch vor den 40-Jahr-Feiern, hat sich in der DDR neben der evangelischen auch die katholische Kirche kräftig zu Wort gemeldet – kräftiger, als man es bisher von ihr gewohnt war. Die Bischöfe fast aller Diözesen und Jurisdiktionsbezirke haben bei sich bietender Gelegenheit gesprochen, appelliert, gemahnt – am deutlichsten neben dem amtierenden Vorsitzenden der Berliner Bischofskonferenz, Bischof *Joachim Wanke* in Erfurt, und auffallenderweise der aus Gesundheitsgründen vor dem Amtsverzicht stehende Apostolische Administrator in Magdeburg, Bischof *Johannes Braun*. Er richtete Ende September einen Hirtenbrief an die Katholiken seines Sprengels. In ihm beklagte er die Lücken, die die Ausreisewelle bereits gerissen habe und „die inzwischen nicht mehr zu füllen sind". Angesichts der vielen bisher unbeantworteten Fragen und einer grassierenden Resignation fühlten sich die Bischöfe verpflichtet, ihre Stimme zu erheben und „mit dafür Sorge zu tragen, daß das Ruder noch herumgerissen wird, bevor es zu spät ist". Als *konkreten Schritt* forderte der Bischof die Gläubigen auf, schriftlich zur innenpolitischen und wirtschaftlichen Situation in der DDR und zur Ausreisewelle Stellung zu nehmen, in Gruppen und Gemeinden darüber zu beraten und ihm die Eingaben zuzuleiten; ein Gespräch mit der „politisch zuständigen Behörde" sei bereits in Aussicht gestellt.

Aber Bischof Braun war nur eine Stimme unter mehreren. Bischof Wanke, Bischof *Joachim Reinelt* von Dresden-Meißen und der neue Bischof von Berlin, *Georg Sterzinsky*, wandten sich, während sich die Bischofskonferenz als Kollegialorgan mit öffentlichen Stellungnahmen zurückhielt, in Interviews, Predigten, Aufrufen und Appellen an die eigenen Gläubigen und an die Öffentlichkeit. In fast sämtlichen Stellungnahmen waren vor allem *drei Anliegen* zu erkennen: parallel zu den evangelischen Interventionen die *Aufforderung, mit Reformen in allen Bereichen endlich ernst zu machen;* wobei insbesondere Bischof Wanke nicht nur allgemeinpolitisch argumentierte, sondern in einem Interview mit den beiden DDR-Kirchenzeitungen (St. Hedwigsblatt, Berlin, und „Tag des Herrn", Leipzig) auch Punkte ansprach, die die Religionsfreiheit und den Umgang des DDR-Staates mit den Christen betreffen: Anerkennung des „grundlegenden Erziehungsrechts der Eltern", Rücknahme „verpflichtender ideologischer Vorgaben in Bildungs- und Erziehungsprogrammen", Verzicht auf Repressalien gegen Wehrdienstverweigerer.

Ebenfalls parallel zu den Äußerungen im evangelischen Bereich stand die *Mahnung, das Land nicht weiter in Scharen zu verlassen* und, bei aller Würdigung persönlicher Situationen und Motive, an den Schaden für das Gemeinwesen zu denken, der durch den Weggang der vielen entstehe (Bischof Wanke in seinem Grußwort an die evangelische Synode in Eisenach: „Dem Wohl der Patienten im Erfurter katholischen Krankenhaus kann man eben nicht in Bayern dienen"); und schließlich der sorgenvoll formulierte Appell, *Gewaltanwendung sein zu lassen.* Gewalt könne „nur schaden", und, so Bischof Reinelt im Blick auf Gewalttätigkeiten in Dresden bei der Durchfahrt von Aussiedlerzügen aus Prag, man habe sich „in Dresden um gewaltfreie Beilegung des Konfliktes auf allen Seiten bemüht", dennoch sei es zu „bedauerlichen Auseinanderset-

zungen" gekommen. Trotzdem oder gerade deswegen wagte man sich auch in der öffentlichen Auseinandersetzung weiter vor als sonst. In die Berichtsveranstaltungen über die ersten Gespräche mit Oberbürgermeister *Wolfgang Berghofer* in mehreren Kirchen Dresdens z. B. war auch die katholische Hofkirche einbezogen.

Wie die evangelische Kirche befand sich auch die katholische trotz ihrer geringeren Bedeutung für die Öffentlichkeit in der DDR in einer *Ausnahmesituation.* Ihr mußte sie sich auch politisch stellen. Es wäre eine Überinterpretation, davon zu erwarten, die katholische Kirche in der DDR werde damit insgesamt politischer. Bischof Sterzinsky räumte zwar mit entwaffnender Offenheit ein, die Katholiken hätten „eingestandenermaßen einen Nachholbedarf in der Besinnung auf unsere Arbeit in der Gesellschaft". Und er wagte sich sogar recht weit vor, als er in der Abendschau des SFB die Zulassung oppositioneller Gruppen resp. Parteien zu Wahlen forderte. Sterzinski stellte bei anderer Gelegenheit aber auch klar: „Die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse mit politischen Mitteln ist nicht unsere Aufgabe." Fast wortgleich äußerte sich Bischof Wanke im Anschluß an eine Sitzung des Ständigen Rates der Berliner Bischofskonferenz.

Dennoch ist in der katholischen Kirche in der DDR ein *neuer Ton* hörbar und auch eine *veränderte Dynamik* spürbar geworden, die sich nicht allein aus der Ausnahmesituation dieser Wochen erklärt. Die katholische Kirche öffnet sich stärker: den evangelischen Mitchristen und den gesellschaftlichen Problemen. Dies war schon auf dem Dresdener Katholikentreffen (1987) und noch mehr in dem ökumenischen Beratungsprozeß über „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" spürbar geworden. Der Wechsel in Berlin, der Amtsantritt neuer Bischöfe, ein Denken stärker in DDR-Binnen- als vorwiegend nur in Ost-Berliner Kategorien macht es nun möglich. Allerdings wird die katholische Kirche in der DDR nach außen noch lange eine – wenn auch im guten Sinn pastoral geprägte – Bischofs- und Klerikerkirche sein: Die Bischöfe melden sich zu Wort; die mittleren und unteren Ränge und natürlich die Gemeindemitglieder haben anders als in der evangelischen Kirche mit ihren auch dort von manchen nur mit Besorgnis wahrgenommenen politischen „Stellvertreterpflichten" als innere Opposition erst noch eine sehr schwache Stimme. *se*

Befreiend

Lebhafte Debatten auf dem „Wiener Pastoralforum"

In einer pessimistischen Grundstimmung trat Ende September in Wien die Delegiertenversammlung des von Kardinal *Hans Hermann Groër* einberufenen „Ersten Wiener Diözesanforums" zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammen. Angesichts der Zerstrittenheit, die vor allem in der Kirche von Wien nach den jüngsten Bischofsernennungen zu beobachten war, gab es kaum irgendwelche hoffnungsvollen Prognosen für dieses neue Gremium, das sich aus 215 Mitgliedern zusammensetzt: Aus dem Vorstand des Priesterrates, den Mitgliedern des Pastoralrates und der drei Vikariatsräte. 27 Delegierte wurden von den im Laienrat vertretenen Organisationen gewählt, 20 Personen von Kardinal Groër ernannt. In der Delegiertenversammlung fehlen Vertreter des kritischen Forums „Kirche ist Gemeinschaft", das sich als Protest gegen die jüngsten Bischofsernennungen gebildet hatte, es gibt aber auch keine Delegierten der traditionalistischen Gruppe „Treue zu Papst und Kirche".

Als sich die Delegierten in den eintägigen Beratungen zur Gruppenarbeit zusammenfanden, um über pastorale Niederlagen und Visionen, über Erfahrungen und Hoffnungen zu diskutieren, geschah etwas Überraschendes: Sie warfen nach einer Phase der Unsicherheit sehr rasch die Resignation ab und brachten pointiert und präzise viele jener Probleme zur Sprache, mit denen sich die Kirche auseinandersetzen muß. So reklamierten Delegierte die Eigenverantwortlichkeit der Ortskirche, andere forderten, den Motiven der zunehmenden Kirchenaustritte nachzugehen, eine Pastoral für die aus der Kirche Ausgetretenen wurde verlangt, offene Auseinandersetzungen in der Kirche dürften nicht gescheut werden, Laien sollten nicht länger „geduldete Gastarbeiter" sein, Frauen müßten als Partnerinnen auch in der Kirche anerkannt werden, geschiedene Wiederverheiratete seien nicht länger von den Sakramenten auszuschließen, wurde urgiert, und schließlich die Forderung erhoben, kritische Gruppierungen in das Diözesanforum aufzunehmen.

Der Name von Weihbischof *Krenn* fiel in der ganzen Diskussion kein einziges Mal. Bei der Vorwahl für das Präsidium des Diözesanforums stellte sich allerdings heraus, daß Weihbischof *Krätzl* die meisten Delegiertenstimmen auf sich vereinigen konnte, Weihbischof *Kuntner* kam auf Platz 4, während Weihbischof Krenn mit dem 24. Platz vorliebnehmen mußte. Da Krätzl und Kuntner auf ihre Kandidatur verzichteten, wurden als Stellvertreter des von Kardinal Groër ernannten Vorsitzenden, Generalvikar *Trpin,* die Bundesvorsitzende der Frauenbewegung der Katholischen Aktion, *Ingrid Klein,* und der Pastoraltheologe Prof. *Paul Zulehner* gewählt. Ingrid Klein sagte nach ihrer Wahl, nach den schweren Kommunikationsstörungen solle die Kirche endlich „den Fuß von der Bremse nehmen und mit dem Blick nach vorne vorsichtig Gas geben".

Wohl unter dem Eindruck dieser Stimmung kam es am Ende der Delegiertenversammlung zu einem unerwarteten Knalleffekt, als sich Kardinal Groër spontan zu Wort meldete und feststellte, er habe Weihbischof Krenn vor dessen Ernennung durch den Papst gar nicht gekannt. Der Kardinal bezeichnete Krenns Wirken wörtlich als „nicht unproblematisch", Krenn habe durch das, was er sage, und durch das, was er nicht sage, viel Unruhe in die Diözese gebracht. Groër fügte diesen überraschenden Sätzen

hinzu, Weihbischof Krenn sei sofort nach seiner Ernennung in unerhört feindseliger Weise abgelehnt worden. Dies könne für einen Menschen nicht ohne schwerwiegende Folgen bleiben. Daher bitte er die Delegierten, mit Krenn, mit dem er in keiner Weise befreundet sei, nach dem Liebesgebot des christlichen Glaubens umzugehen. Diese Sätze des Wiener Kardinals, die in Abwesenheit von Weihbischof Krenn gesprochen wurden, erschienen vielen Delegierten wie eine Befreiung nach den Vorgängen der letzten Monate, und langanhaltender Beifall brauste auf. Schon in den nächsten Tagen kam es zu einer vorsichtigen Rückzugsbewegung des Kardinals. In der Wiener Kirchenzeitung hieß es, in Medien seien die Worte von Kardinal Groër fälschlicherweise in eine Distanzierung zum Weihbischof umgedeutet worden, und auch der Kardinal selbst meinte, er sei falsch interpretiert worden. Die befreiende Wirkung der so überraschend verlaufenen Delegiertenversammlung war aber nicht mehr zu verwischen. *cs*

Maßregelung

Römisches Mißtrauen gegenüber den lateinamerikanischen Ordensoberen

Die zuständige vatikanische Kongregation für die Ordensleute hat die lateinamerikanische Religiosenkonferenz CLAR (ein Zusammenschluß der Ordensoberen) durch einen ungewöhnlichen Schritt erneut gemaßregelt. Sie verweigerte der satzungsgemäß bestellten neuen Generalsekretärin *Manuelita Charria OP* die erforderliche Bestätigung und ernannte ihrerseits – ohne das Präsidium der CLAR auch nur zu konsultieren – einen anderen Generalsekretär, den Eudistenpater *Jorge Jiménez,* der sein Amt bereits angetreten hat.
Der Vorgang ist, für sich genommen, schon befremdlich genug, wäre da nicht noch die mündlich erteilte römische Begründung, die von einem offenbar fassungslosen CLAR-Präsidium in einem Schreiben vom 14. September den lateinamerikanischen Ordensoberen mitgeteilt wurde: Der Posten des Generalsekretärs erfordere eine „höhere lehramtliche und theologische Qualifikation, die Ordens*frauen* im allgemeinen nicht besitzen." Diese Begründung konnte nicht recht überzeugen. Wie in anderen weltlichen und geistlichen Einrichtungen hat der Generalsekretär in der Hauptsache koordinierende und organisatorische Aufgaben, wenn das Amt auch gerade deshalb – und nicht nur bei der CLAR – einen gewissen (kirchen-)politischen Einfluß haben mag.

Ganz abgesehen davon, daß den in Lateinamerika tätigen Ordensfrauen damit pauschal jede Eignung für diese Position abgesprochen wird: das abqualifizierende Diktum trifft 126 000 Ordensfrauen, ohne deren Dienst – das kann man getrost, ohne zu übertreiben, sagen – die Seelsorge in dem Subkontinent zusammenbrechen würde. In einem Brief des CLAR-Vorsitzenden *Luis Coscia* OFMCap an den Präfekten der Religiosenkongregation, Kardinal *Jérôme Hamer,* vom 9. September heißt es denn auch, die Ablehnung zeuge von römischer „Unkenntnis" der Fähigkeiten der Ordensfrauen; Rom ignoriere ihre starke pastorale Präsenz in Lateinamerika, ihren großzügigen seelsorgerischen Einsatz und „beleidigt sie, indem man ihnen verantwortungsvolle Aufgaben nicht zutraut". Ein Gespräch der CLAR-Leitung mit Kardinal Hamer in Rom, in dem Pater Coscia selbst darum bat, die römische Gegen-Ernennung zu revidieren, verlief ergebnislos. Der Kardinal habe ihn angehört, dann „stichhaltigere, seriösere Argumente" hören wollen und ihm schließlich empfohlen, die römische Entscheidung in Gehorsam anzunehmen. Auch ein Gespräch mit Kardinal Ratzinger erbrachte nichts.

Eine zweite Begründung seitens der vatikanischen Kongregation weist in eine noch eindeutigere kirchenpolitische Richtung. Die Ernennung des Generalsekretärs durch Rom solle das Verhältnis der CLAR zu den Bischöfen und dem Lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM verbessern. Die Beziehungen zwischen CELAM und der 1959 gegründeten CLAR waren in der Tat nie ganz spannungsfrei. Genauer: kontroverse Standpunkte gibt es, seit in den 70er Jahren der heutige Kardinal und Erzbischof von Medellín/Kolumbien, *Alfonso López Trujillo,* als Generalsekretär und Präsident dem CELAM über dessen Koordinierungsaufgaben hinaus zunehmend lehrmäßige (Kontroll-) Funktionen und kirchenpolitischen Einfluß verschaffte.
Das innerkirchliche Ringen um die pastorale Grundausrichtung der Kirche Lateinamerikas nach dem Konzil, das im Streit um die Theologie der Befreiung gipfelte, führten CELAM und CLAR (beide mit Sitz in Bogotá) weiter auseinander. Nach einer Periode heftiger Konfrontation bzw. frostiger Distanzierungen schien man in jüngster Zeit wieder besser miteinander aus- oder wenigstens ins Gespräch zu kommen (was auch auf Personalwechsel hier wie dort zurückzuführen ist). Neuer Streit brach allerdings in diesem Frühjahr um den Pastoralplan „Wort und Leben" der CLAR auf. Er wurde auf intensives Betreiben der Kolumbianischen Bischofskonferenz, deren Vorsitzender Kardinal López ist, und in geringerem Maß auch des CELAM von Rom beanstandet und seine Verbreitung vorläufig ausgesetzt (vgl. HK Mai 1989, 206f).

Auch das „Problem Pastoralplan" habe Rom mit seiner Personalentscheidung entschärfen wollen, so Kardinal Hamer gegenüber dem CLAR-Vorsitzenden. Daß die römische Kongregation auf einem solchen Weg pastoral-inhaltliche Kurskorrekturen durchsetzt, über Statuten hinweg, deren peinliche Beachtung sie selbst immer wieder angemahnt hat, ist wirklich mehr als ungewöhnlich. Die Ernennung des Generalsekretärs verstößt zudem auch noch aus einem zweiten Grund gegen die Satzung der CLAR: um einer größeren Verfügbarkeit willen muß der Generalsekretär ein *ehemaliger* Ordensoberer sein; der von Rom ernannte ist aber gegenwärtig Provinzial seines Ordens.

Daß die vatikanische Kongregation eine solche autoritäre Entscheidung

glaubte durchsetzen zu können, deutet auf eine äußerst schwache Position der CLAR (und möglicherweise auch der von ihr inhaltlich vertretenen Schwerpunkte) hin. Die „Option für die Armen" sei der einzige Weg für die lateinamerikanischen Ordensleute, ihr Charisma neu zu entdecken, schrieb der CLAR-Vorsitzende an Kardinal Hamer. Diese Grundposition teilt die CLAR immerhin mit einem großen Teil der lateinamerikanischen Bischöfe. – Warum also die permanenten Spannungen zwischen CLAR, CELAM und jetzt auch Rom? Es mehren sich die Anzeichen dafür, daß immer häufiger Beschwerden einzelner Bischöfe entweder direkt oder über den CELAM nach Rom gelangen und dort Eigendynamik entwickeln.

Das Zusammengehen von Bischöfen und Ordensleitungen ist für die hoffnungsvoll sich entwickelnde, aber personell chronisch unterbesetzte lateinamerikanische Kirche von großer, vielleicht sogar existentieller Bedeutung. Daran muß auch Rom viel liegen. Dieser Weg mag nicht problemlos verlaufen und auch den Vatikan zu gelegentlichem Eingreifen nötigen. Wenn es aber dazu kommt, daß von Rom selbst genehmigte Statuten übergangen werden und ein Gremium, das 150 000 Ordensleute vertritt, solchermaßen in seiner Eigenverantwortlichkeit mißachtet wird, ist ein bedenklicher Punkt erreicht. *bs*

Resignation?

Ökumenische Perspektiven für die 90er Jahre

Bei der diesjährigen Generalversammlung des Evangelischen Bundes Ende September in Konstanz trug der Leiter von dessen Konfessionskundlichem Institut, *Reinhard Frieling,* ökumenische Perspektiven für die 90er Jahre aus evangelischer Sicht vor. Dabei nannte er als gleichermaßen notwendige wie aussichtsreiche Felder künftiger ökumenischer Zusammenarbeit die Bemühungen um angemessene Formen der Verkündigung und Glaubensweitergabe in der säkularisierten Gesellschaft, wie sie vor einem Jahr im Mittelpunkt der Arbeit der EKD-Synode wie der Gemeinsamen Studientagung von Bischofskonferenz und ZdK standen (vgl. HK, Januar 1989, 32 ff.), und den gemeinsamen Dienst an der Welt, der sich gegenwärtig vor allem im „konziliaren Prozeß" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung kristallisiert. Demgegenüber fiel der Vorblick Frielings beim Kern der Ökumenischen Bewegung, der Suche nach der Einheit der Kirche, ernüchternd aus: Man werde sich in absehbarer Zeit nicht auf ein gemeinsames Kirchenverständnis einigen können; nichts stehe der Einheit der Kirche so sehr im Wege wie die unterschiedlichen Auffassungen von dieser Einheit.

Dieser Prognose läßt sich schwerlich widersprechen. Während zwischen reformatorischen Kirchen vielfach Kirchengemeinschaft (als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft ohne institutionelle Vereinigung) erreicht worden ist oder in Aussicht steht, erscheinen die Unterschiede zwischen orthodoxem und katholischem Kirchen- und Einheitsverständnis auf der einen und den Vorstellungen in den evangelischen Kirchen auf der anderen Seite trotz zahlreicher offizieller Lehrgespräche und Konvergenztexte letztlich nicht überbrückbar. Die katholische Antwort auf die Lima-Erklärungen (vgl. HK, Januar 1988, 27 ff.) hat auf die kritischen Punkte sehr deutlich aufmerksam gemacht: das Verständnis von Sakrament und Sakramentalität, die Bestimmung dessen, was apostolische Tradition bedeutet, und die Frage nach der Autorität in der Kirche.

Die katholische Position in der Ökumenischen Bewegung wird darüber hinaus durch Entwicklungen erschwert, die nicht nur Frieling, sondern auch zahlreichen katholischen Ökumenikern Sorge bereiten. Man müsse fragen, so Frieling, ob die katholische Kirche unter dem gegenwärtigen Pontifikat wieder zur Methode der zwanziger Jahre zurückgeht, „bei der unterschiedslos alle römisch-katholischen Glaubenswahrheiten ein organisches Ganzes bilden und von Einheit im Glauben also nur die Rede ist, wenn alle alles akzeptieren, was die katholische Kirche lehrt". Wie solle man den offiziellen römisch-katholischen Ökumenismus anders interpretieren denn als eine liebevolle Einladung an alle Konfessionen, zwar ihre gewachsenen Frömmigkeitsformen und Ordnungen zu behalten, aber doch zurück oder vorwärts nach Rom zu gehen?

Die katholische Antwort auf solche Fragen kann sich auf die Dauer nicht in der Versicherung erschöpfen, man wolle keine „Rückkehrökumene" und halte am Engagement für die Einheit der Kirche in der vom Zweiten Vatikanum gewiesenen Richtung unverbrüchlich fest. Es braucht darüber hinaus verbindliche Klärungen über das Verständnis von Tradition, Dogma und Lehramt, die den weiteren Weg der Ökumene nicht blockieren, sondern stimulierend wirken. Die Thesen von *Karl Rahner* und *Heinrich Fries* zur Einheit der Kirche als realer Möglichkeit waren – bei allen ihren Schwachstellen, auf die katholische wie nichtkatholische Kritiker gleichermaßen hingewiesen haben – jedenfalls ein Vorstoß in die richtige Richtung. Eine katholische Kirche, die sich von Engführungen im Verständnis des Dogmas und des päpstlichen Primats löst, könnte dann auch ihre anspruchsvolle Konzeption von kirchlicher Einheit den anderen Kirchen gegenüber glaubwürdig vertreten.

Im übrigen muß es ja auch auf seiten der reformatorischen Kirchen nicht beim ekklesiologischen Status quo bleiben, wie ihn Frieling für die Gegenwart diagnostiziert und in die 90er Jahre hinein verlängert. Im theologischen Verständnis und in der Praxis der *Eucharistie* ist es in den letzten Jahrzehnten im protestantischen Raum teilweise zu Veränderungen gekommen, die eine größere Nähe zur katholischen und orthodoxen Sichtweise bewirkt haben. Warum sollte Vergleichbares nicht auch bei den noch kontroversen Fragen über die Kirche, ihre Struktur und ihr Amt möglich sein? Auch wenn zu übertriebenen Hoffnungen auf eine verbindlichere Gemeinschaft zwischen den Kirchen kein Anlaß besteht, sollte man auf allen Seiten die Flinte nicht zu schnell ins Korn werfen. *ru*

Deutsche Bischofskonferenz: Vollversammlung mit brisanten Themen

Bei der Pressekonferenz, auf der der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz am 29. September in Fulda die Ergebnisse der diesjährigen Herbstvollversammlung erläuterte, galten weitaus die meisten Fragen den Spannungen zwischen den Bischöfen und der Leitung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend. Damit war zu rechnen: Schließlich hatte am 24. September, dem Tag vor Beginn der Vollversammlung, in Fulda ein „Solidaritätsfest" stattgefunden, zu dem der BDKJ seine Mitglieder eingeladen hatte. Die Solidarität sollte dem BDKJ-Diözesanverband des Bistums Fulda gelten, dem Erzbischof *Johannes Dyba* Mitte letzten Jahres mit Wirkung zum Januar 1990 finanzielle Unterstützung und Räumlichkeiten kündigte.

Neustrukturierung der kirchlichen Jugendarbeit?

Die Bischofskonferenz reagierte auf die Ankündigung des „Solidaritätsfestes" mit einer deutlichen Warnung. Bischof Lehmann teilte Ende August dem Bundesvorstand des BDKJ den Beschluß des Ständigen Rates mit, daß die Bischofskonferenz eine Absetzung der Fuldaer Aktion erwarte: „Sollte der BDKJ daran festhalten, das ‚Solidaritätsfest' in Fulda durchzuführen, ist die weitere Zusammenarbeit der Deutschen Bischofskonferenz mit dem BDKJ auf Bundesebene ernsthaft gefährdet." Stein des Anstoßes für die Bischöfe war außer dem Solidaritätsfest auch eine Erklärung des im April dieses Jahres neugewählten BDKJ-Bundesvorstands („Vorwort") zu seiner zukünftigen Arbeit. Darin hieß es u. a., die Mehrheit der kirchlichen Hierarchie in der Bundesrepublik versuche, die „letzten Pfründen der Einflußnahme" zu sichern, und sehe an den realen gesellschaftlichen und sozialen Problemlagen haarscharf vorbei.

Die Bischöfe widmeten dem Thema BDKJ bei ihrer Vollversammlung einen ganzen Tag und ließen sich dabei auch eingehend über den Verlauf des „Solidaritätsfestes" berichten. Als Ergebnis ihrer Beratungen forderten sie von der Bundesleitung des BDKJ eine Distanzierung „in aller Form" von dem beanstandeten „Vorwort"; solange diese nicht erfolgt sei, sehe man keine Möglichkeit der Zusammenarbeit mit der BDKJ-Führung. Außerdem wurde nochmals auf die Erklärung des Ständigen Rates vom 25. April hingewiesen, wonach jeder Diözesanbischof für die Jugendarbeit seines Bistums auch in den Jugendverbänden verantwortlich sei und auch das selbstverständliche Recht habe, die Arbeit der Pfarrjugend auf diözesaner Ebene zu organisieren. Eben dies hatte Erzbischof Dyba in seinem Bistum mit der Gründung der „Katholischen Jugend Fulda" als neuem diözesanem Jugendverband im November vergangenen Jahres getan.

Über die aktuellen Spannungen mit der BDKJ-Bundesleitung hinaus zielen die Beschlüsse zur kirchlichen Jugendarbeit, die bei der Herbstvollversammlung beinahe einstimmig gefaßt wurden. Demnach soll die „je eigene pastorale Aufgabe der Bundesstelle BDKJ und der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz" neu geklärt werden. Die strukturelle Beziehung dieser beiden Institutionen soll „dahingehend überprüft werden, wie sie deren je eigener Aufgabe und der notwendigen Kooperation am besten dienen kann". In die Klärung der anstehenden Fragen soll die Satzung des BDKJ mit einbezogen werden. Es wird eine *Arbeitsgruppe* eingesetzt, die in Zusammenarbeit mit der Pastoralkommission der Bischofskonferenz bis zur Frühjahrsvollversammlung 1990 „konkrete Vorschläge zur Lösung der anstehenden Fragen" erarbeiten soll.

Bischof Lehmann betonte bei der Pressekonferenz in Fulda, durch die Beschlüsse der Konferenz werde nirgends die Existenz des BDKJ auf Bundesebene tangiert. Offenbar gab es bei der Diskussion in der Vollversammlung auch nur vereinzelte Stimmen, die die Arbeit des BDKJ als überdiözesaner Institution grundsätzlich in Frage stellten und eine Neustrukturierung der Jugendarbeit von der Diözesanebene aus favorisierten. Eine deutlichere Abgrenzung zwischen BDKJ-Bundesstelle und der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge, wie sie Ergebnis der gegenwärtigen Überlegungen zur Struktur kirchlicher Jugendarbeit sein könnte, bräuchte nicht von Nachteil zu sein. Schließlich erreichen die Verbände nur einen Teil der Kinder und Jugendlichen, so daß in Zukunft Angeboten außerhalb der Jugendverbände größere Bedeutung zukommen könnte. Eine Vorbedingung der Bischöfe für das künftige Gespräch mit dem BDKJ dürfte dieser inzwischen erfüllt haben. In einer Erklärung des Bundesvorstands entschuldigte sich der BDKJ für „verletzende Aussagen" in dem inkriminierten „Vorwort".

Der Moralkatechismus braucht noch Zeit

Der *Studientag* der Herbstvollversammlung sollte ursprünglich dem Thema „Ehe und Familie" gewidmet sein. Bei der Frühjahrsvollversammlung dieses Jahres in Mainz einigte man sich dann darauf, beim Studientag den inzwischen im Manuskript fast fertiggestellten zweiten, moraltheologischen Teil des *Erwachsenenkatechismus* zu behandeln. Bei der Auswahl der Fragen für die vier Arbeitsgruppen kam aber die ursprüngliche Themenstellung dann doch zum Tragen: Die Bischöfe befaßten sich mit „Ehe und Familie in der heutigen Zeit", „Nichteheliche Lebensgemeinschaften und voreheliche Beziehungen", „Verantwortete Elternschaft und Empfängnisregelung" und „Vorgegebene Norm, Gewissensverantwortung der Gläubi-

gen und kirchliches Lehramt in ihrem Verhältnis". Neben der Arbeit an ausgewählten Textstücken des Manuskripts zum ersten und vor allem zum zweiten Katechismusteil stand auch eine allgemeine Aussprache über den vorliegenden Entwurf, dessen Hauptredakteur, der Erfurter Moraltheologe *Wilhelm Ernst,* beim Studientag referierte.

Der Katechismus folgt in seinem speziellen Teil dem klassischen Schema der Zehn Gebote. Der diesem vorgeschaltete allgemeine Teil behandelt Grundfragen einer christlichen Ethik, die Grundvollzüge des gelebten Glaubens, die Maßstäbe und Quellen christlicher Sittlichkeit und die Frage nach der Rolle des Gewissens. Als ein Grundproblem des Entwurfs erwies sich die Zweiteilung des Erwachsenenkatechismus in den 1985 veröffentlichten dogmatischen (vgl. HK, Juni 1985, 279 ff.) und den moraltheologisch-sozialethischen Teil. Dementsprechend sollen, so der Pressebericht über den Studientag, die Verbindungslinien zum ersten Teil stärker herausgearbeitet werden, „damit klar wird, daß es bei der sittlichen Botschaft der Kirche um den Glauben geht, der in der Liebe wirksam wird". Das Augenmerk der Bischöfe galt in Fulda vor allem der *Sprache und Darstellungsweise des Entwurfs.* Vielfach wünschte man sich eine lebendigere einladendere Sprache, um damit den Katechismus für seine Adressaten ansprechender zu machen.

Bis zur Veröffentlichung des Erwachsenenkatechismus II dürfte noch einige Zeit vergehen. Die Vollversammlung beschloß jetzt, die Bischöfe sollten bis zum 15. Januar 1990 schriftlich zu jedem Gebot, das im Entwurf behandelt wird, mitteilen, ob die Ausarbeitung jeweils tragfähig ist, ob die Einarbeitung von Modi ausreicht oder eine Neubearbeitung erforderlich ist. Ein auf der Grundlage dieser Konsultation der Bischöfe neugefaßter Text werde, so der Konferenzvorsitzende in Fulda, kaum vor Ende 1990 vorliegen. Offen ist gegenwärtig auch noch die Frage der Abstimmung des Textes mit dem „Weltkatechismus", dessen Entwurf demnächst den Bischöfen zur Stellungnahme zugeht und der auf der nächsten Bischofssynode im Herbst 1990 behandelt werden soll.

Zu den „Lineamenta" für die Bischofssynode im kommenden Jahr, die sich mit dem Thema „Die Priesterbildung unter den derzeitigen Verhältnissen" befaßt, verabschiedete die Herbstvollversammlung eine ausführliche Stellungnahme. Verabschiedet und zum Abschluß der Vollversammlung auch veröffentlicht wurde ein Wort der Bischöfe zur *Lage der Landwirtschaft.* Als Leitbild der Zukunft, an dem sich sowohl das Berufsbild der Landwirte als auch die Agrarpolitik orientieren müßten, bezeichnen sie darin eine „umweltverträgliche, bodengebundene und differenzierte bäuerliche Agrarstruktur mit zwei Aufgabenbereichen": der Produktion landwirtschaftlicher Erzeugnisse und der Pflege der Kulturlandschaft. Die Bischöfe gaben in Fulda außerdem ihre grundsätzliche Zustimmung zum Entwurf für eine gemeinsame Erklärung von Bischofskonferenz und Rat der EKD zum *Schutz des Lebens.* Der Text wurde in den letzten beiden Jahren von einer zwölfköpfigen evangelisch-katholischen Kommission ausgearbeitet und soll noch vor Weihnachten, spätestens aber Anfang nächsten Jahres veröffentlicht werden. Bisher gab es zwei vergleichbare Erklärungen von DBK und Rat der EKD: „Grundwerte und Gottes Gebot" von 1979 (vgl. HK, November 1979, 561 ff.) und „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" von 1985 (vgl. HK, Juli 1985, 303 f.). Man darf gespannt sein, wie sich die Erklärung zum Lebensschutz (Titel: „Gott, ein Freund des Lebens") zur Frage der Abtreibung äußern wird, deren unterschiedliche Akzentuierung in den beiden Kirchen einer gemeinsamen Stellungnahme in diesem Bereich bisher am stärksten im Weg stand.

Vorblick auf das Gespräch mit dem Papst

Der „Fall Drewermann" stand nicht auf der Tagesordnung der Herbstvollversammlung. Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* von Paderborn informierte die Konferenz allerdings über den gegenwärtigen Stand der Dinge. Ob es zu kirchlichen Sanktionen gegen den so bekannten wie umstrittenen Paderborner Theologen kommt, ist derzeit noch offen. Erzbischof Degenhardt, seinerseits durch die römische Glaubenskongregation zu einer Prüfung der Veröffentlichungen Drewermanns auf ihre Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben aufgefordert, hat inzwischen die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz um Hilfestellung bei der Untersuchung von Drewermanns Auffassungen gebeten. Die Entscheidung, so der Paderborner Erzbischof am Rand der Vollversammlung, werde bei ihm liegen.

Auch die Begegnung der deutschen Diözesanbischöfe mit Johannes Paul II. am 13./14. November (vgl. HK, Oktober 1989, 441) war in Fulda kein formeller Tagesordnungspunkt; im Pressebericht tauchte dieses Thema nicht auf. Bei einem Gespräch der Bischöfe während der Vollversammlung gab es aber erste Vorklärungen zu möglichen inhaltlichen Schwerpunkten des römischen Treffens. Bischof Lehmann betonte vor der Presse, die Bischöfe seien nicht „zum Rapport" bestellt worden. Man werde dabei offen über Schwächen der deutschen Kirche reden, habe aber auch von deutscher Seite Fragen zu stellen.

Einen wie immer analytisch klaren und differenzierten Beitrag zur Situation und den Perspektiven von Glaube und Kirche in der Bundesrepublik lieferte der Konferenzvorsitzende mit seinem Fuldaer *Eröffnungsreferat* über gesellschaftlichen Wertewandel und Weitergabe des Glaubens. Lehmann nannte als eine Chance von Kirche und Glaube angesichts des sich verändernden Wertebewußtseins die zweifelsfreie Annahme der positiven Ergebnisse der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte. Die Kirche müsse auch überzeugend klarmachen, daß sie – ohne ihre eigene Struktur zu verletzen – ihre eigenen Spielregeln im Umgang miteinander noch wesentlich verbessern könne, ohne damit schon einer „Demokratisierung" zu verfallen.

U. R.

Anglikaner/Katholiken: Erzbischof Runcie in Rom

Mit seinem Rombesuch vom 29. September bis zum 2. Oktober erwiderte der Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie,* den Besuch Johannes Pauls II. in Canterbury während seiner Großbritannienreise im Frühsommer 1982 (vgl. HK, Juli 1982, 350ff.). Damals feierten der Papst und das Ehrenoberhaupt der Anglikanischen Gemeinschaft einen ökumenischen Gottesdienst in der Kathedrale von Canterbury, von wo aus um 600 die Christianisierung der Angelsachsen ihren Anfang nahm. Diesmal fand ein Vespergottesdienst in der römischen Kirche der heiligen Andreas und Gregor statt, bei dem Johannes Paul II. predigte und Erzbischof Runcie eine Ansprache hielt. Augustinus, der erste Erzbischof von Canterbury, war Abt des römischen Andreasklosters, als er von Papst Gregor im Jahr 596 als Missionar nach England gesandt wurde. 1982 hatten der Papst und der anglikanische Primas eine Gemeinsame Erklärung unterzeichnet, deren wichtigster Punkt die Einsetzung einer zweiten Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission war. Auch zum Abschluß des Besuchs von Erzbischof Runcie in Rom gab es eine Gemeinsame Erklärung, in der es heißt: „Wir verpflichten uns und diejenigen, die wir repräsentieren, hier wiederum feierlich zur Wiederherstellung der sichtbaren Einheit und der vollen kirchlichen Gemeinschaft im Vertrauen darauf, daß jedes andere Ziel ein Verrat am Willen unseres Herrn zur Einheit seines Volkes wäre" (Osservatore Romano, 2./3.10.89).

Hauptstreitpunkt Frauenordination

In den sieben Jahren zwischen der Papstreise nach Großbritannien und dem Besuch Erzbischof Runcies in Rom gab es im anglikanisch-katholischen Verhältnis weitere *Fortschritte.* Die Lambeth-Konferenz aller anglikanischen Bischöfe, die im Sommer 1988 in Canterbury tagte (vgl. HK, September 1988, 407f.), äußerte ihre Zustimmung zu den Gesprächsergebnissen der ersten Anglikanisch-Katholischen Kommission über Eucharistie und Amt und bescheinigte den Aussagen der Kommission über die Autorität in der Kirche (es geht dabei vor allem um das Petrusamt), sie bildeten „solide Ausgangspunkte für die weitere Arbeit". Die 1982 eingesetzte zweite internationale Dialogkommission legte Ende 1986 als erstes Ergebnis ihrer Arbeit ein *Dokument über die Rechtfertigung* vor (vgl. den Text, HK, Mai 1987, 225ff.). Im nächsten Jahr soll ein weiteres Dokument verabschiedet werden, das sich mit dem Thema „Kirche und Gemeinschaft" befaßt. Auf der Tagesordnung der jüngsten Sitzung der Kommission Ende August/Anfang September dieses Jahrs in Venedig stand auch ein Textentwurf zu moraltheologischen Problemen in der Sicht von Anglikanern und Katholiken.

Als größter Stolperstein auf dem Weg zu mehr anglikanisch-katholischer Gemeinschaft erwies sich in den letzten Jahren die innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft heftig umstrittene *Frauenordination.* Seit Anfang der siebziger Jahre weihen mehrere Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft auch Frauen zu Priestern, wobei der weitaus größte Anteil der weiblichen Priester bisher auf die Episkopalkirche in den USA und die Anglikanische Kirche in Kanada entfällt. Von katholischer Seite wurde diese Entwicklung mit mehreren warnenden Stellungnahmen begleitet. Zuletzt wandte sich Johannes Paul II. am 8. Dezember 1988 persönlich mit einem Brief an Erzbischof Runcie (vgl. HK, Juni 1989, 247f.), in dem er festhielt, die Frauenordination in Teilen der Anglikanischen Gemeinschaft drohe den Weg zur gegenseitigen Ämteranerkennung zwischen Anglikanern und Katholiken zu blockieren. Die Situation ist sowohl für die Anglikanische Gemeinschaft selber wie für die anglikanisch-katholischen Beziehungen noch schwieriger geworden, nachdem in der amerikanischen Episkopalkirche mit *Barbara Harris* im Februar dieses Jahres erstmals eine Frau zum Bischof geweiht wurde.

In der Gemeinsamen Erklärung vom 2. Oktober wird festgestellt: „Die Frage und die Praxis der Zulassung von Frauen zum Priesteramt in einigen Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft verhindern die Versöhnung zwischen uns sogar dort, wo es in anderer Hinsicht Fortschritte in Richtung auf eine Übereinkunft im Glauben bezüglich der Bedeutung der Eucharistie und des ordinierten Amtes gibt." In seiner Predigt bei der Vesper in Sankt Andreas und Gregor sprach Johannes Paul II. von „Ereignissen in den letzten Jahren", die die Differenzen zwischen Anglikanern und Katholiken schwerwiegend vertieft hätten. Erzbischof Runcie sagte seinerseits, er müsse ehrlich und realistisch einräumen, daß die Öffnung von Priester- und Bischofsamt für Frauen in einigen anglikanischen Provinzen für die katholische Kirche offensichtlich die Grenzen legitimer Vielfalt überschritten habe.

In einem Gespräch mit der Bologneser Zeitschrift „il regno" (15.9.89) im Vorfeld seines Besuchs in Rom wies Erzbischof Runcie darauf hin, die Frage der Frauenordination sei nicht die einzige, die zwischen Katholiken und Anglikanern diskutiert werden müßte und mache auch nicht als einzige Schwierigkeiten. Er glaube nicht, daß sich die anglikanisch-katholischen Beziehungen wegen der Frauenordination abkühlen müßten. Tatsächlich ließen Runcies Äußerungen in Rom deutlich den Wunsch erkennen, trotz der unleugbaren Hindernisse *positive Perspektiven* für die weitere Entwicklung des Verhältnisses zwischen

katholischer Kirche und Anglikanischer Gemeinschaft aufzuzeigen. Dem dienten vor allem seine Aussagen zu einem *Einheitsdienst des römischen Bischofs für die gesamte Christenheit:* „Könnten nicht alle Christen dazu kommen, die Art des Primats des römischen Bischofs neu in Erwägung zu ziehen, der in der frühen Kirche ausgeübt wurde; ein ‚Vorsitz in der Liebe' zum Wohl der Einheit der Kirche in der Unterschiedlichkeit ihrer Sendung?" (Osservatore Romano, 2./3. 10. 89). Runcie knüpfte dabei an die entsprechenden Passagen in seiner Eröffnungsansprache bei der letztjährigen Lambeth-Konferenz an, wo er u. a. festgestellt hatte, die anglikanische Erfahrung der Zugehörigkeit zu einer weltweiten Gemeinschaft lasse das Bedürfnis nach einem „personalen Mittelpunkt der Einheit und der Liebe" wach werden.

Auf beiden Seiten gibt es Widerstände

Johannes Paul II. hob seinerseits zwar die ökumenische Dimension des Papstamtes hervor. Die Trennungen zwischen den Christen, so der Papst beim Vespergottesdienst, machten es notwendig, „daß der Primat des Bischofs von Rom auch ein Primat des Handelns und der Initiative zur Förderung der Einheit sein sollte, für die Christus so eindringlich gebetet hat". Gleichzeitig betonte er aber auch, daß zur Einheit die „Unversehrtheit des apostolischen Glaubens" gehöre, und zitierte den Satz aus der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums (Dei Verbum, 10), wonach die Aufgabe, „das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären", nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut ist. In der Gemeinsamen Erklärung von Papst und Erzbischof hat das Thema Primat keinen Niederschlag gefunden; es ist darin nur allgemein von „wichtigen ekklesiologischen Unterschieden" zwischen Anglikanern und Katholiken die Rede, die nicht unterschätzt werden dürften.

Das offizielle katholische Votum zu den Überlegungen der ersten anglikanisch-katholischen Kommission zu einem erneuerten Petrusdienst steht noch aus. Auch die Gemeinsame Erklärung enthält keinen Hinweis darauf, wann Rom seine ausführliche Stellungnahme zum Schlußbericht der Kommission von 1982 vorlegen wird. Die Glaubenskongregation hatte unmittelbar nach Veröffentlichung des Berichts vorläufige Anmerkungen dazu vorgelegt (vgl. HK, Juni 1982, 288 ff.), die unmißverständlich die Aussagen des Ersten Vatikanums zum päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimat bekräftigten und auch sonst die Ergebnisse des offiziellen anglikanisch-katholischen Dialogs sehr genau an der Elle des katholischen Dogmas maßen. Im übrigen stimmen auch die Ende 1988 veröffentlichten Anmerkungen der Glaubenskongregation zum Rechtfertigungsdokument der zweiten anglikanisch-katholischen Kommission wenig hoffnungsvoll im Blick auf die Bereitschaft zu einer Relecture der katholischen Tradition im Licht ökumenischer Entwicklungen. Es wäre mehr als überraschend, würde die definitive katholische Antwort auf den Schlußbericht von 1982 neue Wege gehen.

Allerdings finden die Vorstellungen des Erzbischofs von Canterbury über einen ökumenischen Einheitsdienst des Papstes auch in seiner eigenen Kirche keineswegs ungeteilte Gegenliebe. Runcie wurde schon im Vorfeld seines Rombesuchs nicht zuletzt vom evangelikalen Flügel der Church of England teilweise heftig kritisiert. Man warf ihm auch vor, er mißachte die Stellung der Königin als Oberhaupt der englischen Staatskirche. Erzbischof Runcie stellte bei einer Pressekonferenz in Rom klar, daß er über eine „geistliche Führerschaft" des Papstes gesprochen habe. Er habe angeregt, der Papst solle bei der Ausübung seines Amtes ökumenischer handeln, und nicht an eine Art Jurisdiktion gedacht.

Dennoch hat sich Runcie in seinen Äußerungen sowohl zum Primat wie zur Frauenordination als Hindernis auf dem Weg zur anglikanisch-katholischen Kirchengemeinschaft bis an die Grenze dessen vorgewagt, was ihm als Repräsentant der Anglikanischen Gemeinschaft möglich ist. Die englische katholische Wochenzeitung „Tablet" (7. 10. 89) überschrieb ihren Kommentar zum Rombesuch des Erzbischofs denn auch mit „Dr. Runcies Dilemma": Der Erzbischof habe mit seinem Besuch den anglikanisch-katholischen Dialog gerettet, sich aber damit größere Schwierigkeiten hinsichtlich der Frage der Frauenordination eingehandelt.

Die gegenseitigen Herausforderungen annehmen

In der Gemeinsamen Erklärung heißt es, Amtsträger und Gläubige in den beiden Kirchen sollten die schon bestehende, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft zwischen Katholiken und Anglikanern nicht vernachlässigen oder geringschätzen. Diese schon bestehende Gemeinschaft gründe im Glauben an Gott Vater, Sohn und Geist, in der gemeinsamen Taufe, der Heiligen Schrift, dem apostolischen und nizänischen Glaubensbekenntnis, der Lehre der Kirchenväter und dem jahrhundertelangen gemeinsamen christlichen Erbe. „Zur ökumenischen Reise gehört nicht nur die Überwindung von Hindernissen, sondern auch das Teilen von Gaben."

Daß sich die Hindernisse, die dem von Johannes Paul II. wie von Erzbischof Runcie gleichermaßen bekräftigten Ziel der sichtbaren Einheit von katholischer und anglikanischer Kirche entgegenstehen, in absehbarer Zeit überwinden lassen, ist wenig wahrscheinlich. Deshalb wird es in den kommenden Jahren darauf ankommen, die bestehenden und im Zug der bisherigen ökumenischen Entwicklung neu entdeckten Gemeinsamkeiten weiter bewußt zu machen, gleichzeitig aber auch die Herausforderungen, die im anglikanischen bzw. katholischen Kirche- und Traditionsverständnis für den jeweils anderen Partner liegen, produktiv-offen aufzunehmen. Im Dienst am Evangelium und an der Einheit der Kirche, so Erzbischof Runcie bei der Lambeth-Konferenz 1988, hätten Episkopat, Synoden und Primat Reform und Erneuerung nötig. *U. R.*

Südkorea: Eucharistischer Weltkongreß und Papstbesuch

Das Leitwort des 44. Eucharistischen Weltkongresses, der vom 4. bis 8. Oktober in der südkoreanischen Hauptstadt Seoul stattfand, lautete „Christus unser Friede". Doch das beherrschende Thema dieser weltkirchlichen Großveranstaltung, die alle vier Jahre stattfindet, war das geteilte Korea: was kann die katholische Kirche zur Überwindung der Teilung beitragen, was muß in der weltweiten Friedens- und Wirtschaftspolitik geschehen, damit dauerhafter Friede möglich wird? Die südkoreanische Bischofskonferenz hatte 20 Katholiken Nordkoreas zum Weltkongreß eingeladen. Die südkoreanische Regierung unter Ministerpräsident Roh hatte nach langen Diskussionen für diese Einladung grünes Licht gegeben. Während des Kongresses stand ein Bus bereit, um die nordkoreanischen Gäste kurzfristig an der Grenze abholen zu können, eine Delegation der Bischöfe war dafür bereits bestimmt worden.

Doch der Besuch – es wäre der erste seit dem Ende des Koreakrieges 1953 gewesen – kam nicht zustande. Daher erklärte Kardinal *Stephen Kim* beim Abschlußgottesdienst mit Johannes Paul II. vor über 650000 Menschen auf dem Yoido-Platz in Seoul: „Um die Bedeutung der Eucharistie voll zu verwirklichen, hatten wir unsere Brüder und Schwestern aus Nordkorea eingeladen. Bis zuletzt hatten wir nicht aufgehört dafür zu beten, daß sie an diesem Kongreß teilnehmen könnten. Doch sie sind nicht gekommen. Darüber sind wir tief betrübt."

Das große Ziel, mit dem Papstbesuch, – es war bereits der zweite in Südkorea – und dem Kongreß vor den Augen der Weltöffentlichkeit eine erste menschliche Brücke nach Nordkorea zu schlagen, wurde nicht erreicht. Über 10 Millionen Familien Südkoreas sind vom Schicksal des geteilten Landes betroffen. Seit 1953 gibt es zwischen Nord und Süd weder Brief- noch Telefonverkehr. Jeder geheime Kontakt von Süd- nach Nordkorea wird schwer bestraft. Manche Beobachter sahen keinen Zufall darin, daß ausgerechnet zu Beginn des Eucharistischen Weltkongresses das Urteil gegen den 71jährigen presbyterianischen Pfarrer *Moon Ik-hwan* verkündet wurde, der im März 1989 Nordkorea besucht hatte. Er wurde zu zehn Jahren Haft verurteilt. Vier katholische Priester sitzen wegen eines ähnlichen Vergehens in Haft. Einer hatte im August Nordkorea besucht, drei Mitbrüder hatten von dem Besuch gewußt und ihn mitvorbereitet. Die katholische Kirche hatte gehofft, aus Anlaß des Papstbesuches und des Weltkongresses zumindest die Freilassung der drei „Mitwisser" zu erreichen. Doch die Regierung blieb hart.

Papstbotschaft an Nordkorea und China

Es wäre für die katholische Kirche eine enorme politische Stärkung und Aufwertung gewesen, wenn ihr der erste offizielle Kontakt über die sterile Grenze hinweg gelungen wäre. Die Kirche gilt in Südkorea ohnehin als wichtigste Stütze der Opposition und von Wiedervereinigungsgruppen. Etwa 30 bis 40 Prozent des katholischen Klerus sollen in der „Vereinigung katholischer Priester für die Realisierung der Gerechtigkeit" organisiert sein – einer Gruppe, die offensiv für konkrete Schritte zur Wiedervereinigung eintritt.

Wie stark das Thema „Wiedervereinigung" vor allem die Jugend Koreas berührt, wurde beim Jugendgottesdienst mit dem Papst auf dem Olympiagelände am 7. Oktober deutlich. Als der Papst die Halle betrat, sprangen spontan etwa 200 Jugendliche auf und riefen: „Setzen Sie sich für die Freilassung der vier inhaftierten Priester ein." Andere Jugendliche erhoben ein Transparent mit der Aufschrift „Freiheit für Priester Moon". Weder vom Papst noch von Kardinal Kim gab es eine direkte Reaktion. Die massiven Sicherheitskräfte griffen nicht ein. Es war auffallend, daß zu diesem Jugendgottesdienst nicht einmal 12000 junge Menschen gekommen waren. Man brauchte besondere Eintrittskarten, und die Sicherheitsvorkehrungen waren gerade für diesen Gottesdienst besonders hoch, da die Regierung offenbar größere Demonstrationen befürchtete. Mit ihren Opfergaben versuchten die Jugendlichen auf die innenpolitische Realität ihres Landes aufmerksam zu machen. Sie überreichten dem Papst einen Molotow-Cocktail und eine Tränengasbombe – als Symbole für die immer häufiger werdenden Konflikte zwischen Polizei und Demonstranten, die sich derzeit vor allem für die Gründung freier Studentenvereinigungen und Gewerkschaften einsetzen.

Daneben schenkten die Studenten dem Papst aber auch eine koreanische Bibel – als ihr Bekenntnis zum gewaltlosen, friedlichen Weg, um soziale und politische Veränderungen zu erreichen. Die zentrale Aussage des Papstes in der Jugendmesse: „Ihr seid Zeugen des Leides eures Volkes. Einige von euch haben vielleicht persönlich für die Sache der Gerechtigkeit gelitten. Als katholische Jugend sollt ihr wissen, daß die Neugeburt, nach der ihr euch sehnt, nicht aus Haß und Gewalt kommen kann. Sie muß aus der umformenden Kraft der Liebe kommen ..." Nicht wenige hatten sich vom Papst deutlichere Worte versprochen, zumal der Bischof von Andong, *René Dupont*, in einem mutigen Hirtenbrief wenige Wochen vor dem Eucharistischen Weltkongreß die Abschaffung des Gesetzes gefordert hatte, das Besuche in Nordkorea unter Strafe stellt. Ohne Abschaffung dieses Gesetzes sei ein Prozeß der Wiedervereinigung nicht möglich, so die Meinung des Bischofs.

Wegen des Papstgottesdienstes mit der Jugend fand ein Gottesdienst, der

fast zur gleichen Zeit in der entmilitarisierten Zone stattfand, kaum Beachtung. Ursprünglich war erwartet worden, daß Johannes Paul II. an dieser Eucharistiefeier in Tora unter dem Motto „Für eine friedliche Wiedervereinigung" teilnehmen und von der entmilitarisierten Zone aus eine Botschaft nach Nordkorea richten würde. Politische Rücksichtnahmen verhinderten die päpstliche Anwesenheit. Etwa 5000 Gläubige waren in Tora versammelt, meist Koreaner, da den ausländischen Kongreßteilnehmern die Fahrt in die entmilitarisierte Zone nicht angeboten wurde.

Der Papst nutzte den Abschlußgottesdienst am 8. Oktober, der auch im koreanischen Fernsehen direkt übertragen wurde, um eine Botschaft an Nordkorea und die Volksrepublik China zu richten. Er habe „das brennende Verlangen, den Brüdern und Schwestern in diesen Ländern zu begegnen". „Vertrauend auf Marias Sorge um all ihre Kinder, wollen wir ihr mit großer Liebe, Hoffnung und Sorge das Volk Nordkoreas, besonders seine Katholiken, anempfehlen."

Appelle für Frieden und Gerechtigkeit

Mit besonderem Interesse wurde von den koreanischen Teilnehmern des Eucharistischen Weltkongresses ein Referat des Speyrer Bischofs *Anton Schlembach* registriert, der als Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz nach Seoul gereist war. Er sprach am 6. Oktober auf dem Forum „Weltfrieden und die Kirche" zu dem Thema „Kirche in einem geteilten Land – ihr Beitrag zum Frieden". Er schilderte die Entstehung der Spaltung, betonte aber immer wieder, daß im Gegensatz zu den koreanischen Verhältnissen stets ein gewisser Kontakt zwischen West- und Ostdeutschland bestanden habe. Schlembach über die Kirche in der DDR: „Unbeugsam hält die Kirche in der DDR fest an ihrer Unabhängigkeit und Eigenständigkeit gegenüber dem kommunistischen Staat. Sie spricht mit den staatlichen Stellen, wenn es um die Sorgen und Nöte der Menschen geht. Sie läßt sich aber in keiner Weise vereinnahmen. Sie betrachtet den Staat als ein fremdes Haus, dessen tragende Fundamente falsch sind." Er war einer der wenigen Referenten, der neben der Notwendigkeit von Abrüstung und sozialer Gerechtigkeit auch den ökologischen Aspekt einbrachte. „Nicht nur Waffen gefährden das friedliche Zusammenleben der Menschheit, nicht nur Ungerechtigkeit und Unterentwicklung, sondern auch die Ausbeutung der Natur und Zerstörung der Umwelt." Das klang für westliche Ohren ganz und gar nicht neu. Für das wirtschaftlich explosiv expandierende Südkorea waren es aber ungewohnte, jedoch immer drängender werdende Aspekte. Die 10-Millionen-Stadt Seoul erstickt in ihrem Verkehr von Millionen Fahrzeugen ohne Katalysator, das Trinkwasser ist kaum noch genießbar, und die Luftverschmutzung hat gefährliche Ausmaße erreicht. Eine lungenkranke Koreanerin meldete sich zu Wort und meinte: „Korea ist ein Paradies für Umweltverschmutzer." Die Regierung mache große Worte zum Schutz der Umwelt, doch in Wirklichkeit geschehe nichts. Unter diesem Blickwinkel war es nicht uninteressant, daß Bischof Schlembach an das Ökumenische Welttreffen „Frieden – Gerechtigkeit – Bewahrung der Schöpfung" erinnerte, das im März 1990 in Seoul stattfinden wird. Die Probleme von sozialer Gerechtigkeit, politischem Frieden und Umweltzerstörung sind wohl in kaum einem anderen Land so geballt und hautnah zu spüren wie in Südkorea.

Den großen weltpolitischen Rahmen, in den der Eucharistische Weltkongreß mit seinen etwa 7000 ausländischen Teilnehmern sprechen wollte, skizzierten vor allem Kardinal Kim, Kardinal *Roger Etchegaray* sowie Erzbischof Dom *Helder Camara.* Sie wiesen auf die Notwendigkeit eines politischen und wirtschaftlichen Umdenkens hin. Kardinal Kim: „Es ist ein Skandal, daß täglich weltweit pro Minute eine Million Dollar für Rüstungszwecke ausgegeben werden. Was könnte man mit dieser Summe nicht alles für friedliche Zwecke tun, für die über 500 Millionen Menschen, die am Rande des Hungertodes und in absoluter Armut leben?" Und provozierend fragte er weiter: „Die heutige Welt scheint verrückt zu sein. Welchen Sinn hat es, so viele Atomwaffen zu produzieren, daß jeder Mensch über zehn Tonnen nuklearen Overkill verfügt? Wozu dient das? Wozu?" Er kritisierte auch das Wettrüsten zwischen Nord- und Südkorea: „Ist Macht durch Waffen wirklich ein Schutz des Friedens? Das würde heißen, man kann nur mit einer Pistole neben sich sicher und ruhig schlafen." Dom Helder Camara, der Alterzbischof aus Recife, setzte den Akzent auf die wirtschaftlichen Ungleichgewichte: „20 Prozent der Menschheit verbrauchen über 80 Prozent der Weltproduktion." Elend reduziere den Menschen auf das Niveau des Tieres, Elend sei eine Beleidigung des Schöpfers. Sein Appell an die Teilnehmer des Eucharistischen Weltkongresses: „Laßt uns alle versprechen, uns für die Abschaffung des Elends in der Welt einzusetzen. Laßt uns teilen, was wir sind und was wir haben, damit das Elend aus der Welt verschwindet."

Erst der Papst zog die Massen an

Für den Präsidenten der vatikanischen Kommission Justitia et Pax, Kardinal *Roger Etchegaray,* der während des Kongresses als päpstlicher Delegat fungierte, ist weltweiter Frieden möglich. Er meinte vor etwa 15000 Teilnehmern: „Der Friede liegt in unseren Händen. Friede ist möglich, wenn du Vertrauen ausstrahlst, statt Verdächtigungen zu verbreiten, wenn du den ersten Schritt zur Versöhnung tust." Der Papst faßte all diese Ausführungen in seiner Abschlußpredigt in Seoul gleichsam noch einmal zusammen, als er formulierte: „Habt ihr nicht die dringende Sendung, einer Welt, die durch Mißtrauen, Streit und Haß auseinandergerissen ist, zu beweisen, daß die Menschheit wirklich die Mittel besitzt, um Trennung und Krieg zu beenden und einen neuen, dauerhaften Frieden zu schließen? Dies sind die Mittel: die geistlichen Tugenden des gegenseitigen Vertrauens und der Versöhnung, des selbstlosen Teilens und der brüderlichen Liebe."

Auffallend war an diesem 44. Eucharistischen Weltkongreß, daß er eigentlich erst mit dem Papstbesuch in der Schlußphase eine breite Wirkung in die koreanische Öffentlichkeit hinein bewirkte. Für den Papst ließen sich über 600 000 der insgesamt 2,5 Millionen südkoreanischen Katholiken mobilisieren – für die eigentlichen Kongreßveranstaltungen waren es kaum mehr als 15 000. Es waren meist Frauen, die in sehr disziplinierten Formationen an den Kongreßveranstaltungen teilnahmen und Mitglieder der etwa 100 Delegationen aus allen Erdteilen. Es fehlte vor allem die Jugend. Offenbar war im Vorfeld des Kongresses überlegt worden, ein großes internationales Jugendtreffen mit dem Eucharistischen Weltkongreß zu verbinden. Diese Idee setzte sich jedoch nicht durch, weil man in einem solchen Jugendtreffen ein unkalkulierbares Risiko für Demonstrationen und Proteste sah. So verlief der Kongreß in sehr ruhigen, traditionellen Bahnen. Man versuchte durch Begegnungen zwischen Kongreßteilnehmern und Pfarrgemeinden sowie koreanischen Familien Brücken von der Kongreßatmosphäre hin zu den Lebensräumen der koreanischen Kirche zu schlagen. Wer sich auf dieses Angebot trotz mancher Sprachbarrieren einließ, berichtete meist über sehr positive Erfahrungen. Die ausländischen Gäste erlebten eine äußerst gastfreundliche, lebendige und selbstbewußte Kirche. Mancher Bischof staunte, wenn er mit konkreten Zahlen konfrontiert wurde. So berichtete die Gemeinde von Pang Bae-dong, sie sei von 1982 bis 1988 von 1375 auf 8015 Gläubige angewachsen, jährlich würden etwa 1000 Bekehrungen registriert. Man feiert sonntags sechs Gottesdienste und sammelt für den Unterhalt der Pfarrei pro Jahr unter den Gläubigen etwa 1,6 Millionen Mark. Die Frage nach den Gründen für den rasanten Aufschwung der Kirche in Südkorea wurde meist sehr schüchtern und einfach beantwortet. „Wahrscheinlich liegt es daran, daß wir Freude ausstrahlen und uns gegenseitig viel helfen", meinte ein Pfarrer. *J. H.*

Islam: Wo steht die christlich-muslimische Zusammenarbeit?

Bei den „Journées Romaines" handelt es sich um ein informelles Forum auf Weltebene, das alle zwei Jahre Fachleute des christlich-islamischen Dialogs, Praktiker aus der Seelsorgs- und Sozialarbeit in islamischen Ländern und andere Interessierte an der christlich-islamischen Begegnung zusammenführt. Zu dem diesjährigen Treffen vom 1.–7. September in Grottaferrata waren fast 100 Teilnehmer aus 26 Ländern Afrikas, Asiens, Europas und Nordamerikas zusammengekommen, in der Mehrheit katholische Priester, Ordensleute und Laien, aber auch Vertreter der protestantischen Kirchen. Die „Journées Romaines" verstehen sich einmal als Informationsbörse für den jeweiligen Stand der christlich-islamischen Beziehungen und versuchen zugleich thematisch ein bestimmtes Problem zwischen Christen und Muslimen aufzugreifen. In diesem Jahr lautete das Studienthema: „Christen und Muslime im gemeinsamen Einsatz für die Gesellschaft". Es sollte darum gehen, solche Gemeinsamkeiten in der Praxis des Zusammenlebens von Christen und Muslimen möglichst zu belegen und die theoretischen Grundlagen – philosophischer oder theologischer Art – herauszuarbeiten.

Das erste Referat wurde von dem koptischen Christen *Milad Hanna* gehalten, der als Politiker und engagierter Verteidiger der Menschenrechte in Ägypten bekannt ist. In Ägypten leben koptische Christen und Muslime seit 13 Jahrhunderten zusammen. Vom 7.–12. Jahrhundert war Koptisch ihre gemeinsame Sprache, bis es vom Arabischen verdrängt wurde. In diesem Jahrhundert waren Christen und Muslime zweimal auf nationaler Ebene im „gemeinsamen Einsatz für die ägyptische Gesellschaft". Das erste Mal in der Zeit von 1920–1950 beim Kampf um die nationale Unabhängigkeit und von 1952–1973 im Einsatz für die Entwicklung Ägyptens auf den Gebieten der Landwirtschaft und der Industrialisierung. Gegenwärtig wird der *arabische Nationalismus in seiner Verbindung mit der islamischen Erneuerung* (Sahwa Islamiya) von den koptischen Christen als eine Bedrohung und Infragestellung ihrer Zugehörigkeit zur ägyptischen Nation erlebt. Der Fundamentalismus der islamischen Erneuerungsbewegung wird allerdings nicht nur von den Christen, sondern auch von vielen Muslimen in Ägypten abgelehnt. Christen und Muslime finden im Einsatz für die Menschenrechte und Rechte der Frau zusammen.

Dialogversuche und Hemmnisse

Hanna stellte in diesem Zusammenhang die später öfter wiederholte Frage, ob die Basis für die Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen in gesellschaftlichen Fragen in der jeweiligen Religion zu finden sei oder sich nicht leichter auf einen säkularisierten Humanismus – der Basis des gemeinsamen Menschseins ohne Bezug zu einer Religion – begründen lasse.

Charles Ali Amjad, Direktor des Christian Study Centre in Rawalpindi (Pakistan), untersuchte aus christlicher Sicht die Bedeutung der Anthropologie für die Problematik des gesellschaftlichen Einsatzes. Dabei zeigte er zwei gegenläufige Tendenzen in der christlichen Tradition auf, die jeweils den Einsatz für die Gesellschaft und für soziale Gerechtigkeit entweder fördern oder hemmen. In einer eher pessimistischen Anthropologie erscheint das Engagement von Christen auf dem gesellschaftlichen Sektor angesichts der Dringlichkeit der Sicherstellung des persönlichen Heils eher nebensächlich, während eine optimi-

stische Anthropologie, die für Welt, Schöpfung und Kultur offen ist, diesen Einsatz als christlich geboten erscheinen läßt. Ähnliche gegensätzliche Tendenzen lassen sich auch im Islam feststellen und spielen für eine eventuelle Gemeinsamkeit oder Gegensätzlichkeit eine große Rolle.

Der Muslim *Mohammed Lyazghi* aus Marokko gab einen Bericht über die christlich-islamische Kooperation in seinem Heimatland. Marokko war immer ein religiös pluralistisches Land, in dem Muslime, Juden und Christen viele Jahrhunderte miteinander gelebt haben. Der größte Teil der Juden ist nach Israel ausgewandert, auch die Zahl der Christen ist verschwindend gering, wobei es sich fast ausschließlich um Ausländer handelt. Die traditionelle Haltung der Achtung vor den anderen Religionen und der Toleranz ist aber an vielen Punkten zu beobachten. Es gibt eine Reihe von Dialoggruppen, vornehmlich von Akademikern. Auf den Gebieten der Erziehung, der Gesundheitsfürsorge und des sozialen Einsatzes gibt es Zusammenarbeit. Auch in Marokko gibt es zwar fundamentalistische islamische Kreise, die die Harmonie unter den Religionen beeinträchtigen. Diese Fundamentalisten werden jedoch auch von Muslimen, etwa von Akademikern, Gewerkschaftlern u.a., abgelehnt. Bei Fragen der Menschenrechte, vor allem der Religionsfreiheit und der damit gegebenen Freiheit, die Religionszugehörigkeit zu wechseln, verweigert der islamische Staat Marokko die gesetzliche Sicherung. Hier beruft man sich auf die *Erklärung der islamischen Menschenrechte,* die vor einigen Jahren von vielen muslimischen Staaten angenommen wurden und sich deutlich von den als „europäisch" und „individualistisch" bezeichneten „universalen Rechten" der UNO abheben.

In den *Arbeitsgruppen,* in denen die Referate jeweils im Bezug auf den Kontext der Teilnehmer diskutiert werden sollten, wurde die Frage nach der Grundlage des gemeinsamen Einsatzes von Christen und Muslimen weiter besprochen. Es zeigte sich dabei, daß in bestimmten Ländern und Regionen gerade die beiden monotheistischen Religionen Islam und Christentum sich eher als Hindernisse denn als Schrittmacher für gemeinsame Bemühungen um eine menschlichere Gesellschaft erwiesen haben. Wo Christen und Muslime in einer religiös pluralistischen Gesellschaft zusammenleben, kann die Durchsetzung von Maximalforderungen, wie sie der „islamische Staat" oder die „christliche Gesellschaft" darstellen, nur zu Unfrieden und Auseinandersetzungen führen.

Erfahrungen in Nahost und Südostasien

Die Arbeitsgruppen befaßten sich mit den verschiedenen Dialogsituationen und suchten nach den Gründen für die oft weitgehenden Unterschiede zwischen Ländern und Regionen in dieser Frage. Bei aller grundsätzlichen Übereinstimmung in der theologischen Richtigkeit, als Christen den Muslimen in einer Haltung des Verstehens und Bereitschaft zum Dialog zu begegnen, zeigten sich doch deutliche Unterschiede in der praktischen Umsetzung. Die Vertreter aus Ägypten, dem Libanon und anderen Ländern, wo Christen sich von Muslimen unterdrückt fühlen, warfen den Christen in Europa eine gewisse Dialogseligkeit und übergroßes Entgegenkommen gegenüber Forderungen der Muslime auf Anerkennung ihrer Religionsausübung vor. Wenn man sich schon für die möglichst große Beobachtung der Sharia – des muslimischen Religionsgesetzes – für Muslime in Europa einsetze, dürfe man doch nicht von der Diskriminierung der Christen in Ägypten, dem Sudan in Nordafrika und vor allem Saudi-Arabien schweigen. Zum Dialog gehöre nun einmal eine gewisse Reziprozität.

Ganz anders sind wiederum die Erfahrungen von Christen in *Südostasien.* Wo Christen und Muslime mit Buddhisten, Hindus und anderen Religionen zusammenleben, stellen sich mehr generelle Fragen des interreligiösen Dialogs. Asiatische Christen sehen einen engen Zusammenhang zwischen dem Dialog und einer „Gemeinsamkeit im Heiligen" (communicatio in sacris), d.h. einer Gemeinschaft in den Heiligen Schriften, in Riten und Gebeten bis hin zur Gemeinschaft in der Eucharistie. Sie wehren sich gegen ein einseitig negatives Verständnis dieser Gemeinsamkeiten als Synkretismus und betonen, daß echter Dialog diese Begegnung mit dem jeweils Heiligsten einer Religion notwendig mache.

Vielleicht den wichtigsten Teil der Konferenz stellten die Länderberichte dar, die in ihrer Zusammenschau ein aktuelles und konturenreiches Bild des gegenwärtigen Stands des christlich-islamischen Verhältnisses ergaben. Einen Sonderfall bildet die Lage in Israel/Palästina, wo in den Auseinandersetzungen der Intifada christliche und muslimische Araber sich gemeinsam im Widerstand gegen die israelische Militär- und Besatzungsmacht finden. Die Berichte über diese systematische Politik der Diskriminierung und des Einsatzes von militärischer Macht gegenüber Zivilisten waren bedrückend und entmutigend. Die Lage im *Libanon* wurde von den Vertretern dieses Landes ebenfalls als reichlich verfahren und hoffnungslos hingestellt. Von einem Bürgerkrieg kann im Libanon nur eingeschränkt geredet werden, da viele ausländische Mächte – Syrien, Israel, Irak, um nur die wichtigsten zu nennen – beteiligt sind. Auch handelt es sich um keine Christenverfolgung, sondern um einen durch und durch politischen Krieg mit oft seltsamen Allianzen. So wird der christliche General Aoun von den Irakern und Saudi-Arabien unterstützt, andere christliche Gruppen finden Unterstützung durch die Israelis. Syrien versucht mit der Unterstützung Irans und gegen den Widerstand vieler arabischer Staaten den Traum eines Großsyrien unter Einschluß des Libanon zu verwirklichen. Immer mehr Libanesen kehren dem Land den Rükken. Die Emigration von 1,2 Millionen Christen und 600000 Muslimen hat die Bevölkerung um fast die Hälfte schwinden lassen.

Ein positiveres Bild der christlich-islamischen Beziehungen zeigt sich auf dem *indischen Subkontinent.* In *Bangladesh* sind die Christen mit 0,3% der Be-

völkerung nur eine kleine Minderheit, die aber auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe, des sozialen Einsatzes für Erziehung und Krankenfürsorge sowie in der Katastrophenhilfe Großes leistet. Beim Einsatz in sozialen Notfällen gibt es weitgehende interreligiöse Zusammenarbeit, gerade auch mit den Muslimen. In Pakistan hat sich das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen nach dem Tod von Zia und dem Regierungsantritt von *Benazir Bhutto* wesentlich verbessert. Gegenwärtig gibt es viele Bestrebungen, die Diskriminierungen der religiösen Minderheiten durch Aufhebung der Verfassungsänderungen der Zia-Regierung wieder rückgängig zu machen. In Pakistan bestehen viele unterschiedliche Dialoggruppen von Christen und Muslimen, die sich neben religiösen Fragen auch um Menschenrechte, soziale Fragen und menschliche Entwicklung kümmern. In *Indien* finden sich Christen und Muslime gemeinsam gegenüber den Hindus als Minderheiten vor. Auch wenn das Interesse der indischen Kirche im Hinblick auf Inkulturation und interreligiösen Dialog in erster Linie die Hindus im Blick hat, gibt es doch auch eine ganze Reihe von Dialogbestrebungen und -gruppen von Christen und Muslimen.

In Europa gibt es mit dem „Joint Council of Islam", das gemeinsam von der Konferenz europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) eingerichtet wurde, ein ökumenisches Gremium für Islamfragen auf europäischer Ebene. Gute ökumenische Zusammenarbeit herrscht auch zwischen Studienzentren wie dem päpstlichen Institut für islamisch-arabische Studien (PISAI) in Rom und dem Selly Oak College in Birmingham.
Am Schluß der Konferenz stand eine Audienz in Castel Gandolfo, auf der Johannes Paul II. die Bereitschaft der katholischen Kirche zum Dialog mit den Muslimen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil und er selber bei verschiedenen Anlässen ausgedrückt hätten, noch einmal bekräftigte und darauf hinwies, daß nur tiefe gegenseitige Kenntnis eine Haltung der Offenheit und Achtung bewirken werden.

G. E.

Selbstmobilisierung der „kleinen" Nationen

Die Eigendynamik des sowjetischen Nationalitätenproblems

Während „Glasnost" und „Perestrojka" zu den wohlklingendsten russischen Vokabeln im Westen geworden sind, wird in der Sowjetunion selbst neben der sich verschärfenden Wirtschaftskrise und den Unwägsamkeiten der innenpolitischen Machtverschiebungen im Zuge einer ersten Parlamentarisierungsphase die Nationalitätenfrage immer mehr zum Problem, das die Weiterexistenz der Sowjetunion in ihrer heutigen Gestalt fraglich erscheinen läßt. Die Führung unter Gorbatschow hat die Nationalitätenfrage offensichtlich unterschätzt. Es läßt sich schwer abschätzen, wie sie sie durch Nachgeben in kleinen Schritten bei unveränderter Selbstbehauptung der Zentralmacht in den Griff bekommen kann. Das letzte ZK-Plenum der KPdSU, das ganz der Nationalitätenfrage gewidmet war, vermochte keinen Weg zu einer Lösung zu weisen.

Der zentrale innenpolitische Prozeß in der Sowjetunion ist gegenwärtig die *Erosion der Einparteiherrschaft.* Die seit 1917 bestehenden Machtverhältnisse werden von immer mehr und immer größer werdenden Gruppen in der Gesellschaft nicht mehr akzeptiert. Die wichtigsten Motoren, die diesen Prozeß vorantreiben, sind die Wirtschaftskrise und die Nationalitätenfrage. Aber auch Glasnost und die Aufarbeitung der Geschichte verschärfen die Legitimationskrise der Partei, die zum ersten Mal öffentlich mit Millionen unschuldiger Opfer ihrer Herrschaft konfrontiert wird.
Es wird für den Fortgang der Entwicklung von großer Bedeutung sein, ob und wie rasch es gelingt, außerhalb und innerhalb der kommunistischen Partei *alternative politische Institutionen* und Organisationen zu entwickeln, damit kein politisches Vakuum entsteht, durch das sich die Gefahr eines Staatsstreichs erhöht.

Fortschreitende Massenmobilisierung bei kleineren und größeren Nationalitäten

In den vergangenen Jahren sind an verschiedenen Orten in der Gesellschaft Ansätze zur Artikulation politischer Interessen und zur „Umgestaltung" (Perestrojka) der Gesellschaft entstanden. Dazu gehören die informellen Gruppen, die seit 1986 zahlenmäßig rasch zunehmen, der *Kern einer parlamentarischen Opposition* in Form der „interregionalen Abgeordnetengruppe" (seit Juli 1989) und die Streikkomitees in den Kohlegruben (seit Juli 1989). Ein Teil dieser Komitees hat sich nach dem Ende der Streiks nicht aufgelöst und könnte zum Kern unabhängiger Gewerkschaften werden, deren Gründung der Vorsitzende des regionalen Streikkomitees des Kuzbass, *Tejmuraz Avaliani,* öffentlich gefordert hat (Moskovskie novosti, 6.8.89).

Am weitesten ist die Konsolidierung alternativer politischer Institutionen bei den nichtrussischen Nationen fortgeschritten. Esten, Letten und Litauer sind hierbei Vorreiter und Vorbild.
Erster unerwarteter und unübersehbarer Ausdruck der

Mobilisierung der kleinen Nationen der Sowjetunion waren die Massendemonstrationen seit Februar 1988. In Eriwan hielten bis zu einer Million Menschen über Tage hin friedliche Demonstrationen ab. Vorausgegangen waren Massenversammlungen im Baltikum 1987 und Protestaktionen in Alma-Ata im Dezember 1986. Damals zählten die Teilnehmer nach einigen Zehntausend. Seit 1988 mobilisierten die Völker dann jedoch – meist zu wiederholten Malen – Hunderttausende. Den Armeniern folgten die drei baltischen Völker und im November 1988 die Azerbajdzhaner und Georgier. Im August 1989 demonstrierten erstmals auch in der Hauptstadt der Moldau 300 000 Menschen. Die bislang größte Einzelaktion war wohl die Menschenkette von Tallinn über Riga nach Wilna am 23. August 1989, an der weit mehr als 1 Million Menschen beteiligt waren. Träger dieser politischen Willensäußerungen sind Völker zwischen 1 Million (Esten) und 6,5 Millionen (Azerbajdzhaner) Menschen. Kundgebungen dieser Größenordnung sind nicht nur in der Geschichte der Sowjetunion ohne Beispiel, sie dürften überhaupt nicht viele historische Parallelen haben.

Drei Voraussetzungen können erklären helfen, weshalb es in so kurzer Zeit bei Völkern ganz unterschiedlicher Geschichte und kultureller Prägung zu einer so weitreichenden politischen Mobilisierung kam: 1. Nationale Probleme und nationale Frustration sind über Jahrzehnte gewachsen. 2. Nationale Probleme (Sprache, Kultur, Territorium, nichteinheimische Leitungskader, Verfälschung und Geschichte) verbinden sich mit einer Fülle anderer sozialer und politischer Konflikte. Die Zentralmacht wird mit dem Russentum identifiziert. Ihr traut man die Lösung der aufgestauten Probleme immer weniger zu. 3. In allen Nationen gibt es eine intellektuelle Führungsschicht, die in der Lage ist, die Nation in großer Geschlossenheit zu solidarisieren.
Im Unterschied zu den kleinen Völkern geht die *Mobilisierung der großen Völker* langsamer vor sich. Bei politischen Demonstrationen der Ukrainer, Weißrussen, Usbeken und auch der Russen zählten die Manifestanten bisher nur nach Zehntausenden. Einer der Gründe liegt darin, daß Großgesellschaften in der Regel stärker zersplittert sind. Aber auch unterschiedliche historische Traditionen innerhalb einer Nation behindern solidarische Willensbildung. Das ist besonders im Fall der Ukrainer wirksam, die historisch, geographisch, sozial und konfessionell vielfach gespalten sind.

Im Sommer 1988 kamen in Lemberg Zehntausende zusammen, als die „Demokratische Front zur Unterstützung der Perestrojka" und andere informelle Gruppen Versammlungen mit dem Ziel abhielten, eine *ukrainische Volksfront* zu schaffen. Die erste große Massenzusammenkunft in Kiew, auf der nationale und ökologische Probleme auf der Tagesordnung standen, fand erst im November 1988 statt, als im Baltikum die Volksfronten schon ihre Gründungskongresse hinter sich hatten. Im Frühjahr 1989 schätzten Aktivisten die Zahl der Sympathisanten der im Entstehen begriffenen ukrainischen Volksfront auf 1 Million (vgl. The Guardian 11.5.89) – eine vergleichsweise geringe Zahl angesichts von über 40 Millionen Ukrainern. Die Zahl von 100 000 Demonstranten wurde in der Ukraine zum ersten Mal am 17. September 1989 in Lemberg erreicht, als die Bewohner des Einmarsches der Roten Armee vor 50 Jahren gedachten und die Wiederzulassung der ukrainischen katholischen Kirche forderten, die 1946 mit dem Moskauer Patriarchat zwangsvereinigt worden war.

Seit März 1989 hat die noch nicht offiziell anerkannte *usbekische Volksfront* „Birlik" (Einheit) mehrere große Versammlungen in Taschkent abgehalten, bei denen bis zu 10 000 Menschen zusammenkamen. Die Zahl der aktiven Anhänger von „Birlik" wird auf 300 000 Menschen geschätzt (Literaturnaja gazeta [5. 7. 89]; *A. Bohr / T. Kocaoglu,* „Birlik" stages another demonstration in Tashkent, in: Report on the USSR, 16. Juni 1989). Im Unterschied zum Baltikum, wo die nationalen und demokratischen Bewegungen in den drei Republiken immer mehr zu einer regionalen Einheit zusammenwachsen, hat sich in Sowjetisch-Asien die von den einen befürchtete, von den anderen erhoffte panislamische oder pantürkische Front bisher nicht gebildet.

Die Rolle der Volksfronten

Die Massendemonstrationen der Nationen verliefen friedlich und gewaltfrei, auch dort, wo sie – wie in Armenien – zeitweise von generalstreikartigen Ausständen begleitet waren. Im Baltikum war bis heute kein Verletzter oder gar Toter zu beklagen. Zur Gewaltanwendung und einer großen Zahl von Opfern kam es dagegen bei interethnischen Zusammenstößen im Transkaukasus und in Sowjetisch-Asien. Dies waren in der Regel Pogrome einer Mehrheit gegen eine Minderheit, so der Azerbajdzhaner gegen die armenische Minderheit in Azerbajdzhan und der Usbeken gegen die Mescheten im Fergana-Tal. Russen waren bisher in gewaltsame Auseinandersetzungen – außer als Angehörige der Armee – nicht verwickelt. Die Gewaltanwendung hat seit Februar 1988 nach offiziellen Angaben weit mehr als 200 Tote, nach inoffiziellen ein Mehrfaches davon, gefordert. Tausende wurden verletzt. Insgesamt ist unter den islamischen Nationen die Bereitschaft zur Gewalt deutlich stärker ausgeprägt als bei den europäischen. Ein anderer leidvoller Aspekt der gewaltsam ausgebrochenen Konflikte sind Flüchtlingsströme von mehreren hunderttausend Menschen, insbesondere die Segregation von Armeniern und Azerbajdzhanern sowie von Mescheten und Usbeken. Hinzu kommt die Rückwanderung von Russen und anderen Ostslawen aus vielen nationalen Republiken.

Massenmobilisierung und Großdemonstrationen sind noch keine neuen politischen Strukturen, sie können allenfalls die Voraussetzung für deren Entstehung schaffen. Innerhalb weniger Monate hat sich zwischen Frühjahr und Oktober 1988 die nationale Bewegung in den baltischen Republiken in Gestalt der Volksfronten eigen-

ständige Institutionen geschaffen. Die Volksfronten sind *Sammlungsbewegungen*, zu denen außer Einzelpersonen auch Öko-Gruppen, Folklore-Vereinigungen, historische Gesellschaften und politische Zirkel gestoßen sind. Ein erheblicher Teil ihrer Aktivisten sind Mitglieder der KP. Die führende Rolle in den Volksfronten spielen Schriftsteller, Journalisten und Wissenschaftler. In den baltischen Republiken stellen die Volksfronten seit Ende 1988 die stärkste Kraft in der Gesellschaft dar. Obwohl sie bei der Wahl des Volkskongresses im März 1989 nicht offiziell Kandidaten aufstellen konnten, besteht die Mehrheit der im Baltikum gewählten Abgeordneten aus Mitgliedern oder Vertrauensleuten der Volksfronten.

Die Volksfronten sind *Sprecher und Motor der Bewegungen für Unabhängigkeit und Demokratie.* Sie sind neue und eigenständige politische Institutionen, die nicht an irgendwelche ältere Traditionen anknüpfen, und sie sind insofern ohne Vorbild in der Geschichte der politischen Parteien. Die Volksfronten entsprechen offenbar optimal den Handlungsbedingungen einer auf Dezentralisierung und Demokratisierung dringenden Perestrojka von unten, denn sie finden überall in der Sowjetunion, bis an die Grenze Afghanistans, Nachahmung. Förmliche Gründungskongresse von Volksfronten haben außer in den baltischen Republiken im Mai 1989 in der Moldau und in Usbekistan, im Juni 1989 für Weißrußland und in Georgien sowie im Juli in Azerbajdzhan und im September 1989 in der Ukraine stattgefunden. Die Weißrussische Volksfront für Umgestaltung „Adradzen'ne" (Erneuerung) mußte ihren Gründungskongreß wegen des anhaltenden Widerstands der Republikbehörden im litauischen Wilna abhalten (*K. Mihalisko*, Belorussian popular front holds founding congress in Vilnius, in: Report on the USSR, 14. Juli 1989). Die Volksfronten außerhalb des Baltikums sind allerdings von den örtlichen Parteiführungen bisher nicht förmlich anerkannt worden. Ihre öffentliche Wirksamkeit ist dadurch erheblich eingeschränkt. Vor allem können sie bei den bevorstehenden Wahlen zu den obersten Sowjets in den Unionsrepubliken keine eigenen Kandidaten aufstellen. Sie sind darauf angewiesen, ihre Vertrauensleute durch Betriebsversammlungen und andere Institutionen in die Kandidatenlisten aufnehmen zu lassen.

Vorausgegangen bei der *Institutionalisierung der nationalen Bewegung* war eine andere Republik: Armenien. Hier übernahm im Februar 1988 bei den ersten Großdemonstrationen das Karabach-Komitee weitgehende Organisations- und allgemeine Ordnungsfunktionen. Das Karabach-Komitee mit einem weitverzweigten Netz von Unterkomitees in Betrieben, Organisationen und Bildungseinrichtungen übte zeitweise die Funktion der lokalen Partei- und Sowjetorgane aus. Die unbestrittene Autorität und der Erfolg des Karabach-Komitees dürften ein Grund dafür gewesen sein, daß es verboten wurde und etwa ein Dutzend seiner Führer unter dem Vorwand des im November 1988 verhängten Ausnahmezustands – der bis heute fortbesteht – verhaftet wurde. Dies war die erste größere Gruppe politischer Gefangener in der Periode der Perestrojka. Die Mitglieder des Karabach-Komitees wurden im Sommer 1989 – nach etwa zehn Monaten Haft – ohne Prozeß wieder freigelassen.

Überraschend mag die zügige Gründung einer *Volksfront in Weißrußland* erscheinen, wo das Bewußtsein nationaler Eigenständigkeit weder politisch noch kulturell die gleiche Kraft und Tradition hat wie im Baltikum oder in Transkaukasien. Offenbar hat hier gerade die hochgradige Überfremdung von Kultur, Bildungswesen und Sprache durch das Russische – die in keiner Unionsrepublik so weit fortgeschritten war wie in Weißrußland – eine Gegenreaktion ausgelöst. Hinzu kam etwas anderes: Der Antistalinismus wurde in Weißrußland zu einem Schwungrad der demokratischen und nationalen Bewegung. Die grausigen Funde der Massengräber in Kuropaty im Sommer 1988, wo von 1937 bis zum Juni 1941 weit mehr als 100 000 Menschen erschossen wurden, waren Ausgangspunkt und Anstoß für die Gründung der Volksfront, die sich als antitotalitäre Bewegung, begründet auf den Prinzipien von Demokratie, Humanismus und nationaler Selbstbestimmung, versteht.

Herausforderungen an das Machtmonopol der Partei

Konsolidierung und Wirkungsmöglichkeiten der Volksfronten hingen und hängen nicht zuletzt von der *Reaktion und dem Zusammenwirken mit den Republiksparteiführungen* ab. Hier haben sich die Verhältnisse außerordentlich unterschiedlich entwickelt: von scharfer Abgrenzung seitens der Partei bis zur teilweisen Verschmelzung der Partei mit den Volksfronten. In Weißrußland beschloß ein Plenum des ZK Ende Juni 1989 die Unvereinbarkeit der Mitgliedschaft in der Partei und in der Volksfront. Ähnliches haben Parteiführer in der Ukraine den dortigen Initiatoren der Volksfront angedroht. Im Gegensatz dazu konnten die Volksfronten im Baltikum schon in ihrer Gründungsphase 1988 die Ablösung ihnen feindlich gesinnter Spitzenfunktionäre und deren Ersetzung durch Funktionäre ihres Vertrauens durchsetzen. So erfolgte im Baltikum, aber auch in Armenien eine ziemlich weitgehende Kooptation der überkommenen Strukturen in die nationale Bewegung. Partei- und Sowjetorgane, aber auch Komsomol und Massenmedien blieben in ihrer bisherigen Form bestehen, füllten sich aber mit nationalem Inhalt: Sie sind jetzt sozialistisch in der Form, national im Inhalt – die bekannte Forderung Stalins aus den 20er Jahren wurde damit ins Gegenteil verkehrt.

Wohl nicht zuletzt aus der Erfahrung, daß die Partei- und Sowjetorgane in beträchtlichem Umfang in den Sog der Volksfronten geraten sind, wehren sich die Parteiführungen außerhalb des Baltikums bis heute mit Vehemenz gegen die förmliche Anerkennung der nationalen Bewegung. Die Hauptargumente lauten: Die Partei sei selbst der beste Anwalt von Perestrojka und nationalen Anliegen, es bestehe deshalb kein Bedarf für eine Volksfront,

die in ihrer Perspektive eine politische Opposition darstelle (*R. Solchanyk,* Beginnings of the Ukrainian popular front: An interview with Pavlo Movchan, in: Report on the USSR, 28. Juli 1989). Diese republikanischen Parteiführungen sehen also – zu Recht – in den Volksfronten eine Herausforderung für das Machtmonopol der Partei. Wie unterschiedlich weit die Entwicklungen in den einzelnen Republiken derzeit sind, zeigt die Tatsache, daß Ende August / Anfang September 1989 in Baku Hunderttausende noch für die offizielle Anerkennung der Volksfront Azerbajdzhans und ihre Forderungen demonstrierten und streikten, während das ZK der KP Lettlands bereits beschloß, der Passus über die führende Rolle der Partei solle aus der Verfassung Lettlands gestrichen werden (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 5. 9. 89).

Rechts und links von den Volksfronten formieren sich fast überall *weitere politische Bewegungen und Organisationen.* Auf der linken Seite stehen Gruppierungen, die von Anfang an und kompromißlos den Austritt aus der UdSSR fordern. In der Ukraine ist dies beispielsweise die Helsinki-Gesellschaft (*O. Sevcenko,* Nasa, cel' – suverennaja Ukraina, in: Forum 20, 1989, S. 40–49) und in Georgien die Shota-Rustaveli-Gesellschaft, deren Vorsitzender *Akaki Bakradze* auch Abgeordneter des Obersten Sowjet der UdSSR ist (*E. Fuller,* Towards Georgian independence: Georgian formal and informal groups and their programs, in: Report on the USSR, 23. Juni 1989). In den islamischen Republiken sind bisher keine politischen Organisationen hervorgetreten, die den Austritt aus der Union fordern. Tendenzen in dieser Richtung zeigen sich allerdings bei der azerbajdzhanischen Gesellschaft „Birlik" (Einheit), die für die Vereinigung des iranischen und sowjetischen Azerbajdzhan eintritt (*M. Michaeli / W. Reese,* The „Birlik" society in the Azerbaijani democratic movement, in: Report on the USSR, 1. Sept. 1989).
Rechts von den Volksfronten sind bisher im Baltikum und in der Moldau *„Interfronten"* entstanden – in Litauen nennt sich die Vereinigung „Edinstvo" (Einheit) –, in denen sich ein Teil der russischsprachigen Minderheit organisiert. Die Interfronten sind jedoch ebenso wie die Volksfronten nicht nur Teil der nationalen Bewegung, sondern haben auch in der allgemeinen politischen Differenzierung der sowjetischen Gesellschaft einen Standort: Sie sind die konservativen Vertreter des Status quo, setzen sich ein für Zentralismus und das Machtmonopol der Parteiführung und gegen mehr Rechte für die Republiken.

Der Schlüsselbegriff Souveränität

Der Schlüsselbegriff, mit dem seit 1988 die Forderungen der nichtrussischen Nationen zusammengefaßt werden, heißt *Souveränität.* Dahinter steht das Verlangen, die in der Verfassung den Republiken zugesprochene Staatlichkeit und Souveränität, die bislang weitgehend inhaltslos waren, mit politischer Substanz, d. h. Machtbefugnissen, zu füllen.
Die Obersten Sowjets der drei baltischen Republiken haben zwischen November 1988 (Estland) und Juli 1989 (Lettland) in förmlichen Deklarationen und entsprechenden Verfassungsänderungen ihre Souveränität erklärt. Das hier vorgesehene alleinige Eigentumsrecht der Republiken an Grund und Boden und vor allem der Vorrang von Republikgesetzen gegenüber Unionsgesetzen bzw. das Veto der gesetzgebenden Körperschaften der Republiken gegenüber Unionsgesetzen haben zu einem bis heute ungelösten Verfassungskonflikt geführt. Das Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR hat den Vorrang von Republikgesetzen und das Alleineigentum an Grund und Boden für verfassungswidrig erklärt, die baltischen Republiken bestreiten diesem Organ jedoch die Verfassungskompetenz für eine solche Entscheidung.

Andere Republiken haben bisher keine förmlichen Souveränitätserklärungen verabschiedet. Spätestens nach den Neuwahlen der Obersten Sowjets Ende dieses oder zu Beginn des nächsten Jahres ist jedoch damit zu rechnen, daß sie folgen werden. Sowohl in den bisher gültigen Programmen der Volksfronten als auch in den genannten Souveränitätserklärungen wird Souveränität *innerhalb* der UdSSR gefordert. Inzwischen werden jedoch im Baltikum, aber auch in Georgien und in der Ukraine die Stimmen lauter, die Souveränität *außerhalb* der Union verlangen. Dadurch geraten die Führungsgremien der Volksfronten und ebenso die republikanischen Parteiführungen unter zunehmenden Druck von unten. So stellen die estnische und die litauische Parteiführung öffentlich Überlegungen über ein jeweils eigenes Parteiprogramm, eigene Sonderparteitage und eine wesentliche Lockerung der bisher bestehenden organisatorischen Einheit mit der KPdSU an. Der litauische Komsomol hat sich bereits im Juni 1989 förmlich vom Allunions-Komsomol getrennt. Ähnliche Schritte sind bisher in anderen Republiken nicht erfolgt, weil dort die Parteiführungen noch in Abwehrhaltung gegen die Volksfronten verharren.
Einen wesentlichen Inhalt von Souveränität bilden die *Sicherung und Unantastbarkeit des eigenen Territoriums.* Hier sind die Interessen der verschiedenen Nationalbewegungen außerordentlich unterschiedlich und teilweise gegeneinander gerichtet. Das gilt insbesondere im Fall von Berg-Karabach und Abchasien, aber auch in der Moldau, wo die Volksfront die Rückgabe bessarabischen Territoriums von der Ukraine fordert. Die Krimtataren und die Deutschen kämpfen für die Wiederherstellung ihrer Autonomien und damit ebenfalls für Grenzrevisionen. Andere nationale Bewegungen – wie die baltischen – treten mit Vehemenz für die Garantie der bestehenden Grenzen ein. Für die Zukunft ist mit einem stärkeren Hervortreten russischer nationaler Forderungen zu rechnen, zu denen wahrscheinlich auch Ansprüche auf Vergrößerung der RSFSR gehören werden, wie sie jetzt schon in bezug auf Kohtla-Järve in Nordost-Estland erhoben werden.

Neben die Forderung nach politischer tritt die nach *wirtschaftlicher Souveränität.* Sie wird von allen etablierten und auch den noch nicht offiziell anerkannten Volksfronten erhoben. Der Oberste Sowjet der UdSSR hat in einem

Grundsatzbeschluß Ende Juli 1989 den baltischen Republiken im Prinzip wirtschaftliche Unabhängigkeit vom Beginn des nächsten Jahres an zugestanden (Pravda, 28. 7. 89). Die Einzelheiten dessen, was unter „wirtschaftlicher Rechnungsführung der Republiken" zu verstehen ist, müssen allerdings noch festgelegt werden.

Der zentrale Aspekt von Souveränität in der Kulturpolitik ist gegenwärtig die *Sprachenfrage*. Die baltischen Republiken und die Moldau haben bereits Verfassungsänderungen verabschiedet, durch die die jeweilige Sprache zur Staatssprache innerhalb der Republik erklärt wird. Das Hauptziel der entsprechenden detaillierten Sprachengesetze besteht darin, den Nationalsprachen die Rückkehr in das öffentliche Leben zu garantieren. Damit wird die Sprachenpolitik, wie sie seit den 30er Jahren betrieben wird, in ihr Gegenteil verkehrt. In fast allen Unionsrepubliken – auch den islamischen – liegen inzwischen Entwürfe für Sprachengesetze vor. Sie unterscheiden sich zwar beträchtlich in Einzelheiten – wobei der usbekische und kazachische Entwurf (Pravda vostoka, 18. 6. 89; Kazachstanskaja pravda, 22. 8. 89) am „weichsten" formuliert sind –, dennoch laufen sie alle darauf hinaus, die bisherige einzigartige Sonderstellung der russischen Minderheit in den Unionsrepubliken aufzuheben: Während von allen Nichtrussen eine umfassende Kenntnis der russischen Sprache verlangt wurde, erlernte der russischsprachige Bevölkerungsteil die jeweilige Nationalsprache nicht, weil fast durchgängig das Russische Amts- und Schriftsprache bis auf die lokale Ebene herunter war. In Zukunft wird die Wahrnehmung öffentlicher Ämter und von Führungspositionen in allen Unionsrepubliken nicht mehr ohne die ausreichende Kenntnis der Landessprache möglich sein.

Keine Lösung auf dem Nationalitätenplenum

Dynamik und Veränderungswille in der nationalen Frage sind seit 1986 wesentlich *von unten* ausgegangen. Die Gorbatschow-Führung war in aller Regel der reagierende Teil. Die neue Führung hat jahrelang Kraft und Explosivität der nationalen Probleme unterschätzt. Sie hat deshalb erst spät Versuche unternommen, eine Konzeption für die Neugestaltung des Verhältnisses von Zentralmacht und nichtrussischen Republiken zu entwickeln. Große Hoffnungen waren mit einem mehrfach angekündigten und mehrfach verschobenen *Plenum des ZK zur nationalen Frage* verbunden worden. Es fand schließlich am 19. und 20. September statt und wurde zu einer Enttäuschung, weil keine konkreten Vorschläge zur Lösung der konkreten Probleme vorgelegt wurden. Was die Konzeption angeht, so bestätigte das Plenum ohne wesentliche Änderungen eine „Plattform" der Partei, die bereits am 17. August veröffentlicht worden war (Prawda, 17. 8. 89).

Gorbatschow nutzte sein Hauptreferat auf der Plenartagung des ZK hauptsächlich dazu, um *Haltezeichen* aufzurichten. Damit kam er der konservativen Mehrheit in diesem Gremium entgegen, das mit dem Sprecher der Konservativen, *Ligatschow*, den Autoritätsverfall der Partei und den offenen Kampf um die Macht an der Peripherie diagnostiziert und beklagt. „Nur Abenteurer" könnten zu einer Lostrennung von der UdSSR aufrufen, sagte der Generalsekretär und behauptete wider besseres Wissen, die baltischen Völker hätten 1940 bei ihrem Eintritt in die Union eine freie Wahl getroffen. Gorbatschow verlangte ein Verbot „nationalistischer, chauvinistischer und anderer extremistischer Organisationen" und wies jedes Ansinnen nach einer Föderalisierung der KPdSU zurück.

Die vom Plenum des ZK verabschiedete „*Plattform*" enthält neben einer Reihe von Konzessionen viele Unklarheiten und beharrt in prinzipiellen Punkten auf alten Positionen. Vor allem soll es auch in Zukunft dabei bleiben, daß den Republiken nur Residualkompetenzen „übertragen" werden. Die wesentlichen politischen und ökonomischen Vollmachten zur Festlegung „der Grundlagen und der Entwicklung des politischen Systems" gehören „notwendig" der Zentralmacht. Teilweise werden Unklarheiten über den zukünftigen Kurs durch Formelkompromisse zugedeckt.

Zu den Konzessionen der „Plattform" gehören das Angebot einer gewissen Selbständigkeit der Republiken bei der Wirtschaftsverwaltung, die Deklaration der jeweiligen Nationalsprache zur Staatssprache innerhalb der Republik und das Angebot zum Abschluß eines *neuen Unionsvertrags*, der an die Stelle des Unionsvertrags vom Dezember 1922 treten und die Rechte von Zentrum und Republiken neu definieren soll. Diese Angebote gehen teilweise auf früher in den Republiken – allen voran im Baltikum – erhobene Forderungen zurück. Dieses Entgegenkommen hätte noch vor zwei Jahren beruhigend gewirkt. Heute sind solche Konzessionen vielfach durch weitergehende Forderungen überholt und lösen Gereiztheit und Enttäuschung aus. Das Zentrum bietet als Entgegenkommen an, was die nationalen Republiken sich in vielen Fällen bereits genommen haben. Die Zentralmacht hatte diese Entwicklung nicht verhindern können. Ein neuer Unionsvertrag wird in den baltischen Republiken heute weithin abgelehnt, weil damit der baltische Standpunkt von der Unrechtmäßigkeit der sowjetischen Annexion in den Jahren 1939/40 überholt würde. Auch der westliche völkerrechtliche Standpunkt der Nichtanerkennung der Annexion könnte dann kaum noch aufrechterhalten werden.

Gorbatschow und viele Redner auf der Plenartagung des ZK haben klargemacht, daß zwei Dinge für sie nicht in Frage kommen: die Konföderierung der KPdSU, d. h. Autonomie für die Parteigliederungen in den Republiken, und der Austritt aus der UdSSR. Die Zukunft wird zeigen, ob sich diese politische Linie durchhalten läßt. Der zweite Grundsatz stellt einen klaren Bruch mit der sowjetischen Verfassung dar, deren Artikel 72 lautet: „Jeder Unionsrepublik bleibt das Recht auf freien Austritt aus der UdSSR gewahrt."

Gerhard Simon

Der Umgang mit Sterben und Leben

Medizinische, rechtliche und ethische Fragen zur Euthanasie

Mehr und mehr wird über Sterbehilfe und Euthanasie gesprochen und zunehmend nicht mehr nur über Euthanasie am Lebensende im Falle von Todkranken, sondern von Euthanasie auch am Lebensanfang im Falle von behinderten Neugeborenen. Die jüngste Debatte wurde in diesem Sommer ausgelöst durch die sehr weitgehenden, auf geradezu bizarren philosophisch-anthropologischen Prämissen beruhenden Thesen des australischen Moralphilosophen Wiener Herkunft, Peter Singer. Nachdem dieser auf zwei Kongressen in Marburg und Dortmund als Redner wieder ausgeladen worden war – nur auf einer Veranstaltung in Saarbrücken und in Fernsehdiskussionen des bayerischen und des österreichischen Rundfunks durfte er sprechen –, wurde seine Position vor allem von der „Zeit" (vgl. Ausgaben vom 16. 6., 23. 6. und 14. 7.) zur Diskussion gestellt und verbreitet. Die Diskussionslage ist komplex, der „Vorfall" Singer hat dies von neuem verdeutlicht. Es stellen sich rechtliche, vor allem aber ethische Fragen. Und alle berühren Auftrag und Selbstverständnis des Arztes wie die Interessen und Rechte des Patienten. Wir wollten wenigstens einige Kernpunkte von möglichst vielen Seiten her beleuchten. Wir haben deshalb mit dem Juristen gesprochen, denn es geht um rechtliche Regelungen und die dabei angewandten ethischen Kriterien, mit zwei Ärzten und einem Moraltheologen. Der Jurist ist Albin Eser, Strafrechtsprofessor in Freiburg und Direktor des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Strafrecht in Freiburg. Die Ärzte sind der emeritierte Professor für innere Medizin an der Universität Mainz, Paul Schölmerich, und der Chef der Frankfurter Kinderklinik, Professor Volker von Loewenich; als Ethiker haben wir den Moraltheologen an der Universität München, Professor Johannes Gründel, befragt. Die Fragen stellte David Seeber.

„Es ist nicht der Ehrgeiz, Leben um jeden Preis zu erhalten"

Fragen an Professor Volker von Loewenich

HK: Herr Professor von Loewenich, Euthanasie nicht nur am Lebensende als Tötung auf Verlangen oder als aktive „Hilfe zum Sterben", sondern Euthanasie auch am Lebensbeginn, also Tötung oder Sterbenlassen von Schwerbehinderten, ist vor allem bei uns erst relativ neu – durch Thesen des australischen Ethikers Peter Singer – in die Diskussion gekommen. Diejenigen, die Singers Thesen propagieren, sagen, es werde damit nur öffentlich gemacht, was im Falle schwerbehinderter Neugeborener ärztliche Praxis sei, Was ist daran richtig, was Unterstellung?

von Loewenich: Peter Singer befürwortet ganz klar die aktive Tötung behinderter Neugeborener. Seine Definition der menschlichen Person gleicht der, die bereits in der idealistischen Philosophie zu finden ist. Diese Definition der Person setzt die volle menschliche Autonomie voraus, ist mithin extrem eng gefaßt. Sie deckt sich keineswegs mit der bei uns und in anderen Ländern gültigen juristischen Definition der Person. Nach deutschem Strafrecht erhält der Mensch die Qualität einer Person mit dem Einsetzen regelmäßiger Wehen bei seiner Geburt, eine aus heutiger Sicht sicher künstlich und revisionsbedürftig erscheinende Definition. Die Qualität Person erlischt mit dem Individualtod. Nach Peter Singers Definition müßte auch ein alternder Mensch, der Verluste seiner Autonomie aufgrund Nachlassens mentaler Fähigkeiten erlebt, die Qualität Person verlieren. Singer geht dann einen gedanklichen Schritt weiter und fordert, daß das Leben von Menschen, die noch nicht oder nicht mehr Person nach seiner Definition sind, zur Disposition gestellt werden kann, wenn dies nützlich erscheint.

HK: Aber wie sieht die Praxis aus, die die denjenigen unterstellen, die Singers Thesen propagieren?

von Loewenich: Ich bin sicher, hier nicht nur für mich und meine Mitarbeiter, sondern für die gesamte deutsche Kinderheilkunde zu sprechen, wenn ich sage, daß diese Thesen nirgends akzeptiert oder gar praktiziert werden. Es kann also überhaupt keine Rede davon sein, daß Singer nur das beschrieben habe, was tägliche Praxis sei. Andererseits sind sich Kinderärzte, Juristen und Ethiker weitestgehend darin einig, daß Leben, gleichviel welchen Alters, nicht um jeden Preis erhalten werden muß bzw. soll, wenn dieses Leben durch unerträgliche Leiden belastet sein wird, ohne Aussicht auf Besserung, wenn dieses Leben ohnehin nur unter Leiden eine kurze Zeit weiter aufrechterhalten werden kann oder wenn die Fähigkeit zu auch nur geringfügiger zwischenmenschlicher Kommunikation nicht erwartet werden darf.

HK: Die Forderung nach Früheuthanasie wird vor allem damit begründet, daß früher Kinder mit gewissen Formen

von Schwerstbehinderung kaum Überlebenschancen gehabt hatten, während durch die heutigen chirurgischen Eingriffe Überleben gesichert werden könne. In welchem Umfang resp. Ausmaß trifft das zu? Und wieweit werden da Extremfälle verallgemeinert?

von Loewenich: Nun, bevor wir Antibiotika hatten, war es sozusagen Routine, an einer Lungenentzündung zu sterben. Niemand würde deshalb heute fordern, einen Patienten mit einer Lungenentzündung nur deshalb sterben zu lassen, weil man ihn früher nicht heilen konnte. Nicht anders ist es mit zahlreichen Erkrankungen und Fehlbildungen Neugeborener und Frühgeborener. Wir können heute angeborene Verschlüsse von Speiseröhre und Darm, Bauchspalten, die Mehrzahl angeborener Herzfehler und andere Fehlbildungen korrigieren. Wir beherrschen die Mehrzahl der schweren Atemstörungen Frühgeborener, die noch vor zwei Jahrzehnten ausschließlich zum Tode führten. Es besteht nicht der geringste Grund, diese Möglichkeiten der heutigen Medizin nicht zu nutzen. Insofern geht Ihre Frage, die in dieser Weise sehr häufig anzutreffen ist, am eigentlichen Problem vorbei.

„Niemand würde fordern, einen Patienten mit Lungenentzündung sterben zu lassen, weil man ihn früher nicht heilen konnte"

HK: Aber in jedem Fall steht der Arzt damit vor veränderten Entscheidungssituationen. Was folgt für Sie daraus?

von Loewenich: Die entscheidende Frage ist für mich: Welchen unseren Patienten können wir Heilung oder Besserung ihrer Leiden verschaffen, und welchen Patienten verhelfen wir nur zu einem ihnen selbst, vielleicht auch ihren Angehörigen, unzumutbaren Leben. Diese Frage ist völlig unabhängig vom jeweiligen Stand der Medizin. Nur die Antwort wird, je nach Stand des Könnens und des Wissens, verschieden ausfallen. Voraussetzung für ein fundiertes Beantworten dieser Frage ist selbstverständlich Wissen und Können einschließlich der Inanspruchnahme des Wissens und Könnens von Kollegen benachbarter Fachrichtungen. Ein Beispiel: Wird ein Problem beim noch Ungeborenen oder gerade geborenen Kind erkannt, so wird der verantwortungsbewußte Geburtshelfer nicht aus eigener Machtvollkommenheit Entscheidungen für oder gegen das Leben des Kindes treffen, sondern er wird sich des Rates des Neonatologen (d. h. des in Neugeborenenheilkunde spezialisierten Kinderarztes) und ggf. des Kinderchirurgen, des Kinderneurologen, des Neurochirurgen usw. bedienen.

HK: Singer spricht als kühler, an der Abwägung von Interessen ausgerichteter Ethiker vom „nicht lebenswerten" Leben, das dann nicht lebenswert erscheint, wenn eine Entwicklung zur vollen Persönlichkeit mit vollem Selbstbewußtsein und zu voller Wahrnehmungsfähigkeit nicht möglich ist. Aber läßt sich selbst jenseits aller religiöser Überzeugungen Leben von Menschen überhaupt so bewerten, überhaupt bewerten? Oder andersherum gefragt: Kommt der Arzt in Konfliktsituationen an solchen Bewertungen überhaupt vorbei?

von Loewenich: Für mich stellt sich zunächst einmal die Frage, wieweit man den Utilitarismus Singers überhaupt als Ethik bezeichnen kann ...

„Singer landet letzten Endes bei dem Denkansatz des nutzlosen Essers"

HK: Einverstanden. Aber Bewerten oder Nichtbewerten, das ist wohl nicht nur eine an Singer zu richtende Frage?

von Loewenich: Lebenswertes und nicht lebenswertes Leben: Diese Vokabeln sind im Deutschen schwer verwendbar, da sie historisch belastet sind. Dennoch sind sie prinzipiell durchaus brauchbar. Die Schwierigkeit liegt aber in der Wertung selbst. Wie schon erwähnt, bindet Singer die Qualität der menschlichen Existenz an das Vorhandensein vollen Selbstbewußtseins und voller Wahrnehmungsfähigkeit. Person ist bei ihm nur, wer uneingeschränkt autonom in seinen Entscheidungen ist bzw. sein kann. Diese Kriterien werden vom Neugeborenen nicht erfüllt, aber auch nicht vom jüngeren Kind und auch nicht vom sehr alten Menschen, jedenfalls in der Regel. Wenn der Erwerb der vollen Autonomie nicht zu erwarten ist, ist nach Singer das Leben nicht lebenswert. Das Leben dürfte auch dann nicht mehr lebenswert sein, wenn diese Autonomie teilweise oder ganz verlorengeht. Die Qualität „menschliche Person" würde dann nicht erreicht oder wäre nicht mehr gegeben. Es wird bei diesem Denkansatz außerordentlich schwierig, überhaupt noch Gren-

> Aus: *Singer, Praktische Ethik, S. 105/106:*
> Diese beiden Bedeutungen von „menschliches Wesen" überschneiden sich, aber sie fallen nicht zusammen. Der Fötus, der stark zurückgebliebene „dahinvegetierende Mensch", selbst das neugeborene Kind – sie alle sind unbestreitbar Angehörige der Spezies Homo sapiens, aber niemand von ihnen besitzt ein Selbstbewußtsein oder hat einen Sinn für die Zukunft oder die Fähigkeit, mit anderen Beziehungen zu knüpfen. Daher kann die Wahl zwischen den beiden Bedeutungen für unsere Antwort auf Fragen wie „Ist der Fötus ein menschliches Wesen?" einen großen Unterschied ausmachen ...
> ... Um nichts zu präjudizieren und um meine Absicht klarzumachen, werde ich den verwickelten Begriff „menschlich" vorübergehend aufgeben und zwei verschiedene Begriffe dafür einsetzen, die den beiden verschiedenen Bedeutungen von „menschlich" entsprechen. Für die erste, biologische Bedeutung werde ich den schwerfälligen, aber präzisen Begriff „Mitglied der Gattung Homo sapiens" verwenden, für die zweite Bedeutung den Begriff „Person".
> Dieser Gebrauch von „Person" kann selbst irreführend sein, weil „Person" oft in der Bedeutung von „menschliches Wesen" verwendet wird. Dennoch sind die Begriffe nicht bedeutungsgleich; es könnte eine Person geben, die nicht Mitglied unserer Gattung ist. Es könnte auch Mitglieder unserer Gattung geben, die nicht Personen sind.

zen zu ziehen zwischen voller Autonomie und eingeschränkter oder fehlender Autonomie. Jedes Leben eines Schwachsinnigen wäre dann nicht lebenswert. Allerdings ist das, und das muß man betonen, die Sicht eines Denkers, der sich im Besitz der vollen Autonomie zu sein weiß oder glaubt. Aus der Sicht des Schwachsinnigen stellt sich der Wert seines Lebens ganz anders dar. Hat nun der autonome Denker das Recht, über den Wert des Lebens des nicht ganz so autonomen Menschen zu befinden? Letzten Endes landet er bei dem Denkansatz des nutzlosen Essers, der zu eliminieren ist. Wo ist aber hier die Grenze? Hat der autonome Denker mehr recht als der Schwachsinnige? Der Schwachsinnige könnte durchaus zu der Meinung gelangen, der autonome Denker sei nutzlos und deshalb zu eliminieren.

HK: Und wie beantwortet sich das in der ärztlichen Praxis ...

von Loewenich: Der ärztliche Denkansatz kann nie utilitaristisch sein, solange sich der Arzt auch nur irgendwie als Helfer des Kranken versteht. Dann wird er sich nicht herausnehmen zu beurteilen, wie wertvoll ein Mensch ist. Er wird nur danach zu fragen haben, ob er dem Patienten helfen kann zu einem besseren oder erträglichen Leben, oder ob er durch sein Tun dem Patienten Schlimmeres aufbürdet als den Tod.

HK: Abgesehen von der Häufigkeit des Auftretens solcher Fälle, die ohne die medizinischen Möglichkeiten von heute wenig oder keine Überlebenschance hatten, ist das Kernproblem nicht die Prognose? Wie sicher können Prognosen bezüglich Lebensfähigkeit und bezüglich der geistig-seelischen Entwicklung überhaupt gestellt werden? In der „Zeit" meldete sich nach der Singer-Debatte ein 26jähriger Mann zu Wort, der von sich sagte, er sei als 1100-Gramm-Kind zur Welt gekommen und habe bis vor wenigen Jahren noch zur Gruppe der nicht Lebensfähigen gezählt. Er habe aufgrund eines Hydrozephalus seit dem zweiten Lebensjahr eine künstliche Gehirnwasserableitung. Er habe sich zwar bis heute 20 Operationen und 40 Krankenhausaufenthalten unterziehen müssen, habe aber Abitur gemacht und studiere heute, möchte aber keine Minute gerade *dieses* Lebens missen. Lassen sich Prognosen so eindeutig stellen, wie es von außen oft unterstellt wird? Und läßt sich „Lebensqualität" nicht von recht verschiedenen Seiten beleuchten?

von Loewenich: Prognosen sind immer Aussagen, die sich aus der medizinischen Erfahrung herleiten. Nachuntersuchungen an ehemals schwerkranken Neugeborenen beschreiben immer die Ergebnisse einer Medizin, die inzwischen 5–10 Jahre zurückliegt. Insofern bieten uns Längsschnittuntersuchungen, sogenannte Follow-up-Studien nur die Basis für Schätzungen. Im Einzelfall ist eine Prognose immer mit nennenswerten Unsicherheiten belastet. Das heißt nicht, daß bei sehr schwerwiegenden Befunden nicht Aussagen gemacht werden könnten: Die im Ultraschallbild sichtbar zu machende weitgehende Zerstörung des Gehirnes eines schwerstkranken Frühgeborenen läßt den Schluß zu, daß das Kind entweder nicht überleben wird oder, falls es überlebt, neurologische und geistige Schäden haben wird. Wie schwer diese Schäden dann im Einzelfall sein werden, ist auch wieder nicht vorherzusagen. Wer aufmerksam und sorgfältig untersucht und die überlebenden Patienten später auch nachuntersucht, wird immer wieder erleben, daß seine Prognosen nicht zutrafen, wobei die Spätergebnisse schlechter oder besser sein können als das, was man ursprünglich erwartete. Dieser Gefahr der Fehleinschätzung muß man sich bewußt sein, wenn man eine Prognose stellt und von dieser sein weiteres Vorgehen abhängig macht. Voraussetzung ist selbstverständlich, daß alle heute zur Verfügung stehenden und im gegebenen Fall sinnvollen diagnostischen Möglichkeiten zur Erarbeitung der Prognose genützt werden.

„Daß man als Arzt solche Erfahrungen fürchtet, dürfte zu verstehen sein"

HK: Also wenn ich Sie recht verstehe, kann auch die abgewogenste Prognose unzutreffend sein. Fällt die Wirklichkeit schlechter aus als die Prognose, steht der Arzt u. U. schlecht da. Führt sie zum Sterbenlassen, ist an ihr nichts mehr revidierbar ...

von Loewenich: Dies ist in der Tat eine weitere Gefahr, der man sich bewußt sein muß. Stellt man eine lebenserhaltende Behandlung ein, oder unterläßt man sie und der Patient stirbt, so kann man sich als behandelnder Arzt in dem Glauben wiegen, man habe richtig und im Interesse des Patienten gehandelt. Eine Korrekturmöglichkeit für dieses Dafürhalten gibt es nicht. Hat der Patient aber überlebt und begegnet einem wieder in schwer geschädigtem Zustand, so mag man diesen Patienten als einen lebenden Vorwurf empfinden. Daß man als Arzt solche Erfahrungen fürchtet, dürfte zu verstehen sein. Hieraus ergibt sich aber eine gewisse Verführung, im Zweifelsfall Leben nicht zu erhalten, mehr oder weniger auf Verdacht. Diese Verführung wird derzeit immer virulenter, da Rechtsstreitigkeiten viel häufiger wegen körperlicher oder geistiger Schäden eines Kindes angestrengt werden als wegen des Todes eines Neugeborenen. Dieser Gesichtspunkt hat zwar nichts mit ethisch fundierten Ent-

Aus: *Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe (1986)*
(1) Wer lebenserhaltende Maßnahmen abbricht oder unterläßt, handelt nicht rechtswidrig, wenn ...
2. der Betroffene nach ärztlicher Erkenntnis das Bewußtsein unwiederbringlich verloren oder *im Falle eines schwerstbeschädigten Neugeborenen niemals erlangen wird.*

Aus: *Deutsche Gesellschaft für Chirurgie. Resolution zur Behandlung Todkranker und Sterbender*
„Bei schweren angeborenen Mißbildungen Neugeborener darf eine Behandlung unterbleiben oder abgebrochen werden, wenn wegen schwerer Beeinträchtigung vitaler Funktionen offensichtlich keine Lebensfähigkeit besteht."

scheidungen zu tun, beschreibt aber dennoch eine menschliche Realität. Im übrigen, um nochmals an Ihre vorausgegangene Frage anzuknüpfen, die Frage nach der Beurteilung der Lebensqualität beantwortet sich eigentlich schon von alleine. Ich darf in diesem Zusammenhang nur daran erinnern, wie unterschiedlich die Lebensqualität von verschiedenen krebskranken Individuen beurteilt wird und wie auch beim einzelnen Individuum diese Beurteilung erheblichen Schwankungen unterworfen sein kann.

HK: Wo liegt denn eigentlich der Schwerpunkt des Problems: In der Rettung der Lebensfähigkeit von Schwerstbehinderten durch die moderne Apparatemedizin oder in der Vermeidung von Leben, das nach Kriterien des gesunden, auf Wohlergehensoptimierung gerichteten Menschen nicht als lebenswert erscheint?

von Loewenich: Zunächst zu dem Ausdruck „moderne Apparatemedizin". Dieses Schlagwort wird unentwegt benutzt ...

HK: Es ist gängiger Sprachgebrauch, soweit zu hören, auch bei Medizinern ...

von Loewenich: Dadurch wird es nicht richtiger. Wir benutzen in der heutigen Medizin mehr Apparate, als wir das früher konnten. Diese Apparate sind Knechte, die uns mechanische Tätigkeiten abnehmen, oder die Informationen sammeln, die wir für die Diagnostik oder für die Therapieführung benötigen. Die Apparate führen kein Eigenleben und ersetzen weder den denkenden oder fühlenden Arzt, noch treffen sie Entscheidungen. Eine Beatmungsmaschine macht nichts anderes als das, was ich auch mit einem Beatmungsbeutel mit der Hand machen kann, nur macht die Maschine dies exakter und vor allem unermüdbar. Aufwendige Monitore, die Vitalfunktionen unserer Patienten überwachen, sorgen dafür, daß wir nicht aus Unkenntnis Fehler begehen und die Patienten schädigen. Der eigentliche Fortschritt der modernen Medizin liegt darin, daß wir heute sehr viel mehr Zusammenhänge verstehen, mehr wissen und unser Problembewußtsein laufend schärfen.

„Dieses Vorgehen wird seit langem einhellig als barbarisch angesehen"

HK: Meine Frage ging mehr in die Richtung, wohin zielen eigentlich jene, die „Früheuthanasie" zulassen möchten, denkt man etwa an eine Panorama-Sendung, ich glaube vom vorigen Jahr ? Sterbenlassen von Schwerstbehinderten, die ohne die heutigen Behandlungsmethoden keine Lebenschance hätten, oder Wohlergehensoptimierung durch „Eliminierung" Behinderter?

von Loewenich: Sicher ist es nicht der Ehrgeiz der heutigen Medizin, Leben um jeden Preis zu erhalten, z. B. um den Preis schwerster, unerträglicher Behinderung oder einer Behinderung, die menschliches Miteinander nicht mehr zuläßt. Das heißt aber keineswegs, daß jede Art von Behinderung durch Eliminierung ihres Trägers vermieden werden dürfte. Die Panorama-Sendung vom 25. Juli 1988 hat den Eindruck zu erwecken getrachtet, die 1986 von Ärzten, Juristen und Theologen gemeinsam erarbeiteten Einbecker Empfehlungen in diesem Sinne umzuinterpretieren. Die Sendung war journalistisch unseriös gemacht, denn es wurden wesentliche Passagen der Einbecker Empfehlungen weggelassen, die ganz klar erklären, daß

Aus: *Empfehlung der Deutschen Gesellschaft für Medizinrecht – „Einbecker Erklärung" (1986)*

III.

Die gezielte Verkürzung des Lebens eines Neugeborenen durch aktive Eingriffe verstößt gegen die Rechts- und die ärztliche Berufsordnung.

IV.

1. Der Arzt ist verpflichtet, das Beste, das Wirksamste zu tun, um das Leben zu erhalten und bestehende Schädigungen zu mildern oder zu beheben.
2. Die ärztliche Behandlungspflicht wird nicht allein durch die Möglichkeit der Medizin bestimmt.
   Sie ist ebenso an human-ethischen Beurteilungskriterien und am Heilauftrag des Arztes auszurichten.
3. Es gibt daher Fälle, in denen der Arzt die medizinischen Behandlungsmöglichkeiten insbesondere
   – zur Herstellung und Aufrechterhaltung der Vitalfunktionen und/oder
   – der massiven operativen Intervention
   nicht ausschöpfen muß.

VII.

Der Umstand, daß dem Neugeborenen ein Leben mit Behinderungen bevorsteht, die diesen Schweregraden nicht entsprechen,
z. B. caudale Dysplasie, Mongolismus,
rechtfertigt nicht, lebenserhaltende Maßnahmen zu unterlassen oder abzubrechen.

es nicht zu rechtfertigen ist, Behinderungen, auch sehr nennenswerte Behinderungen, durch Einstellen oder Vorenthalten lebenserhaltender Maßnahmen zu vermeiden. Allerdings war diese Sendung insofern nützlich, als sie sich sehr nachdrücklich gegen den Singer'schen Standpunkt stellte und damit gegen eine zweifellos vorhandene Zeitströmung. Diese Zeitströmung bezeichnen Sie treffend als Wohlergehensoptimierung. Solche Tendenzen sind vorhanden, deswegen aber keineswegs zu rechtfertigen. Sie führen letztendlich zu dem, was wir in Deutschland schon einmal hatten, der Forderung nach dem kraftstrotzenden, uneingeschränkt gesunden Herrenmenschen.

HK: Jetzt abgesehen einmal von der ethischen Beurteilung der Früheuthanasie von Schwerstbehinderten: Für Singer ist die direkte Tötung schwerbehinderter Neugeborener die humanere Lösung als das Sterbenlassen. Begründung (und dies ist ein Vorwurf Singers an die medizinische Praxis): das Sterbenlassen bedeute für die

Betreffenden übermäßiges Leiden und unnotwendiges Leid. Wie sieht das auf dem Hintergrund Ihrer klinischen Erfahrung aus?

von Loewenich: Ich weiß nicht, woher Peter Singer seine Informationen über die klinische Praxis erworben hat. In England wurde vor zwei Jahrzehnten vorgeschlagen und mancherorts auch praktiziert, Kinder mit nicht korrigierbaren schwersten Mißbildungen und daraus resultierenden schwersten Behinderungen nicht zu behandeln, nicht zu ernähren und ihnen nur dann, wenn sie weinten, Flüssigkeit zu geben. Dieses Vorgehen wird seit langem einhellig als barbarisch angesehen und abgelehnt. Beenden oder Vorenthalten einer lebensverlängernden bzw. lebenserhaltenden Therapie bedeutet niemals, daß deshalb auch eine Leiden mindernde Behandlung eingestellt werden dürfte. Umgekehrt besteht allgemeiner Konsens, daß dann, wenn unser Ziel nicht mehr sein kann, Leben zu erhalten bzw. zu verlängern, bei der Linderung von Leiden keine Rücksicht darauf genommen werden muß, daß durch diese leidensmindernde Behandlung das Leben evtl. verkürzt wird.

HK: Aber letztlich geht es bei Singer um die Rechtfertigung aktiver Sterbehilfe. Wie sehen Sie in diesem Zusammenhang den Unterschied „aktiv"–„passiv"?

von Loewenich: Aktive Sterbehilfe gilt nach unseren Gesetzen als Tötungsdelikt und ist deshalb mit Strafe bedroht. Dies ist keineswegs unzweckmäßig, stellt doch die aktive Sterbehilfe einen höheren Grad von Aggressivität gegen menschliches Leben und damit eine weitergehende Überschreitung uns gesetzter Normen dar als die passive Sterbehilfe. Andererseits soll kein Arzt vergessen, daß auch die passive Sterbehilfe, das Unterlassen lebensrettender Maßnahmen, nur juristisch, nicht aber ethisch so wesentlich verschieden ist von der aktiven Sterbehilfe. Motivation und Ergebnis sind in beiden Fällen die gleichen. Auch der Entschluß, Leben nicht weiter zu erhalten, ist mindestens ein gedanklich aktiver Prozeß. Der gedankliche Rückzug darauf, man habe ja nur *nichts* getan, dient daher eher der Salvierung des eigenen Gewissens, als daß es ein im Grundsatz anderes Vorgehen beschreibt. Auch bei der passiven Sterbehilfe werden uns gesetzte Normen, immer vorausgesetzt, daß man diese überhaupt anerkennt, überschritten, wenn auch aufgrund einer im besten Interesse des Patienten getroffenen Entscheidung.

HK: Wie ist Ihre Erfahrung aus der klinischen Praxis: nimmt der Druck auf den Arzt seitens von Eltern, aber auch in der öffentlichen Meinung zu, sich im Falle von schweren Behinderungen gegen die Lebenserhaltung der Behinderten zu entscheiden?

von Loewenich: Solchen Druck gibt es, wobei allerdings die Meinung von Eltern und auch die der Öffentlichkeit oft aus mangelnder Informiertheit resultiert. Die von Eltern vorgetragene Forderung, ein durch schwerste irreparable Behinderungen gekennzeichnetes Leben unbedingt zu erhalten, ist die große Ausnahme.

HK: Besteht Ihrer Meinung nach ein Zusammenhang zwischen der jetzt laut werdenden Forderung nach Früheuthanasie und der erweiterten Möglichkeiten der Früherkennung von Behinderungen durch pränatale Diagnostik? Könnte es sein, daß angesichts der Möglichkeiten der Früherkennung die Geburt Behinderter vornehmlich als Betriebsunfall zu werten ist, der durch Früheuthanasie zu korrigieren ist?

von Loewenich: Der letzte Satz Ihrer Frage beschreibt in vielleicht etwas zu drastischer Formulierung das, was vielfach gedacht und auch zum Gegenstand von Rechtsstreitigkeiten gemacht wurde. Zweifellos fördert das Wissen um diese rechtlichen Komplikationen die Bereitschaft, die Indikation zur Abtreibung im Zweifelsfall eher weiter zu stellen. Diese Tendenz ist aus moralischer Sicht sicher alles andere als begrüßenswert. Allerdings erfordert die Frage eine etwas differenziertere Betrachtungsweise: Liegt eine Fehlbildung vor, die nach der Geburt des Kindes unausweichlich zu dessen Tode führt, so muß die Frage erlaubt sein, ob die Fortführung der Schwangerschaft, die ihren eigentlichen Zweck verloren hat, der werdenden Mutter zugemutet werden kann bzw. darf. Andererseits kann aber auch nicht jede erkennbare Krankheit oder prospektive Behinderung eines Feten dessen Tötung rechtfertigen (soweit diese überhaupt diskutabel erscheint). Es kann vom Pränatal-Mediziner verlangt werden, daß er vor solchen Entscheidungen Vertreter derjenigen Disziplinen zuzieht, die nach der Geburt des betroffenen Kindes tätig werden müßten, d.h. in erster Linie den Neonatologen und, je nach Problem, Kinderchirurgen, Kinderneurologen, Kinderneurochirurgen, Kinderkardiologen u.a.

„Unsere viel schwierigere Aufgabe ist, die vorherrschende Einstellung zu Behinderten zu korrigieren"

HK: Gerät der Mediziner, auch der Pädiater, soweit er es mit behinderten Kindern zu tun hat, also einerseits doch in die Spannung, sich mit den ambivalenten Wirkungen des medizinischen Fortschritts auseinandersetzen zu müssen, und auf der anderen Seite einer Einstellung zu begegnen, die Leiden möglichst nicht tolerieren möchte und den Sinn für den dafür notwendigen mitmenschlichen Einsatz trotz der öffentlichen Forderung nach „behindertengerechten" Einrichtungen und Lebensformen nicht aufbringt?

von Loewenich: Ambivalente Wirkungen waren der Medizin schon immer eigen. Diskussionen entzündeten sich an den Fortschritten von vor 25 Jahren ebenso wie am heutigen Stand der Medizin, sie sind also nicht neu. Ebensowenig sind die sich für den Arzt ergebenden Spannungen neu. Sie begleiten die Medizin und werden sie weiter begleiten. Intoleranz gegenüber Behinderten ist in unserem Lande in der Tat üblich. Man muß nur ein Kind mit einer

noch so leichten Behinderung haben, um kalte Rücksichtslosigkeit auch von Menschen zu erleben, deren Bildung oder deren Tätigkeit eigentlich etwas Besseres erwarten lassen sollte. Dennoch ist dies kein Grund, jede Behinderung durch Ausmerzung ihres Trägers in einem frühen Stadium seiner Entwicklung zu vermeiden. Unsere außerordentlich viel schwierigere Aufgabe ist es hingegen, die vorherrschende Einstellung zum Behinderten, zum Hilfsbedürftigen in unserer Gesellschaft zu korrigieren.

HK: Sehen Sie angesichts dieser Spannung einen neuen rechtlichen Regelungsbedarf, der dem Arzt, aber auch den betreffenden Angehörigen gegenüber dem Arzt mehr Rechtssicherheit garantiert?

von Loewenich: Auf den Einbecker Workshops der Deutschen Gesellschaft für Medizinrecht von 1986 und von 1988 waren sich Ärzte, Juristen und Ethiker absolut einig darin, daß vom Gesetzgeber keine Regelungen gefordert werden sollen, wo individualisierte ethische Entscheidungen geboten sind. Wo bislang die Legislative eingeschaltet wurde, man denke an den Fall „Baby Doe" in den USA, hat man damit ausschließlich schlechte Erfahrungen gemacht, die wir hierzulande möglichst nicht wiederholen sollten.

„Die Schwierigkeiten liegen in der Abschätzung eines Krankheitszustandes"

Fragen an Professor Paul Schölmerich

HK: Herr Professor Schölmerich, in einem Gedenkartikel zum 100. Geburtstag Martin Heideggers war jüngst zu lesen (Südd. Zeitung, 23/24.9.89), die Subjekt-Objektspaltung der instrumentellen Vernunft habe u. a. eine Medizin hervorgebracht, „die den Leib total vergegenständlicht" und so darauf ausgehe, *Krankheiten* um jeden Preis zu „bekämpfen" und „auszurotten" und so „das Leben des einzelnen ohne Rücksicht auf Verluste zu verlängern". Karikatur oder Wirklichkeit des heutigen Medizinbetriebs, insbesondere soweit es sich um den Einsatz von Intensivmedizin handelt?

Schölmerich: Es handelt sich bei der Aussage nicht um eine Karikatur, sondern um eine plakative Fehldeutung der Entwicklung der Medizin in den letzten Jahrzehnten. Sie wird in ähnlicher Form häufig von Publizisten vertreten, denen die eigene Erfahrung mit entsprechenden Situationen fehlt. Man hat ebenso plakativ von der „Arroganz der Gesunden" gesprochen. Die Intensivmedizin stellt tatsächlich einen entscheidenden Fortschritt, allerdings nur in einem Teilbereich der Medizin dar, der sich auf schwere organische Krankheitszustände, die Bewältigung postoperativer Krisensituationen und andere lebensbedrohliche Extrembilder bezieht. Die Aufgabe der Intensivmedizin ist, prinzipiell reversible Funktionsausfälle vitaler, lebensnotwendiger Körperfunktionen meist mit apparativer Hilfe so lange zu beheben, bis der Organismus die Fähigkeit eines geordneten regulatorischen Funktionsablaufes wiedergewonnen hat. Diese Definition bedeutet, daß Krankheitsbilder, die in kürzerer Frist unabänderlich zum Tode führen, nicht Gegenstand intensivmedizinischer Behandlung sein sollen. Eine solche Sondersituation darf nicht zum Maßstab der Bewertung des weiten Bereiches der gesamten Medizin gemacht werden. Im Gesamtsystem der sozialen Sicherung macht sie lediglich einen Minimalanteil aus.

HK: Nicht zuletzt das Mißtrauen gegenüber den Möglichkeiten heutiger Intensivmedizin führt aber verstärkt zur Forderung, nicht nur das Sterben nicht künstlich zu verlängern, tödlich erkrankte Patienten ohne Anwendung „außergewöhnlicher Maßnahmen" in Würde sterben zu lassen. Dabei kommt auch der Ruf nach Euthanasie, auch der aktiven Euthanasie immer wieder neu ins Spiel. Und Umfragen bestätigen, daß die Möglichkeit aktiver Sterbehilfe von großen Teilen der Bevölkerung bejaht wird. Wie beurteilen Sie als Mediziner diese Entwicklung?

Schölmerich: Daß die Mehrheit der Bevölkerung eine aktive Sterbehilfe, also die bewußte Beendigung eines als unerträglich empfundenen Lebens bejaht, ist verständlich. Nur wenige sind bereit, ein langes, schmerzgeplagtes Leben ohne Aussicht auf Besserung oder gar Heilung zu ertragen. Die im FAZ-Magazin jede Woche gestellte Frage nach dem Sterben wird von fast allen Befragten mit dem Wunsch beantwortet, einen schnellen und schmerzlosen Tod zu erleiden ...

„Der Arzt wird im Zweifel sich immer für einen Maximaleinsatz entscheiden"

HK: ... Welche Konsequenzen würden Sie daraus für das ärztliche Ethos ableiten, besonders angesichts des Verlangens begrenzter Zulassung auch aktiver Euthanasie?

Schölmerich: Eine aktive Beendigung des Lebens durch den Arzt widerspricht der ethischen Maxime, nicht zu töten und ist andererseits auch dem Arzt nicht zumutbar, da

es seinem beruflichen Grundverständnis, zu heilen, Not zu lindern und zu helfen, widerspricht. Würde eine solche Maßnahme erlaubt, so ergäbe sich die kaum lösbare

Aus: *Deutsche Gesellschaft für Chirurgie – Resolution zur Behandlung Todkranker und Sterbender* (1979)

I. Entscheidungsbereich

Zum Tode führen kann

1. plötzliches Versagen einer oder mehrerer vitaler Funktionen aus bis dahin tatsächlicher oder scheinbarer Gesundheit,
2. plötzliches Versagen einer vitalen Funktion im Verlauf einer zwingend zum Tode führenden Krankheit,
3. fortschreitender biologisch oder pathologisch bedingter Kräfteverfall.

II. Therapeutische Grundsätze

1. Unter den genannten Bedingungen (I) ist grundsätzlich alles zur Lebenserhaltung und Leidensminderung Notwendige zu tun. Bei ungewisser Prognose muß die Behandlung immer und auch dann begonnen bzw. fortgesetzt werden, wenn mit irreparablen Schäden zu rechnen ist.
2. Bei manchen zum Tode führenden Erkrankungen steht die notwendige Leidensminderung so stark im Vordergrund, daß die Möglichkeit einer Lebensverkürzung als Nebenwirkung in Kauf genommen werden darf.
3. Maßnahmen zur Lebensverlängerung dürfen beendet werden, wenn bei einer unausweichlich in kurzer Zeit zum Tode führenden Krankheit die vitalen Funktionen des Zentralnervensystems, der Atmung, der Herzaktion und des Kreislaufs offensichtlich schwer beeinträchtigt sind und der fortschreitende allgemeine Verfall nicht aufzuhalten ist oder nicht beherrschbare Infektionen vorliegen. In solchen Fällen sollte der Arzt Komplikationen nicht mehr über das Maß, das die Leidensminderung erfordert, behandeln.

Entscheidend ist dabei der Umfang der ärztlichen Behandlungspflicht, nicht die rechtliche Einordnung als Handeln oder Unterlassen.

Schwierigkeit einer eindeutigen Abgrenzung in der breiten Skala von Leidenszuständen, von denen die Betroffenen, meist aber noch in höherem Maße die Angehörigen erlöst werden möchten. Angesichts dieser Situation gibt es zwei Konsequenzen: einmal nicht ein unabwendbares Sterben künstlich zu verlängern und zum anderen dem Sterben seine menschliche Würde zu belassen oder wiederzugeben. Das bedeutet Zuwendung, Hilfe, Betreuung, Pflege, Gabe schmerzlindernder Mittel oder Sedativa, soweit sie indiziert sind. Frau Kübler-Ross hat wesentliche Hinweise für die Begleitung in dieser letzten Lebensphase gegeben.

HK: Was sind aber dann die Ihrer Meinung nach die eigentlich strittigen Punkte? Völlig unumstritten ist z. B. ja der Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen in einer schon „letalen Situation". Unumstritten ist auch die Verabreichung schmerzlindernder Mittel, auch wenn der Patient dann um einiges früher stirbt. Ist das Hauptproblem deshalb nicht eher die Prognose? Wann ist eine Behandlung in extremis noch aussichtsreich und wann nicht?

Schölmerich: Die Schwierigkeiten liegen in der Tat in der Abschätzung der wahrscheinlichen Weiterentwicklung eines Krankheitszustandes. Hier gibt es in einem Teil der Krankheitsfälle klinische Symptome, Laborbefunde oder mit technischen Verfahren erfaßbare Parameter, die eine prognostische Aussage erlauben. Das gilt vor allem bei Verlaufsbeobachtung eines schweren Krankheitsbildes. Es gibt aber auch Patienten, bei denen eine solche Abschätzung nicht möglich ist, z. B. Patienten im Kreislaufschock nach einem Herzinfarkt. Erfahrungsgemäß überleben nur 10–20% einen solchen Schock trotz aller intensivtherapeutischen Maßnahmen. Bei dem Krankheitsverlauf läßt sich aber nicht voraussagen, wer zu der Gruppe der Überlebenden und wer zur nichtüberlebenden gehört. Die Konsequenz kann nur sein, alle mit der verfügbaren Maximaltherapie eines kardiogenen Schocks zu behandeln. Bei denen, die trotz dieser Maßnahme nicht überleben, entsteht bei Angehörigen und auch in der Öffentlichkeit häufig der Eindruck, es handele sich nur um die Verlängerung eines unvermeidlichen Sterbevorgangs. Der Arzt wird im Zweifel sich immer für einen Maximaleinsatz entscheiden, es sei denn, es liegen eindeutig erkennbare Willensäußerungen des Patienten vor, auf einen solchen Einsatz zu verzichten.

HK: Wie sehr muß der Arzt, der etwa durch eine testamentähnliche Willenserklärung von Patienten gehalten ist, lebensverlängernde Maßnahmen zu unterlassen, den psychologischen Unterschied zwischen der Situation von Gesunden und von Schwerkranken im Auge behalten? Markus von Lutterotti z. B. schreibt in seinem Büchlein „Menschenwürdiges Sterben" (Freiburg 1985, S. 108), ihm sei in seiner gesamten ärztlichen Praxis nur einmal passiert, daß ihn eine Patientin „um eine Spritze bat, damit alles vorbei sei" und sich von ihrem Wunsch auch nicht abbringen ließ. Er habe ihr eine etwas stärkere Beruhigungsspritze gegeben. Nach längerem Schlaf sei sie mit sich selbst zufrieden gewesen. Und übernächste Nacht sei sie dann in Ruhe gestorben. Ist der Überlebenswille von Schwer- und selbst Todkranken in der Regel größer, als sie ihn als Gesunde einschätzen?

Schölmerich: Das Patiententestament löst die Problematik der Selbstbestimmung nicht in jedem Fall. Der Arzt muß darin einen wichtigen Gesichtspunkt für seine Entscheidungsfindung sehen, eine Maximaltherapie durchzuführen oder zu unterlassen. Es bedarf aber im Einzelfall einer Abwägung, ob dieses Testament tatsächlich dem Willen des Patienten in der akuten Situation entspricht. Es sind also Bewertung der zur Krise führenden Sondersituation, Äußerungen von Angehörigen oder Freunden, Schwere des Krankheitsbildes, prognostische Aussichten, zu bedenken. Diese Frage spielt auch eine besondere Rolle beim Selbstmordversuch, den man vordergründig als klare Äußerung eines Todeswillens ansehen könnte, der aber andererseits häufig nichts anderes ist als ein Ruf nach Hilfe, dem man unter Beachtung der personalen Sondersituation mit psychosozialer Betreuung entsprechen muß. Bei aktueller Unfähigkeit des Patienten zur Willensäuße-

rung gilt das Rechtsinstitut des mutmaßlichen Willens des Patienten, das einen weiten Ermessensspielraum für den Arzt darstellt. Er wird ihn in der Mehrzahl der Fälle zugunsten aktiver therapeutischer Maßnahmen benutzen, obwohl in einem Teil dieser Fälle dem tatsächlichen Willen des Patienten nicht entsprochen wird.

„Das Selbstbestimmungsrecht des Patienten ist zu respektieren ..."

HK: Wieweit spielt auch das Kostenproblem in die Entscheidungssituation herein? Intensivmedizin ist teuer. Die Zahl der Apparate ist begrenzt. Die Kosten einer Behandlung können nicht beliebig gesteigert werden. Wenn also, um ein extremes Beispiel zu nennen, nur ein Beatmungsgerät zur Verfügung steht, aber dieses durch einen Patienten „besetzt" ist, der kaum noch Aussicht auf längeres Überleben hat und eine lebensgefährlich verletzte Familienmutter eingeliefert wird, muß der Arzt entscheiden, wer Vorrang hat ...

Schölmerich: ... Ihre Frage entspricht einer häufig beobachteten medienwirksamen Konstruktion, die sich in der Praxis angesichts der Kapazitäten im System der Versorgung im Krankheitsfall im allgemeinen nicht stellt. Sofern in Einzelregionen eine Unterversorgung besteht, verdient der Ausbau der intensivmedizinischen Möglichkeiten Vorrang vor den Bedürfnissen der Normalversorgung. Bei dem geringen Kostenanteil, den die Intensivmedizin in dem Gesamtsystem beansprucht, sind hierbei Kostenprobleme nicht vorrangig. Ethische Fragen gibt es aber etwa in der Reihenfolge, in der Transplantationen erfolgen können, da das Angebot an zu transplantierenden Organen geringer ist als der Bedarf. Hierbei sind unabhängige Organisationen wie Eurotransplant im Sinn einer höheren Verteilungsgerechtigkeit wirksam.

HK: Aber selbst wenn der Hinweis auf die Knappheit von Geräten eine im wesentlichen theoretische Konstruktion sein sollte – es gibt auch ärztliche Autoren, die die Notwendigkeit von Präferenzentscheidungen nicht nur auf Transplantationsvorgänge beziehen (vgl. von Lutterotti, S. 90/91) –, so wird damit doch exemplarisch die Frage aufgeworfen, wieweit die Unterscheidung „aktiv" – „passiv" überhaupt trägt. Entscheidet sich der Arzt für die Familienmutter, muß er notwendig das Leben oder Sterben des anderen Patienten beenden. Und ist nicht jeder Abbruch der Behandlung von voraussichtlich todgeweihten Patienten aktive Euthanasie? ...

Schölmerich: Es sollte an der Unterscheidung zwischen einer aktiven lebensbeendenden Maßnahme, die weder ethisch noch rechtlich vertretbar ist, und den Folgen eines Therapieabbruchs festgehalten werden. Der Therapieabbruch eröffnet den Weg zum natürlichen Verlauf eines zum Tode führenden Leidens, die der existentiellen Grunderwartung eines jeden von uns entspricht. Dabei ist zu bedenken, daß Therapieabbruch keineswegs bedeutet, jegliche Behandlung zu beenden. Es kann sich nur um die Beendigung einer meist apparativ bewirkten Maximaltherapie handeln. Pflege, Elementarversorgung mit Flüssigkeit, Gabe von indizierten Schmerzmitteln und Sedativa haben eher einen noch höheren Stellenwert.

> Aus: *Richtlinien der Bundesärztekammer für die Sterbehilfe (1979)* (Behandlung)
> a) Bei der Behandlung ist nach angemessener Aufklärung der Wille des *urteilsfähigen* Patienten zu respektieren, auch wenn er sich nicht mit der von dem Arzt für geboten angesehenen Therapie deckt.
> b) Beim *bewußtlosen* oder sonst *urteilsunfähigen* Patienten sind die im wohlverstandenen Interesse des Kranken medizinisch erforderlichen Behandlungsmaßnahmen unter dem Gesichtspunkt einer Geschäftsleitung ohne Auftrag durchzuführen. Hinweise auf den mutmaßlichen Willen des Patienten sind dabei zu berücksichtigen. Dem Patienten nahestehende Personen müssen angehört werden; rechtlich aber liegt die letzte Entscheidung beim Arzt, es sei denn, daß nach den Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches ein Pfleger zu bestellen und dessen Einwilligung einzuholen ist. Ist der Patient unmündig oder entmündigt, so darf die Behandlung nicht gegen den Willen der Eltern oder des Vormundes eingeschränkt oder abgebrochen werden.
> c) Bestehen bei einem *dem Tode nahen Kranken oder Verletzten* Aussichten auf Besserung, setzt der Arzt diejenigen Behandlungsmaßnahmen ein, die der möglichen Heilung und Linderung des Leidens dienen.
> d) Beim *Sterbenden, einem dem Tode nahe Erkrankten oder Verletzten*
> – bei dem das Grundleiden mit infauster Prognose einen irreversiblen Verlauf genommen hat und
> – der kein bewußtes und umweltbezogenes Leben mit eigener Persönlichkeitsgestaltung wird führen können, lindert der Arzt die Beschwerden. Er ist aber nicht verpflichtet, alle der Lebensverlängerung dienenden therapeutischen Möglichkeiten einzusetzen.

HK: Andererseits beginnen die ethischen Probleme für den Arzt oft wohl schon sehr viel früher und nicht erst beim Todkranken im Prozeß des Sterbens, z. B. im Falle eines pflegebedürftigen alten Menschen mit einem bösartigen Tumor. Operieren, nicht operieren? Wie ist da zwischen „technisch Machbarem" und „menschlich Vertretbarem" zu entscheiden?

Schölmerich: Der Arzt steht immer vor der Notwendigkeit, eine Entscheidung zu treffen, die sich zunächst auf die Diagnostik und erst danach auf die Therapie bezieht. Die Entscheidungen sind in der Mehrzahl aller Interaktionen Arzt-Patient relativ leicht, da die Sachverhalte einfach strukturiert sind und der normale Erfahrungsbereich eine ausreichende Basis für eine solche Entscheidung darstellt. Probleme ergeben sich aber bei eingreifenderen Verfahren sowohl in der Diagnostik wie in der Therapie. Hier sind Nutzen und Risiko im Einzelfall abzuwägen. Wenn alternative Verfahren möglich sind, ist die Entscheidung nach Abwägung des wahrscheinlichen weiteren Krankheitsverlaufs unter den verschiedenen möglichen

Therapieverfahren zunächst vom Arzt für seinen dem Patienten zu übermittelnden Handlungsvorschlag zu klären. In dieser Phase müssen die besonderen personalen Bedingungen des einzelnen Patienten mit bedacht werden. Schließlich hängt die definitive Entscheidung zur einen oder anderen Therapie oder auch zum Therapieverzicht vom Willen des Patienten ab. Sein Selbstbestimmungsrecht ist zu respektieren, auch wenn es im Einzelfall den Vorstellungen des Arztes nicht entspricht. Das ethische Problem liegt darin, daß die Entscheidung des Patienten nicht unabhängig ist von Art und Umfang der Information, so daß diese soweit wie möglich die reale Situation widerspiegeln muß. Hier sind, besonders in der Behandlung bösartiger Tumoren unter Berücksichtigung der psychischen Belastbarkeit des Patienten Grenzen unverkennbar.

HK: Auffallend zurückhaltender als Juristen sind Mediziner bei Forderungen nach neuen rechtlichen Regelungen. Sie haben selbst einmal vor „der Verdrängung des Mediziners durch den Juristen" gewarnt. Aber die Bestrebungen z. B. des Alternativentwurfs zum § 216, an dem auch einige Mediziner mitgearbeitet haben, zielen zwar einerseits auf feste Regeln, die mehr Rechtssicherheit schaffen; auf der anderen Seite soll der Handlungsspielraum des Arztes eher erweitert werden. Was ist aus ärztlicher Sicht ungenügend an der geltenden Gesetzgebung?

Schölmerich: Das Recht kann bei zu enger Festlegung den Handlungsspielraum des Arztes einengen. Rechtliche Regelungen sind aber andererseits notwendig, da ethische Gesichtspunkte in der pluralistischen Gesellschaft nicht in allen Fragen einen Konsens erkennen lassen. Allerdings können rechtliche Regelungen nur einen Rahmen abgeben, Grenzpositionen markieren, in denen sich die Interaktion Arzt-Patient abspielt. Die vielfache Konditionierung im Einzelfall macht eine rechtliche Festlegung für die Vielfalt von Zustandsbildern unmöglich. Eser hat darauf hingewiesen, daß das Recht auch eine Schutzfunktion für den Arzt besitzt, der seinen Handlungsspielraum eher erweitern kann. Schreiber sagt, daß das Recht angesichts der wechselnden Grundsätze der Ethik ein konkretisierender Faktor sein kann. „Die Frage, was ich tun soll, ist unabweisbar. Die Antworten in Ethik und Recht sind nicht beweisbar richtig."

HK: Liegt im stärker werdenden Drängen auf mehr Selbstbestimmung wie im Leben so auch im Sterben möglicherweise auch eine Fixierung, die sich gewiß aus der Abwehr „sinnloser Lebensverlängerung" erklärt, aber auch etwas mit dem Bedürfnis, Leiden und Tod zu verdrängen, zu tun hat? Und wird dadurch nicht auch ein wenig abgelenkt von den primären Aufgaben der Pflege und Sterbebegleitung, wie Sie sie eingangs angedeutet haben, daß Patienten eine Atmosphäre vorfinden, in der sie sich durch Ärzte und Pfleger „gut aufgehoben" fühlen?

Schölmerich: Es ist wohl eine Tendenz zu erkennen, Leiden und Tod zu verdrängen und nicht mehr als unabweisliche Begleiterscheinung unseres Lebens hinzunehmen. Die Ursache ist vielschichtig. Sie liegt einmal sicherlich in der Abwendung von religiösen Überzeugungen, hängt aber auch mit dem Glauben an die Machbarkeit auch im existentiellen Bereich zusammen und spiegelt eine hedonistische Grundhaltung vieler Menschen wider. Bedeutsamer ist wahrscheinlich, daß Leiden und Sterben sich gegenüber früher anders darstellen. Die Wandlung des Krankheitspanoramas hat chronische Krankheiten, bösartige Geschwülste und Altersleiden gegenüber Akuterkrankungen mehr in den Vordergrund treten lassen, die vor der Zeit der Antibiotikaära häufig in wenigen Tagen das Leben beendeten. So ist das Sterben zu einem Teil ein langwieriger Vorgang mit sich steigernder Leidensintensität, Schmerzen und häufig auch sozialer Isolierung geworden. Hinzu kommt, daß viele den letzten Lebensabschnitt bis zum Tode im Krankenhaus oder im Pflegeheim verbringen. Hier wird vielfach dem humanen Anspruch auf eine gesetzliche und pflegerische Sterbebegleitung nicht in vollem Umfang entsprochen. Viele Bemühungen sind darauf gerichtet, diese Situation menschenwürdiger zu gestalten. Man kann aber nicht erwarten, daß die hier handelnden Personen sich weit über den in der Gesamtgesellschaft vorhandenen ethischen Standard erheben.

„Wem Ehrlichkeit und Redlichkeit am Herzen liegen"

Fragen an Professor Albin Eser

HK: Herr Professor Eser, durch die wachsenden Möglichkeiten künstlicher Lebensverlängerung kommt das Thema Sterbehilfe und Euthanasie immer wieder in die Diskussion. Und zunehmend wird auch nach neuen, über die geltende Gesetzgebung hinausgehenden rechtlichen bzw. strafrechtlichen Regelungen gerufen. An welche zu erfassenden oder erfaßbaren Tatbestände ist da vor allem gedacht?

Eser: Das Schutzbedürfnis hat sich tatsächlich gewandelt bzw. ausgeweitet. Während es früher nur darum gehen konnte, den Menschen davor zu schützen, daß er vorzei-

tig getötet wird, geht es heute auch darum, daß er nicht über Gebühr durch medizinischen Einsatz am Leben erhalten wird. Diesem Schutzbedürfnis hat das traditionelle Recht kaum Rechnung tragen können, weil der Arzt nicht einmal das tun konnte, was von ihm erwartet wurde. Heute kann er mehr tun, als man u. U. von ihm will. Insofern gibt es tatsächlich das Bedürfnis nach einer verstärkten Mitbestimmung über das eigene Sterben. Wenn man dem rechtlich entsprechen will, dann muß man vor allem den Abbruch ärztlicher Behandlung und das Unterlassen lebenserhaltender Maßnahmen regeln, also die Tatbestände, welche die sog. passive Euthanasie betreffen. Aber, wie Sie wissen, gibt es weitergehende Vorstellungen, die auch im Bereich des aktiven Eingreifens, also auch bei Tötung auf Verlangen, für bestimmte Fälle Straffreiheit einräumen möchten.

„Es kommt darauf an, was man will"

HK: Wieweit halten Sie persönlich aus Ihrer sehr detaillierten und umfassenden medizinrechtlichen Kompetenz heraus solche Regelungen, die über den geltenden § 216 (Verbot der Tötung auf Verlangen) hinausgehen, für notwendig oder sinnvoll?

Eser: Es kommt darauf an, was man will. Wenn es einem um Klarstellung im Verhältnis Arzt–Patient vor allem im Hinblick auf den Sterbenden geht, kommt man nicht daran vorbei, festzustellen, daß das jetzige Recht in vielem unklar ist. Nun gibt es zwei Einstellungen dazu: Die einen sagen, das sei nicht weiter schlimm, denn dadurch würden Ärzte davon abgehalten, bestimmte Dinge zu tun, die sie nicht tun sollen. Ihnen ist ein gewisser Grauschleier von Abschreckung in diesem Bereich gerade recht. Wenn einem dagegen, wozu ich mich zählen würde, Ehrlichkeit und Redlichkeit des Rechts am Herzen liegt, dann wird man bemüht sein, die genannten Bereiche auch rechtlich klarzustellen. Deswegen habe ich auch mitgewirkt an dem Alternativentwurf von 1986, wo es uns vor allem darum ging, den Komplex des Sterbenlassens klarzustellen.

HK: Gegenfrage: Wieweit lassen sich die genannten Tatbestände aber überhaupt sinnvoll rechtlich regeln? Nehmen wir die Frage des Sterbenlassens. Da hängt letztlich doch so gut wie alles von der Prognose und Prognosefähigkeit des Arztes in der konkreten Situation ab. Und die ist ja rechtlich eigentlich nicht umschreibbar. Oder auch, wenn es um die Verabreichung schmerzlindernder Mittel geht, die dann den Sterbeprozeß beschleunigen? Wie kann da Recht im Sinne von mehr Rechtsklarheit und Rechtssicherheit überhaupt greifen? Geht nicht doch ärztliches Wissen und Gewissen vor?

Eser: Wenn Sie nach der Regelungsfähigkeit dieses Bereichs fragen, so muß man von vornherein einräumen, daß eine kasuistische Regelung im Sinne eines Beichtspiegels, von dem man alles ablesen kann, nicht möglich ist und daß man solches überhaupt nicht anstreben sollte. Aber die Frage ist doch, ob es nicht wenigstens gewisse Grundlinien geben sollte, an die sich der Arzt halten kann. Wenn gefordert wird, man solle alles der ärztlichen Entscheidung überlassen, dann wird damit entweder ein – nicht mehr weiter kontrollierbarer – Freiraum geschaffen, oder aber – falls man dies nicht wünscht – ist dann doch zu fragen, wonach sich der Arzt dabei richten soll. Wenn auch für den Einzelfall keine Prognose vorgeschrieben werden kann, so ist beispielsweise doch zu regeln, wieweit grundsätzlich der Wille des Patienten zu berücksichtigen ist, ob der Arzt etwa schon vor Eintritt der Bewußtlosigkeit mit der Behandlung aufhören darf oder ob er ausnahmslos weiter behandeln muß, solange die Bewußtlosigkeit noch nicht eingetreten ist. Dies alles ist bisher überhaupt noch nicht gesetzlich geregelt. Es kommt dazu, daß wir heute *den* Arzt mit *dem* einheitlichen Gewissen ja gar nicht mehr vor uns haben. Überdies steht heute der Patient nicht einem einzelnen Arzt des Vertrauens, sondern einem Ärzteteam gegenüber, also u. U. einer Vielzahl von Ärzten mit ganz unterschiedlichen ärztlichen Einstellungen. Deswegen ist es sehr wohl im Interesse des Patienten, daß er weiß, wie lange sein Leben generell erhalten wird, gerade in den Fällen, wo er wegen geistiger Beschränkung oder weil er Unfallopfer ist, gar nicht die

Aus: *Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe*

§ 214 Abbruch oder Unterlassung lebenserhaltender Maßnahmen

(1) Wer lebenserhaltende Maßnahmen abbricht oder unterläßt, handelt nicht rechtswidrig, wenn

1. der Betroffene dies ausdrücklich und ernstlich verlangt oder
2. der Betroffene nach ärztlicher Erkenntnis das Bewußtsein unwiederbringlich verloren hat oder im Falle eines schwerstgeschädigten Neugeborenen niemals erlangen wird oder
3. der Betroffene nach ärztlicher Erkenntnis sonst zu einer Erklärung über Aufnahme oder Fortführung der Behandlung dauernd außerstande ist und aufgrund verläßlicher Anhaltspunkte anzunehmen ist, daß er im Hinblick auf Dauer und Verlauf seines aussichtslosen Leidenszustandes, insbesondere seinen nahe bevorstehenden Tod, diese Behandlung ablehnen würde, oder
4. bei nahe bevorstehendem Tod im Hinblick auf den Leidenszustand des Betroffenen und die Aussichtslosigkeit einer Heilbehandlung die Aufnahme oder Fortführung lebenserhaltender Maßnahmen nach ärztlicher Erkenntnis nicht mehr angezeigt ist.

(2) Abs. 1 gilt auch für den Fall, daß der Zustand des Betroffenen auf einem Selbsttötungsversuch beruht.

§ 214a Leidensmindernde Maßnahmen

Wer als Arzt oder mit ärztlicher Ermächtigung bei einem tödlich Kranken mit dessen ausdrücklichem oder mutmaßlichem Einverständnis Maßnahmen zur Linderung schwerer, anders nicht zu behebender Leidenszustände trifft, handelt nicht rechtswidrig, auch wenn dadurch als nicht vermeidbare Nebenwirkung der Eintritt des Todes beschleunigt wird.

Möglichkeit hat, sich zu äußern. Da müssen wir doch alle und letztlich auch der Arzt interessiert sein, uns an gewisse Richtlinien halten zu können.

HK: Aber läßt sich nicht das meiste auch durch das Richterrecht regeln, bzw. müssen im Extremfall nicht ohnehin die Gerichte die Maßstäbe finden?

Eser: Ja, wenn man immer wieder sagt, „die Rechtsprechung wird's schon richten", dann muß man die weitere Frage stellen: Was sind die Richtmaße für die Rechtsprechung? So einheitlich ist die Rechtsprechung da ja gar nicht. Wir haben eine Entscheidung des Bundesgerichtshofes aus dem Jahre 1985, den berühmten Fall Dr. Wittig, in dem der Bundesgerichtshof erklärt hat, daß der Sterbewille einer Frau, die Barbiturate eingenommen hatte, rechtlich unerheblich sei. Wenn dem so wäre, dann dürfte sich der Arzt überhaupt nicht nach der Meinung des Patienten richten dürfen.

„Mir wäre wohler, wenn ich den Arzt an klare Grundlinien gehalten sähe"

HK: Aber von Ärzten kommen trotzdem beträchtliche Einwände, in denen sich auch die Befürchtung ausdrückt, daß sich so zwischen Arzt und Patient und Angehörigen des Patienten und in deren persönliches Vertrauensverhältnis das Recht schiebt. Ein Kliniker, so habe ich's in Erinnerung, hat erst jüngst von der „Überwältigung der Medizin durch das Recht" gesprochen. Bei allem Verfechten auch von Standes- und Eigeninteressen: muß das nicht auch dem Juristen trotz aller aufgeführten Gründe zu denken geben?

Eser: Wenn ein Mediziner so etwas sagt, dann soll er auch klipp und klar sagen, daß er den Bereich des Sterbens in einen rechtlichen Freiraum gestellt sehen möchte. Und der Patient möge sich dann auch bewußt sein, daß er der Entscheidung des Arztes praktisch ausgeliefert ist. Man muß sich doch, und das ist etwas, was ich in der Diskussion vermisse, klar darüber sein, daß die Forderung nach ärztlichem Ermessen dem Arzt Handlungsfreiheit gibt, und zwar eine Handlungsfreiheit, die er nach geltendem Recht nicht hat. Und je mehr Sie dem Arzt Handlungsfreiheit einräumen, desto schwächer wird damit die Position des Patienten. Nun kann man zwar darüber streiten, ob man dem Arzt nicht so viel Vertrauen schenken sollte. Aber die Frage ist dann, ob dem jedermann zustimmen will und ob ein gesetzlicher Rahmen zur Stützung des gegenseitigen Vertrauens nicht sogar im Interesse der Ärzte sein muß. Mir persönlich wäre jedenfalls wohler, wenn ich den Arzt an klare Grundlinien gehalten sähe, über die er nicht einfach hinweggehen kann.

HK: Aber das grundsätzliche Problem ist doch: Je mehr Technik in der Medizin eine Rolle spielt, je mehr künstliche Lebensverlängerung möglich ist, je häufiger der Natur auch im Sterben so oder so nachgeholfen werden kann, um so größer wird auch das Bedürfnis und dann auch der Drang, möglichst alles auch in Rechtsnormen zu fassen, und das geht dann unterm Strich doch mehr zu Lasten als zugunsten eines wünschenswerten Vertrauensverhältnisses.

Eser: Sie haben natürlich damit recht, daß Technisierung Bürokratisierung zur Folge hat und daß Bürokratisierung auch zur Folge hat eine Entfernung oder ein Dazwischentreten eines Apparats zwischen Patient und Arzt ...

HK: Und mit den Apparaten treten die Paragraphen dazwischen ...

Eser: ... Wir müssen uns über etwas klar sein, was ich schon vorhin angedeutet habe. Es wäre einfach, wenn der Patient es nur mit seinem Vertrauensarzt zu tun hätte. Aber einem Patienten, der operiert wird, kann es passieren, daß er den Chirurgen, der ihn operiert, nie gesehen hat. Die Aufklärung macht der Anästhesist, und wenn der Patient aufwacht, sieht er sich u. U. bereits dem – bis dahin noch unbekannten – Stationsarzt gegenüber. Den, auf den es hauptsächlich ankam, der die vielleicht lebensentscheidende Operation an ihm vorgenommen hat, bekommt er u. U. gar nicht zu Gesicht. Deshalb: Je mehr sich das ärztliche Personal vermehrt, um so größer ist natürlich auch das Bedürfnis und die Notwendigkeit, für diese Vielzahl von Ärzten, einheitliche Regelungen zu haben. Um es noch einmal zu sagen: Ich bin keineswegs der Auffassung, daß man alle Details regeln kann, aber gewisse Grundlinien müssen klar sein.

HK: In dem Alternativ-Entwurf werden in dem § 214 einige Normen festgeschrieben: Zur Anwendung lebenserhaltender Maßnahmen bei Todkranken oder auch zur Behandlung und zum Abbruch der Behandlung von Patienten im Sterben. Die Tatbestände, auf die sich Ihre Vorschläge beziehen, sind inzwischen auch ethisch – nicht insgesamt, aber im großen und ganzen – geklärt. Aber was ist eigentlich die Zielrichtung dieser im Alternativ-Entwurf vorgesehenen Bestimmung? Oder genauer gefragt: Wieweit wird hier – wertneutral gefragt – vorhandenes Bewußtsein, auch ein gewisser Konsens festgeschrieben, oder wieweit tendieren die Regelungen auf eine Veränderung der Praxis, vor allem der Mit- bzw. Selbstbestimmung des Patienten über seinen Tod?

Eser: Unser Anliegen ist nicht, Dämme einzureißen oder neue Schleusen zu öffnen, sondern inzwischen gewachsene Meinungen klarzustellen. Und daran fehlt es – entgegen manchen Beteuerungen – eben leider immer noch, wie namentlich hinsichtlich der im zuvor erwähnten Wittig-Fall wieder neu aufgebrochenen Frage, welcher Stellenwert dem Sterbewillen und damit dem Mitbefindenkönnen des Patienten über sein eigenes Lebensende zukommt.

HK: Sie sagen, den Verfassern des Alternativentwurfs gehe es vor allem um die Regelung der Behandlungsbegrenzung, des Behandlungsabbruchs und der Anwendung leidensmindernder Maßnahmen, also um die eingeführten §§ 214, 214 a; aber der eigentlich brisante scheint wohl

doch der § 216 zu sein oder auch der § 215 (Nichthinderung einer Selbsttötung): Einerseits könnte man sagen, er schreibt mehr oder weniger fest, was Gerichte ohnehin tun: nicht strafen, aber wenn man an den Fall Hackethal denkt ...

Eser: Der Fall Hackethal ist gerade keiner des § 216. Dort ging es, jedenfalls nach der abschließenden Verfahrenseinstellung des Gerichts, um eine straflose Beihilfe zur Selbsttötung. Denn der § 216 meint ausschließlich den Fall, daß der Täter selbst tötet, wenn auch auf Verlangen des Opfers. Hingegen verhält es sich im Falle Hackethal so, daß sich das Opfer selbst den Tod beigebracht hat und Hackethal lediglich das Mittel dafür zur Verfügung stellte. Beihilfe zur Selbsttötung ist aber in der Bundesrepublik im Gegensatz zu Österreich und zur Schweiz bereits seit 1871 straffrei ...

„Es stellt sich die rechtsethische Frage, ob es gut ist, mit Angstgefühlen zu arbeiten"

HK: Aber verfahren Gerichte nicht auch im Falle des § 216 wie im Falle des von Ihnen vorgesehenen § 215, wenn sie überhaupt mit solchen Fällen konfrontiert werden, so, wie Sie es vorsehen: nämlich, indem sie von Strafe absehen ...

Eser: So einfach liegen die Dinge leider nicht. Denn obgleich einerseits die Tötung auf Verlangen (wie etwa die Injizierung einer tödlich wirkenden Schlafmitteldosis) eindeutig strafbar ist, während andererseits das Überlassen derselben Dosis zur Selbsteinnahme des Patienten als bloße Beihilfe zur Selbsttötung an sich straflos zu bleiben hat, ist dieses einigermaßen klare Entweder–Oder dadurch eingeebbt worden, daß man sich nach ständiger – wenn auch nicht immer konsequenter – Rechtsprechung wegen Tötung durch Unterlassen strafbar machen kann, wenn man einen Suizidenten nach Eintritt seiner Handlungsunfähigkeit nicht in das Leben zurückholt; und zwar soll man dazu selbst dann verpflichtet sein, wenn der Betroffene – etwa in einem vorgefundenen Brief – unmißverständlich und bei offenbar klarem Verstand darum gebeten hat, ihn in Ruhe sterben zu lassen. Ihm dies zu ermöglichen und nicht etwa Angehörige, die einen solchen Sterbewillen respektieren zu müssen glauben, einem strafrechtlichen Risiko auszusetzen, dem dient unsere Klarstellung durch einen neuen § 215.

HK: Aber wenn nun dies tatsächlich gewährleistet wäre, wie stünde es dann mit § 216? Wird nicht auch dort ohnehin schon von Strafe abgesehen?

Eser: Wenn man das Gesetz ernst nimmt, ist dafür eigentlich kein Raum. Tatsächlich ist es aber beim 216 wohl so, daß viele Fälle überhaupt nicht bekannt werden. Die Ärzte müssen allerdings mit einem Risiko rechnen. Auch da könnte man sagen, das ist ja gar nicht schlecht; dann kommen sie nicht so sehr auf den Gedanken, etwas zu tun, was sie nicht tun sollen. Aber da stellt sich wieder die rechtsethische Frage, ob es gut ist, mit Angstgefühlen zu arbeiten zumal in Extremfällen, wo man selbst Strafe nicht für gerechtfertigt hält. Wenn man davon ausgeht, daß gerade besonders verantwortungsbewußte Ärzte sich sehr schwer tun, einem Verlangen auf Tötung überhaupt nachzukommen, so liegt unser Bestreben darin, gerade dem gewissenhaften Arzt zu signalisieren, daß er in eng umschriebenen Ausnahmefällen jedenfalls mit dem Verständnis der Gerichte rechnen kann ...

HK: Dennoch findet unsereiner den neuen Abs. 2 von § 216 ein wenig ambivalent. Wird da nicht doch ein Ventil geöffnet zur aktiven Euthanasie, und wäre deshalb vor allem nicht eine klare rechtliche Umschreibung dessen nötig, was passive Sterbehilfe und was aktive Euthanasie ist, wenn es nicht tatsächlich zu Dammbrüchen kommen soll ...

Eser: Dazu ist generell zu sagen: Im geltenden Recht kommen „aktive" und „passive Sterbehilfe" überhaupt nicht vor. Dies sind Formulierungen, die allein volkstümlicherweise geprägt worden sind. Die einzige Vorschrift, die sich mit Sterben bisher überhaupt befaßt, ist eben der Paragraph 216, den wir um die §§ 214, 214 a und 215 erweitern wollen. Und allein durch Verschweigen praktisch straflos gelassen ist die Beihilfe zur Selbsttötung. Zur Charakterisierung des Hauptunterschieds können wir das bereits kurz gestreifte Beispiel eines Medikaments nehmen, das benutzt wird, um den Tod eines Menschen herbeizuführen: Wenn ein anderer dieses Medikament injiziert, wäre es Tötung auf Verlangen, vorausgesetzt, der Patient verlangt danach; aber wenn dasselbe Medikament auf den Nachttisch gelegt und dem Patienten überlassen wird, dann ist es (bloße) Beihilfe zur Selbsttötung ...

HK: Aber das ist, wie sich schon beim Fall Hackethal zeigte, eine sehr formale Abgrenzung; es ist jedenfalls aktive Mitwirkung zur Tötung ...

§ 216 Tötung auf Verlangen

Geltendes Recht

(1) Ist jemand durch das ausdrückliche und ernstliche Verlangen des Getöteten zur Tötung bestimmt worden, so ist auf Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren zu erkennen.

(2) Der Versuch ist strafbar.

Aus: *Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe*

(1) Ist jemand durch das ausdrückliche und ernstliche Verlangen des Getöteten zur Tötung bestimmt worden, so ist auf Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren zu erkennen.

(2) Das Gericht kann unter den Voraussetzungen des Abs. 1 von Strafe absehen, wenn die Tötung der Beendigung eines schwersten, vom Betroffenen nicht mehr zu ertragenden Leidenszustandes dient, der nicht durch andere Maßnahmen behoben oder gelindert werden kann.

(3) Der Versuch ist strafbar.

Eser: Das ist aber nun mal die gegenwärtige Rechtslage. Wenn Sie das ändern wollen, dann müssen Sie überlegen, in welche Richtung. Man kann sagen: wir machen den jetzt straffreien Bestand der Beihilfe zur Selbsttötung auch strafbar; dann würde man die Strafbarkeit ausdehnen. Oder man würde die Tötung auf Verlangen in gewissen Grenzen auch straffrei stellen. Nun ist in der Tat nicht zu leugnen, daß es Bestrebungen gibt – denen ich allerdings nicht anhänge –, die Tötung auf Verlangen in größerem Umfang freizustellen. Unser Entwurf will dagegen gerade keine Rechtfertigungsgründe in dem Bereich schaffen, sondern lediglich in extremen Fällen den Gerichten Spielraum lassen, von Strafe absehen zu können. Wenn Sie die Begründung lesen, dann werden Sie sehen, daß an wirklich ganz extreme Fälle gedacht ist. Deswegen verstehe ich die ganze Aufregung über diesen Vorschlag nicht. Möglicherweise hängt das damit zusammen, daß nicht immer richtig gelesen wird und manche von Rechtfertigungsgründen ausgehen, wo wir lediglich ein Absehenkönnen von Strafe vorgeschlagen haben.

„Es ist zu vermuten, daß immer wieder von Operationen abgesehen wird"

HK: Als medizinrechtlicher Laie wundert man sich, daß nicht nur im Alternativ-Entwurf, sondern in der Sterbehilfe- und Euthanasiediskussion ein Punkt kaum auftaucht: nämlich die Knappheit der teuren Mittel der Intensivmedizin, die den Arzt vor die Entscheidung stellen kann, diesen Patienten zu behandeln und den anderen nicht, oder die Behandlung eines schon Todgeweihten abzubrechen, um einen anderen zu behandeln, der möglicherweise als Unfallopfer noch zu retten wäre. Wenn z. B. vier Patienten an die Herz-Lungen-Maschine angeschlossen werden müssen, aber nur eine oder zwei vorhanden sind: da kann nach sehr unterschiedlichen Kriterien – nach der größeren Aussicht auf Überleben, nach Organbrauchbarkeit (mit der Organtransplantationsproblematik im Hintergrund) oder auch nach sozialem Status des Patienten – entschieden werden. Bedürfte es über ethische Kriterien hinaus nicht gerade diesbezüglich auch rechtlicher Regelungen?

Eser: Weil solche Präferenzregeln kaum aufzustellen sind, haben wir von vornherein davon abgesehen, dazu etwas zu sagen. Es gibt gegenwärtig unterschiedliche Meinungen. Die Mediziner sagen, es müssen einfach medizinische Gründe entscheiden; wobei zu fragen ist: Heißt das, daß man primär den rettet, der die größten Chancen hat? Oder gibt das Alter den Ausschlag? Bei den Juristen herrscht eher die Meinung vor, wer zuerst am Gerät ist, muß auch dranbleiben dürfen, selbst dann noch, wenn jemand mit größerer Rettungsfähigkeit eingeliefert wird. Ich muß offen sagen, es käme mir sehr gespenstig vor, wollte man da eine Tabelle aufstellen, auf der man ablesen kann, wer den Vorzug erhalten soll. Hier kann das Recht nicht anders, als die Entscheidung im konkreten Einzelfall den Ärzten zu überlassen.

HK: Herr Professor Eser, bisher haben wir ausschließlich oder fast ausschließlich von der Hilfe im Sterben und der Hilfe zum Sterben, also von „Späteuthanasie" gesprochen. Aber fast noch akuter ist ja – nicht zuletzt durch die Debatten um Peter Singer und die Vorwürfe mancher, die sagen, es sei ohnehin klinische Praxis, was Singer als zulässig begründet – der Bereich „Früheuthanasie": bezogen vor allem auf die Möglichkeit der Tötung von behinderten Neugeborenen mit geringeren oder größeren Überlebenschancen. Müßte deswegen nicht noch dringlicher der § 217, der bisher nur von der Tötung eines unehelichen Kindes durch seine Mutter handelt, abgeändert, erweitert und neu gefaßt werden?

Eser: Dazu wäre zunächst klarzustellen, daß der § 217 ohnehin nur von der Tötung eines nichtehelichen Kindes durch seine Mutter in oder gleich nach der Geburt handelt. Dieser Zeitraum ist eng gefaßt, und es wird psychologisch – im Sinne einer Strafmilderung – dem Umstand Rechnung getragen, daß sich die Mutter in der Geburtsphase in der Regel in einem Ausnahmezustand befindet. Aber das Problem, das unglücklicherweise mit „Früheuthanasie" bezeichnet wird, ist ein gewichtiges Problem. Aufgrund der Möglichkeiten der heutigen Medizin, Kinder schon in einer sehr frühen Phase und mit einem geringen Gewicht zur Welt zu bringen, kommt es natürlich auch zu relativ vielen Kindern mit Schädigungen ...

HK: Schädigungen also nicht nur erbbedingter Art, sondern auch solche, die im Austragen der Schwangerschaft und in der Geburt entstehen?

Eser: Ja beides: einmal, daß eine Frühgeburt eingeleitet werden muß, weil das Austragen der Mutter nicht mehr länger möglich oder weil das Kind selbst geschädigt ist, oder auch, weil ein ärztlicher Fehler vorliegt. Da stehen dann Mediziner vor der Frage: soll man operieren oder das Kind sterben lassen? Es ist zu vermuten, daß immer wieder von Operationen abgesehen wird, obwohl dem Kind, wenn auch einem behinderten, ein Leben, und sei es auch nur für wenige Jahre, eröffnet werden könnte. Das ist in der Tat bisher völlig ungeregelt.

HK: Der Alternativentwurf behandelt den Komplex nur sehr versteckt, und auch da ist zu hören, er könnte ein Ventil öffnen ...

Eser: Wir haben diesen Tatbestand erfaßt unter § 214 § 1 Abs. 2 (Abbruch oder Unterlassung lebenserhaltender Maßnahmen) und sind der Meinung, daß ein Behandlungsverzicht nur dann möglich sein soll, wenn ein schwerstbehindertes Neugeborenes das Bewußtsein niemals erlangen wird. Dies ist im Grunde eine Einschränkung, da wir der Meinung sind, daß das, was wir vorschlagen, strenger ist zugunsten des Neugeborenen, als die Praxis bisher aussieht. Wir müssen ja bedenken, daß es bei der sog. Früheuthanasie nicht um ein Sterbenlassen „erlöschenden" Lebens geht, sondern schon um eine Art von Eugenik. Es geht ja um behindertes Leben. Da gibt es Druck aus der Gesellschaft, auf Lebenserhal-

tung zu verzichten, weil solches Leben zur Belastung werden könnte für die Eltern und für die Gesellschaft.

HK: Aber von allen eugenischen Neigungen und der entsprechenden Volksmeinung einmal abgesehen, gibt es hier offensichtlich eine parallele Problematik zu „Späteuthanasie" insofern, als aufgrund der heutigen chirurgischen und medizinischen Möglichkeiten Leben erhalten und verlängert werden kann, das früher keine oder kaum Überlebenschancen hatte ... Die Frage ist ja dann tatsächlich die, wieweit müssen Neugeborene, die erst durch die heutige Medizin eine Überlebenschance bekommen, trotz schwerster Behinderung, am Leben erhalten werden?

Eser: In der Tat, die medizinische Parallele ist nicht zu leugnen, insofern man durch die heutige Perinatalogie Kinder zur Welt kommen läßt, die früher gar nicht lebend geboren worden wären, bei denen man aber nach der Geburt feststellen muß, daß sie bestimmte Schäden haben, die ein unbehindertes Leben nicht erwarten lassen. Und da entsteht natürlich ein Druck auf die Mediziner, in krassen Fällen jede Behandlung sein zu lassen.

HK: Was ist da Ihre Position? Die Medizin zurückschrauben, das geht wohl nicht, der Druck wird aber gerade wegen der Gründe, die im medizinischen Fortschritt liegen, wachsen, auch wenn die wirklichen Motive vielleicht eugenische sind ...

Eser: Die Medizin zurückschrauben, das wäre in der Tat eine sehr harte, eigentlich nicht denkbare, letztlich auch unmenschliche Alternative. Was man im Moment nur sagen kann, aber auch sagen muß, ist, daß hier der Arzt in ein ethisches Dilemma hineingezwungen wird: Von ihm wird einerseits erwartet, Menschen zur Welt zu bringen selbst unter großen Komplikationen. Andererseits wird, wenn der Mensch mit Schäden zur Welt gekommen ist, an den Arzt die Erwartung herangetragen, auf Behandlung zu verzichten. Und da es bisher keine Regelungen gibt, ist es weitgehend dem Arzt überlassen zu tun, was er tut.

„Ob das Kriterium Lebenschance überhaupt eine Rolle spielen soll, ist keine medizinische Frage mehr"

HK: Aber damit ergibt sich die zweite Parallele zur Späteuthanasie: Muß man sich nicht auch da vornehmlich auf die Prognosefähigkeit des Arztes bezüglich Lebens- und Heilungschancen verlassen bei aller Fehlbarkeit solcher Entscheidungsgrundlagen?

Eser: Diese Frage muß ich wohl doch etwas grundsätzlich angehen, auch als Antwort auf eine frühere Frage von Ihnen. Ärztliche Entscheidungen sind komplexe Entscheidungen. Es spielen medizinische Kriterien eine Rolle, aber auch normative, also ethisch-rechtliche. Ob z. B. eine Lebenschance besteht, kann nicht der Theologe und nicht der Jurist entscheiden, sondern nur der Mediziner. Dagegen ist es keine medizinische Frage mehr, sondern bereits eine ethisch-rechtliche, ob das Kriterium Lebenschance überhaupt eine Rolle spielen soll oder nicht. Und diese Entscheidung kann vom Mediziner allein nicht getroffen werden. Nehmen Sie den Fall eines neugeborenen Kindes mit offenem Rückenmark oder mit Darmverschluß, das im Falle einer Operation eine Lebenserwartung von acht Jahren hätte. Dies kann nur der Arzt feststellen, ähnlich wie die Frage, mit welchen Schädigungen im einzelnen noch zu rechnen ist. Dagegen kann es keine medizinische Frage mehr sein, ob man die Operation vornehmen soll oder nicht. Wenn dem also so ist, dann muß man fragen, ob auch die Wertung, nämlich die normative Entscheidung dem Arzt überlassen werden soll oder ob da nicht die gesamte Rechtsgemeinschaft gefragt ist. Denn Wertentscheidungen sind letztlich politische – weil die „polis" als verantwortliches Gemeinwesen angehende – Entscheidungen. Und selbst wenn wir keine rechtlichen Regelungen treffen, fällen wir auch damit im Grunde eine Entscheidung: wir erweitern (stillschweigend) den Ermessensspielraum.

HK: Sie vermuten also, ohne genauere rechtliche Regelungen bzw. durch rechtliche Freiräume, in die dann der Druck öffentlicher Meinung eindringt, entstehe eher die Gefahr von Dammbrüchen als durch gesetzlich einigermaßen streng geregelte Ermessensräume?

Eser: Solange es keine rechtlichen Regelungen gibt, solange nur der Arzt entscheidet und die Entscheidung jeder Kontrolle entzogen ist, ist die Gefahr der Normaufweichung jedenfalls größer als dort, wo man sich rechtlich verantworten muß. Ich kann mich deshalb nur sehr schwer bereit finden, diesen ganzen Bereich allein dem freien ärztlichen Ermessen zu überlassen.

HK: Bedarf aber nicht gerade dann der ganze Komplex „Früheuthanasie" noch dringlicher der Regelung als der Bereich Späteuthanasie? Der Druck nicht nur von Betroffenen, sondern der um Leidverminderung besorgten Öffentlichkeit ist im Falle von behinderten Neugeborenen ja wohl viel größer als im Falle von Sterbehilfe und selbst im Falle der Tötung auf Verlangen ...

Eser: Dieser Meinung sind wir auch; deswegen haben wir das Problem ja auch als erste aufgegriffen. Nur, es ist kein Bereich so sehr tabuisiert, wie der, den man „Früheuthanasie" nennt.

HK: Schon eingangs wurde es kurz angesprochen: Das Recht auf Selbstbestimmung, Selbstbestimmung nicht nur über das eigene Sterben, sondern gewissermaßen über Tod und Leben spielt in der gesamten Euthanasiedebatte eine wichtige Rolle. Es ist wohl auch ein Grundanliegen des Alternativ-Entwurfs, dem möglichst Rechnung zu tragen. Aber zwei Punkte lassen dieses Bemühen eher zwiespältig erscheinen. Selbstbestimmung über das eigene Sterben und den eigenen Tod „funktioniert" eigentlich nur als Urteil von noch Gesunden oder noch Urteilsfähigen. Bei einem Todkranken sieht das anders aus, auch wenn er bei Bewußtsein ist. Und der andere Punkt: Mehr Selbstbestimmung kann ja auch in die Richtung der Frage weisen,

was ist – nach Kriterien einer utilitaristisch orientierten Ethik – für die Beteiligten oder für „die Gesellschaft" der größere oder geringere Schaden oder Nutzen ...

Eser: Gerade wenn man Peter Singer im Auge hat, was ich bei Ihrer Frage vermute, dann würde ich die Selbstbestimmung eher als Bollwerk ansehen gegen die Vernützlichung des Menschen. Denn Entscheidung nach Nützlichkeitsgesichtspunkten, wie Sie sie eben heranzogen, das

Aus: *Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe* (Begründung zu § 214 S. 14) (2)
Der Entwurf geht von der allgemeinen Auffassung aus, daß sich ärztliches Handeln durch den Heilauftrag auf der Grundlage und in den Grenzen des Patientenwillens legitimiert. Soweit der Patient zur Eigenentscheidung fähig ist, ist daher auf diese abzuheben. Dieser *Vorrang des Selbstbestimmungsrechts* kommt in der Reihenfolge der Ziffern 1–4 zum Ausdruck. Der Arzt hat grundsätzlich alle Möglichkeiten auszuschöpfen, um das aktuelle Einverständnis des Patienten mit dem Behandlungsprogramm einzuholen. Der aktuell geäußerte Wille geht einer früheren „Patientenverfügung" in jedem Falle vor. Bestehen hinsichtlich des Patientenwillens trotz gründlicher Prüfung Zweifel, so sind diese nach dem Grundsatz „in dubio pro vita" zu lösen.

wäre ja keine Selbstbestimmung, sondern Fremdbestimmung. Richtig ist, daß unser Entwurf sehr stark geprägt ist von der Respektierung der Selbstbestimmung der Betroffenen. Aber dies nicht im Sinne von Selbstverfügung, daß man sich selbst den Tod gibt, sondern eher im Sinne des Mitbestimmendürfens über das eigene Sterben, wobei das Sterben letztlich auch noch Mitbestimmung über das eigene Leben ist.

HK: Warum ist Selbstbestimmung für Sie in diesem Bereich so zentral?

Eser: Ich sehe darin eine begreifliche und auch gesunde Gegenwehr, nachdem viele das Gefühl bekommen haben, sie würden zum bloßen Objekt der Medizin. Solange das Arzt-Patient-Verhältnis wirklich ein personales war, stand man einer anderen Person gegenüber. Die Abhängigkeit, auch wenn sie groß war, war keine dingliche Abhängigkeit, sondern eine akzeptierte Abhängigkeit innerhalb eines persönlichen Vertrauensverhältnisses. Heute ist es sehr viel stärker Abhängigkeit von einem Gerät. Deswegen ist dieses Sichstemmen gegen diese verdinglichte Abhängigkeit auch etwas zu Billigendes.

HK: Aber sind „testamentarische" Verfügungen von Gesunden über das eigene Sterben – es gibt ja solche, und man spricht davon – ein hilfreicher Ausdruck nicht nur des Anspruchs, sondern auch des Rechts auf Selbstbestimmung im Sterben?

Eser: Da bin ich sehr skeptisch. Patiententestamente werden zu einer Zeit erstellt, in der nicht vorauszusehen ist, wie der spätere Zustand sein wird. Realistischerweise muß man einfach sagen: Solange ich gesund bin, kann ich nicht abschätzen, wie ich mich verhalte, wenn ich sterbenskrank bin. Oder nehmen Sie Selbst- und Lebenseinschätzungen, die ganz außerhalb einer solchen Situation liegen. Ein Pianist, dem das Klavierspielen alles bedeutet, kann leicht sagen, wenn ich meinen linken Zeigefinger verliere, dann hat das Leben für mich keinen Sinn mehr. Verliert er ihn aber tatsächlich, so wird sich bald zeigen, daß das Leben für ihn doch noch einen Sinn haben kann. Ähnlich ist es mit anderen Organen. Jeder kann an sich selber sehen, wieviel Einschränkungen hinzunehmen wir bereit sind, wenn wir krank sind. Es kommt immer auf die Entscheidung in der Situation des Kranken selbst an ...

„Wenn wir rechtliche Regelungen treffen, können wir das selbstverständlich nur auf einer ethischen Grundlage tun"

HK: Offen ist noch ein anderer Punkt zum Stichwort „Selbstbestimmung". Im Falle der Früheuthanasie wird Selbstbestimmung nicht vom Kind, sondern von Angehörigen und von denen, die auf sie Druck ausüben, praktiziert. Für das behinderte Kind ist das wie im Falle des abgetriebenen Embryos Fremdbestimmung. Aber bei vielen, die für Früheuthanasie plädieren, hat Selbstbestimmung auch diesen Sinn ...

Eser: Bei der Früheuthanasie ist für Selbstbestimmung überhaupt kein Raum. Ich lehne es prinzipiell ab, eine Entscheidung von Eltern als Selbstbestimmung für das Kind zu interpretieren.

HK: Sie sagten eingangs, der Patient heute stehe nicht mehr Ärzten mit einheitlichem Gewissen bzw. dem gleichen Ethos gegenüber. Das ist wohl so, aber was bedeutet es bzw. was passiert, wenn – das läßt sich auf andere Gebiete ausdehnen – an die Stelle des abhanden gekommenen ethischen Konsenses überall rechtliche Regelungen treten? Führt das nicht zu einer enormen Verrechtlichung?

Eser: In gewissem Sinne ja. Aber wenn wir rechtliche Regelungen treffen, dann können wir das selbstverständlich nur auf einer ethischen Grundlage sinnvoll tun. Insofern kann aber das Recht immerhin ein „ethisches Minimum" sein, indem es klarstellt, was in einer bestimmten Situation von jedem gefordert ist, welcher Weltanschauung er auch sein und welche Überzeugungen er sonst noch haben mag. Und was mich bei der Arbeit an dem Alternativ-Entwurf zur Sterbehilfe positiv gestimmt hat, war nicht zuletzt die Erfahrung, daß wir trotz sehr verschiedener Ausgangspunkte in einem langen Diskurs dann doch zu einvernehmlichen Entscheidungen gekommen sind. An diesem Diskurs fehlt es oft. Ich habe die Hoffnung, daß auch ein Ärzteteam, das von unterschiedlichen Enden kommt, bei hinreichender Diskussion zu akzeptablen Entscheidungen kommt. Aber durch rechtliche Vorgaben diesen Prozeß begleiten und leiten zu können ist auch eine ethisch begründete Funktion von Recht.

„Wir haben hinreichend Argumente"

Fragen an den Moraltheologen Johannes Gründel

HK: Herr Professor Gründel, Euthanasie heißt eigentlich Hilfe zum guten Sterben, Ermöglichung eines guten Todes. Aber hinter dem Wort verbergen sich unterschiedliche Sachverhalte, unterschiedliche Bewertungen und auch unterschiedliche Tendenzen. Wie läßt sich die Sache in ein paar knappen Sätzen auf den Begriff bringen?

Gründel: Der griechische Begriff „Euthanasie" meint ursprünglich einen guten, sanften und möglichst schmerzlosen Tod. In der Antike wird bisweilen auch der ehrenvolle Tod eines Kriegers „Euthanasie" genannt. Stets geht es dabei um eine bestimmte Todesart, niemals aber um ein Eingreifen des Arztes oder eines anderen Menschen in den Sterbeverlauf. Heute wird der Begriff Euthanasie bisweilen im engeren Sinne für aktive Euthanasie verwendet, d. h. für die bewußte und gezielte Herbeiführung des Todes eines unheilbar Kranken bzw. Sterbenden – so z. B. in den einschlägigen lehramtlichen Aussagen der deutschen katholischen Bischöfe (1975) und der römischen Glaubenskongregation (1980). Ganz allgemein könnte man zunächst sagen: Beistand und Hilfe beim Sterben ist menschliche Liebespflicht; Hilfe zum Sterben im Sinne einer gezielten Beschleunigung oder Verursachung des Todes verstößt gegen das Tötungsverbot.

„Nur die aktive Euthanasie wird mit Recht strafrechtlich geahndet"

HK: Als Grund für immer neue Euthanasiedebatten, anderswo noch mehr als in Deutschland, wird die moderne Apparatemedizin genannt. Sie verlängert künstlich das Sterben. Ist die Apparatemedizin der eigentliche Grund oder gelegentlich auch nur Vorwand?

Gründel: Wenn gerade heute die Diskussion um die Euthanasie wieder neu aufflammt, so dürfte es hierfür verschiedene Gründe geben. Der Einsatz der Intensivtherapie erweckt bei Außenstehenden und bei Angehörigen von Schwerkranken bisweilen den Eindruck, der Patient werde ein Objekt ärztlicher Überdiagnostik und vorhandener Technik; Leben werde „um jeden Preis" verlängert, um eben die bestehenden Geräte auch entsprechend auszulasten – sie sollen sich doch amortisieren! Demgegenüber wird der Ruf laut, der Natur „ihren Lauf zu lassen" und dem Menschen „seinen eigenen Tod" zu gewähren (R. M. Rilke). Der Hinweis auf die angebliche „Unmenschlichkeit" dieser Apparatemedizin dient bisweilen aber auch als Vorwand, um demgegenüber aus Mitleid mit Sterbenden eine aktive Euthanasie als humanen Akt darzustellen und dementsprechend zu rechtfertigen.

HK: Aber zunehmend werden – aus der Situation von Gesunden heraus –, z. T. durch Testament, Ansprüche auf „selbstbestimmtes Sterben" angemeldet. Offenbar vollzieht sich da in der Einstellung zum Sterben überhaupt und so auch zum eigenen Tod ein tiefgreifender Gesinnungswandel.

Gründel: Dies ist sicher ein weiterer Grund für ein Aufbrechen der Euthanasiediskussion: Der persönlichen Eigenentscheidung und Verantwortung des Menschen wird heute im Vergleich zu früher ein größeres Gewicht eingeräumt. Wir wollen unser Leben selbst planen und nicht durch fremde Elemente bestimmen lassen. Dem „Recht auf Leben" wird entsprechend auch ein „Recht auf Sterben" zur Seite gestellt. In unserer Gesellschaft geschieht ja kaum noch etwas, ohne daß der Mensch manipulierend eingreift. Warum sollte er nicht auch das Ende seines Lebens mitbestimmen dürfen – vor allem bei einer schweren, unheilbaren Erkrankung? Darüber hinaus erscheint heute eine familiäre Versorgung des Schwerkranken bis zum Tode oft nicht möglich, da ja meistens die Angehörigen im Arbeitsprozeß stehen. – Mag sein, daß der Ruf nach Euthanasie auch begleitet wird von einer Tabuisierung des Todes, der wir – trotz vielerlei Reden über das Sterben – durchaus immer wieder begegnen. Ein schnelles Sterben enthebt uns dann einer menschlichen Begleitung des Sterbenden, für die ja weder der Arzt noch das Pflegepersonal bei ihrer naturwissenschaftlichen Ausbildung vorbereitet wurden und wozu sie auch angesichts des „Pflegenotstandes" nicht die Zeit hätten.

HK: Aber Ärzte werden auch unabhängig von diesem Bewußtseinswandel durch den medizinischen Fortschritt vor Probleme gestellt, vor denen sie so früher nicht standen. Wie sehen Sie die Frage grundsätzlich moraltheologisch und praktisch bzw. soweit Sie sie auch rechtsethisch zu beurteilen haben? Strenge rechtliche Regelungen oder Überantwortung an das ärztliche Gewissen, weil extreme Fälle bzw. Situationen sich ohnehin nur aus den konkreten Umständen heraus entscheiden lassen?

Gründel: Sicherlich brauchen wir in unserer Gesellschaft strenge Regelungen, die menschliches Leben vor dem Zugriff anderer schützen. Dennoch werden sich in einer pluralen Gesellschaft solche Normierungen mit einem moralischen Minimum begnügen müssen. Sittliche Verantwortung geht darüber hinaus. Gerade der Moraltheologe wird nicht nach Gesetzen rufen – Gesetze lassen sich immer noch umgehen oder aushöhlen –; ihm geht es um ein höheres Maß an Verantwortung, das geweckt werden soll. Im Rahmen der bestehenden gesetzlichen Regelungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz besteht immer noch ein gewisser Freiraum für eine Entscheidung, ob und wann eine Weiterbehandlung abgebrochen werden soll oder nicht. Nur die aktive Euthanasie wird – mit Recht – strafrechtlich geahndet.

HK: Aber es gibt seit Jahren Forderungen, den Spielraum des Arztes durch gesetzliche Regelungen auch zur aktiven Euthanasie hin zu erweitern.

Gründel: Diese Tendenz gibt es. Aber abgesehen von der Fragwürdigkeit und Unsicherheit der im konkreten Fall vorausgesetzten Prognose, würde eine strafrechtliche Freigabe der aktiven Euthanasie den Schwerkranken, der sich ja aufgrund seiner Erkrankung selbst oft als Belastung für seine Angehörigen erfährt, doch irgendwie unter Druck setzen, eine solche Beschleunigung seines Sterbens zu erbitten. Nach meiner Überzeugung besteht für eine Änderung des § 216 StGB kein wirklicher Bedarf; denn der verantwortungsbewußte Arzt hat in Grenzfällen durchaus einen entsprechenden Handlungsspielraum, vor allem wenn es darum geht, ob und inwieweit eine Therapie weitergeführt werden soll oder ob man bei einem Sterbenden der Natur „ihren Lauf" lassen darf.

HK: Sie behelfen sich wie bisher Moraltheologie und kirchliches Lehramt insgesamt mit der scharfen Unterscheidung von aktiver und passiver Euthanasie. Keine den Prozeß des Sterbens künstlich verlängernde Behandlung oder auch Verabreichung von schmerzlindernden Medikamenten, auch wenn diese den Tod beschleunigen, aber keine Mitwirkung im Sinne aktiver Tötung oder auch im Sinne aktiver Beschleunigung des Sterbens. Aber trägt diese Unterscheidung in der Praxis heutiger Intensivmedizin noch?

Gründel: Ich halte die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Euthanasie als eine ethische Bewertung für durchaus noch sinnvoll, wenngleich es fließende Übergänge geben kann. „Aktiv" im ethischen Urteil kann nicht einfach vom äußeren Tun her beurteilt werden. Der Abbruch einer Therapie, einer Intensivbehandlung wie auch das Abschalten eines Gerätes kann in dem Augenblick verantwortbar, ja unter Umständen geboten sein, wo eine weitere Behandlung nur mehr die Verlängerung des schon einsetzenden Sterbeprozesses darstellt, aber auch in jenem Fall, wo eine intersubjektive Kommunikation in keiner Weise mehr zu erwarten ist: also bei einer irreversiblen Bewußtlosigkeit. Nur muß hierfür eine infauste Prognose vorliegen – etwa aufgrund der traumatischen Schädigung des Gehirns. Ein Abbruch der Therapie bzw. die Abschaltung eines Gerätes wäre in einem solchen Fall zwar äußerlich gesehen eine „aktive Handlung", doch im Rahmen einer ethischen Bewertung müßte sie als „passive Euthanasie" eingestuft werden: Es wird auf die bislang vorgenommene künstliche Verlängerung des zu Ende gehenden Lebens verzichtet. Wann dies im einzelnen verantwortbar ist, läßt sich kasuistisch nicht ausmachen. Das obliegt der Prognose und dem verantwortlichen Entscheid der Ärzte.

Aus: *Singer, Praktische Ethik, S. 195/196.*
In den Debatten über Euthanasie wird oft gesagt, daß Ärzte irren können. Gewiß haben einige Patienten überlebt, die von ihren Ärzten die Diagnose „unheilbar" erhalten haben. Möglicherweise würde die Legalisierung der freiwilligen Euthanasie über Jahre hinaus den Tod von ein oder zwei Menschen bedeuten, die vielleicht doch noch genesen wären. Dies ist jedoch nicht, wie einige glauben, das Argument, das die Euthanasie zu Fall bringt. Dieser sehr kleinen Zahl von unnötigen Todesfällen, die eintreten könnten, wenn die Euthanasie legalisiert ist, müssen wir die sehr große Summe von Leiden und Qual gegenüberstellen, die von wirklich todkranken Patienten erlitten werden, wenn die Euthanasie nicht legalisiert ist.

„Aus verdecktem Selbstmitleid könnten Eltern oder Ärzte für eine Tötung Schwerstbehinderter plädieren"

HK: Euthanasie wird mehr und mehr nicht nur an das Lebensende, sondern auch an den Lebensanfang bezogen: Im Falle von schwerbehinderten Neugeborenen. Auch dort wird argumentiert, die heutige Medizin und Chirurgie ermögliche das Überleben von solchen Neugeborenen, die früher kaum eine Überlebenschance oder keine Chance auf ein längeres Leben gehabt hätten (Spina bifida, Down-Syndrom usw.). Wie verhält es sich mit diesem Argument? Wieweit trifft es zu und wieweit verbergen sich dahinter Tendenzen, das Lebensrecht Behinderter mehr oder weniger konsequent in Frage zu stellen?

Gründel: Für den Lebensanfang gilt grundsätzlich das gleiche wie für das Lebensende. Wo aufgrund einer schwersten Behinderung ein Weiterleben nur mit außergewöhnlichen Maßnahmen – etwa einer Intensivbehandlung – möglich erscheint, stellt sich die Frage, ob eine solche künstliche Lebensverlängerung verantwortbar ist. Früher konnte man bei bestimmten schwersten Behinderungen wie Spina bifida (offenes Rückenmark) im Zusammenhang mit anderweitigen schweren Störungen annehmen, daß nur geringe Lebenschancen und nur für eine sehr kurze Zeit bestanden und darum keine außergewöhnlichen Maßnahmen vorgenommen wurden. Gab es doch damals noch keine entsprechenden chirurgischen Hilfsmöglichkeiten. Heute allerdings haben wir nicht nur postnatal, sondern auch schon pränatal Möglichkeiten eines operativen Eingriffs (so etwa beim Hydrozephalus das Absaugen des Wassers aus dem Kopf mittels einer Sonde). Derartige Eingriffe wurden bereits z. T. mit Erfolg vorgenommen. Insofern ist bei bestimmten schweren frühkindlichen Schäden eine negative Prognose bezüglich der Überlebenschance keineswegs mehr so sicher zu stellen wie früher. Der Arzt wird darum zunächst alles denkbar Mögliche unternehmen, um Leben auch in einem solchen Falle einer schweren Behinderung noch zu retten.

HK: Aber die neuen Möglichkeiten der Früherkennung möglicher Behinderungen weisen eher in die Richtung, durch Selektion und Abort bereits die Geburt von Behinderten zu verhindern ...

Gründel: Die Möglichkeit, bereits vor der Geburt durch eine pränatale Diagnose eine körperliche oder genetische Schädigung des Föten festzustellen und in einem solchen Falle dann aufgrund genetischer Indikation straffrei einen Schwangerschaftsabbruch vorzunehmen, verstärkt heute

natürlich die Tendenz, behindertes Leben überhaupt nicht erst anzunehmen. Dies könnte schließlich so weit gehen, daß jenen Eltern, die eine solche fragwürdige „Chance" der vorgeburtlichen Diagnose trotz einer zu befürchtenden Schädigung ihres zu erwartenden Kindes nicht wahrgenommen haben, ein Vorwurf gemacht würde, so sie ein behindertes Kind bekommen. Solchen Tendenzen muß entgegengearbeitet werden. Eine vorgeburtliche Diagnose läßt sich nur dann rechtfertigen, wenn sie eine schwangerschaftserhaltende Funktion besitzt und für Mutter *und* Kind eine Hilfe darstellt. Dient die pränatale Diagnostik – ob als Amniozentese, als Chorionzottenbiopsie oder auch als Ultraschalldiagnostik – lediglich dem Abort behinderten Lebens, so muß sie ethisch abgelehnt werden.

HK: Sehen Sie mit dieser Entwicklung auch die Gefahr zunehmen, daß im Falle des Versagens bzw. Unterlassens einer vorgeburtlichen Diagnose nach der Zulassung der Tötung auch geborener behinderter Kinder gerufen wird?

Gründel: Daß diese Gefahr besteht, kann nicht übersehen werden. Deswegen ist es auch kein Wunder, wenn sich heute Behinderte nicht nur gegen jede Form einer Früheuthanasie wehren, sondern auch gegen den genetisch indizierten Abort. Sie befürchten, aus verdecktem Selbstmitleid heraus könnten Eltern, aber auch Ärzte schließlich für eine Tötung Schwerstbehinderter plädieren. Hier wird das Lebensrecht einer ganzen Gruppe von Menschen mißachtet.

„Das Argument mit dem quantifizierbaren Glück kann für alle möglichen Tötungsaktionen verwendet werden"

HK: Einen neuen Schub hat die Auseinandersetzung um die Euthanasie bei uns durch die sehr weitgehenden Thesen des Australiers Peter Singer bekommen. Mehrere Veranstaltungen mit ihm in diesem Sommer mußten wegen großer öffentlicher Erregung und wegen Protesten nicht zuletzt von Behinderten-Organisationen abgesagt werden. Wohl wegen der eben angedeuteten zu befürchtenden Entwicklungen?

Gründel: Obwohl ich diese Befürchtungen teile, halte ich es nicht für gut, daß die Veranstaltungen mit Professor Singer boykottiert wurden. Denn was er artikuliert, ist möglicherweise die Spitze eines Eisberges, d. h. unausgesprochen auch die Meinung von so manchen Bürgern unseres Landes. Ich verstehe durchaus, daß gerade Vertreter der Lebenshilfe und Behinderten-Organisationen nicht das Podium für eine Auseinandersetzung mit den Thesen Singers bieten wollen. Doch wir müssen uns dieser Auseinandersetzung stellen. Das Motiv „Mitleid" ist uns ja bereits aus der Philosophie Schopenhauers bekannt. Doch ist Mitleid in diesem Falle oft ja nur ein nicht ungefährlicher Berater. Für eine ethische Bewertung reicht es nicht aus, sondern führt in eine Sackgasse.

HK: Aber Singer geht es gar nicht so sehr um Mitleid, sondern um utilitaristisch begründete Leidausschließung resp. um Glücksmaximierung. Um seine Position durch ein illustratives Beispiel zu verdeutlichen: In seiner „Praktischen Ethik" (S. 183) schildert er den Fall von Eltern, die ein hämophiles Kind bekommen haben: Wenn nun dieses Kind sterben und die Mutter ein weiteres gesundes Kind bekommen könne, dann werde „die Gesamtsumme des Glücks größer, wenn der behinderte Säugling getötet wird". Ist Glück summierbar, quantifizierbar? Welches Bild von Menschsein steht da dahinter?

Gründel: Sosehr Ethik auch das Glücken und Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens im Auge behalten darf, so sollte sie jedoch nicht zu einer Strategie einer Glücksmaximierung – zumal noch unter rein ökonomischen, quantitativen Aspekten – führen. Das ist ein Präferenz-Utilitarismus. Das Argument mit dem quantifizierbaren Glück kann für alle möglichen Tötungsaktionen verwendet werden. Bei einem solchen Ansatz erscheint der Mensch lediglich als Objekt, nicht mehr aber als Subjekt und Person. Singer sagt ja ausdrücklich: „Wenn daher das Töten des hämophilen Säuglings keine nachteilige Wirkung auf andere hat, dann wäre es nach der Totalansicht richtig, ihn zu töten."

> Aus: *Singer, Praktische Ethik, S. 183:*
> Die „Totalansicht" erfordert die Frage, ob der Tod des hämophilen Säuglings zur Schaffung eines anderen Wesens führen wird, das sonst vielleicht nicht existieren würde. Mit anderen Worten: werden die Eltern, wenn das hämophile Kind getötet wird, ein weiteres Kind bekommen, das sie nicht hätten, wenn das hämophile Kind leben würde? Und wenn sie es hätten, würde das zweite Kind dann vermutlich ein besseres Leben haben, als es das getötete gehabt hätte? Sofern der Tod eines geschädigten Säuglings zur Geburt eines anderen Kindes mit besseren Aussichten auf ein glückliches Leben führt, dann ist die Gesamtsumme des Glücks größer, wenn der behinderte Säugling getötet wird. Der Verlust eines glücklichen Lebens für den ersten Säugling wird durch den Gewinn eines glücklicheren Lebens für den zweiten aufgewogen. Wenn daher das Töten des hämophilen Säuglings keine nachteilige Wirkung auf andere hat, dann wäre es nach der Totalansicht richtig, ihn zu töten.

HK: Für Singer ist zudem nicht nur freiwillige Euthanasie – Tötung auf Verlangen – eine selbstverständlich zulässige Sache, über die nicht erst diskutiert werden muß, er tut auch ganz „unbefangen" den Schritt von der passiven Euthanasie, vom Sterbenlassen, zur aktiven Euthanasie, zum direkten Töten, ja hält letzteres, weil schmerz- und leidvermeidend, für die „humanere" Lösung. Haben wir uns künftig auf dieses Niveau von Euthanasiediskussion einzustellen?

Gründel: Es ist richtig, daß Singer die direkte Tötung für humaner hält als das „Sterbenlassen". Er nennt als Beispiel den Fall eines Kindes, das zwei Jahre lang unter höchsten Qualen dahinsiechte, bis es endlich sterben konnte. Nach Meinung Singers wäre aktive Euthanasie

humaner gewesen. Auch hier zeigt sich aber in der Position Singers nur die Spitze eines Eisbergs: Die aktive Tötung schwerstkranker hilfloser Kinder – vor allem aus dem Motiv des Mitleids – erscheint vielen zumindest emotional plausibel, wobei die Betreffenden die weitreichenden gesellschaftlichen Folgen solchen Tuns nicht bedenken. Im übrigen ist, wie Sie selbst andeuteten, der Begriff Euthanasie früher nur auf Sterbende, niemals auf Neugeborene, erst recht nicht auf Schwerstbehinderte angewandt worden. Letzteres geschah erst in der NS-Zeit. Auch hier waren Vertreter der NS-Euthanasie-Aktion jene, die mit dem Argument des „Mitleids" und mit dem Hinweis auf „das gesunde Empfinden" und das „Wohl des Volkes" ihre Aktionen zu rechtfertigen versuchten. Sie sprachen sich zu einem großen Teil für einen strengen Tierschutz aus, plädierten aber gleichzeitig für die Tötung Schwerstbehinderter. Die Tatsache, daß Peter Singer selbst Jude ist und seine Vorfahren im KZ waren, macht natürlich sein Eintreten für eine aktive Euthanasie besonders interessant und brisant.

„Im Grunde genommen ist Singer als Atheist durchaus konsequent"

HK: In der Debatte über Peter Singers Thesen wird hauptsächlich darauf abgehoben, daß er für aktive Euthanasie ja „nur" in „eng begrenzten Fällen" plädiert. Bei der Lektüre seiner „Praktischen Ethik" hat man aber nicht den Eindruck, Singer begrenze die Zulässigkeit von Euthanasie auf Fälle von extremer Behinderung und auf aktive Verkürzung von Sterbeprozessen. Sondern seine dem Utilitarismus von Jeremy Bentham und vor allem seines Lehrers R. M. Hare verpflichteten und diesen zuspitzenden Begründungen laufen auf die Zulässigkeit von Tötung in all den Fällen und Situationen hinaus, in denen anzunehmen ist, daß durch Euthanasie unglückliches Leben für die Betroffenen und die Mitbetroffenen vermieden wird. Sie waren an der Diskussion über Singers Positionen wiederholt beteiligt. Wie schätzen Sie sie im Begründungsniveau und in der Wirkung ein? Und was bezwecken jene, die sie lancieren?

Gründel: Gerade die Diskussion der Thesen Singers zeigt, daß auch eine auf wenige Fälle von extremer Behinderung begrenzte Zulassung einer aktiven Euthanasie sich nicht eingrenzen läßt, sondern sehr bald eine Ausweitung erfahren dürfte. Das ist bei Singer eindeutig der Fall. So betont er in seinem Buch „Praktische Ethik" schließlich, daß sich alles, was er über Kleinkinder sagt, „auch auf ältere Kinder oder Erwachsene anwenden läßt, die auf der Reifestufe eines Kleinkindes verharren". Mit einer solchen These wird nun doch das Lebensrecht der Schwerstbehinderten grundsätzlich aufgegeben. Zwar waren Singers Äußerungen in der Diskussion mit ihm weitaus zurückhaltender, als dies in seinen schriftlichen Darlegungen der Fall ist. Doch ist die Konsequenz seines Ansatzes, daß eine einmal auch für Grenzfälle bejahte aktive Euthanasie eine entsprechende Ausweitung erfährt. Gerade darum sehe ich auch die verhängnisvolle Auswirkung der Position von Peter Singer und jener, die seiner Argumentationsweise folgen.

HK: Zu dieser Schlußfolgerung kommt Singer über einen seltsam anmutenden Personenbegriff. Person bedeutet für ihn wohl „Persönlichkeit", also den Menschen, der im Vollbesitz seines Selbstbewußtseins und seiner „Wahrnehmungsfähigkeit" ist. Aber er konstruiert mit dem Personenbegriff neue Gleichheiten und neue Ungleichheiten. Er schreibt „Personales" nicht nur Menschen, sondern auch „höherentwickelten" Tieren zu. Umgekehrt spricht er das Personsein Menschen, die seine Kriterien für Persönlichkeit nicht erfüllen oder die nicht ausreichend auf diese hin entwicklungsfähig sind, ab. Das betrifft, wenn ich recht sehe, nicht nur alle Menschen mit schweren geistigen, sondern auch schwersten körperlichen Behinderungen, aber nicht minder alles menschliche Leben in frühen Entwicklungsstadien, den Fötus ebenso wie das Neugeborene. Hiervon geht doch wohl eine weitestgehende Lizensierung zum Töten aus – und zwar von der Begründung – trotz der praktischen Einschränkung auf „begrenzte Fälle"?

Gründel: In der Tat: Peter Singer hat den Personenbegriff auf *seine* Weise definiert. Für ihn reicht die biologische Herkunft und Zugehörigkeit zur Spezies Mensch noch nicht aus, um von „Person" zu sprechen. Er möchte die Personhaftigkeit des Menschen über diese biologischen Parameter hinaus bestimmt wissen durch die Kriterien des Selbstbewußtseins um die eigene Existenz in Raum und Zeit, durch den Sinn für Vergangenheit und Zukunft und vor allem durch ein differenzierteres Seelenleben. Diese Kriterien aber sind bei Föten und bei Neugeborenen noch nicht gegeben; darum besäßen sie noch kein absolutes Lebensrecht. Das gleiche gilt für jene schwer geistig Behinderten, die sich auf der Bewußtseinsstufe eines Kleinkindes befinden. Mit diesen seinen philosophischen Überlegungen über eine Einschränkung des Personenbegriffs kann dann Singer auch konsequent eine aktive Euthanasie für jene befürworten, die seiner Meinung nach eben noch nicht oder nicht mehr als „Person" gelten. Im übrigen vertritt Singer die naturwissenschaftlich inzwischen überholte Lehre einer Sukzessivbeseelung. Deswegen geht er davon aus, daß ein hoch entwickelter gesunder Menschenaffe von seinem vitalen Lebenswert her wertvoller erscheint als ein Fötus oder ein schwerbehinderter Neugeborener.

HK: Singer sieht offenbar in der Ungleichstellung höherentwickelter Tiere – entscheidend ist für ihn „Kommunikationsfähigkeit" – mit menschlichem Leben eine unzulässige Minderbewertung des Tierischen resp. eine unzulässige Höherbewertung des Menschlichen. Er sieht darin eine Art Rassismus der Spezies Mensch – er spricht von „Speziesismus" – gegenüber dem höherentwickelten Tier. Solches Denken dürfte wenigstens im Ansatz allen, die sich um ein „geschwisterlicheres" Verhältnis zur Natur bemühen, und nicht nur den Gegnern von Tierexperimen-

ten entgegenkommen. Man könnte solches Denken bei den „Grünen" vermuten. Aber im Falle Singer haben Grüne im vollen Einklang mit katholischen und evangelischen Bischöfen protestiert.

Gründel: Wenn Singer von einem geschwisterlichen Verhältnis zur Natur und besonders zu den Tieren spricht und hierbei für einen Tierschutz plädiert – in einer seiner frühen Veröffentlichungen kommt dies zum Ausdruck –, so sollte man die Parallele nicht übersehen: Auch zu Beginn der dreißiger Jahre haben Autoren, die später für die Euthanasie Schwerstbehinderter eintraten, sich zunächst für ein geschwisterliches Verhältnis zur Natur und gegen jede Form von Tierexperimenten ausgesprochen. Es darf auf diese Weise nicht der qualitative Unterschied zwischen einem noch so hoch entwickelten Tier und dem Menschen als solchem völlig verwischt werden – ein Unterschied, der für ein rein naturwissenschaftliches Denken nicht in den Blick kommt. Im übrigen wird für mich gerade an der Diskussion der Thesen von Peter Singer deutlich: Wer bereits vorgeburtlich für eine Tötung menschlichen Lebens plädiert, für den dürfte es schwer sein, in überzeugender Weise klarzumachen, warum in besonderen Fällen nicht doch auch nach der Geburt eine aktive Tötung menschlichen Lebens verantwortbar erscheinen könnte. Dies beantwortet auch Ihre Frage nach der Position von manchen – nicht allen – Grünen.

Aus: *Singer, Praktische Ethik, S. 208/209:*
In diesem Zusammenhang sei wiederum an unser früheres Argument erinnert, wonach die Zugehörigkeit eines Wesens zur Spezies Homo sapiens keine bessere Behandlung rechtfertigt, als sie einem Wesen zuteil wird, das zwar einer anderen Spezies angehört, jedoch ein ähnliches geistiges Niveau erreicht. Wir hätten ergänzend sagen können – wäre es nicht zu selbstverständlich erschienen –, daß die Zugehörigkeit zur Spezies Homo sapiens auch keine *schlechtere* Behandlung rechtfertigt, als sie dem Mitglied einer anderen Spezies zuteil wird. Hinsichtlich der Euthanasie jedoch muß das eigens betont werden. Wir bezweifeln nicht, daß es richtig ist, ein schwer verletztes oder krankes Tier zu erschießen, wenn es Schmerzen hat und seine Chance auf Genesung geringfügig ist. „Der Natur ihren Lauf zu lassen", ihm eine Behandlung vorzuenthalten, aber sich zu weigern, es zu töten, wäre offensichtlich falsch. Nur unser unangebrachter Respekt vor der Lehre von der Heiligkeit des menschlichen Lebens hindert uns daran zu erkennen, daß das, was bei einem Pferd offensichtlich falsch ist, ebenso falsch ist, wenn wir es mit einem behinderten Säugling zu tun haben.

„Die jetzige Diskussion sollte mit guten Begründungen geführt werden"

HK: Sehen Sie einen Zusammenhang zwischen Singers Personverständnis und dessen strikter Ablehnung aller religiösen oder mit religiösem Glauben zusammenhängenden Argumente bei der Begründung seiner, wie er meint, „rein rationalen" utilitaristischen Ethik? Schließlich ist das Personverständnis für das Christentum und seine Ethik das Allergrundlegendste. Löst sich da mit der Lösung vom Christentum auch humanes Ethos auf?

Gründel: Bei unserem abendländischen Personverständnis handelt es sich zwar um etwas, das auf christlichem Boden und auf christlichem Menschenbild gründet, was aber inzwischen auch von einem säkularen Denken übernommen wurde. Wir bedürfen heute – unabhängig von der Weltanschauung – einer gemeinsamen Mindestbasis für unser Leben und Zusammenleben: und dazu zählt die Achtung und der Schutz jedweden menschlichen Lebens unabhängig von seinem Wert auf der Börse menschlicher Kalkulation. Singer betont ausdrücklich, daß er kein religiös gläubiger Mensch ist, sondern seine ethischen Thesen auf atheistischer Grundlage aufbaut. Wenn er „rein rational" mit „utilitaristisch" gleichsetzt, so liegt dies in der Konzeption seines Weltbildes. Im Grunde genommen ist Singer als Atheist durchaus konsequent. Er fragt mit Recht, ob denn ein so großer Unterschied besteht zwischen der Tötung eines Menschen vor der Geburt und nach der Geburt. In beiden Fällen sei der Mensch ja noch nicht eigenständig lebensfähig. Wenn wir zudem den Personbegriff derart verkürzen, wie Singer dies tut, so besteht in der Tat die Gefahr, daß humanes Ethos – zumindest für die Grenzbereiche menschlichen Lebens – sich auflöst.

HK: Thesen wie die Peter Singers – denken Sie an das Beispiel mit dem Bluterkind – kommen offensichtlich einer Lebenseinstellung entgegen, die Leid und Tod verdrängt und den Sinn des Lebens im stromlinienförmigen Konsumieren von Annehmlichkeiten in einer fraglos hingenommenen Endlichkeit sieht. Möglicherweise erhält die neuere Auseinandersetzung um die Euthanasie erst auf diesem Hintergrund ihre volle Schärfe?

Gründel: Sicherlich kommt in der neu aufbrechenden Euthanasiediskussion eine weithin übliche Anspruchshaltung des Menschen zum Ausdruck, aber auch seine Unfähigkeit, mit dem ihm zugewiesenen Schicksal und Leid umzugehen. Eine aktive Beschleunigung des Sterbeprozesses entspricht menschlichem Nützlichkeitskalkül und einer mehr und mehr geforderten Rationalisierung des Einsatzes von finanziell äußerst aufwendigen Mitteln. Nur geht dies letztlich auf Kosten des Kranken bzw. Sterbenden als Person. Solche gesellschaftlichen Tendenzen kritisch offenzulegen gehört auch zur Auseinandersetzung mit dem Problem der Euthanasie.

HK: Ist nicht das eigentliche Problem für die christliche Position in dieser Frage, daß zwar das Tötungsverbot schlechthin und umfassend gilt, daß es aber auch immer Ausnahmen – auch mit christlicher Begründung (Tod als Strafe, Tötung im Krieg, Tötung in Notwehr) – gegeben hat, also so etwas wie ein Präferenz-Utilitarismus auch im christlichen Bereich angewendet wurde und wird? Und genügt es angesichts der Chancen und Lasten heutiger Medizin zu sagen: Unschuldiges Leben darf nie und nim-

mer und unter keinen Umständen zur Disposition gestellt werden?

Gründel: Selbstverständlich darf unschuldiges menschliches Leben nicht getötet werden. Wer allerdings ein solches Tötungsverbot rein deontologisch vertritt, für den kann es keinerlei Ausnahme von dieser Regel geben. Leider wird gerade von fundamentalistischen Kreisen schon jedes Abwägen selbst im extremsten Fall als utilitaristische Moral denunziert. Dies erschwert eine sachgemäße Diskussion zur Euthanasie, erst recht, wenn Teleologen unterstellt wird, sie träten eben doch nicht mehr für einen absoluten Lebensschutz ein, sondern bereiteten den Weg für eine aktive Euthanasie vor.

„Ich pflichte Kardinal Ratzinger bei"

HK: Aber es gibt Übergänge von passiver Sterbehilfe zu aktiver Euthanasie, denen durch Abwägung nur schwer beizukommen ist ...

Gründel: Selbst wenn es Grenzfälle geben mag, bei denen nicht mehr klar zwischen aktiver und passiver Euthanasie unterschieden werden kann und bei denen sich eine konkrete Entscheidung wie eine Ausnahme vom Tötungsverbot ausnimmt, so läßt sich dies doch nicht rechtlich festschreiben. Darum ist auch eine Änderung des § 216 StGB nicht zu befürworten. Allerdings habe ich ja schon oben angedeutet, daß – wenn man bei einem teleologischen Ansatz der Ethik auch die Folgen bedenkt – in ganz bestimmten Grenzfällen (wo zwei Leben gefährdet sind) der Grundsatz des Tötungsverbots unschuldigen Lebens eine Ausnahme erfährt.

HK: Kardinal Ratzinger hat vor einiger Zeit in einem KNA-Interview (28.7.89) gesagt, „der Angriff auf die Euthanasie" zeige, daß das christliche Bewußtsein für die Dringlichkeit dieser Frage, die immer akuter werde, noch nicht genügend geweckt sei. Und die Todesfrage und die Frage, was menschliches Sterben wirklich heiße, die in unserer Zeit auch in der Kirche zusehends verdrängt worden sei, müßten wieder „mit großem Ernst aufgenommen werden". Beurteilen Sie Bewußtseinslage und Dringlichkeit der Frage ähnlich?

Gründel: Ich pflichte Kardinal Ratzinger voll bei, daß das christliche Bewußtsein für die Dringlichkeit der Frage der Sterbehilfe noch stärker als bisher geweckt werden muß und daß diese Diskussion angesichts der zunehmenden technischen Möglichkeiten einer Lebensverlängerung nicht mit Schlagworten, sondern differenziert und mit guten Begründungen geführt werden sollte. Dies gilt auch für die kirchlichen Stellungnahmen. Allerdings bleibt zu bedenken: In unserer pluralen Gesellschaft werden sich strafrechtliche Regelungen bisweilen nur mit einem Minimum gemeinsamen ethischen Bewußtseins begnügen müssen. Wir Christen sollten nicht von gesellschaftlichen Gesetzen her „Heil" erwarten, sondern uns für ein verschärftes sittliches Verantwortungsbewußtsein und für eine Hochachtung vor jedem menschlichen Leben einsetzen.

HK: Aber verfügen wir angesichts der neu auf uns zukommenden Debatten über den Lebensschutz und das rechte Sterben auch über die rechte Auseinandersetzungsbereitschaft? Wenn es so ist, daß selbst horrende Positionen Beachtung finden, weil sie in der Bevölkerung auf eine gewisse Virulenz des Fragens und Verhaltens treffen, bedarf es dann nich schärferer Argumentation?

Gründel: Ich zweifle, ob – gerade bei radikalen Verfechtern eines Lebensschutzes – noch eine echte Dialogbereitschaft zur Auseinandersetzung mit problematischen Thesen vorhanden ist. Dies aber macht gerade Christen unglaubwürdig. Wir haben hinreichend Argumente, um uns in einer überzeugenden Weise auch den fragwürdigen Thesen eines Peter Singer hinsichtlich der Früheuthanasie zu stellen. Damit würde für den Schutz menschlichen Lebens wie auch für die Glaubwürdigkeit der Christen sicherlich mehr erreicht als durch Protestkundgebungen und durch eine Blockierung der gesamten Diskussion.

„Seltsame Schicksale können Worte haben"

Die Rede Václav Havels zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels

Der diesjährige Friedenspreis des Deutschen Buchhandels wurde dem tschechischen Schriftsteller und Bürgerrechtler Václav Havel verliehen. Havel, in den letzten Jahren aus verschiedenen Anlässen immer wieder verhaftet und zeitweise im Gefängnis, konnte den Preis in Frankfurt nicht selbst entgegennehmen. Die Regierung der ČSSR hatte Havel die Ausreise verweigert. Havel verfaßte jedoch unter dem Titel „Ein Wort über das Wort" eine intellektuell, literarisch und politisch gleichermaßen bemerkenswerte Rede, die während des Festaktes in der Frankfurter Paulskirche im Auftrag Havels von dem Schauspieler Maximilian Schell verlesen wurde. Mit Genehmigung des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels geben wir hier den Wortlaut wieder:

Der Preis, mit dem ich heute geehrt werde, heißt „Friedenspreis" und wurde mir von Buchhändlern verliehen, also von Leuten, die sich der Verbreitung des Wortes widmen. Das berechtigt mich wohl dazu, hier einmal nachzu-

denken über den geheimnisvollen Zusammenhang zwischen dem Wort und dem Frieden und überhaupt über die geheimnisvolle Macht des Wortes in der menschlichen Geschichte.

Am Anfang war das Wort, heißt es auf der ersten Seite eines der wichtigsten Bücher, die wir kennen. In diesem Buche bedeutet es, daß die Quelle aller Schöpfung das Wort Gottes ist. Gilt das nicht aber, im übertragenen Sinne, auch von allem menschlichen Tun? Ist es nicht auch in unserem Falle das Wort, das die eigentliche Quelle dessen ist, was wir sind, ja sogar die eigentliche Grundlage dieser Seinsweise im All, die wir Mensch nennen? Der Geist, die menschliche Seele, unser Sich-selbst-bewußt-Sein, die Fähigkeit, zu verallgemeinern und in Begriffen zu denken, die Welt als Welt zu begreifen (und nicht nur als etwas, das uns umgibt), und schließlich unsere Fähigkeit zu wissen, daß wir sterben, und trotzdem zu leben – ist dies alles nicht mittelbar oder unmittelbar auch durch das Wort geschaffen?

„An die Macht des Wortes glauben wir mit Recht"

Wenn das Wort Gottes der Quell all seiner Schöpfung ist, dann ist der Teil dieser Schöpfung, den das Menschengeschlecht darstellt, er selbst nur aufgrund eines anderen Wunders Gottes, nämlich des Wunders des menschlichen Wortes. Und wenn dieses Wunder der Schlüssel zur Geschichte des Menschen ist, dann ist es zugleich auch der Schlüssel zur Geschichte der Gesellschaft, ja, vielleicht ist es das erste nur, weil es das zweite ist; wäre nämlich das Wort nicht eine Art der Kommunikation zwischen zwei oder mehreren menschlichen „Ich", dann würde es wohl überhaupt nicht.

Das alles wissen wir eigentlich irgendwie schon immer oder ahnen es zumindest; das Gefühl der besonderen Bedeutung und des besonderen Gewichtes des Wortes ist offenbar seit jeher im Bewußtsein der Menschheit gegenwärtig.

Doch das ist nicht alles: Aufgrund des Wunders des Wortes wissen wir wohl besser als andere Lebewesen, daß wir in Wirklichkeit sehr wenig wissen, daß es ein „Geheimnis" gibt – und indem wir zugleich die für uns fast konstituierende Macht des Wortes spüren, versuchen wir seit Menschengedenken das anzusprechen, was uns durch dieses Geheimnis verhüllt ist, und dieses durch unser Wort zu beeinflussen. Als Gläubige beten wir zu Gott, als Magier berufen oder verfluchen wir die Geister und versuchen so, mit unserem Wort in die natürlichen oder menschlichen Geschehnisse einzugreifen, als Angehörige der neuzeitlichen Zivilisation – ob nun gläubig oder nicht – setzen wir unsere Worte zu wissenschaftlichen Theorien und politischen Ideologien zusammen, mit denen wir – hier mit und dort ohne Erfolg – dem geheimnisvollen Lauf der Welt entgegentreten, mit denen wir – hier mit und dort ohne Erfolg – diesen Lauf beeinflussen.

Das heißt: Ob wir uns das nun bewußtmachen oder nicht, wie immer wir uns das auch erklären, eines scheint offensichtlich zu sein: An die weltbewegende Macht des Wortes glauben wir seit jeher – und in gewissem Sinne mit Recht.

Warum sage ich „mit Recht"?

Ist denn wirklich das menschliche Wort so mächtig, daß es die Welt ändern und die Geschichte beeinflussen kann? Und wenn es je so mächtig war, gilt das auch noch heute?

Sie leben in einem Land, in dem es eine große Freiheit des Wortes gibt. Diese Freiheit kann jeder zu allem möglichen nutzen, ohne daß die übrigen das unausweichlich beachten oder sich gar damit befassen müßten. Es mag Ihnen daher scheinen, daß die Bedeutung des Wortes von mir einfach deshalb überschätzt wird, weil ich in einem Land lebe, wo für das Wort immer noch ins Gefängnis geworfen wird.

Ja, ich lebe in einem Land, wo das Gewicht und die radioaktive Strahlung des Wortes tagtäglich von den Sanktionen bestätigt werden, die das freie Wort auf sich zieht. Kürzlich hat sich die ganze Welt das zweihundertjährige Jubiläum der großen Französischen Revolution in Erinnerung gerufen, und damit mußten wir uns auch an die berühmte Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte erinnern, eine Erklärung, in der gesagt wird, daß jeder Bürger das Recht hat, eine Druckerei zu besitzen. In denselben Tagen, also zweihundert Jahre nach dieser Deklaration, wurde mein Freund František Stárek zu zweieinhalb Jahren Gefängnis verurteilt, weil er die unabhängige Kulturzeitschrift „Vokno" herausgegeben hat – aber nicht etwa in einer privaten Druckerei, sondern auf einem quietschenden, vorsintflutlichen Vervielfältigungsapparat! Kurz vorher war mein Freund Ivan Jirous zu sechzehn Monaten Gefängnis verurteilt worden, weil er auf einer Schreibmaschine nur das herausgeschrien hatte, was jeder weiß: daß es in unserem Land viele Justizmorde gegeben hat und daß auch heute ein unrechtmäßig ins Gefängnis geworfener Mensch im Gefängnis zu Tode gequält werden kann. Mein Freund Petr Cibulka ist im Gefängnis, weil er im Samizdat, im Selbstverlag, herausgegebene Texte und Aufnahmen von nonkonformistischen Sängern und Musikgruppen verbreitet hat. Ja, das alles ist Wahrheit. Ich lebe wirklich in einem Land, in dem ein Schriftstellerkongreß oder eine dort gehaltene Rede das System erschüttern kann. Können Sie sich etwas Ähnliches in der Bundesrepublik Deutschland vorstellen? Ja, ich lebe in einem Land, das vor einundzwanzig Jahren erschüttert wurde von einem Text meines Freundes Ludvík Váculík, den er – als ob er meine Ausführungen über die Macht des Wortes bestätigen wollte – „Zweitausend Worte" nannte; dieser Text diente unter anderem als einer der Gründe für den nächtlichen Überfall unseres Landes durch fünf ausländische Armeen. Und es ist überhaupt kein Zufall, daß in dem Augenblick, in dem ich dieses hier schreibe, das hiesige Regime erschüttert wird von einer Seite Text – wiederum wie eine Illustration dessen, was ich hier sage – unter der einfachen Überschrift „Einige Sätze". Ja, ich lebe wirklich in einem System, wo das Wort alle Machtapparate erschüttern kann, wo das

Wort stärker sein kann als zehn Divisionen, wo das wahrhaftige Wort Solschenizyns als etwas so Gefährliches empfunden wurde, daß es notwendig war, seinen Autor mit Gewalt in ein Flugzeug zu setzen und auszufliegen. Ja, ich lebe dort, wo das Wort Solidarität imstande war, einen ganzen Machtblock zu erschüttern.

„Ein Symbol der rätselhaften Vieldeutigkeit"

Das alles ist wahr, es ist darüber schon viel geschrieben worden, und an dieser Stelle hat mein großer Vorgänger Lev Kopelev schon darüber gesprochen.
Mir allerdings geht es ein wenig um etwas anderes. Ich will nicht nur von dem unglaublichen Gewicht sprechen, welches das freie Wort in totalitären Verhältnissen gewinnt, ich will die geheime Macht des Wortes nicht nur dadurch illustrieren, daß es Länder gibt, in denen einige Worte mehr wiegen können als ein ganzer Zug voll Dynamit.
Ich möchte allgemeiner sprechen und mein Thema in seinen weiteren und widersprüchlicheren Zusammenhängen betrachten.
Wir leben in einer Welt, in der es möglich ist, daß ein Mächtiger aus einem ganz anderen Land auf einen Bürger Großbritanniens öffentlich und schamlos den Todespfeil richtet, nur weil der Betreffende ein bestimmtes Buch geschrieben hat. Der mächtige Mann tat dies angeblich im Namen von Milliarden seiner Mitgläubigen. Doch nicht nur das: In dieser Welt ist es möglich, daß ein gewisser – hoffen wir, nur ein kleiner – Teil dieser Milliarden sich mit dem erlassenen Urteil identifiziert.
Was ist das? Was bedeutet das? Ist das nur ein frostiger Hauch von Fanatismus, der seltsam auflebt zu Zeiten von Helsinki-Konferenzen, seltsam belebt von den ziemlich niederschmetternden Folgen der ziemlich niederschmetternden Expansion des Europäertums in Welten, die die Einfuhr einer fremden Zivilisation ursprünglich gar nicht wollten und denen schließlich diese zweideutige Einfuhr Hunderte von Milliarden und niemals zurückzuzahlende Schulden verursachte?
Sicher, es ist dies alles, selbstverständlich. Doch es ist auch mehr: Es ist ein Symbol. Ein Symbol der rätselhaften Vieldeutigkeit, die jene große Macht des Wortes hat.
Ja, die Macht des Wortes ist nicht eindeutig und durchsichtig. Es ist nicht nur die befreiende Macht des Wortes von Walesa oder die warnende Macht des Wortes von Sacharov, es ist nicht nur die Macht des – offenbar unsinnig ausgelegten – Buches von Rushdie.
Neben dem Wort Rushdies gibt es hier nämlich auch die Macht des Wortes von Chomeini. Neben dem Wort, das die Gesellschaft durch seine Freiheit und Wahrhaftigkeit elektrisiert, gibt es auch das hypnotisierende, trügerische, fanatisierende, rasende, betrügende, gefährliche, todbringende Wort. Das Wort – ein Pfeil.
Ich glaube nicht, daß ich gerade Ihnen ausführlich die schwarze Magie des Wortes erläutern muß, weil Sie am eigenen Leib vor verhältnismäßig kurzer Zeit erlebt haben, zu welchen unaussprechlichen geschichtlichen Schrecken unter einer bestimmten politischen und sozialen Konstellation das hypnotisch-verzaubernde und zugleich unwirklich-wahnsinnige Wort eines durchschnittlichen Kleinbürgers führen kann. Ich begreife zwar nicht, womit er einen Teil Ihrer Väter und Mütter in Bann schlagen konnte, doch zugleich begreife ich, daß es etwas sehr Suggestives und sehr Hinterhältiges sein mußte, wenn es fähig war, sei es auch nur für eine kurze Zeit, auch jenen großen Geist in Bann zu schlagen, der den Worten „Sein", „Da-Sein" und „Existenz" einen so neuen und durchdringenden Sinn gab.

Was ich sagen will: Das Wort ist eine geheimnisvolle, vieldeutige, ambivalente, verräterische Erscheinung. Es kann ein Lichtstrahl im Reich der Finsternis sein, wie einst Belinskij das „Gewitter" von Ostrovskij genannt hat, doch es kann auch ein todbringender Pfeil sein. Und was das Schlimmste ist: Es kann eine Weile dies und eine Weile jenes sein, es kann sogar beides gleichzeitig sein!
Wie eigentlich war das Wort Lenins? Befreiend oder im Gegenteil trügerisch, gefährlich und schließlich versklavend? Diejenigen, die sich für die Geschichte des Kommunismus interessieren, streiten bis heute leidenschaftlich darum und werden dies offenbar noch lange tun. Persönlich ist mir an seinem Wort hauptsächlich aufgefallen, daß es immerzu wütend war.
Wie eigentlich war das Wort von Marx? Hat es Licht auf eine ganze verborgene Ebene gesellschaftlicher Mechanismen geworfen, oder war es nur der Urkeim aller späteren, schrecklichen Gulags? Ich weiß es nicht, am ehesten beides wohl zugleich.
Und was ist mit dem Wort Freuds? Hat es den geheimen Kosmos der menschlichen Seele offengelegt, oder war es nur der Keim der Illusion, mit der sich heute die Hälfte der Vereinigten Staaten von Amerika betäubt, daß man nämlich das, was einen quält, und seine Schuld loswerden kann, indem man deren Last in die Interpretation eines gut bezahlten Fachmannes legt?

Doch ich würde noch weiter gehen und noch provokativer fragen: Wie war eigentlich das Wort Christi? War es der Anfang der Geschichte der Erlösung und einer der machtvollsten kulturschaffenden Impulse in der Weltgeschichte – oder war es der geistige Urkeim der Kreuzzüge, Inquisitionen, der Ausrottung der amerikanischen Kulturen und schließlich der gesamten widersprüchlichen Expansion der weißen Rasse, die so viele Tragödien verursacht hat, einschließlich der, daß heute der größte Teil der menschlichen Welt in die traurige Kategorie einer angeblich erst „dritten Welt" fällt? Ich möchte immer glauben, daß es wohl eher das erste ist, doch kann ich nicht zugleich die Bücherstöße ignorieren, die beweisen, daß auch in dem reinsten Frühchristentum schon unbewußt etwas codiert war, was auf dem Hintergrund von Tausenden von anderen Umständen, einschließlich der relativen Dauerhaftigkeit des menschlichen Charakters, in bestimmter Weise geistig den Raum für jene Schrecken öffnen konnte, von denen ich gesprochen habe.

Worte haben auch ihre Geschichte.
Es gab zum Beispiel Zeiten, in denen das Wort „Sozialismus" für ganze Generationen Erniedrigter und Unterdrückter ein magnetisches Synonym für eine gerechtere Welt war, und für die Ideale, die mit diesem Wort ausgedrückt worden waren, wurden Menschen fähig, lange Jahre ihres Lebens zu opfern und vielleicht gar das Leben selbst. Ich weiß nicht, wie es sich in Ihrem Land verhält, doch in meiner Heimat ist aus demselben Wort – also aus dem Wort Sozialismus – schon längst ein ganz gewöhnlicher Gummiknüppel geworden, mit dem irgendwelche reich gewordenen und an nichts glaubenden Bürokraten alle ihre frei denkenden Mitbürger in den Rücken schlagen, wobei sie sie „Feinde des Sozialismus" und „antisozialistische Kräfte" nennen. Wirklich: In meinem Lande ist dieses Wort schon längst eine gottlose Beschwörung, der man am besten ausweicht, will man nicht verdächtigt werden. Ich war kürzlich auf einer ganz spontanen und von keinerlei Dissidenten organisierten Demonstration, auf der gegen den Ausverkauf der schönsten Teile Prags an irgendwelche australischen Millionäre protestiert wurde. Und als da ein Redner, der stürmisch gegen dieses Projekt auftrat, seinen Appell an die Regierung durch die Betonung dessen bestärken wollte, daß er für die Rettung seiner Heimat im Namen des Sozialismus kämpft, begann die versammelte Menge zu lachen. Nicht, weil sie gegen eine sozial gerechte Gesellschaftsordnung gewesen wäre, sondern einfach, weil sie ein Wort hörte, welches über lange Jahre hinweg und in allen möglichen und unmöglichen Zusammenhängen von einem Regime beschworen wurde, das nur imstande ist, die Menschen zu manipulieren und zu erniedrigen.
Seltsame Schicksale können Worte haben! Dieselbe Art frei denkender und tapferer Menschen kann einmal in den Kerker geworfen werden, weil irgendein Wort etwas für sie bedeutet, und zum zweiten, weil für sie dasselbe Wort nichts mehr bedeutet, denn vom Symbol für eine bessere Welt hat es sich zur sprachlichen Beschwörungsformel eines dümmlichen Diktators gewandelt.

„Wiederum nur eine Beschwörungsformel"

Kein Wort, kein Wort – zumindest in dem ein wenig metaphorischen Sinn, in welchem ich das Wort „Wort" hier verwende – enthält nur das, was ihm das etymologische Wörterbuch zuschreibt. Jedes Wort enthält auch die Person, die es ausspricht, die Situation, in der sie es ausspricht, und den Grund, warum sie es ausspricht. Dasselbe Wort kann einmal große Hoffnung ausstrahlen, ein anderes Mal nur Todesstrahlen aussenden. Dasselbe Wort kann einmal wahrhaftig und ein anderes Mal lügnerisch sein, einmal faszinierend und ein anderes Mal trügerisch, einmal kann es herrliche Perspektiven eröffnen und ein anderes Mal nur Gleise verlegen, die in ganze Archipele von Konzentrationslagern führen. Dasselbe Wort kann einmal ein Baustein des Friedens sein, und ein anderes Mal kann jeder einzelne seiner Laute vom Echo der Maschinengewehre dröhnen.
Gorbatschow will den Sozialismus durch die Einführung des Marktes und des freien Wortes retten, Li Peng rettet den Sozialismus durch Massaker an Studenten und Ceauşescu, indem er seine Nation mit Bulldozern einebnet. Was bedeutet das Wort Sozialismus eigentlich im Munde des einen und im Munde der anderen beiden? Was ist das für ein mysteriöses Ding, das hier auf so unterschiedliche Weise gerettet werden soll?
Ich habe die Französische Revolution erwähnt und die schöne Deklaration, die sie begleitete. Diese Deklaration hat ein Herr unterschrieben, der einer der ersten war, die im Namen dieses herrlichen, humanen Textes hingerichtet wurden. Und nach ihm waren es noch Hunderte, vielleicht Tausende. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – was für herrliche Worte! Und wie fürchterlich kann das sein, was sie bedeuten: die Freiheit des aufgeknöpften Hemdes vor der Hinrichtung, die Gleichheit in der Geschwindigkeit, mit der die Guillotine auf den Nacken herunterfällt, Brüderlichkeit in einem verdächtigen Himmel, in dem das Höchste Wesen herrscht!
In der ganzen Welt ertönt heute das herrlich hoffnungsvolle Wort „Perestrojka". Wir alle glauben, daß sich hinter diesem Wort eine Hoffnung für Europa und die ganze Welt verbirgt.
Und doch – ich gebe es zu – zittere ich hin und wieder vor Angst, dieses Wort könnte wieder nur eine neue Beschwörungsformel werden, es könnte sich schließlich wieder in den Gummiknüppel verwandeln, mit dem uns jemand schlägt. Ich denke jetzt nicht an meine Heimat, in der das Wort im Munde der Herrscher etwa die Bedeutung hat wie das Wort „unser Monarch" im Munde von Josef Schweijk. Ich denke an etwas anderes: nämlich daran, daß auch jener tapfere Mann, der heute im Kreml sitzt, hin und wieder – und vielleicht nur aus Verzweiflung – die streikenden Arbeiter oder die sich aufbäumenden Nationen oder nationalen Minderheiten oder allzu ungewöhnliche Ansichten von Minderheiten beschuldigt, sie bedrohten die Perestrojka. Ich muß ihn verstehen, diese gigantische Aufgabe zu erfüllen, die er sich vorgenommen hat, ist unermeßlich schwer, alles hängt am seidenen Faden, und fast alles kann eben diesen Faden zum Reißen bringen, und alle werden wir dann in den Abgrund stürzen. Und trotzdem sage ich mir: Sind nicht in diesem „neuen Denken" bedenkliche Relikte des alten Denkens enthalten? Erklingt hier nicht das Echo uralter gedanklicher Stereotype und sprachlicher Machtrituale? Beginnt nicht das Wort Perestrojka hier und da dem Wort Sozialismus zu ähneln, vor allem, wenn es hin und wieder demselben Menschen um den Kopf geschlagen wird, der so lange und so ungerecht mit dem Wort Sozialismus geschlagen worden ist?
Ihr Land hat einen großen Beitrag zur modernen europäischen Geschichte geleistet: die erste Welle der Entspannung durch seine bekannte Ostpolitik.
Doch auch dieses Wort konnte so manches Mal ganz schön doppeldeutig sein. Es bedeutete selbstverständlich

den ersten Hoffnungsschimmer für ein Europa ohne kalten Krieg und ohne Eisernen Vorhang; zugleich aber – leider – bedeutete es nicht nur einmal auch den Verzicht auf Freiheit und damit auf eine grundlegende Voraussetzung jedes wirklichen Friedens: Ich erinnere mich immer noch, wie ich zu Beginn der siebziger Jahre einige meiner westdeutschen Freunde und Kollegen traf und die mir auswichen aus Furcht, daß sie durch einen wie auch immer gearteten Kontakt zu mir, den die hiesige Regierung nicht gerade liebte, eben diese Regierung überflüssigerweise provozieren und damit die zerbrechlichen Fundamente der aufkeimenden Entspannung bedrohen könnten. Ich spreche darüber natürlich nicht wegen meiner Person als solcher, und schon überhaupt nicht, weil ich mir leid täte. Haben doch schon damals eher sie mir leid getan, denn nicht ich war es, sondern sie, die freiwillig auf ihre Freiheit verzichteten. Ich erwähne das nur, um von einer anderen Seite zu beleuchten, wie leicht eine gutgemeinte Sache sich verwandeln kann in den Verrat der eigenen guten Absicht – und das wiederum nur durch das Wort, dessen Sinn offensichtlich nicht sorgfältig genug gehütet wurde. So etwas kann sehr leicht geschehen, man achtet kaum darauf, es geschieht unauffällig, leise, verstohlen – und wenn man es dann schließlich feststellt, bleibt nur eines: späte Verwunderung.

Aber das ist gerade jene teuflische Art, auf die uns die Worte zu verraten imstande sind, wenn wir bei ihrem Gebrauch nicht immerzu sehr umsichtig sind. Und häufig kann – leider – auch nur ein geringer und augenblicklicher Verlust der Umsicht tragische und nicht wiedergutzumachende Folgen haben. Folgen, die die immaterielle Welt der bloßen Worte bei weitem überschreiten und in eine schon verteufelt materielle Welt eintreten.

So: Und nun komme ich endlich zum schönen Worte „Frieden".

Vierzig Jahre lang lese ich es in unserem Land auf jedem Dach und in jedem Schaufenster. Vierzig Jahre lang bin ich so, wie alle meine Mitbürger, zur Allergie gegen jenes schöne Wort erzogen worden, weil ich weiß, was vierzig Jahre bedeuten: mächtige und immer mächtigere Armeen als angebliche Garanten des Friedens.

Trotz diesem langen Prozeß der systematischen Entleerung des Wortes Frieden; ja, mehr noch als dies: Es wurde ihm die genau entgegengesetzte Bedeutung gegeben, als es sie laut Wörterbuch hat; trotz all dem gelang es ein paar Don Quijotes aus der Charta 77 und einigen ihrer jüngeren Kollegen aus der Unabhängigen Friedensgemeinschaft, dieses Wort „Frieden" zu rehabilitieren und ihm seinen ursprünglichen Sinn zurückzugeben. Sie mußten allerdings für diese semantische „Perestrojka" – nämlich das Wort Frieden vom Kopf wieder auf die Füße zu stellen – bezahlen: Fast alle jungen Anführer der Unabhängigen Friedensgemeinschaft mußten ein paar Monate dafür absitzen. Doch hatte dies Sinn: Ein wichtiges Wort ist vor seiner totalen Entwertung gerettet worden. Und das ist, wie ich hier ständig zu erklären versuche, durchaus nicht nur die bloße Rettung eines Wortes. Es ist die Rettung von etwas weit Wichtigerem.

Alles wichtige Geschehen der realen Welt – das schöne und das scheußliche – hat nämlich immer sein Vorspiel in der Sphäre der Worte.

Wie ich Ihnen schon gesagt habe, ist es heute nicht meine Absicht, Ihnen die Erfahrung eines Menschen zu vermitteln, der erkannt hat, daß das Wort immer noch Gewicht hat, wenn man dafür auch mit dem Gefängnis bezahlen muß. Meine Absicht war, eine andere Erfahrung zu bekennen, die wir in diesem Teil der Welt mit dem Gewicht des Wortes gemacht haben und die – davon bin ich fest überzeugt – universelle Gültigkeit hat: nämlich die Erfahrung, daß es sich immer auszahlt, den Worten gegenüber mißtrauisch zu sein und gut auf sie achtzugeben, und daß die Vorsicht hier nicht groß genug sein kann.

Durch Mißtrauen gegenüber den Worten kann entschieden weniger verdorben werden als durch übertriebenes Vertrauen in sie.

Übrigens, ist nicht genau das – Mißtrauen gegenüber den Worten und der Nachweis des Schrecklichen, das in ihnen unauffällig schlummern kann – die eigentliche Sendung des Intellektuellen? Ich erinnere mich, daß André Glucksmann, mein geschätzter Vorredner, in Prag einmal davon gesprochen hat, der Intellektuelle solle wie Kassandra sein, denn seine Aufgabe sei es, gut die Worte der Mächtigen zu hören, sie zu bewachen, vor ihnen zu warnen und vorherzusagen, was sie Böses bedeuten oder mit sich bringen könnten.

„Wozu Mißtrauen gut ist"

Betrachten wir noch ein Letztes: Jahrhundertelang hatten wir – Sie und ich – das heißt Deutsche und Tschechen – vielfältige Schwierigkeiten mit unserem Zusammenleben in Mitteleuropa. Für Sie kann ich nicht sprechen, doch ich glaube, daß ich für uns verantwortlich sagen kann, daß sich die uralten und über Jahrhunderte hinweg auf verschiedenste Weise genährten nationalen Animositäten, Vorurteile und Leidenschaften bei uns, den Tschechen, in den letzten Jahren verflüchtigt haben. Und es ist überhaupt kein Zufall, daß das in einer Zeit geschah, in der wir unter einem totalitären Regime litten. Dies hat in uns nämlich ein so tiefes Mißtrauen gegenüber allen Verallgemeinerungen, ideologischen Floskeln, Phrasen, Losungen, gedanklichen Stereotypen und sich anbiedernden Appellen an diese oder jene Schicht unserer Emotionen, von den niedrigsten bis zu den höchsten, herausgebildet, daß wir heute zumeist schon immun sind gegenüber jeglichem hypnotisierenden Köder, und sei er von noch so suggestiver Gestalt, wie etwa traditionell der nationale oder nationalistische Appell. Unter der erstickenden Decke von Tausenden von leeren Worten, unter der wir so lange leben müssen, hat sich in uns ein so starkes Mißtrauen gegenüber der Welt der trügerischen Worte herausgebildet, daß wir heute fähig sind, besser als früher die menschliche Welt so zu sehen, wie sie wirklich ist: nämlich als die komplizierte Gemeinschaft Tausender Millionen von unwiederholbaren menschlichen Einzelwesen, die neben Hunderten von schönen Eigenschaften auch

Hunderte von Fehlern und schlechten Neigungen haben, die sich jedoch nie mit dem Bügeleisen hohler Phrasen und entwerteter Worte – wie zum Beispiel Klassen, Nationen oder politische Kräfte – zu einer einzigen homogenen Masse einebnen lassen und die so en bloc zu loben oder zu verurteilen sind, zu lieben oder zu hassen, zu verleumden oder zu feiern.
Das ist nur ein kleines Beispiel, wozu das Mißtrauen gegenüber den Worten gut ist. Ein Beispiel, mit Rücksicht auf die Gelegenheit gewählt, zu der es verwendet wird – nämlich auf den Augenblick, zu dem ein Tscheche die Ehre hat, zu einem überwiegend deutschen Publikum zu sprechen.
Am Anfang ist das Wort.
Das ist ein Wunder, dem wir zu verdanken haben, daß wir Menschen sind.
Doch zugleich ist es ein Hinterhalt, eine Prüfung, eine List und ein Test.
Größer vielleicht, als es Ihnen scheinen mag, die Sie unter den Bedingungen einer großen Freiheit des Wortes leben, also in Verhältnissen, in denen es scheinbar so sehr auf die Worte nicht ankommt.
Es kommt auf sie an.
Es kommt überall auf sie an.
Dasselbe Wort kann einmal demütig und ein anderes Mal hochmütig sein. Und außerordentlich leicht und sehr unauffällig kann sich ein demütiges Wort in ein hochmütiges verwandeln, während nur sehr schwer und langwierig sich ein hochmütiges Wort in ein demütiges wandelt. Ich habe versucht, das am Schicksal des Wortes Frieden in meinem Land zu zeigen.
Diese Welt, und vor allen Dingen Europa, befindet sich gegen Ende des zweiten Jahrtausends nach Christi an einer besonderen Kreuzung: Lange gab es nicht so viele Gründe für die Hoffnung, daß alles gut ausgeht, und niemals gab es zugleich so viele Gründe für die Befürchtung, daß, wenn alles schlecht ausgehen sollte, dies die endgültige Katastrophe sei.

Es ist nicht schwer zu belegen, daß alle Hauptbedrohungen, denen die Welt heute entgegentreten muß, vom Atomkrieg über die ökologische Katastrophe bis zur sozialzivilisatorischen Katastrophe (damit meine ich den sich vertiefenden Abgrund zwischen reichen und armen einzelnen und Nationen), irgendwo in ihrem Inneren eine gemeinsame Ursache verborgen halten: die unauffällige Wandlung des ursprünglich demütigen Wortes in ein hochmütiges.
Hochmütig begann der Mensch zu glauben, er als Höhepunkt und Herr der Schöpfung verstehe die Natur vollständig und könne mit ihr machen, was er wolle.
Hochmütig begann er zu glauben, als Besitzer von Verstand sei er fähig, vollständig seine eigene Geschichte zu verstehen und sodann allen ein glückliches Leben zu planen, und dies gebe ihm sogar das Recht, jeden, dem die Pläne nicht gefallen, aus dem Weg zu wischen im Interesse einer angeblich besseren Zukunft aller, zu der er den einzigen und richtigen Schlüssel gefunden habe.
Hochmütig begann er von sich zu glauben, wenn er den Atomkern zertrümmern könne, sei er schon so vollkommen, daß ihm weder die Gefahr der atomaren Wettrüstung noch gar des Atomkriegs drohe.

In all diesen Fällen hat er schicksalhaft geirrt. Das ist schlimm. Aber in all diesen Fällen beginnt er schon, seinen Fehler zu begreifen. Und das ist gut.
Von all dem belehrt, sollten wir alle und gemeinsam gegen die hochmütigen Worte kämpfen und aufmerksam nach den Kuckuckseiern des Hochmuts in scheinbar demütigen Worten forschen.
Das ist ganz offenbar durchaus nicht nur eine linguistische Aufgabe. Als Aufruf zur Verantwortung für das Wort und gegenüber dem Wort ist dies eine wesenhaft sittliche Aufgabe.
Als eine solche ist sie allerdings nicht vor dem Horizont der von uns zu überblickenden Welt verankert, sondern erst irgendwo dort, wo jenes Wort sich aufhält, das am Anfang war und das nicht das Wort des Menschen ist.
Ich werde nicht erklären, warum dem so ist. Weit besser nämlich, als ich dazu imstande wäre, hat das schon Ihr großer Vorgänger und Ihr großer Vorfahre Immanuel Kant getan.

Im Streit um den richtigen Weg

Entwicklungen im BDKJ und in der kirchlichen Jugendarbeit

Die kirchliche Jugendarbeit hat mit erheblichen Problemen zu kämpfen. Wie dieses Spannungsfeld von Bischöfen, Jugendverbänden und nichtverbandlicher Jugendarbeit angegangen werden sollte, darüber gehen die Meinungen auseinander. Lothar Harles, bis 1988 Bundesvorsitzender des BDKJ, plädiert für ein offenes Gespräch zwischen allen Beteiligten über die Zielvorstellungen kirchlicher Jugendarbeit und das jeweilige Kirchenverständnis. Er will Spielraum für die Verbände, sieht aber auch die Notwendigkeit kritischer Selbstprüfung.

Im Mai 1988 trat der damalige Bundesvorstand des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) im Streit um die Friedensdienste nach heftiger interner Kritik von seinen Ämtern zurück. Ein halbes Jahr später, im November 1988, fanden Vorstandswahlen statt. Der gewählte Kandidat *Ludwig Hecke* trat trotz rechnerischer Mehrheit sein Amt nicht an. Als ehemaliges Mitglied der Partei der „Grünen" befürchtete er, daß die innerverbandliche Unterstützung angesichts der zu erwartenden Auseinander-

setzungen nicht ausreichen werde. Wieder ein halbes Jahr später, im April 1989, wurden drei Vorstandsmitglieder, *Michael Kröselberg, Christian Bernzen* und *Paul Magino,* von der Hauptversammlung des BDKJ fast einhellig gewählt; eine Frau, die sich für ein Wahlamt zur Verfügung stellt, wurde nicht gefunden. Ende September erklärte die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft S. 493) nach dem gegen ihren erklärten Willen durchgeführten „Solidaritätsfest des BDKJ" in Fulda, daß das „Verhältnis zwischen dem BDKJ auf Bundesebene und der Deutschen Bischofskonferenz schwer belastet ist" und sie „keine Möglichkeit einer Zusammenarbeit mit der Bundesleitung des BDKJ sieht".

Schwierige Suche nach Konzepten

Damit ist ein neuer Höhepunkt langjähriger Auseinandersetzungen erreicht, die sich innerhalb des BDKJ, dem Dachverband eigenständiger katholischer Jugendverbände, abspielen und auch zwischen den Jugendverbänden und der Bischofskonferenz für Spannungen und Konflikte gesorgt haben. Die jeweiligen Konfliktpartner haben dabei *mehr gemeinsam,* als nach außen sichtbar ist und sie selbst wahrhaben wollen: es geht ihnen um die Zukunft der Kirche, um die Zukunft der Jugend und der katholischen Jugendarbeit. Über die *Wege* bestehen aber *erhebliche Meinungsverschiedenheiten.* Ziele und Wege werden vielfach gleichgesetzt. So ist unter den Beteiligten kaum ein fruchtbarer Dialog möglich. Sowohl die Auseinandersetzungen innerhalb des BDKJ als auch die des BDKJ bzw. seiner Mitgliedsverbände mit der kirchlichen Hierarchie sind von einem „Streit um die Wahrheit" geprägt.

„Die Jugend ist die Hoffnung der Kirche", bekräftigt Johannes Paul II. in seinen Ansprachen anläßlich seiner Reisen in viele Teile der Erde, so auch jüngst wieder beim Jugendtreffen in Santiago de Compostela. Der lateinamerikanische Bischofsrat CELAM hat daraus schon lange die Konsequenz gezogen und ein eigenes Pastoralkonzept „Jugend, Kirche und Veränderung" entwickelt. Mit der „Option der Kirche für die Jugend" erklären die Bischöfe die Jugend zum Träger ihrer eigenen Evangelisierung und der Evangelisierung eines Kontinents und stellen die Jugendarbeit in den Kontext der tiefgreifenden religiösen, sozialen und politischen Veränderungen, mit denen sich in Lateinamerika die Kirche auseinandersetzen muß (vgl. HK, Februar 1985, 62 ff.). Auch hierzulande hat sich die Kirche – zögernd – den Herausforderungen gestellt, die sich ihr angesichts eines weit greifenden Säkularisierungsprozesses stellen. Die Frage nach der Zukunft des Glaubens wurde in Diözesansynoden und in einer Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken aufgeworfen.

Was bedeutet dies für die Jugend? Seit 1985 bemühte sich die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz unter ihrem Leiter, Bundespräses *Peter Bleeser,* darum, Leitlinien kirchlicher Jugendpastoral zu entwickeln. Obwohl mehrere Textentwürfe erstellt wurden und in Studientagungen Gelegenheit für Verantwortliche der kirchlichen Jugendarbeit und der zuständigen kirchlichen Autoritäten zur Mitwirkung und Korrektur gegeben war und obwohl die Ergebnisse hohes Interesse bei Priestern, Pastoralreferenten und Jugendpflegern fanden, kam es auch nach ausführlicher bischöflicher Beratung zu keiner Einigung über Grundlage, Art und Umfang des Textes, bzw. dessen Verbindlichkeit. Das Schicksal dieser intensiven Bemühungen um Perspektiven kirchlicher Jugendarbeit ist symptomatisch für die Situation. „So kann es nicht weitergehen", ist die allgemeine Meinung, aber keiner kann mit seinen Vorstellungen überzeugen. Die gewünschten Perspektiven wollen sich ebensowenig einstellen, wie die für ihre Verwirklichung nötigen Priester. Seit Jahren fehlt z. B. ein zweiter BDKJ-Bundespräses. Das sollte vor dem Trugschluß warnen, daß mit einfachen Formeln schnelle und befriedigende Lösungen der augenblicklichen Krise der Jugendpastoral möglich sind.

Die Entwicklung alleine als Ergebnis eines Konfliktes zwischen den Bischöfen und der Jugend bzw. den Jugendverbänden zu beschreiben ist naheliegend. Soweit die Öffentlichkeit Notiz davon nimmt, sind es ja häufig solche Auseinandersetzungen: Der Vatikan spricht der internationalen CAJ (JOCI) die Anerkennung als internationale katholische Organisation ab, die Deutsche Bischofskonferenz fordert von der Katholischen Jungen Gemeinde eine „grundlegende Neubesinnung" anläßlich der Konflikte um das „Songbuch" (1983) und das KDV-Programm (1987), der Bischof von Fulda knüpft die weitere Unterstützung kirchlicher Jugendverbände an die vertragliche Unterordnung unter die pastoralen Weisungen des Diözesanbischofs und jüngst gab es die Auseinandersetzung des BDKJ mit der Deutschen Bischofskonferenz um das „Solidaritätsfest" in Fulda. In der Tat gibt es eine Reihe von Konflikten, die als *Autoritätskonflikte* verstanden werden müssen und deren Ausgang angesichts der Zuständigkeit kirchlicher Autorität vorgezeichnet ist. In dieser Situation ist das Kind bereits in den sprichwörtlichen Brunnen gefallen. „Jugendbischof" *Franz Kamphaus* (Limburg) macht sich zum Sprecher junger Menschen, indem er beklagt, daß von seiten der Erwachsenen, also auch der Bischöfe, Kritik von jungen Leuten zunächst als Angriff und nicht als Anfrage oder Ansatz für ein Gespräch verstanden werden. So vermißten Jugendliche Ermutigung und fühlten sich nicht ernst genommen.

Häufig Kundschafter auf neuem Terrain

Auf der einen Seite sehen sie die wiederholten Aussagen über die Bedeutung der Jugend in der Kirche, auf der anderen Seite erfahren sie Ohnmacht und Widerstand und finden in der Kirche keine Heimat. Viele junge Menschen und Verantwortliche in den Jugendverbänden sind davon überzeugt, daß sie in ihrer Lebenspraxis *wertebewußt* le-

ben, sei es nun im Engagement für Menschen in der Dritten Welt, sei es im Einsatz für die Schöpfung oder für einen Abbau der Waffen in Ost und West. Sie wollen diese Praxis in den Alltag ihrer Umgebung einbringen und auch politisch verändernd wirken. In einer Welt, die stark an materialistischen Werten orientiert ist, in der Menschen unter die Räder kommen und die Indifferenz weit verbreitet ist, ist dieser Einsatz für Gerechtigkeit und die lebendige Solidarität unverzichtbar. Diese Grundlage verstärkt die Bereitschaft, die unvermeidliche Diskrepanz zwischen den Idealen und der Realität anzuklagen. Dies geschah und geschieht in den Jugendverbänden in *Aktionen,* aber auch in umfangreichen *Beschlußpapieren* und *Resolutionen.* Die Jugendverbände sind häufig Kundschafter auf neuem Terrain, die anderen in Kirche und Gesellschaft von den neuen Herausforderungen berichten oder als Seismograph gesellschaftlicher Entwicklungen dienen. Je mehr der Eindruck unter Verantwortlichen und Jugendlichen entsteht, daß diese Haltung und die daraus folgenden Aussagen nicht ernst genommen oder zumindest zur Kenntnis genommen werden, desto mehr entwickelt sich die Neigung zu radikalen Positionen.
Untersucht wurde dieses Jugendphänomen durch die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Jugendprotest im demokratischen Staat" (1984), deren Forderungen nach z. B. einem intensivierten Dialog zwischen Jugendlichen und Politikern bis heute nicht eingelöst sind. Mangelnde Auseinandersetzung in der Sache mit dem Gegenüber verstärkt unter den engagierten Verantwortlichen auch die Meinung, auf dem richtigen Weg zu sein, ja sogar den Weg zur Lösung der Probleme in der Hand zu haben, den andere nur aus Bequemlichkeit und Angst vor Veränderung nicht gehen wollen, weil er mit der Preisgabe von Annehmlichkeiten oder eigenen Einflußmöglichkeiten verbunden ist. Eine Überprüfung dieser Annahme ist unter den Gegebenheiten schwer möglich.

Bischöfe machen sich angesichts der Zahlen über Taufen, Erstkommunion- und Firmbeteiligung bzw. Kirchenbesuch große Sorgen über die Zukunft des Glaubens. Sie sehen in den Aktivitäten der Jugendarbeit keine direkte Hinführung zu Christus, sondern eher Abgleiten in weltliche Entwicklungen; sie fürchten um die „Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation". Noch ist offen, wie die Kirche insgesamt aktiv werden wird. Zwei Reaktionsformen sind zu unterscheiden: Suche nach Sicherheit und Wahrung der Tradition oder Offenheit für Fragen und Antworten. Sie lassen sich auch in den Konflikten um Jugend und Jugendarbeit wiederfinden.

Vielfach werden die Vertreter der organisierten katholischen Jugend, also des BDKJ, und die katholische Jugend gleichgesetzt. Tatsächlich existieren aber eine Reihe von Jugendverbänden außerhalb des Dachs des BDKJ, zahlreiche Einrichtungen der Jugendarbeit, nicht-organisierte Jugendliche und diejenigen, die sich gar nicht angesprochen fühlen und fern bleiben. Über die Frage, wie die kirchliche Jugendarbeit organisiert werden soll, hat es immer wieder Differenzen gegeben. Schon bei der Gründung des BDKJ im Juli 1947 ging es um die Frage: Sollen die als Schutz gegen den Nationalsozialismus 1936 errichteten *bischöflichen Jugendseelsorgeämter* das Rückgrat der kirchlichen Jugendarbeit bilden oder die wiedergegründeten *Bewegungen und Verbände?* Das Ergebnis der langwierigen Verhandlung unter Prälat Wolkers Führung war ein Kompromiß. Diözesan- und Verbandsstrukturen der organisierten katholischen Jugend wurden bundesweit gleichgewichtig im BDKJ miteinander verbunden. Die bischöflichen Jugendämter aber blieben bestehen. Obwohl so jahrelang bischöfliche Verantwortung und Laieninitiative in gemeinsamer Verantwortung erfolgreich waren, stellten sich Probleme ein. Die Bindungen von Jugend und Kirche wurden lockerer. Und nicht jeder, der sich von Kirche ansprechen ließ, wollte sich auch in Verbänden organisieren. Die selbstverständliche Mitarbeit von Priestern und Kaplänen in den Jugendverbänden reduzierte sich aus Personalmangel allmählich.

Aufgabe der Jugend selbst?

Auch die konzeptionellen und organisatorischen Vorstellungen von Jugendpastoral haben einen Wandel erfahren. Im Würzburger Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975) wird bei besonderer Betonung der verbandlichen Jugendarbeit die Notwendigkeit der Pastoral auch für diejenigen, die der Kirche nicht nahestehen, festgestellt. Bemerkenswert ist der theoretische Ansatz: Jugendarbeit der Kirche ist vor allem eine Aufgabe der Jugend selbst. Nicht „Vereinnahmung" ist das Ziel, sondern die Freiheit zur Entscheidung. Kirchliche Jugendarbeit setzt beim Leben der jungen Menschen an und will ihnen dort Sinn und Orientierung geben. Der diakonische Ansatz wird unterstützt durch hauptamtliche Laienmitarbeiter wie Pastoralreferenten und Jugendpfleger. Die bischöflichen Jugendämter wurden personell ausgebaut und vor allem regionale Jugendzentralen errichtet. Heute zeigen sich die Grenzen dieser Entwicklung. Die Unzufriedenheit mit der kirchlichen Jugendarbeit allgemein wächst, der Ruf nach mehr „religiöser Bildung" wird laut, der Unmut über die Konflikte mit Jugendverbänden verstärkt den Wunsch der Bischöfe, endlich eigene Strukturen aufzubauen, obwohl es sie schon gibt. Trennung von BDKJ-Diözesanstellen und Jugendämtern scheint die notwendige Lösung.

Es ist nicht auszuschließen, daß eine durchgehende institutionelle Trennung zwischen beiden Trägern kirchlicher Jugendarbeit Konflikte vermeidet. Zuständigkeiten können klarer geregelt werden, und es steht nicht immer gleich alles auf dem Spiel, wenn es zu Fehlentwicklungen kommt. Rein organisatorische Lösungen zu treffen, hieße aber auch, der Auseinandersetzung um die grundlegenden Probleme der Jugendpastoral auszuweichen, externe und interne Ursachen zu verwischen. Der Streit um die Wahrheit beschränkt sich auf den Weg.
Wer das Ziel hat, pastorale Arbeit den Notwendigkeiten

anzupassen, kann im Vergleich derjenigen Diözesen, die bereits vor Jahren eine Trennung vollzogen haben (z. B. Trier, Aachen) und denjenigen, die es bis heute nicht getan haben (z. B. München, Münster) nur schwer feststellen, daß sich die Situation anders entwickelt hat. Weitgehend werden doch die gleichen Zielgruppen angesprochen. Was fehlt, ist eine weitere aufgabenspezifische Differenzierung der Träger kirchlicher Jugendarbeit. Alle machen alles. Angesichts der personellen Entwicklungen, insbesondere des Rückgangs der mitwirkenden Priester, wird die Koordination der Beteiligten immer wichtiger. Den bischöflichen Jugendämtern, die besser Jugendseelsorgeämter sein sollten, kommt hier eine Schlüsselrolle zu, weil stärker als früher konzeptionelle und strukturelle Gegebenheiten über Erfolg der Arbeit entscheiden.

Jugendverbände – Jugendpastoral

Wenn in den Bistümern Augsburg, Berlin, Köln und Osnabrück in den vergangenen Jahren die enge institutionelle Verbindung von BDKJ und Katholischem Jugendamt von seiten der Bischöfe gelöst wurde, ging es nicht vorrangig um organisatorische Regelungen, die dem Vereinigungsrecht der Laien stärker Rechnung tragen sollten, sondern um die Konzipierung einer eigenen bischöflichen Jugendarbeit/-pastoral auch als Kontrapunkt zur Arbeit der verbandlich organisierten Jugendarbeit. Lange angestaute Unzufriedenheit über die Arbeit der Verbände endete in einer radikalen personellen und institutionellen Trennung auf Diözesanebene, wo ein Miteinander in der Arbeit an der Jugend am Platz wäre, kommt es zum Gegenüber von „Amt" und „Verbänden". Die extreme Form ist die Gründung eines eigenen „Jugendverbandes" als bischöflich errichteter Verein in Fulda.

Natürlich ist es Aufgabe der Bischöfe, geeignete Maßnahmen zur Förderung der Jugendpastoral zu ergreifen. Wo dies ohne Konsultation der eigenen bischöflich beauftragten Jugendseelsorger und ohne Abstimmung mit den Verantwortlichen der Jugendpastoral geschah und geschieht, wird es problematisch. Die Neubestimmung der Organisation der Jugendpastoral widerspricht kirchlichen Grundprinzipien, dem Prinzip der Subsidiarität und dem Dienst an der Einheit, dem Priester und auch Bischöfe besonders verpflichtet sind. Unter solchen Bedingungen wird eine notwendige Zusammenarbeit der für die Jugendpastoral Verantwortlichen erschwert oder unmöglich gemacht. Gerade weil die Jugendverbände keine unbeschränkte Autonomie besitzen, sondern zumindest solange sie katholische Verbände sein wollen, als Zusammenschluß von Laien in grundlegenden Fragen der Glaubenslehre auf die Bischöfe verwiesen sind, muß ihnen auch ein ausreichender Platz in der Wahrnehmung der kirchlichen Sendung offenstehen. Diese Verfaßtheit der Kirche, die alle Gläubigen an ihrer Sendung teilhaben läßt, ist Grundlage für Freiheit in allen Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung und der pädagogischen Methode. Diese Freiheit birgt aber auch das Risiko der Auswahl und läßt die Wege offen, auf denen Entscheidungen bei jungen Menschen gefördert werden.
Der gesellschaftliche Wandlungsprozeß und die Ausdifferenzierung der Lebensbereiche machen es hier immer schwieriger, eine Antwort und Hilfe für den einzelnen zu geben. Die eigentliche Frage „Wie sind junge Menschen für die Botschaft Jesu Christi zu gewinnen, kann es dafür mehrere Wege geben, die in der Kirche anerkannt und gefördert werden, und wer setzt die Ideen um?" wird damit nicht beantwortet. Der BDKJ als eine verbandliche Form kirchlicher Jugendarbeit fühlt sich trotz aller gegenteiligen Behauptungen auch als Organisation an den Rand kirchlichen Wirkens gedrängt. Dort erfüllt der BDKJ auch eine wichtige Funktion, indem er jungen Menschen, die der Kirche kritisch gegenüberstehen, Chancen zu der Sinnfindung und Begegnung mit der Kirche vermittelt. Indem er sich zu ihrem Sprecher macht, sind Konflikte unvermeidlich.

Es wäre einfach, zahllose Bemühungen der Jugendverbände aufzuzählen, die bekannten religiösen Ausdrucksformen unserer Kirche entsprechen: Jugendkreuzwege, Frühschichten, Gebetsstunden, Nachtwachen, Kar- und Osterliturgietage, Einkehrtage, Gottesdienste ... Sie werden als selbstverständlich angesehen, oder bleiben angesichts spektakulärer Konflikte im Dunkeln. Beten macht eben keine Schlagzeilen; und sollte es auch nicht. Neben diesen „klassischen Formen" gibt es junge Menschen, die weitgehend die grundsätzlichen Wertentscheidungen, die sich aus dem Evangelium heraus ergeben, bejahen, aber der Institution Kirche und ihren traditionellen Formen skeptisch gegenüberstehen. Sie suchen nach neuen Formen für ihren religiösen Ausdruck.

Die Gretchenfrage: der Glaube

In den Aktivitäten kirchlicher Jugendarbeit scheint dieses neue Verständnis auf: in Mahnwachen, Schweigekreisen und Demonstrationen für Frieden und Abrüstung, in Hungermärschen und Solidaritätsfesten und Fastenaktionen für die Gerechtigkeit in der Dritten Welt oder in Altpapiersammlungen, Bachbegehungen und Plakataktionen für die Schöpfung. Junge Menschen wollen Ernst machen mit dem Auftrag des Evangeliums in ihrem Alltag und ihrer Umgebung und fordern dies auch von anderen. „Nachfolge genügt" ist die Kurzformel des Evangeliums dafür, und die Wahrheit der Entscheidung liegt für viele auch im eingeschlagenen Weg. Dies bringt sie häufig in Konflikte mit ihrer Umwelt, weil Forderungen nach Veränderungen unbequem sind, vielleicht in ihrer Radikalität überzogen werden; mit der Kirche und den Bischöfen, weil sie den Eindruck erwecken, daß Jugendverbände hauptsächlich politisch tätig sind und die religiöse Seite des Lebens vernachlässigen. Was haben schließlich symbolische „Atommülltransporte" eines Verbandes mit dem Glauben zu tun?

Die weitere Entwicklung in der Gesamtkirche wird darüber entscheiden, ob aus diesen neuen Ausdrucksformen

im Sinne einer „actio in contemplatione" eine dauerhafte Form christlicher Spiritualität entsteht oder ob diese jungen Menschen aus der Kirche abwandern. Vielfach besteht nämlich unter ihnen die Meinung, daß die Kirche sich aus Angst vor ihrer Zukunft aus der Welt zurückziehen wolle: Eine kleine Herde, die sich um den Bischof schart. Um so schärfer erheben sie die Forderung nach Weltbezug. Zwischen der Wahrheit der Nachfolge Jesu und der Wahrheit des richtigen Wegs wird nicht unterschieden. Die pastoral Verantwortlichen erheben dagegen verstärkt die Forderung nach religiösem Tun aus Angst, mit den bekannten Ausdrucksformen des Glaubens den Glauben selbst aufs Spiel zu setzen.

Diese Tendenz wird noch verstärkt durch *unterschiedliche, ja gegensätzliche Vorstellungen von Kirche.* Spätestens seit dem II. Vatikanum kommt Laien eine höhere Verantwortung in der Entscheidung über ihr Leben und der Gestaltung ihres Glaubens zu. Dies wirkte sich auch auf das Verhältnis Verbände–Bischöfe aus. In Verbindung mit der Vorstellung einer Kirche, die auf der Gemeinschaft der Gläubigen aufgebaut ist, sich „von unten her" entwikkelt, kommt es jenseits von dogmatischen und kirchenrechtlichen Grundlagen zu Kirchenbildern, die im Gegensatz zu bisherigen Vorstellungen stehen. In den seltensten Fällen kommt es darüber zu einem echten Gespräch. In der Meinung, daß die Kirche insgesamt in Frage gestellt werde, wird ein Streit darum, wie die Kirche der Zukunft aussehen soll, kaum zugelassen. Dies gilt auch zwischen BDKJ-Vertretern und Bischöfen anläßlich von Konflikten. Positionen über das Verständnis von Kirche werden höchstens ausgetauscht, aber nicht zur Diskussion gestellt. Die Frage nach den richtigen Wegen wird zur Frage nach der einen Wahrheit. Zur ersten Frage zwischen Jugend und Bischöfen: Was ist religiös? drängt sich eine zweite: Wer ist Kirche? Auch wenn beide Fragen eigentlich beantwortet sind, müssen sich alle immer wieder neu über sie verständigen.

Politische Fußangeln

Gemäß seinem Grundsatzprogramm will der BDKJ sich unter Achtung der Menschenwürde und der Wahrung der Menschenrechte als katholischer Jugendverband an der Gestaltung unserer Gesellschaft beteiligen. Er versteht sich dabei auch als Interessenvertreter der in ihm organisierten Kinder und Jugendlichen und ihrer Anliegen gegenüber Politik und Regierung. In seinen Erklärungen hat er sich mit gesellschaftspolitischen Fragen wie Arbeitslosigkeit, Jugendwohlfahrtsgesetz, „Dritter Welt" bis zu Aussiedlern und Kriegsdienstverweigerung und Wehrdienst beschäftigt. Ist er deswegen ein politischer Verband? Wer dies dem BDKJ heute zum Vorwurf macht, verkennt seine Tradition. Seit seiner Gründung wurden politische Themen in den Verbandsversammlungen beraten, und wurde durch Aktionen, Gespräche und Stellungnahmen Politik beeinflußt. Themen und Schwerpunkte haben sich im Laufe der Jahre geändert. Während allerdings in den fünfziger Jahren der BDKJ seine Anliegen vorwiegend in den Unionsparteien verwirklicht sah, und dies auch Niederschlag in der Übernahme von Mandaten durch BDKJ-Verantwortliche fand, hat sich diese Bindung in den sechziger Jahren von beiden Seiten gelockert.

Entgegen einer weitverbreiteten Meinung hat sich der BDKJ aber keiner anderen Partei in die Arme geworfen, sondern es kommt insgesamt zu einem *stärkeren Abstand zu allen Parteien.* Von Fall zu Fall sind Übereinstimmungen festzustellen. Auch das Aufkommen der politischen Kraft der „Grünen" schafft nur dem Schein nach Übereinstimmung wegen gemeinsamer inhaltlicher Forderungen. „Anpassung oder Widerstand" lautet eine umstrittene neue Devise. Besonders sichtbar wird dieser Konflikt in sogenannten Überlebensfragen: der Rüstung, der Atomenergie, der weltweiten Gerechtigkeit. Radikalisierung und Politikverdrossenheit sind die Folge. Zwischen Fundamentalisten und Realpolitikern innerhalb des Verbandes gibt es kaum Verbindungslinien. Der BDKJ hat im Laufe seiner Geschichte viel angestoßen und mitgestaltet: das innere Gefüge der Bundeswehr, die Gründung von Misereor, das Freiwillige Soziale Jahr, die Organisation eines Dritte-Welt-Handels, ... und damit auch zur Lösung gesellschaftlicher Probleme beigetragen. Solche Impulse wurden in den vergangenen Jahren kaum mehr sichtbar. Er steht heute in der Gefahr, sich zu isolieren, denn Einfluß nehmen wollen heißt verhandlungsbereit zu sein. Dies wird als Paktieren mit den Mächtigen verdächtigt. Um selber „unschuldig" zu bleiben, verweigern sich manche. Am liebsten würde man sich im BDKJ nämlich die politische Macht der CDU wünschen und den Politikstil der „Grünen" praktizieren.

Leiden an sich selbst

Wer hat im BDKJ das Sagen? In schöner Regelmäßigkeit entstehen dazu sogenannte Strukturdebatten. Zuletzt wurde die Auseinandersetzung um Strukturen und inhaltliche Grundlagen des BDKJ in den Jahren 1981 bis 1986 geführt, mit dem Ergebnis einer Satzungsänderung, deren Genehmigung die Bischofskonferenz ablehnte. Um die Bedingungen dieser Selbstverständnis-Klärungen verstehen zu können, muß auch von vielen Ehemaligen zur Kenntnis genommen werden, daß der BDKJ der „Gründerjahre" mit der Idee „Lebensgemeinschaft in Christus" und den Komponenten Jugendseelsorge, Jugendpädagogik und -bewegung Zug um Zug abgelöst wurde durch ein organisatorisches Konzept, das der gestärkten Eigenverantwortung und dem Selbstbewußtsein der Mitgliedsverbände Rechnung trug.

Die Entwicklung der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG), die fälschlicherweise immer noch als die Pfarrjugend angesehen wird, vom „Stamm" bis zu einem eigenständigen Mitgliedsverband ist dafür ein Spiegelbild. Für den Dachverband dieser Mitgliedsverbände bleiben vornehmlich die Interessenvertretung und Öffentlichkeitsarbeit bzw. die Bildung der Mitarbeiter als Aufgabenfeld.

Ist auch diese Organisationsstruktur innerhalb des Verbandes weitgehend unbestritten, sind die *Folgen dieser Arbeitsteilung bedenklich.* Der BDKJ wird mehr als Organisationsrahmen gesehen, pädagogische und spirituelle Komponenten der Jugendverbandsarbeit treten im Alltag der Mandatsträger und in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit zurück. Die Konzentration auf politische Interessenvertretung muß auch für den einzelnen in ihrer Eindimensionalität unbefriedigend bleiben, insbesondere dann, wenn sich keine Erfolge einstellen.

Die Situation fordert die Träger des BDKJ, die Mitgliedsverbände, in ihrem Miteinander und ihrem Verhältnis zu ihren Mitgliedern heraus, Anspruch und Wirklichkeit immer wieder in Übereinstimmung zu bringen. Im Miteinander heißt dies, die *Besonderheiten der Arbeitsansätze und Profile der einzelnen Verbände* in ihrer Pluralität furchtbar werden zu lassen. So schön schnelle und breite Einigungen in Schicksalsfragen sind, so wenig darf doch der Eindruck des Einheitsbreis oder der Einheitslinie vermittelt werden. Der Rückgang an gelebter Gemeinsamkeit und an Einsatz für das Ganze liegt sicher auch an äußeren Faktoren, wirft aber auch die Frage nach dem Verhältnis der Leitungen zu ihren Mitgliedern auf.
Was motiviert den BDKJ zum Beispiel zu politischen Aussagen und Aktionen wie in der Vergangenheit zur *Kriegsdienstverweigerung?* Die Mitglieder an der Basis? Die persönliche Kompetenz oder Meinung der Verantwortlichen? Je nach Situation und Interessenlage wird die Legitimation zum Handeln anders hergeleitet und angefragt. Lange Zeit war die *Basis* die ideale Begründung, und man fand mit dem griffigen Spruch „Basis stimmt – Spitze spinnt" eine plakative Bezeichnung. Zugunsten der Notwendigkeit von übergeordneten Ebenen wurde die Wahrheit „von unten" postuliert und auch als Kampfbegriff von verschiedenen Seiten genutzt. Auch wenn die Idee von der Basis weit um sich gegriffen und in vernetzter Form sogar in die Jugendpolitik der Bundesregierung Eingang gefunden hat, ist sie eben nur dort tragfähig, wo sie darauf abzielt, die Praxis im Alltag als Bewährungsprobe aller Theorien und Lehrsätze anzuerkennen, ohne die Notwendigkeit übergeordnete Einheiten abzulehnen.

Eine natürliche Vielfalt ist die Folge dieses Lebenskonzepts, das sich nicht auf Programme und Beschlüsse begrenzt. Mehr als früher besteht heute ein Mißtrauen gegenüber vorgefaßten Meinungen, andere wollen sich ganz raushalten. So ist die Zahl derjenigen, die sich BDKJ-Aussagen zu Abrüstung, Südafrika und Kernenergie anschließen und sich dafür aktiv einsetzen, naturgemäß gering, und viel Streit um die äußersten Formulierungen könnte erspart werden, wenn sich die Verbände darauf verständigen könnten, der Pluralität der Zusammensetzung ihrer Mitglieder Rechnung zu tragen und nicht das Konzept eines Meinungsverbandes zu praktizieren. Spitzenleistungen sind auch möglich, wo die Breite Berücksichtigung findet. Die Breite kann darin bestehen, gegensätzliche Meinungen nicht nur festzustellen, sondern gemeinsam fruchtbar werden zu lassen. Eine Reihe von Beschlußverfahren im BDKJ folgten diesem Prinzip nicht. Der Streit z. B. um die Friedensdienste war geprägt von unpersönlichen Standpunkten.

Was guttäte

Dem BDKJ fällt in solchen Gelegenheiten schwer, sich selbst öffentlich der Kritik auszusetzen und interne Diskussionen nach außen sichtbar zu machen. Die Stimmung geht eher dahin, sich zu verteidigen und abzuschotten. Differenzierte Stellungnahmen oder gar abweichende Positionen aus dem eigenen Bereich werden schnell als verbandsschädigendes Verhalten angesehen, offene Worte untereinander als unsolidarisch eingestuft, weil sie von außen mißbraucht werden könnten. Ein bißchen mehr „Glasnost" untereinander und für Außenstehende würde dem BDKJ gut tun, weil es Verständnis für die Anliegen fordert und diese glaubwürdiger macht.

Ansprüche, die an andere gestellt werden, sollten auch für den BDKJ gelten. Sicher würden nicht nur Konflikte zwischen dem BDKJ und den Bischöfen das Bild bestimmen, sondern das Engagement der Mitglieder und Verantwortlichen, ihre hohe Sensibilität für gesellschaftliche Herausforderungen, und die Sehnsucht nach einer geschwisterlichen Kirche der Zukunft. Die Partner des BDKJ in Kirche und Gesellschaft, die Ehemaligen könnten dann auch leichter verstehen und akzeptieren, daß der BDKJ eben nie „erwachsen" wird.

„Auseinandersetzungen können Defizite signalisieren", so formulierte 1983 der damalige „Jugendbischof" Weihbischof *Wolfgang Rolly.* Diese Defizite bestehen weitgehend in der jeweiligen Unkenntnis von Bischöfen und Jugendverantwortlichen voneinander, in der mangelnden Bereitschaft, tatsächlich verschiedene Wege religiösen und gesellschaftlichen Engagements auf kirchlicher Grundlage bewußt zu fördern und nicht nur zuzulassen. Daraus resultiert ein häufig negatives Bild vom jeweils anderen und dessen Anliegen. Die Bestätigung dieser Meinungen läßt meist nicht lange auf sich warten. Viel zu selten besteht anläßlich von persönlichen Begegnungen und Sachauseinandersetzungen unabhängig von aktuellen Konflikten die Chance, diese Strukturen des Nichtverstehens aufzubrechen. Das Konzil und die Synode in Würzburg müssen wohl eine solche Chance gegeben haben. Die Diözesansynode in Rottenburg-Stuttgart hat ein Beispiel für die positive Wirkung des „Dialogs über die Zukunft" gegeben. Auf dieser Basis könnte gegenseitiges Vertrauen wachsen.

Nicht Schaufensterreden, sondern Ehrlichkeit gegenüber der eigenen Situation und im Verhältnis zu andern, nicht Austausch von Forderungen, sondern Bereitschaft zur Veränderung durch Dialog, nicht Personalisierung der Konflikte, sondern Analyse der Ursachen, nicht Streit um die Wahrheit, sondern um die sachgerechten Wege könnten dem BDKJ und der Kirche weiterhelfen.

Lothar Harles

Kurzinformationen

Auf seiner 44. Auslandsreise besuchte Johannes Paul II. Südkorea, Indonesien und Mauritius

Die ersten beiden Tage seiner Reise vom 6. bis 16. Oktober verbrachte der Papst in der südkoreanischen Hauptstadt Seoul, wo sein Besuch Höhepunkt des Eucharistischen Weltkongresses war (vgl. ds. Heft, S. 497). Vom 9. bis zum 13. Oktober hielt sich Johannes Paul II. dann (erstmals) in Indonesien auf, wo er neben Java auch das fast ganz katholische Flores und kurz Sumatra besuchte. Besondere Probleme bereitete der Aufenthalt des Papstes in *Ost-Timor,* der früheren portugiesischen Kolonie, die 1975 von Indonesien gewaltsam besetzt wurde und wo es seither zu massiven Menschenrechtsverletzungen durch indonesische Sicherheitskräfte kam. Der Vatikan hat die Souveränität Indonesiens über Ost-Timor ebenso wie die UNO nicht anerkannt; die Diözese Dili gehört nicht zu einer der indonesischen Kirchenprovinzen (vgl. HK, September 1985, 436ff.). Johannes Paul II. nahm während seines Besuchs in Ost-Timor nicht direkt zu der schwierigen politischen und kirchlichen Situation Stellung, ermahnte aber die Gläubigen zu Versöhnung, Gerechtigkeit und Solidarität. Bei seinen Predigten und Ansprachen in Indonesien würdigte der Papst die indonesische Staatsphilosophie der „Pancasila", auf die alle religiösen Gruppen des zu ca. 90 Prozent islamischen Inselstaates verpflichtet sind, und rief die Katholiken (sie stellen mit ca. 5 Millionen 3 Prozent der Gesamtbevölkerung) zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit allen gesellschaftlichen Gruppen auf. Zur Praxis des Glaubens gehöre auch die aktive Teilnahme am kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben Indonesiens. Bei einer *Begegnung mit Vertretern der anderen Kirchen und Religionen* in der Hauptstadt Jakarta hob Johannes Paul II. die Vielfalt der religiösen Traditionen des Landes als besonderen, erhaltenswerten Reichtum hervor. Die Treue zur Wahrheit der eigenen religiösen Tradition mache aus ihrem Wesen heraus den Dialog mit den anderen Religionen so notwendig wie fruchtbar. Auf der letzten Station seiner Reise, dem im Indischen Ozean gelegenen *Mauritius* (von den ca. 1 Million Einwohnern sind 30 Prozent katholisch), rief der Papst u.a. zum besonderen Schutz der Familie und der traditionellen Werte angesichts der Gefährdung durch das moderne Leben auf.

Das siebte Europäische Bischofssymposium befaßte sich mit Geburt und Tod als Herausforderungen für die Pastoral

Während das sechste Symposium der europäischen Bischöfe im Herbst 1985 sich allgemein mit den Problemen der Säkularisierung und Evangelisierung im gegenwärtigen Europa beschäftigt hatte (vgl. HK, November 1985, 502ff.), hatte man sich diesmal für das Symposium vom 12. bis 17. Oktober in Rom ein eingegrenztes Problemfeld vorgenommen, in der Absicht, ein Stück weit über abstrakte Fragestellungen hinauszukommen. Die etwa 100 Bischöfe und Berater befaßten sich mit den veränderten Einstellungen zu Geburt und Tod, zu denen zum einen die Möglichkeiten der modernen Medizin, zum anderen die Schwächung traditioneller christlicher Haltungen gegenüber dem Leben und seinem Ende geführt haben. Kardinal *Carlo Maria Martini,* Erzbischof von Mailand und Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), der die Symposien veranstaltet, wies zur Eröffnung darauf hin, daß Geburt und Tod im Lauf der letzten Jahrzehnte eine allgemeine „medizinische Vereinnahmung" erfahren hätten. Geburt und Tod würden immer weniger als vom Schicksal bestimmt, sondern immer mehr als von menschlicher Entscheidung abhängig betrachtet. Martini rief die Kirche dazu auf, die damit verbundenen Herausforderungen positiv aufzugreifen und zu versuchen, „das christliche Leben in eine hochtechnisierte Gesellschaft, die ihre wesentlichen Bedürfnisse wissenschaftlich befriedigt, einzupflanzen". Das Grundsatzreferat hielt bei dem Symposium der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz). Lehmann warnte dabei u.a. vor überzogenen Entgegensetzungen von Natur und Technik: Planung und Absichtlichkeit des Zeugens schüfen nicht schon von selbst eine Produktionsmentalität; der Geschenkcharakter kreatürlichen Lebens dürfe nicht romantisch verklärt werden. Schöpfung sei nie Naturwüchsigkeit, sondern „zur geschichtlichen Verantwortung übergebene Einheit von Natur und Kultur". Wie Kardinal Martini zum Abschluß des Symposiums festhielt, wollen die katholischen Ortskirchen in Europa den Menschen bei Geburt und Sterben noch stärker als bisher zur Seite stehen. Die Christen müßten sich in den verschiedenen sozialen, pflegerischen und politischen Bereichen engagieren und in das soziale Netzwerk die Werte des Evangeliums einfließen lassen.

Der Streit um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz scheint vorerst beigelegt zu sein

Nach einer Intervention der Vatikanischen Kommission für die Beziehungen zum Judentum zugunsten der Verlegung der Karmelitinnenklosters sowie dem Einlenken von Primas *Glemp* in dieser Frage äußerte sich nun auch die Polnische Bischofskonferenz in diesem Sinne. In einer zum Abschluß der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz in Danzig veröffentlichten Erklärung begrüßten die Bischöfe die vatikanische Stellungnahme und sprachen sich gleichfalls für die Verlegung des umstrittenen Klosters aus. Das geplante Gebets- und Begegnungszentrum könne dazu beitragen, den Dialog zwischen Christen und Juden „im Geist gegenseitiger Achtung und gegenseitigen Verständnisses" zu fördern. Das Zentrum

könne außerdem dazu beitragen, die Bedeutung des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz für „Polen, Juden und andere Völker", die allesamt Opfer des Nationalsozialismus geworden seien, stärker herauszustellen. Der Vorsitzende der Polnischen Bischofskonferenz, Kardinal Glemp, hatte sein Einlenken in der Frage der Verlegung des Karmelitinnenklosters in einem Brief an den Vorsitzenden des Exekutivkomitees des Internationalen Rates von Christen und Juden, Sir *Sigmund Sternberg,* zum Ausdruck gebracht. Glemp sprach sich in diesem Brief für die Realisierung der Vereinbarungen von Genf aus dem Jahre 1987 aus und versprach, für einen „freundlichen Dialog zwischen Christen und Juden" arbeiten zu wollen. Glemp gestand auch ein, daß er zeitweise moderate jüdische Stimmen im Streit um das Karmelitinnenkloster wie die von Sternberg nicht gekannt habe. Er sei daher froh, daß einige der schrillen Stimmen nicht die Meinung der Juden der Welt wiedergäben und „daß Aggression nicht Bestandteil der jüdischen Philosophie ist". In der von Kardinal *Willebrands* unterzeichneten Erklärung der Vatikanischen Kommission für die Beziehungen zum Judentum hatte der Vatikan auch seine Bereitschaft angekündigt, das geplante Gebets- und Begegnungszentrum mitzufinanzieren.

Sorgen um die Pressefreiheit auf dem 15. Weltkongreß der katholischen Presse

Vom 16. bis 22. Oktober fand in Ruhpolding (Bayern) der 15. Weltkongreß der Katholischen Presse statt. An ihm nahmen Journalisten aus 78 Ländern, darunter starke Gruppen aus Ländern der Dritten Welt, teil. Sein Thema hieß „Kreativität und Verantwortung im Spannungsfeld neuer Pressetechnologie". Der Einfluß technologischer Veränderungen auf die Arbeitsbedingungen und Abhängigkeitsverhältnisse der Journalisten war aber nur ein Schwerpunkt. Einen zweiten, sich teilweise mit diesem überschneidenden bildete die Frage nach den Grenzen und die *Gefahr der Einschränkung der Pressefreiheit in der Gesellschaft und Kirche.* Die interessantesten Beiträge dazu gab es auf einer dem Hauptkongreß vorgeschalteten Tagung von jungen Journalisten, an der an die 140 Journalisten im Alter bis zu 35 Jahren teilnahmen. Als besonders bemerkenswert wurden dabei die *Berufsbedingungen von Journalisten in Dritte-Welt-Ländern,* speziell aus Lateinamerika und Afrika, geschildert. Immer wieder müßten Medienleute dort bei der Ausübung des Berufs ihr Leben lassen, würden Opfer von Kriminellen oder von politisch motivierter Gewalt. Enorm niedrige Gehälter machten abhängig vom Geldgeber, und vielfach sei journalistische Arbeit unsichere Saisonarbeit, weil viele Publikationsorgane nur zeitweise, etwa zu Wahlzeiten erschienen. Einiges klargestellt wurde auch zum Verhältnis katholischer Presse und kirchliches Amt. *Wolfgang Seibel SJ,* Herausgeber der „Stimmen der Zeit", erklärte dazu u. a.: Journalisten könnten keine Sprachrohre von Amtsträgern sein. Sie bestimmten auch nicht das Erscheinungsbild der Kirche, sondern müßten die Wirklichkeit so wiedergeben, wie sie tatsächlich sei. Darum brauche sich Kirche aber nicht zu ängstigen, denn sachliche und kritische Berichterstattung biete der Kirche die Chance, Fehler zu erkennen und zu berichtigen. Auf dem Kongreß neu gegründet wurde eine „Region Europa". Sie tritt zu den bisherigen fünf: Lateinamerika, Afrika, Südasien, Südostasien und Ostasien dazu. Vorsitzender dieser Region wurde der Ungar *László Lukácz.*

Die Asiatische Christliche Konferenz (CCA) veranstaltete eine Tagung zur Frage der Mission in Asien

Ein Jahr vor ihrer nächsten Vollversammlung hielt die *Asiatische Christliche Konferenz* (CCA) in Cipanas (Indonesien) eine Missionskonferenz ab. Der 1959 als Ostasiatische Christliche Konferenz gegründeten und 1973 in ihren jetzigen Namen umbenannten CCA gehören ca. 100 nichtkatholische Kirchen Asiens und fünfzehn nationale Kirchenräte als Mitglieder an. Die Missionskonferenz stand unter dem Thema „Der Auftrag Gottes im Blick auf das Leiden und Kämpfen der Völker Asiens" und setzte sich in drei Arbeitsgruppen („Das Werk Jesu unter den Menschen erkennen"; „Die Vision einer neuen Erde sehen" und „Aufgerufen, eine Kirche des Volkes zu sein") mit Möglichkeiten und Schwierigkeiten des christlichen Zeugnisses im gesellschaftlichen und religiösen Kontext Asiens auseinander. In seiner Eröffnungsrede geißelte der südkoreanische Presbyterianer *Kim Yong Bock* Armut und Leiden in asiatischen Ländern, für die soziale und wirtschaftliche Strukturen, autoritäre oder diktatorische Regierungssysteme und das Kastenwesen verantwortlich seien. Jesu Solidarität mit dem Volk könne die herrschenden Mächte nicht dulden, die die asiatischen Völker unterdrückten. Die Konferenz beschäftigte sich vor allem mit dem christlichen Missionsauftrag auf dem Hintergrund der asiatischen Religionen. Es waren auch Vertreter des Hinduismus und Buddhismus anwesend. Der buddhistische Mönch *Samitha Baddegama* hielt den Christen vor, zu sehr auf Bekehrungen aus zu sein, anstatt mit Angehörigen anderer Religionen zum Aufbau der asiatischen Gesellschaften in Gleichheit und Gerechtigkeit zusammenzuarbeiten. Der methodistische Bischof *S. K. Parmar* rief die Kirchen dazu auf, nicht so selbstgerecht zu sein. Das Evangelium sei Gottes Geschenk an alle Menschen. Ein Delegierter aus Sri Lanka wies darauf hin, daß die Mehrheit der Armen und Leidenden in Asien Nichtchristen seien. Wenn man davon ausgehe, daß Christus unter diesen Leidenden gegenwärtig sei, müsse man auch annehmen, daß sie in Christus seien und damit gerettet würden. Von seiten der Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) wurde bei der Missionskonferenz erklärt, es brauche eine engere Zusammenarbeit zwischen der Asiatischen Christlichen Konferenz und den asiatischen Bischofskonferenzen, um das christliche Zeugnis in Asien deutlicher werden zu lassen. Die Konferenz sprach sich ihrerseits für die Schaffung eines die katholische Kirche einschließenden asiatischen Christenrats aus.

Zeitschriften

Theologie und Religion

SÖDING, THOMAS. **Gottesliebe bei Paulus.** In: Theologie und Glauben Jhg. 79 Heft 3 (1989) S. 219–242.

Während für Paulus die Nächstenliebe im Zentrum der Ethik steht, ist bei ihm nur an verhältnismäßig wenigen Stellen von der Gottesliebe die Rede. Söding untersucht sorgfältig die einschlägigen Texte aus dem ersten Korinther- und dem Römerbrief und zeigt dabei, daß Paulus, auch wenn er vorgeprägtes Gut aufnimmt, eine Akzentuierung der Gottesliebe von seinem theologischen Grundgedanken her vornimmt. Es zeichne sich ein „durchaus profiliertes Verständnis der Gottesliebe ab, das charakteristische paulinische Züge aufweist". Entscheidend ist demnach, daß Paulus an allen Stellen die Liebe zu Gott eng auf das eschatologische Heilshandeln in Jesus Christus bezieht. Gottesliebe ist „durch Gott selbst ermöglichte Antwort auf die Liebe, die er den Sündern mit der Dahingabe und der Auferweckung seines Sohnes erwiesen hat". Gegenüber dem frühjüdisch-alttestamentlichen Sprachgebrauch löse Paulus die enge Verbindung von Gottesliebe und Gesetzesgehorsam auf. Er betone auch stärker, daß die Gottesliebe Gnade sei. Paulus bevorzuge zwar nicht das Liebes-, sondern das Glaubensmotiv, um das Verhältnis der Christen zu Gott und zu Jesus Christus zu beschreiben. Das signalisiere aber keinen theologischen Vorbehalt gegenüber dem Gedanken der Gottesliebe.

SUDBRACK, JOSEF. **Im Gespräch mit Eugen Drewermann.** In: Geist und Leben Jhg. 62 Heft 5 (September/Oktober 1989) S. 325–348.

Der Münchner Jesuit und Mystikspezialist Sudbrack bricht insofern eine Lanze für Drewermann, als er zu zeigen versucht, daß dessen Grundanliegen und -aussagen der christlichen Botschaft nicht widersprechen, sondern durchweg auf vielfach verschüttete, aber durchaus genuine Elemente dieser Botschaft verweisen. Diese grundsätzlich positive Würdigung von Drewermanns Aussagen über Angst und Sünde, über die Wahrheit der mythisch-religiösen Bilder und über Jesus Christus und seine Stellung in der Religionsgeschichte schließt für Sudbrack Kritik im einzelnen nicht aus. So hält er Drewermann vor, zu wenig parallele Ansätze und Aussagen in der christlichen Tradition bzw. der gegenwärtigen Theologie zur Kenntnis zu nehmen und vorschnell zu polemisieren. Auf den Hauptvorwurf an die Adresse des umstrittenen Paderborner Theologen, er mache aus dem Christentum eine neue Gnosis, antwortet Sudbrack: „Drewermann stellt in einer von der heutigen Theologie selten gehörten Radikalität die freie, in der Begegnung mit Jesus geschenkte, glaubende Hinwendung zum unendlichen und gütigen Gott an die Spitze seiner Theologie".

Kultur und Gesellschaft

BACKES, UWE / JESSE ECKHARD. **Politischer Extremismus in europäischen Demokratien.** In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament Heft B 41–42/1989, v. 6. 10. 1989, S. 40–53.

Mit diesem Beitrag legen die Autoren eine detaillierte Bestandsaufnahme zum Rechts- und Linksextremismus in den wichtigsten demokratischen europäischen Ländern vor. Sie gehen dem Einfluß und Gewicht der entsprechenden Gruppierungen in den verschiedenen Gesellschaften nach und fragen nach deren Entwicklung. In vergleichenden Überlegungen kommen sie zu dem Ergebnis, daß in der Bundesrepublik dem Extremismus mehr Aufmerksamkeit geschenkt werde als anderswo. Was ein mögliches Zusammenrücken extremistischer Gruppierungen angeht, verweisen sie im Fall linksextremer Strömungen auf deren Heterogenität: Ebenso wie es *den* Kommunismus in den westlichen europäischen Demokratien nicht gebe, stelle der Kommunismus in diesen Ländern kein Modell für den viel beschworenen *dritten Weg* dar. Während der Kommunismus sich jedoch wenigstens theoretisch als internationalistisch verstehe, sei für nationalistische Organisationen eine enge Kooperation schon von ihrem ideologischen Ausgangspunkt her schwierig. Die faschistische Internationale sei über kleine und Kleinstorganisationen nicht hinausgekommen. Eine deutliche Gefährdung der europäischen Demokratien gehe gegenwärtig von rechtsextremen Organisationen nicht aus, was sich allerdings unter bestimmten geänderten äußeren Bedingungen ändern könnte. Der politische Extremismus insgesamt sei ein Barometer für die Problemlösungsfähigkeit des demokratischen Systems.

BOHRER, KARL HEINZ. **Am Ende des Erhabenen.** Niedergang und Renaissance einer Kategorie. In: Merkur Jhg. 43 Heft 9/10 S, 736–750. (September/Oktober 1989)

Der einleitende Beitrag der Merkur-Doppelnummer zum Thema des Erhabenen geht der wechselvollen Geschichte dieser der Ästhetik des 18. Jahrhunderts entstammenden Kategorie nach. Den Grund für das Auftauchen des Erhabenen in der philosophischen Diskussion gerade in Frankreich sieht der Autor in dem aufgekommenen „Widerwillen gegen eine Banalität: die Revolution". Die Revolution sei so sehr auf ihre sozialen Errungenschaften heruntergekommen, daß ihre Erhabenheit „als nicht mehr erreichbarer Abglanz einer endgültig verlorenen Sache erkennbar wird". Die Revolution sei endgültig tot – schreibt Bohrer vor dem Hintergrund der Feierlichkeiten zum 200. Jahrestag des Sturms auf die Bastille –, weil die Wahrnehmung ihrer Erhabenheit tot sei. Ein Dilemma der Moderne sieht der Autor darin, einerseits den Göttern entsagen zu müssen, andererseits aber durchaus am Erhabenen festhalten zu wollen. Dabei verweist er auf Hölderlin: Dessen Götter stellten keine metaphysische Evokation dar, sondern seien der sprachliche Modus, noch einmal die erhabene Rede zu wagen – unabhängig von ihrer Referenz. In der Beschwörung des „Jetzt" erfinde Hölderlin sich die eigentliche Form säkularisierter Erhabenheit.

Kirche und Ökumene

TILLARD, JEAN-MARIE R. **Sacrements et communion ecclésiale.** Les cas de Lambeth et d'Econe. In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 111 Heft 5 (September/Oktober 1989) S. 641–663.

Der bekannte französische Ökumeniker nimmt die Schwierigkeiten im anglikanisch-katholischen Verhältnis, die durch die Frauenordination zum Priester- und Bischofsamt in Teilen der anglikanischen Gemeinschaft entstanden sind und die Abspaltung der Lefebvre-Bewegung zum Anlaß, auf ungeklärte theologische und kanonistische Probleme im Verhältnis von Amtssukzession und umfassender Kontinuität in der apostolischen Tradition hinzuweisen. Dabei konfrontiert er die katholische Engführung auf die Gültigkeit der Weihe als Garantie der Amtssukzession mit der orthodoxen Tradition, für die über die Gültigkeit von Sakramenten die Kontinuität der Kirche zur apostolischen Tradition und ihre volle Gemeinschaft mit dieser Tradition entscheiden. Während der Westen sage: Kirche ist da, wo wahre Sakramente sind, sage der Osten: Wo die wahre Kirche ist, gibt es Sakramente. Konkret auf die beiden Problemfälle angewandt, bedeutet das für Tillard: Im Gespräch mit den Anglikanern ist die entscheidende Frage, ob die Weihe von Frauen zum Priester und Bischof nicht einen grundlegenden Kontinuitätsbruch darstellt und wie weit die Verfügung der Kirche über die Sakramente reicht. Bei Lefebvre liege ein deutlicher Kontinuitätsbruch vor, weil die Tradition der Kirche auf eine Epoche verkürzt werde.

Notizen

Für kirchliche Weite nach innen und Offenheit und Profil nach außen plädierte der Bischof von Innsbruck, *Reinhold Stecher*, in seiner Predigt beim Semestereröffnungsgottesdienst der Universität Innsbruck. Gegenwärtig, so Bischof Stecher, gebe es „eine Tendenz elitärer Gruppen, die sich letztlich völlig in ihr Eigenleben zurückziehen". Dabei werde zwar viel heiliger Eifer und auch ein gewisses Überlegenheitsgefühl entwickelt, aber „eines entfaltet sich dabei wenig: lebendige Kirche". Demgegenüber müsse daran erinnert werden, daß es auch in der Kirche ‚die Notwendigkeit kritischen Denkens' gebe. Natürlich sei es für Hochschulseelsorger wie für einen Bischof einfacher, wenn es in der Kirche zugehe, „wie zur Mittagsstunde auf einer Tiroler Alm: die ganze Herde liegt und käut wieder". Und natürlich sei es wichtig, daß es „innerkirchlich manchmal Überkritik und manchmal ein fast zerfransendes Selbsthinterfragen" gebe. Aber gerade an einer Hochschule gebe es keine andere Alternative als „das Bemühen um Offenheit und Profil". Nur in einer geistig offenen Kirche werde es „Leben, Weltbewältigung und Kreativität" geben.

In einem Apostolischen Schreiben an alle Bischöfe zur Situation im *Libanon* rief am 27. September Johannes Paul II. zur *Solidarität mit den libanesischen Christen* auf. Man könne nicht „die Bande geistlicher Gemeinschaft vergessen, die uns mit diesen Brüdern verbinden, welche sich in der weiter zurückliegenden und in der jüngsten Geschichte oft um den Preis heroischer Opfer als Christen bestätigen mußten". Angesichts einer oft voreingenommenen oder oberflächlichen Information müßten die „reichen und jahrhundertealten Traditionen der Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen" im Libanon bekanntgemacht werden. Der bejahte und gelebte Pluralismus sei in der langen Geschichte des Libanon ein Grundwert gewesen. Der Papst richtete gleichzeitig auch eine *Botschaft an alle Muslime* zugunsten des Libanon: Gebet und Handeln der Muslime dürften „bei der Solidaritätsbewegung, die die Rettung des Libanon fordert, nicht fehlen".

Etwa sechs Prozent der *niederländischen Katholiken* sind nach einer kürzlich veröffentlichten Untersuchung in irgendeiner Weise ehrenamtlich in der Kirche tätig. Die Gesamtzahl der ehrenamtlichen Mitarbeiter stieg zwischen 1977 (damals war eine vergleichbare Untersuchung angestellt worden) und 1987 (in diesem Jahr wurde die neue Untersuchung durchgeführt) von 230 000 auf 332 000. Vergleicht man die Zahl der Ehrenamtlichen mit der Zahl der Sonntagskirchgänger, wie sie an zwei Zählsonntagen ermittelt werden, ergibt sich für 1987 ein Anteil der Ehrenamtlichen von 41 Prozent. In manchen Städten sind die Zahlen inzwischen schon fast deckungsgleich. Im Landesdurchschnitt hat eine niederländische Pfarrei 190 ehrenamtliche Mitarbeiter, wobei etwa die Hälfte auf liturgische Dienste (Chor, Ministranten, Lektoren usw.) entfällt. Mit großem Abstand folgt die Mitarbeit in der Verwaltung der Gemeinden (Pfarrgemeinderäte), in Diakonie und Kommunikation (Pfarrblätter u. ä.).

Mit 2476 Erstauflagen und 1126 Neuauflagen nahm der *Sachbereich Religion/Theologie auf der diesjährigen Frankfurter Buchmesse* den 4. Rang in der Buchproduktion der Bundesrepublik (einschließlich West-Berlins) ein. Die Anzahl der Übersetzungen religiöser und theologischer Literatur ins Deutsche belief sich auf 581 Titel. Mit einem Durchschnittspreis von 24,18 DM gehörten die Bücher religiösen Inhalts zu den billigsten. Die Deutsche Bibelgesellschaft bot den griechischen Text des Neuen Testaments zum erstenmal auf Disketten zum Computereinsatz an. Damit verbunden ist ein Suchprogramm, das auf Knopfdruck wie eine Konkordanz die Textstellen zu einem gewünschten Wort angibt.

Eine Gruppe ungarischer Priester und Laien um den Priesterverein „Cultores pacis" und um die Zeitschrift „Egyházforum" verfaßten *zum 25. Jahrestag der Unterzeichnung des Teilabkommens* zwischen der katholischen Kirche und dem ungarischen Staat von 1964 einen Appell, in dem die „völlige Trennung von Kirche und Staat in Ungarn" gefordert wird. Zugleich verlangen die Initiatoren des Appells die *Veröffentlichung des Wortlauts* des Teilabkommens und die Außerkraftsetzung aller Bestimmungen des Teilabkommens, die „sich für die ungarische Kirche direkt oder indirekt als nachteilig erwiesen haben". 2390 Personen haben den Appell unterzeichnet. Er wurde mit den Unterschriften dem Apostolischen Stuhl übersandt. In einem Begleitschreiben an Kardinalstaatssekretär Casaroli hieß es zur Erläuterung, eine unabhängige und freie Kirche, für die es in Ungarn heute eine Chance gebe, könne nur auf mündige Christen zählen, die nicht nur für die Gesellschaft, sondern auch für die Kirche des Landes mehr Mitverantwortung übernehmen.

Mit Nachdruck hat sich *Johannes Paul II.* für die *Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche* in der Sowjetunion ausgesprochen. Bei einer Audienz für die ukrainisch-katholischen Bischöfe, die Ende September/Anfang Oktober zu ihrer sechsten Synode in Rom zusammenkamen, sagte der Papst, ohne die Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche werde der Prozeß der Demokratisierung in der UdSSR niemals vollständig sein (Osservatore Romano, 6.10.89). Der Heilige Stuhl habe die Hoffnung, daß die zuständigen Behörden „ohne Verzögerung die Anerkennung der Rechte Eurer Kirche vornehmen werden". Johannes Paul II. forderte die Russische Orthodoxe Kirche auf, Vorurteile zu überwinden und ihren „katholischen Brüdern" beizustehen.

In einer Erklärung, die Mitte Oktober in der katholischen Wochenzeitung „Glas koncila" veröffentlicht wurde, beklagten die *kroatischen Bischöfe* die „wirtschaftliche und moralische Krise" in ihrer Republik. Durch die Wirtschaftskrise seien besonders Rentner betroffen, die an den Rand des Elends gedrückt würden, aber auch Bauern und Arbeiter. Obwohl sich auch in Jugoslawien Bemühungen um demokratische Umwandlungen bemerkbar machten, fehle es an Entschlossenheit zu wirtschaftlichen Reformen. Die Bischöfe fordern, ins kroatische Parlament sollten durch freie Wahlen ermächtigte Volksvertreter einziehen; das Parlament solle ein Ort werden, an dem gerechte Gesetze verabschiedet werden. Die anhaltende Auswanderung der katholischen kroatischen Bevölkerung könne nur durch eine „fortschreitende Demokratisierung" gestoppt werden.

Mit einem Festgottesdienst und Festveranstaltungen in Utrecht feierte Ende September die *„Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen"* ihr hundertjähriges Bestehen. Am 24. September 1889 hatten altkatholische Bischöfe aus den Niederlanden, der Schweiz und Deutschland die „Utrechter Erklärung" als gemeinsame Bekenntnisgrundlage ihrer Kirchen verabschiedet. Die altkatholischen Kirchen der Utrechter Union zählen derzeit zusammen etwa eine halbe Million Mitglieder. Beim Festgottesdienst zum Jubiläum in Utrecht erinnerte der Schweizer altkatholische Bischof *Hans Gerny* an die Entstehung der altkatholischen Kirchen aus dem Widerstand gegen die Entscheidungen des Ersten Vatikanums zum Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes. Als ungelöstes Gegenwartsproblem der altkatholischen Kirchen nannte er die Stellung der Frau in der Kirche: Während sich die deutschen Altkatholiken in diesem Frühjahr grundsätzlich für die Priesterweihe von Frauen aussprachen, bestehen in anderen Teilen der Utrechter Union erhebliche Widerstände gegen die Frauenordination.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, von Publik-Forum, Oberursel, Missio, München, und eine Verlegerbeilage bei.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 12 · 43. Jahrgang · Dezember 1989

Mehr als je zuvor ist das Ziel der Politik für alle heute nicht die Verwirklichung des höchsten Glücks, sondern die Verhinderung des größten Unglücks.

Willi Oelmüller

Die neue Lage

Daß der „real existierende Sozialismus" mit seiner Verbindung von Parteiherrschaft, ideologischer Bevormundung und zentral gelenkter Planwirtschaft in eine Sackgasse geführt hat, wurde nicht erst durch die rasanten Entwicklungen der vergangenen Wochen in der DDR deutlich, auch wenn die Erosion dieser vorgeschobenen Bastion des sozialistischen Lagers nicht nur für die Bundesrepublik besonderes Gewicht hat. In Ungarn und Polen sind entscheidende Weichenstellungen auf dem Weg vom Staatssozialismus sowjetischer Prägung zur pluralistischen, rechtsstaatlichen Demokratie mit einer Liberalisierung der Wirtschaftsordnung schon vollzogen, die Sowjetunion selber befindet sich in einem tiefgreifenden Systemwandel mit schwer vorhersehbarem Ausgang, sozialistische Länder der Dritten Welt haben marktwirtschaftliche Reformen eingeleitet, um aus ihrer ökonomischen Misere herauszukommen. Der Wettbewerb der Systeme zwischen Ost und West ist offensichtlich zugunsten von Demokratie und Marktwirtschaft entschieden; die (u. a. in einer längeren Serie der „Zeit" gestellte) Frage „Ist der Sozialismus am Ende?" scheint inzwischen eine bloß rhetorische zu sein. Die Antwort ist schon gegeben.

Aber was bedeutet diese Entwicklung für den Sieger im Wettbewerb? Welche Konsequenzen kann bzw. muß der politische, wirtschaftliche und kulturell-ideologische Wandel im Osten für das westliche Selbstverständnis haben? Schon ein flüchtiger Blick ergibt, daß die Meinungen hier auseinandergehen und die Akzente recht unterschiedlich ausfallen: Für die einen sind die Reformprozesse in den sozialistischen Ländern der schlagende Beweis für die Überlegenheit und für den letztlich unaufhaltsamen Siegeszug der liberalen Staats- und Wirtschaftsordnung, die den realen Antrieben und Bedürfnissen des Menschen als einzige entspreche. Andere bewerten die Entwicklung zwar insgesamt positiv, warnen aber gleichzeitig vor einer zu pauschalen und plakativen Heiligsprechung des westlichen Gesellschaftssystems, dessen Mängel nicht selbstgerecht übersehen werden dürften. Wieder andere stehen den Vorgängen im „Ostblock" deshalb eher skeptisch gegenüber, weil sie mit der Öffnung für die „bürgerliche" Demokratie und die Mechanismen der westlichen Leistungs- und Konsumgesellschaft ihre sozialistische Utopie von einer gerechteren, solidarischen Ordnung des gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenlebens dahinschwinden sehen und einen ungebremsten, weltweiten Triumph des Kapitalismus mit seinen zerstörerischen Auswirkungen für die Natur und für die ärmeren Länder der Erde befürchten. Teilweise ist wohl auch ein Gefühl der Verunsicherung mit im Spiel: Man hat sich schließlich über Jahrzehnte hinweg an klare Feindbilder, ideologische Grenzziehungen und fest gefügte Machtblöcke gewöhnt und muß jetzt feststellen, wie die vertrauten Schemata zunehmend ins Rutschen kommen.

Der Westen ist seiner nicht ganz sicher

Daß die Reflexe des Wandels im Osten in den westlichen Demokratien so uneinheitlich ausfallen, kann eigentlich nicht wundernehmen. Schon das *Tempo,* in dem sich die nur sehr begrenzt vorhersehbaren Veränderungen in Polen, Ungarn, der Sowjetunion und jetzt natürlich besonders in der DDR abgespielt haben bzw. abspielen, ist daran mitbeteiligt. Wer hätte denn vor Jahresfrist auf einen nichtkommunistischen Ministerpräsidenten in Polen, ein selbstbewußtes Parlament in der UdSSR, die Umwandlung der ungarischen KP in eine sozialistische Partei oder gar auf die Öffnung der Grenze zur Bundesrepublik für die Bürger der DDR gewettet? Nicht nur die Politiker, sondern auch die Analytiker in den Medien und Forschungsinstitutionen der westlichen Länder wurden von der Entwicklung der letzten Jahre größtenteils schlicht überrollt.

Stärker ins Gewicht fällt allerdings die gegenwärtige *Bewußtseinslage* in den westlichen Demokratien, die zwar von Land zu Land durchaus unterschiedlich ist, dennoch aber etliche gemeinsame Züge aufweist. So läßt sich im Vergleich mit den späten sechziger und siebziger Jahren feststellen, daß die intellektuelle Faszination durch Fundamentalkritik an einer vermeintlich „repressiven" repräsentativen Demokratie und am entfremdenden kapitalistischen Wirtschaftssystem weithin verblaßt ist. Die Hoffnungen auf eine grundlegende Umwandlung der westlichen Gesellschaften durch Demokratisierung aller Lebensbereiche und Überwindung des Kapitalismus durch einen wie auch immer gearteten Sozialismus haben sich als Chimären erwiesen. Demgegenüber dominiert heute eher die pragmatische Wertschätzung der freiheitlichen und marktwirtschaftlichen Ordnung als eines Systems, das dem technischen Fortschritt Raum läßt, dem leistungs- und erfolgsorientierten Bürger Entfaltungsmöglichkeiten bietet und ein breites und buntes kulturell-weltanschauliches Angebot bereithält.

Gleichzeitig melden sich aber auch von verschiedenen Seiten *Besorgnisse* zu Wort. Hierher gehört wohl an erster Stelle die weit über die Anhängerschaft grüner Parteien hinaus verbreitete Sorge, trotz aller bisherigen Anstrengungen seien die westlichen Demokratien letztlich nicht willens und imstande, die gravierenden ökologischen Probleme zu lösen, den notwendigen Ausgleich von Ökonomie und Ökologie zu schaffen. Ähnliche Befürchtungen gibt es im Blick auf den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, dessen Eigendynamik so groß ist, daß der Staat bei seinen Bemühungen um die aus Gründen des Gemeinwohls erforderlichen gesetzlichen Regelungen vielfach hilflos und überfordert scheint. Man sorgt sich auch um diejenigen, die den offenbar immer weiter steigenden Leistungsanforderungen im Berufs- und Geschäftsleben nicht mehr gewachsen sind, und warnt vor dem Abgleiten in eine „Zwei-Drittel-Gesellschaft", in der die weniger Leistungsfähigen trotz eines gut ausgebauten sozialen Netzes auf der Strecke bleiben. Schließlich wird auch die Sorge laut, der demokratische Staat werde immer stärker zum Spielball einzelner Interessengruppen, während die ihn tragenden Grundwerte im geistig-kulturellen Pluralismus, im bloßen Konsumieren und Funktionieren zunehmend zerrieben würden.

Berechtigter Stolz auf die demokratische Ordnung

Dennoch: Der Wandel in den Ländern des „Ostblocks" ist vor allem eine eindrucksvolle Bestätigung der Qualitäten des demokratischen Systems und sollte im Westen auch ohne falsche Scham und übertriebene Zurückhaltung als solche gesehen und begrüßt werden. Was Grundrechtsgarantien, Rechtsstaatlichkeit, funktionierende Gewaltenteilung, Parteienpluralismus, Volkssouveränität wert sind, das wird durch die entsprechenden Reformen bzw. Reformforderungen und -absichten in den sozialistischen Ländern deutlich ins Licht gerückt. Der Blick auf die östlichen Veränderungsprozesse sollte ein gutes *Gegenmittel* gegen Tendenzen in den westlichen Demokratien sein, die eigene Staatsordnung entweder als mehr oder weniger selbstverständlich, sozusagen mit einem müden Lächeln, anzunehmen oder sie vorschnell als bloß formales Regelsystem ohne ethischen Hintergrund abzuqualifizieren. Für manchen, der hierzulande immer sofort das Haar in der Suppe sucht, die Schwachstellen des demokratischen Rechts- und Verfassungsstaats herausgreift, dabei aber seine grundsätzlichen Vorzüge unterschlägt oder nur sotto voce zugibt, müßte das Verlangen nach Demokratie im bisherigen Geltungsbereich des „real existierenden Sozialismus" eine heilsame Lehre sein.

Natürlich hat die Anziehungskraft des westlichen Systems auf die sozialistischen Länder nicht allein mit Meinungs- und Pressefreiheit, Parteienkonkurrenz und unabhängiger Justiz zu tun, sondern ebenso mit der überlegenen *Effizienz einer vorrangig am Markt orientierten Wirtschaftsordnung* und dem durch sie in den letzten Jahrzehnten im westlichen Europa erreichten durchschnittlichen Wohlstands- und Konsumniveau. Es ist sicher nicht der richtige Weg, angesichts des ökonomischen Gefälles zwischen Ost und West vollmundig und selbstgerecht das Hohelied des freien Unternehmertums zu singen. Aber der Westen braucht auch in dieser Hinsicht sein Licht nicht unter den Scheffel zu stellen: Schließlich ist nicht nur der Bankrott der zentral gelenkten Planwirtschaft mit Händen zu greifen, sondern sind auch die Erfolge einer (je nach Land verschieden stark) sozial abgefederten und flankierten Marktwirtschaft nicht zu bestreiten, ohne daß deren Probleme geleugnet werden müßten.
Mit dem berechtigten Stolz auf das eigene politische und wirtschaftliche System kann man es im Westen ohnehin nicht einfach bewenden lassen. Vielmehr könnten und müßten die Veränderungen im sozialistischen Lager gleichzeitig auch Anlaß zur *kritischen Selbstprüfung* sein, zur Frage nach dem eigenen Umgang mit den demokratischen Mechanismen und Institutionen. Dazu gehört zum einen die Einsicht, daß ein demokratisches System nicht einfach von selbst funktioniert, sondern daß seine Strukturen und die ihnen zugrundeliegenden Optionen immer neu von den einzelnen Bürgern, den Parteien, Verbänden und Interessengruppen bejaht und angeeignet werden müssen. Es braucht so die Bereitschaft zum politischen Kompromiß und zur Annahme von korrekt zustande gekommenen Mehrheitsentscheidungen ebenso wie die Bereitschaft, die Gesetzgebung und Rechtsprechung immer wieder daraufhin zu befragen, ob sie den Grundnormen und -werten der Verfassung wirklich entsprechen.

Dazu kommt ein Zweites: Wer die Vorzüge einer demokratischen Ordnung herausstellt, darf sie *nicht überfordern*, sondern muß gleichzeitig auf ihre Grenzen aufmerksam machen. Der demokratische Staat kann *per definitionem* nicht für alles sorgen, nicht für alles und jedes zuständig sein, auch wenn das häufig von ihm erwartet wird. Demokratie ist schlechterdings *kein Allheilmittel* für

die verschiedenen gesellschaftlichen Probleme und schon gar keine verbindliche Sinnstiftungsinstanz. Sie schafft nur Rahmenbedingungen, bietet Verfahrensregeln, nach denen offen und kontrovers über solche Probleme gestritten werden kann und (immer vorläufige und überholbare) Lösungen gesucht, abgestimmt und umgesetzt werden können. Diese Bescheidenheit unterscheidet sie ja gerade von Systemen, die vorgeben, im Besitz einer unumstößlichen Wahrheit über den Menschen, die Gesellschaft und den Gang der Geschichte zu sein, und damit das politische, wirtschaftliche und politische Leben kanalisieren bzw. zu kanalisieren versuchen.

Es braucht einen neuen Wettbewerb

Deshalb sind die Besorgnisse, die angesichts der demokratischen und marktwirtschaftlichen Reformen im Ostblock bei uns und anderswo im Westen zum Teil vorgebracht werden, genauer besehen, nicht Argumente gegen, sondern für ein demokratisches System. Sicher haben die Möglichkeiten offener Diskussion und demokratischer Kontrolle massive Umweltschäden nicht verhindern können: Aber solche Schäden sind in Parteidiktaturen mit zentral gelenkter Planwirtschaft noch massiver aufgetreten. Zweifellos läßt die politische und wirtschaftliche Solidarität mit Ländern der Dritten Welt im Westen vielfach zu wünschen übrig. Aber in einem demokratisch-pluralistischen Rahmen haben Kirchen und andere interessierte Gruppen die Möglichkeit, für ein gerechteres Weltwirtschaftssystem einzutreten, eigene Zeichen der Solidarität zu setzen und sich für ihre Vorstellungen um politischen Einfluß zu bemühen. Sicher haben Klagen über zunehmenden Egoismus und besorgniserregende Entsolidarisierungstendenzen in einer Leistungs- und Wohlstandsgesellschaft trotz mancher Überspitzungen einen wahren Kern. Nur geht es dabei weit weniger um ein Problem demokratischer Strukturen und Institutionen als um Mentalitäten und Einstellungen, zu deren Veränderung jeder Bürger beitragen kann.

Mit alldem ist nicht gesagt, daß der Westen im Austausch mit den sich reformierenden sozialistischen Länder auf absehbare Zeit nur der Gebende und nicht auch der Nehmende sein muß, daß er nur Vorbild ist und nicht auch selbst lernen kann. Natürlich muß hier im Augenblick noch vieles offenbleiben. Schließlich ist ganz und gar nicht sicher, daß der politisch-wirtschaftliche Umgestaltungsprozeß, der inzwischen außer dem Sonderfall Rumänien alle Länder des Ostblocks in irgendeiner Weise erfaßt hat, sich ohne massive Rückschläge und Gegenströmungen weiterentwickelt. Das gilt natürlich in besonderem Maß für die Sowjetunion mit ihren Nationalitätenspannungen und Wirtschaftsproblemen, aber auch für die DDR, für Polen und sogar für Ungarn. Dennoch ist es mit der für die Nachkriegszeit in Europa bestimmenden Bipolarität zwischen dem „freien" und dem „kommunistischen" Teil und dem daraus resultierenden Wettbewerb der Systeme vermutlich vorbei.

Es wäre allerdings – eine günstige Entwicklung der Reformen in den sozialistischen Ländern vorausgesetzt - ein *Wettbewerb auf neuer Grundlage* nicht nur denkbar, sondern auch wünschenswert. Gemeint ist ein Wettbewerb demokratischer und pluralistischer Länder um die beste Lösung etwa der Frage, wie Freiheit und Gerechtigkeit bei der Gestaltung von staatlicher und wirtschaftlicher Ordnung möglichst gut miteinander verbunden werden können, oder der Frage, wie sich technische Naturbeherrschung und Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen vereinbaren lassen. Es ist ja nicht so, daß Demokratisierung und marktwirtschaftliche Orientierung für die bislang kommunistisch geführten Länder automatisch die kopierende Übernahme von Institutionen und Strukturen westlicher Länder bedeuten müssen. Die Unterschiede zwischen den demokratischen Staaten Europas sind bei gleichen Grundprinzipien teilweise nicht unerheblich: Man denke an die Rolle und Struktur der Parteien, an die Organisation der Rechtsprechung, an die Sozialgesetzgebung usw. Warum sollten hier nicht im Zuge des Demokratisierungsprozesses im Osten weitere Modelle, anregende Varianten hinzukommen?

Was die Kirchen tun können

An diesem Prozeß sind nicht zuletzt die *christlichen Kirchen* beteiligt, denen angesichts der Veränderungen im Ostblock neue Aufgaben zuwachsen. Die Kirchen in den sozialistischen Ländern, die für die Demokratisierung teilweise Schrittmacherdienste geleistet haben, teilweise aber auch eher von ihr überrascht wurden, müssen ihre Rolle im staatlich-gesellschaftlichen Gefüge neu bestimmen: in der DDR wie in der Sowjetunion, in Ungarn wie in Polen. Über die notwendige materielle Unterstützung hinaus können ihnen dabei die Kirchen im Westen manche Hilfestellung geben. Sie haben immerhin ihre Erfahrungen mit dem demokratischen Staat und der pluralistischen Gesellschaft einzubringen.

Es hat lange gedauert, bis die Kirchen in Westeuropa die Demokratie nicht nur als mögliche Staatsform hingenommen, sondern auch als vom christlichen Glauben her geforderte wirklich angenommen haben. Davon können und dürfen sie gerade heute kein Jota abgehen. Allerdings sind die Spannungen zwischen den Kirchen und der pluralistischen Demokratie nicht aus der Welt geschafft. Sie haben letztlich damit zu tun, daß sich die Forderungen des Evangeliums nie einfach auf die demokratischen Bürgertugenden und die Regeln einer sozialen Marktwirtschaft reduzieren, auch wenn sie mit beidem durchaus vereinbar sind. Bei aller Bejahung einer freiheitlichen Ordnung von Staat und Wirtschaft und bei aller Absage an ideologische und politische Bevormundung können sich die Christen und ihre Kirchen deshalb nicht darauf beschränken, als das gute Gewissen dieser Ordnung zu fungieren. Eine ihrer Aufgaben wird es im neuen demokratischen Wettbewerb über die Blockgrenzen hinaus sein, darauf zu bestehen, daß Demokratie die Frage nach dem geglückten Menschsein nicht abschließend beantwortet, sondern freisetzt. *Ulrich Ruh*

Was nun?

Die Veränderungen in der DDR und die nationale Gemütslage in der Bundesrepublik

Jemand sprach von „germanozentrischer Gefühlslage". Es war ein Ausländer, kein Deutscher. Er meinte damit nicht die Freudenszenen und Umarmungen an den Berliner Sektorenübergängen und an der deutsch-deutschen Grenze, als sich diese für DDR-Bürger am 9. November abends plötzlich öffneten, und auch nicht den überwiegend enthusiastischen Empfang, den in den grenznahen Orten und Städten Bundesbürger einströmenden DDR-Bürgern bereiteten. Er sprach damit vielmehr eine *Grundstimmung* an, die er seit dem Umschwung in der DDR in der Bundesrepublik feststellen zu müssen glaubte: in freudiger Fremdvergessenheit eine Konzentration auf das Deutsch-Deutsche: in der Politik, in der Öffentlichkeit, auch in den privaten Gesprächen und vor allem in den *Medien.*

War damit etwas Richtiges festgestellt? Man kann es mit Distanzierung und Nüchternheit gegenüber nationalen Vorgängen in einem bestimmten Volk auch übertreiben. Daß Deutsche in diesen Novembertagen schwärmten, wer möchte es ihnen verdenken? Standen doch alle im Banne von Vorgängen von wirklich geschichtlichem Rang. Mit dem von den demonstrierenden Massen in Leipzig, Dresden, Halle, Schwerin, Berlin und dem Exodus von DDR-Deutschen in die Bundesrepublik erzwungenen Umschwung in der DDR und den Öffnungen in der Berliner Mauer wurde nicht nur der Eiserne Vorhang an seiner dichtesten und zugleich empfindlichsten Stelle durchlässig, sondern die ganze, durch die Ost-West-Konfrontation aufgezwungene Nachkriegsordnung war ins Wanken, wenn nach den vorausgegangenen „Revolutionen" in Polen, in der Sowjetunion und in Ungarn nicht gar an ihr Ende gekommen.

Mit der *Öffnung der Grenzen* in Deutschland schien sich nun das ganze kommunistische Zwangssystem wenn nicht aufzulösen, so doch gerade dort zu lockern, wo es vor kurzen noch am wenigsten vermutet worden war. Gemessen an der Öffnung der Grenzen in Berlin und an Elbe und Werra, war das Abtragen des Eisernen Vorhangs an der österreichisch-ungarischen Grenze nur eine vergleichsweise harmlose Vorübung. Das westliche (und östliche) Ausland geriet darüber nicht minder in Erregung, und das wache politische Interesse an den deutsch-deutschen Vorgängen reichte, wie Reisende berichteten, bis ins ferne Indien. Was Wunder also, wenn Deutsche in diesen Tagen und Wochen voll mit sich selbst beschäftigt waren?

Dennoch: so schlechthin abgewiesen oder als ärgerlicher Ausdruck vergrätzter Außenbeobachter abgetan sollte das Wort von der germanozentrischen Gefühlslage nicht werden. Es war schon auffallend, wie rasch in der Bundesrepublik – nur von dieser ist hier die Rede – mit den Ereignissen in der DDR alle politische Aufmerksamkeit für Nichtdeutsches verschwand – vor allem in den Medien. Man mußte in den Novembertagen in mancher Zeitung sehr lange blättern, um etwas zu finden, was nicht direkt oder indirekt mit Deutsch-Deutsch zu tun hatte. Das übrige Weltgeschehen, auch die Vorgänge östlich von Oder und Neiße, wurden offenbar nur noch als nebliger Hintergrund wahrgenommen. Selbst der *Polenbesuch* des Bundeskanzlers mit seinen deutsch-polnischen Unwegsamkeiten und künstlichen Aufgeregtheiten wurde zu einem Ereignis nur noch dritten Ranges – nicht weil der Kanzler den Besuch wegen der Ereignisse in Berlin unterbrach, sondern weil kaum noch Aufmerksamkeit dafür übrigblieb.
Nach dem Hick-Hack im Vorfeld des Besuches und der reichlichen Kritik in seiner Vorbereitung war das geradezu eine Groteske. Den Vogel schoß dabei das ZDF ab, das am letzten Tag des Polenbesuchs Helmut Kohls in seinem Heute-Journal eine Viertelstunde vom Brandenburger Tor sendete, wo – zu der Zeit – nichts geschah, und dann nur kurz den Besuch des Bundeskanzlers in Auschwitz einblendete, nicht ohne zu vermerken, daß sich dieser dort nur eine gute Stunde aufgehalten habe. Die Unterzeichnung der deutsch-polnischen Schlußerklärung vom gleichen Tag, um die Wochen und Monate gerungen worden war und die für das Verhältnis zwischen Polen und Deutschen sicher auch von geschichtlicher, nicht nur aktueller Bedeutung war, ließen die Mainzer in dieser Sendung ganz aus. Man hätte eine Satire schreiben können über Sensation und Substanz in den elektronischen Informations- und Unterhaltungsmedien.

Ein Einzelfall? Gewiß nicht. Es wirkte schon geradezu unwirklich, als einen Tag nach der Öffnung der Grenzen ein Reporter des Deutschlandfunks den Caritasdirektor einer Ruhrstadt aus einer Krisensitzung holte und zu den Unterbringungsschwierigkeiten von DDR-Übersiedlern befragte und dieser antwortete, die Wohlfahrtsverbände hätten es mit drei Gruppen zu tun: mit *Umsiedlern, Aussiedlern* und *Asylanten.* Als der Caritasmann dies seelenruhig wiederholte, verschlug es dem Reporter die Sprache. Wie konnte in dieser Zeit jemand darauf bestehen, daß es noch andere Menschen und Notlagen gibt? Daß der Aufbruch in Polen und Ungarn die Öffnung der deutsch-deutschen Grenzen erst mit ermöglicht hatte, erwähnten gerade noch der durch Polen reisende Bundeskanzler und Kardinal *Meisner* in Köln. Auch die *EG* und die Vollendung des Gemeinsamen Marktes Ende 1992 schienen vergessen.

Hatte sich da etwas gedreht? Überlagert nun das Nationale wieder das Europäische? Es fiel auf, wie sehr Brüssel und Paris gerade in diesen Wochen auf die Verwirklichung des EG-Europa mit Öffnungsmöglichkeiten nach Osten drängten, während in der Bundesrepublik alle National-Konservativen die *deutsche Wiedervereinigung,* und zwar nicht als fernes Ziel, sondern als aktuelle Forderung nach vorne schoben. Und ganz und gar überrascht

haben auch medial transportierte Stimmen aus dem Volk nicht, wie die: Wenn man fremde Gäste habe und Verwandte kämen, dann müßten die fremden Gäste eben raus.

Es wird angesichts der Wirtschaftskraft der Bundesrepublik nicht schwerfallen, das Umsiedlerproblem mittelfristig trotz gegenwärtiger Notlagen zu lösen. Schwieriger wird es schon, *im Umgang zwischen Bundesrepublik und DDR* – vorausgesetzt, daß die Reformen dort weitergehen – zu politischen und wirtschaftlichen Lösungen zu finden, die eine eigenständige Entwicklung der DDR in gegenseitiger Annäherung ermöglichen. Nicht minder schwierig dürfte es aber mit den nationalen Stimmungen werden, die sich jetzt breitmachen, und mit der Frage, ob Deutsche die Überzeugung und Geduld aufbringen, um mit der Wiedervereinigung so zu warten und zu verfahren, daß sie das Zusammenwachsen freier europäischer Völker nicht stört, sondern fördert. Auf jeden Fall beginnt der *Ernstfall der „Bewältigung" deutscher Vergangenheit* erst jetzt, wo nationale Gefühle wieder aufbrechen, sich ungehemmt äußern und sich auch politisch großräumig auswirken können. Im Verhältnis dazu war alle „Vergangenheitsbewältigung" bisher einschließlich des ziemlich überflüssigen Historikerstreits Vorspiel, wenn nicht gar Geschwätz.

se

Versöhnung?

Der Besuch des deutschen Bundeskanzlers in Polen

Man möchte an eine List der Geschichte glauben. Denn wie hätte die schicksalhafte Verknüpfung von deutscher und polnischer Gegenwart sinnfälliger und wie in einem Brennglas konzentriert sichtbar gemacht werden können, als es in dem scheinbar naturwüchsigen Geschehen – wo in der Welt gab es da einen politischen Plan, eine Konzeption, eine Strategie – um den 9. November 1989 in der Mitte Deutschlands und in Polens Hauptstadt ablief? Nichts schien geplant, und alles hatte einen historischen Sinn – selbst wenn die politischen Protagonisten ihn nicht ganz erfaßten oder ihm keinen verbalen Ausdruck zu verleihen imstande waren. Wer heute danach fragt, ob in *Warschau* oder in *Kreisau* von Deutschen vielleicht eine unwiederbringliche Chance vertan worden ist, angesichts des vulkanischen Ausbruchs im Herzen Deutschlands den zuerst und zutiefst betroffenen Polen spontan eine politische Geste zu offerieren, die eine Beschränkung auf das völkerrechtlich Gültige weit hinter sich gelassen hätte, findet keine befriedigende Antwort.

Historisch waren die Ereignisse in Berlin, historisch war auch der Kanzlerbesuch in Polen – trotz aller Peinlichkeiten im Vorfeld und während der Visite. Denn mit *Helmut Kohl* betrat am 9. November 1989 erstmals ein deutscher Kanzler polnischen Boden, der das konservative politische Spektrum der deutschen Demokratie repräsentiert. Schließlich ist von entscheidender Bedeutung für die deutsch-polnischen Beziehungen im 20. Jahrhundert der politische Ausgleich, ja die Freundschaft mit Polen, die von *allen* demokratischen Kräften in Deutschland getragen wird.

Willy Brandt kam das historische Verdienst zu, mit der Unterschrift unter den Warschauer Vertrag, der die territoriale Integrität Polens in Zukunft der politischen Infragestellung entziehen sollte, und mit dem Kniefall vor dem Denkmal der jüdischen Ghettohelden die unabdingbaren politischen und psychologischen Voraussetzungen für den allmählichen Prozeß der vielberufenen Normalisierung der deutsch-polnischen Beziehungen geschaffen zu haben.

Mit einem historischen Durchbruch am Ende des Jahres 1989 konnte ein neuer Meilenstein der deutsch-polnischen Verständigung erreicht werden. Polen hat erstmals seit der Wiedergewinnung seiner Staatlichkeit im Jahre 1918 *die* Deutschen als Freunde und als aktive Förderer beim Wiederaufbau einer Wirtschaft, die von der letzten kommunistischen Regierung in ruinösem Zustand hinterlassen wurde. Der so vielbeschworene Durchbruch im 50. Jahr nach dem deutschen Überfall auf Polen ließ zwar einige Monate länger auf sich warten, als es viele für angezeigt hielten. Im nachhinein kann sich der Bundeskanzler mit seinem Zögern im Recht fühlen, geht doch jetzt das Angebot der wirtschaftlichen und finanziellen Hilfe und Kooperation beim marktwirtschaftlichen Umbau der Wirtschaft in Polen an eine aus der „Solidarność"-Bewegung und anderen nichtkommunistischen Kräften hervorgegangenen Regierung.

Die hektischen Aktivitäten unmittelbar vor der Abreise von Helmut Kohl nach Warschau, die letzten und allerletzten „Feinabstimmungen" von Programmpunkten machten nochmals schmerzlich deutlich, daß ungeachtet der Bereitschaft der verantwortlichen Politiker zu einer dauerhaften Aussöhnung politische Rücksichten zu nehmen sind. Da ist nicht nur an deutsche Völkerrechtsvorbehalte und Vertriebenenpolitiker zu denken. Auch einer nichtkommunistischen Regierung in Warschau mußte es nicht automatisch leichter fallen, den Blick unbeirrt nach vorne zu richten, wenn sie unter den Druck von sich national gerierenden Kommunisten und eines in nationaldemokratischen Vorkriegstraditionen gefangenen Primas gerät.

Ungleichzeitigkeit ist ein anderes Hindernis auf dem Weg zur Aussöhnung. Man fühlte sich in eine andere Welt versetzt, wenn man auf die Geschehnisse und in die Gesichter der Gläubigen auf dem ehemaligen Gut Kreisau blickte. Es fällt schwer, sich vorzustellen, die Schlesier, die dort der Versöhnungsmesse beiwohnten, hätten den zwischen dem polnischen Ministerpräsidenten und dem deutschen Bundeskanzler ausgetauschten Friedensgruß wirklich verstanden und angenommen. Versöhnung und Europa sind für sie noch abstrakte Größen. Die „Zivilisation der Liebe" muß hier erst noch hingetragen werden – von Deutschen und Polen. Warum muß Bischof Nossol bei den Seinen in Warschau und anderswo so sehr darum kämpfen?

Mit *von der Geschichte Vergessenen* wurde der Kanzler auch während sei-

nes Besuchs in der KZ-Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau konfrontiert. Die große Geste des Versöhnungsgrußes ist politisch bedeutsam; aber hier vor den demonstrierenden und zugleich verunsicherten und schüchternen ehemaligen Zwangsarbeitern, die vergessen wurden von den kommunistischen Regierungen der Vergangenheit und von der wohlhabenden Bundesrepublik, hier hätte eine kleine Geste der Aufmerksamkeit vielleicht sehr viel bewirken können, sehr viel mehr als Geld. – Polen hat den Zweiten Weltkrieg, den Nazi-Deutschland angefacht hat, wirklich verloren, und es zahlt dafür bis heute. Ist das für Deutsche so schwer zu verstehen? Zugleich ist Polen angewiesen auf die reiche, zuweilen allzu selbstzufrieden und gut genährt daherkommende Bundesrepublik. Ja, die Bundesrepublik Deutschland ist bereit, Polen zu helfen. Und sie wird dadurch nur noch dazugewinnen. Polnische Überempfindlichkeiten und die gemischten Gefühle nach dem Kohl-Besuch sind auch daraus zu erklären. Gekrümmter Gang, permanente Sühnebereitschaft, Selbstverleugnung sind von uns Deutschen nicht verlangt, aber etwas anderes, mit dem wir angesichts unserer Größe nicht allzusehr gesegnet sind: Einfühlungsvermögen.

Angesichts der Widrigkeiten im Verhältnis zwischen Deutschen und Polen, die gerade während der Kanzlerreise immer wieder daran gemahnten, wieviel noch für die Versöhnung zu tun bleibt, bleibt festzuhalten, daß die christliche Geste des Versöhnungsgrußes Gegensätze überwinden half. Bei aller *Unabgeschlossenheit im Aussöhnungsprozeß* zwischen Deutschen und Polen ist im November 1989 ein neues Kapitel in den beiderseitigen Beziehungen eingeleitet worden. Und das gehört auch zu den Realitäten: Bis vor kurzem wäre es noch unvorstellbar gewesen, daß ein deutscher Bundeskanzler und ein polnischer Ministerpräsident sich zu einer brüderlichen Geste bereitfinden. Es war der tapfere, fast zerbrechlich wirkende *Tadeusz Mazowiecki*, der am Ende des Polenbesuchs des Bundeskanzlers den Satz sprach: „Wir haben in Ihnen einen Freund gefunden".

Es ist an den Deutschen zu erkennen, daß die Freiheit in Deutschland ohne die Freiheit Polens nicht denkbar ist, und nicht zu vergessen, daß die friedliche Revolution in der DDR, die vielleicht die erste erfolgreiche Revolution in der deutschen Geschichte ist, ohne den langen und mutigen Freiheitskampf der Polen, ohne „Solidarność" nicht wäre. *bi*

Aussprache

Die deutschen Bischöfe beim Papst und bei der Kurie in Rom

Wegen übermäßiger Publizität brauchte sich bei dem ursprünglich äußerst diskret angelegten Gespräch niemand zu beklagen. Die Aufmerksamkeit hierzulande war durch anderes besetzt (vgl. ds. Heft, S. 544). Der Papst selbst wies darauf hin, als er eingangs von einem „bewegenden Moment tiefgreifender Veränderungen in Europa" sprach. Von Schaden war dies nicht. So konnte offen und ohne Fensterreden miteinander gesprochen werden. Und so kam man trotz strenger Sitzordnung und der etwas umständlichen Gesprächsgestaltung (jeweils Referat und Korreferat) auch bald zur Sache. Bei allgemeinen Ausführungen zum Thema („Die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation und die Dienste der kirchlichen Glaubensvermittlung") hielt man sich nicht lange auf. Man sprach und diskutierte konkret über Theologie und Priesterausbildung, über Katechese und Religionsunterricht, über kirchliche Ämter und Dienste. Daß es bei dem Gespräch der deutschen Bischöfe mit Vertretern der Kurie unter dem Vorsitz des Papstes, zu dem für den 13./14. November alle bundesdeutschen Diözesanbischöfe (mit Ausnahme des erkrankten Passauer Bischofs Franz X. *Eder*) mit dem vom Papst extra begrüßten Westberliner Generalvikar *Johannes Tobei* nach Rom gekommen waren, auch Gegensätzliches gab, blieb nicht verborgen.

Schon beim ersten Thema *(Theologenausbildung)* wurden Positionen und Gegenpositionen deutlich. Kardinal *Ratzinger* – er war von den Kurienvertretern, die an den Gesprächen beteiligt waren, u. a. nahmen Kardinal *Mayer* und Bischof *Josef Cordes* daran teil, der wohl wichtigste – trug dazu in pointierter Form von ihm Bekanntes vor. Er griff ziemlich frontal die deutschen theologischen Fakultäten und damit mehr oder weniger die Theologie in Deutschland insgesamt an. Ratzinger stellte einen Trend zur Überspezialisierung, zur Zusammenhanglosigkeit *und zur Entkirchlichung* der Theologie fest; und: mehr und mehr verstehe sich Theologie in Deutschland „als Machtfaktor in der Kirche gegen die Kirche". Dieser stark von der Reaktion Ratzingers auf die „Kölner Erklärung" vom Januar dieses Jahres diktierte Position, die wie schon vorher in der Bundesrepublik (vgl. HK, November 1989, 488 f.), so auch während der Begegnung in Rom von Erzbischof *Johannes Dyba* nachhaltig unterstützt wurde, hielt Kardinal *Friedrich Wetter*, der Nachfolger Kardinal Ratzingers als Erzbischof von München und Freising, entgegen: Die deutschen Theologieprofessoren seien keineswegs von „einem kirchenkritischen Geist beseelt", sie verhielten sich auch nicht abweisend gegenüber der Autorität des Lehramtes und das Theologiestudium, wie es in Deutschland zu absolvieren sei, werde nach Aufbau und inhaltlicher Konzeption sowohl wissenschaftlichen wie auch kirchlichen Anforderungen gerecht.

Anders als Ratzinger verteidigte Wetter auch das weltkirchlich eine Sondersituation darstellende „duale System" von Konvikten/Priesterseminaren und theologischen Fakultäten. Und gegen einen gegenwärtig erkennbaren *zentralkirchlichen Trend zur „Seminarisierung" der Theologenausbildung* verteidigte Wetter – trotz im einzelnen eingeräumter Mängel – die deutsche Universitätstheologie nachdrücklich. Die Einbindung in das allgemeine deutsche Universitätswesen sei „maßgeblich für das hohe Niveau, das die Theologie in Deutschland entwickeln konnte". Wenn die Kirche – so Wetter – in einer Zeit fortschreiten-

der Säkularisierung noch als ein ernster Partner und als gewichtiger Faktor in der Gesellschaft anerkannt werde, dann rühre das „nicht zuletzt von der Präsenz ihrer Theologie an den Universitäten her". Eine Schwächung der Universitätstheologie ist also nicht im Sinn der Bischöfe, aber bei der Bevorzugung von Priester- gegenüber Laienprofessoren dürften deutsche Bischöfe kurialen Wünschen folgen.

Durchaus kontrovers ging es auch bei den anderen Themen Katechese bzw. Religionsunterricht und kirchliche Dienste zu. Von kurialer Seite herrschten eindeutig Warnungen und Mahnungen vor. Undeutlich geblieben ist, ob das *Profil des Religionsunterrichts* als schulische Einrichtung angemessen gewürdigt werden konnte. Der Präfekt der Kleruskongregation, Kardinal *Antonio Innocenti*, sprach vom schulischen Religionsunterricht als von einem „ergänzenden Teil" der Katechese als Gesamtbemühen um die Einführung in den Glauben und der Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation.

Auch da wurde die *Theologie* ins Visier genommen. Die Katechese müsse den Glauben vermitteln und dürfe nicht zum „Experimentierfeld" für theologische Hypothesen werden. Die gleichen Maßstäbe forderte Innocenti für die *Katechismen.* Sie dürften „nicht Mittel zu Experimenten noch weniger zur Verbreitung von theologischen und exegetischen Meinungen sein", die ihren berechtigten Raum anderswo hätten. Erfahrungstheologische Ansätze in der Katechese wurden mit Mißtrauen bedacht und von den deutschen Bischöfen eher halbherzig verteidigt. Sie – referiert hat Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* – waren auch da darauf bedacht, die *kirchliche Bindung des unterrichtenden Personals* herauszustellen. Die scharfe Frage des Papstes in der Schlußansprache, ob dem großen Einsatz im Religionsunterricht und in der Erwachsenenbildung noch eine „angemessene Vertrautheit mit dem Glauben" entspreche, läßt vermuten, daß Zweifel nicht ausgeräumt wurden.

Nicht minder deutlich geredet wurde über die *Laien im pastoralen Dienst.* Für die Kurienvertreter waren Warnungen vor Grenzüberschreitungen bestimmend. Der Beitrag der Laien zur Sendung der Kirche, so der Sekretär der Kleruskongregation, Erzbischof *Gilberto Agustoni*, sei zwar „wertvoll", aber es dürfe „keinen wahllosen Gebrauch" dieser Mitarbeit geben. Die *Grenzen zum Amt* wurden scharf gezogen. Im Verhältnis zu den Amtsträgern hätten Laien im pastoralen Dienst eine „dienende" Funktion. Das zielte auf die Pastoralreferenten. Die von deutscher Seite eingeräumten „Fehler" bezogen sich in erster Linie auf Ausbildungsversäumnisse im Übergang von Klerikern zu Laienmitarbeitern, nicht auf das Institut als solches. Auch von kurialer Seite gab es diesbezüglich Nuancen. Nicht alle waren der Meinung Agustonis. Bischof *Averkamp* verteidigte Sinn und Aufgabe von Pastoral- und Gemeindereferenten. Aber es gibt diesbezüglich zweifellos Abbautendenzen. Erzbischof Dyba hat sich bekanntlich bereits für Auslaufenlassen entschieden. Und Essen und Paderborn haben von Anfang an nicht mitgemacht.

In der Schlußansprache des Papstes wurde überdeutlich, daß Rom sich der *Schwächen der Kirche in der Bundesrepublik* noch klarer bewußt ist als ihrer Stärken. Die Möglichkeiten des Zeugnisses und der Verkündigung, die die Kirche in der Bundesrepublik hat, schienen gegenüber Substanzmängeln in Glaube und Spiritualität nicht viel zu wiegen. Und dem „hohen Organisationsstand" und der dadurch möglichen breiten Präsenz wurde die Gefahr der „Vereinnahmung" durch Staat und Gesellschaft gegenübergestellt.

Bischof *Karl Lehmann* hatte auf den säkularen Hintergrund verwiesen, der die Glaubenskraft schwäche, und eine „Elementarisierung des Glaubens" angemahnt. Er sprach von den „zweideutigen Idealen der Selbstverwirklichung", aber auch davon, daß es bisher nicht gelungen sei – besonders nicht im Raum von Sexualität und Ehe – zu vermitteln, daß sittliche Bindung „Freiheit" und nicht „Knechtschaft" bedeute. Der Papst lobte die Bischöflichen Hilfswerke und die Leistungen für die anderen Kirchen in Süd und Ost und konstatierte zugleich „eine Art neuer Demut anderen gegenüber", bezeichnete aber kirchliche Einrichtungen, die nur weiterexistierten, weil sie finanzierbar seien, als „nicht wirklich existenzfähig und existenzwürdig". Als Beispiel einer solch „selbstgenügsamen Institution" nannte er die „einmal inspirierende Jugendbewegung". Die Bischöfe wurden aufgefordert, „risikofreudiger und kritischer zu werden."

Der Konferenzvorsitzende, Bischof Lehmann, dankte betont herzlich dem Papst. Er habe den deutschen Bischöfen einen „echten Petrusdienst" erwiesen und sie zu neuem Tun in Liebe angespornt. Und er verwies auf die gegenwärtigen Aufbrüche in Europa, angesichts deren die „vielen kleinmütigen Querelen in der Kirche" schleunigst aufzugeben seien. Es wird auf die *Maßstäbe* ankommen, denen das „neue Tun" folgt. Eine institutionell breite Präsenz in der Gesellschaft, die durch „Glauben" nicht gedeckt ist, führt zur Auslaugung der Kirche. Aber die Lebendigkeit einer Kirche hauptsächlich am Priester- und Ordensnachwuchs zu messen, setzt ein ganz *bestimmtes Kirchenbild* voraus. Es ist die Frage, ob es theologisch und praktisch vor sich und vor den zeitgegebenen Herausforderungen bestehen kann. Darüber wird weiter zu reden sein. *se*

Aufschub

Die Schwierigkeiten Eugen Drewermanns mit sich und der Kirche

Es war 31. Oktober. Reformationstag. Der Paderborner Theologiedozent und psychologische Berater *Eugen Drewermann* lud zu einer Pressekonferenz in das Bonner Restaurant „Am Tulpenfeld". Ein Zusammenhang mit dem Datum war eigentlich nicht zu vermuten, aber gleich zeigte es sich, daß der Zeitpunkt nicht dem Zufall überlassen war. Wenigstens zweimal, wenn nicht dreimal erinnerte Drewermann an den 472. Jahrestag des Thesenanschlags in Wittenberg und

brachte diesen in Zusammenhang mit seinem theologischen und kirchlichen Standort. Und auch in der Sache, und zwar gleich bei seinem *Kernanliegen,* knüpfte er an Martin Luther an: Der Mensch lebe in einem Feld von *Angst;* dies sei im ursprünglichen und eigentlichen Sinne sein sündiger Zustand; in einem Gegenüber, das Vertrauen schafft und ihn leben und lieben läßt, suche und finde er „den gnädigen Gott". Befreiung von Angst und Rechtfertigung des Sünders, dies ging wie in den Schriften Drewermanns auch auf dieser Pressekonferenz engstens in eins.

Zu vermuten war eigentlich, daß Drewermann in sein neues Buch „Kleriker. Psychogramm eines Ideals" (900 S., 88,– DM) einführen würde, das eine Woche später vom Walter-Verlag (Olten und Freiburg), der an der Pressekonferenz nicht beteiligt war, ausgeliefert wurde. Aber dieses kam erst relativ spät – auf Nachfrage – dran. Dringenderes Anliegen waren Drewermann seine *Auseinandersetzungen mit seinen theologischen und seinen lehramtlichen Gegnern* bzw. die nähere wie fernere Geschichte der kirchenamtlichen und halbamtlichen Einwände gegen die Drewermannsche tiefenpsychologische Neuinterpretation katholischer Theologie und christlichen Glaubens. Ein Stück Abrechnung mit theologischen Kontrahenten von *Rudolf Pesch* bis *Walter Kasper* wurde nachgeholt, vor allem mit den Autoren des von Albert Görres und Walter Kasper herausgegebenen „Quaestiones-disputatae"-Bandes „Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann" (Herder, Freiburg 1988). Erst vor wenigen Wochen sei ihm klar geworden, daß dieser Band in *lehramtlicher Funktion* verfaßt worden sei. Nie habe er ein Gespräch verweigert. Aber nicht Gespräch, sondern Disziplinierung wolle man offensichtlich. Nicht einmal sehr dunkel deutete er an, daß sein Ortsbischof, der Paderborner Erzbischof *Degenhardt,* nun wohl auf Druck der Glaubenskongregation und ohne lehramtliches Verfahren und trotz einer kräftigen Unterschriftenaktion zu seinen Gunsten gegen ihn vorgehen werde. Und er sagte auch, womit er eigentlich rechne, nicht nur mit dem Entzug der Lehrerlaubnis als Theologiedozent, sondern mit seiner Suspendierung als Priester; denn er vertrete eine „priesterliche Theologie"; die Trennung beider Aufgaben, der der Theologie und der des Priesters, gebe für ihn keinen Sinn.

Aber Drewermann sprach auch ausgiebig von *seiner Rolle,* davon, wie er sich als Theologe und mit seiner Theologie in der Kirche sieht. Als „Trojanisches Pferd" verstand er sich und verteidigte den Ausdruck auch noch gegen alle gutgemeinten Einwände anwesender Journalisten. Klar wurde dabei so viel: Er wolle die Kirche von innen reformieren, damit sie von einer angsterzeugenden Kirche zu einer menschenfreundlichen Glaubensgemeinschaft werde.

Das *Programm,* das Drewermann zu diesem Zwecke vortrug, war von schwindelerregender Weite. Nicht nur Zölibatären in Pfarrhäusern und Klöstern – Drewermann geht das zölibatäre Leben frontal an und unterscheidet auch in seinem Buch nicht zwischen dem Zölibat kirchlicher Amtsträger und dem Gelübde von Ordensleuten – will er offenbar ihre Kompensationen und Verfremdungen vor Augen führen. Die ganze „klerikale" Kirche kommt mit den frühkindlichen Präformationen ihres Führungspersonals auf die Couch („Ich will Menschen schützen, indem ich eine Institution korrigiere."). Mit Hilfe seiner tiefenpsychologischen Methode soll das Christentum insgesamt von seinen angsttreibenden, auf falschen Erbsündekonstruktionen beruhenden Verstrickungen befreit werden. Aber als genüge ihm der Theologe nicht, vergaß Drewermann auch nicht die mögliche kulturschöpferische Komponente: Irgendwann im Neolithikum habe sich der Mensch von der Natur gelöst; nur in der Rückbindung an sie gewinne er sich selbst wieder.

Wie in allen seinen Büchern und Vorträgen wurde ein Grundproblem deutlich: Bilder und Mythen scheinen Drewermann letztlich allein den Weg der Erkenntnis zu weisen; Geschichte und Gesellschaft sind stiefmütterlich behandelte Nebensachen; alle Wirklichkeit wird, nein, nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen projiziert. Soziale Wirklichkeit taucht bei ihm nur in Form psychischer Energien auf. Nicht einmal sozialpsychologische Grundregeln kommen zu ihrem Recht. Aber in der Innenwendung werden, auch wenn sich diese weitgehend rationalem Diskurs entzieht, *Tiefenschärfen* sichtbar, die man sonst im theologischen Denken vermißt. Es lohnt sich noch lange, darüber nachzudenken, ob Gott bei Drewermann das „Geheimnis der ewigen Liebe ist, das wir Schöpfer heißen", oder nur der „Konzentrationspunkt der stärksten psychischen Energie" im Jungschen Sinne; und wo der entscheidende Unterschied zwischen Gottes Menschwerdung in Jesus Christus und der mythischen Gottessohnschaft ägyptischer Könige liegt. Und auch die Aufklärung von Mißverständnissen, die auf die unterschiedlichen Sprechweisen und Hermeneutiken in Theologie, Philosophie und Tiefenpsychologie zurückgehen, bleibt spannend. Auch ist nicht zu übersehen, daß eine große Gemeinde sich von ihm angesprochen fühlt.

Doch scheint es da neben den „amtlichen" ein persönliches Problem zu geben. Gurus – sie sind längst zu einer konfessions-, religions- und kulturübergreifenden Erscheinung geworden – verlieren leicht die *Bodenhaftung.* Drewermann vermittelte an diesem Reformationstag – aber nicht erst dort – den Eindruck, er *wolle* die Verurteilung durch die theologischen und die kirchenamtlichen Gegner, er suche die Größe des „Märtyrers". Da war Erzbischof Degenhardt gut beraten, daß er die schon angefertigte Entscheidung gegen Drewermann zurückstellte und ein weiteres Gesprächsangebot machte. Vielleicht kommt dabei doch noch etwas Klärendes heraus. Besonders schade wäre es, wenn es wieder einmal nicht wegen einer Grundfrage des Glaubens, sondern wegen eines Streits über Kirchengesetze zum Bruch käme. Schon Küng ist nicht nur wegen seiner Christologie und Ekklesiologie, sondern über Fragen der Disziplin und Amtsautorität gestolpert. Drewermanns „Kleriker"-Buch erweckt den Eindruck, als sollte es wieder so kommen. *se*

Welche Laizität?

Ein Streit um muslimische Kopftücher erschüttert das französische Schulsystem

Ausgerechnet im Jubiläumsjahr des Beginns der Französischen Revolution und der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 leistet sich Frankreich einen öffentlichen Streit sondergleichen über den laizistischen Charakter der staatlichen Schulen. Es zeigt sich dabei unfreiwillig, wie labil das Fundament des auf strikte Neutralität gegenüber Religion und Kirche eingeschworenen öffentlichen Schulsystems des Landes weiterhin ist.
Fünf Jahre nach dem letzten Schulstreit geht es diesmal nicht um die rechtliche Stellung der privaten, zumeist katholischen Schulen, sondern um die Frage, ob es muslimischen Schülerinnen erlaubt ist, in den öffentlichen Schulen Kopftücher zu tragen, wie dies in streng gläubigen islamischen Milieus üblich ist. Ausgangspunkt des Streits war das Collège Gabriel Havez in der nördlich von Paris gelegenen Industriestadt Creil: Drei vierzehn und fünfzehn Jahre alte Schülerinnen, deren Eltern aus Nordafrika stammen, die selbst jedoch in Frankreich geboren sind und daher die französische Staatsbürgerschaft besitzen, weigern sich, dem Willen der Lehrer und des Direktors der Schule nachzukommen und wenigstens in den Klassenzimmern ihre Kopftücher abzulegen.

Das Problem sind allerdings weniger die Kopftücher selbst, sondern die *militante Glaubenshaltung der Betroffenen* und ihrer Familien, die so auf andere muslimische Schülerinnen, die die Verschleierung nicht für so wichtig halten, Druck ausüben. Dieser Umstand wohl erst führte die Lehrerschaft der Schule zu der Ansicht, das Tragen der Kopftücher sei mit dem laikalen Charakter ihrer Schule unvereinbar und stelle obendrein einen Verstoß gegen eine Verordnung aus dem Jahre 1937 dar, die jede Form der Proselytenmacherei an staatlichen Schulen untersagt. Auch aus anderen Städten wurden ähnliche Auseinandersetzungen bekannt – allerdings auch solche Fälle, in denen muslimische Schülerinnen seit langem unbehelligt und problemlos mit Kopftuch am Unterricht teilnehmen.
Der Direktor der Schule in Creil wandte sich jedenfalls mit der Bitte um Klärung an den Erziehungsminister in Paris. Und dieser – nachdem er mit seiner Haltung eines kräftigen Sowohl-Als auch, nämlich sowohl Festhalten am laikalen Charakter der öffentlichen Schulen als auch Toleranz gegenüber den verschiedenen Ausdrucksformen religiöser Bekenntnisse, die Gemüter kaum beruhigen konnte – reichte das Problem an den Conseil d'État weiter, den obersten Verwaltungsgerichtshof, obwohl eigentlich allen klar ist, daß es sich bei dieser Frage weniger um ein juristisches als um ein psychologisches Problem handelt.

Das vorläufige Ereignis ist ein *überaus widersprüchliches Meinungsbild* quer zu den traditionellen politischen Lagern Frankreichs: Vertreter der extremen Rechte können den Wiederentdeckern eines puristischen Laizismus die Hand geben. Frauenrechtlerinnen schlagen sich auf die laizistische Seite, weil ihnen Toleranz gegenüber dem Kopftuchtragen wie ein Einverständnis mit einem bestimmten integralistischen, d.h. vor allem patriarchalen Islam erscheint. Von Toleranz sprechen mit einem Mal nicht die traditionellen Laizisten in ihrem Bemühen, die französische Gesellschaft von Klerikalismen aller Art freizuhalten, sondern die gemäßigten Vertreter religiöser Gemeinschaften vom französischen Großrabbiner über Kardinal *Lustiger* bis zum Rektor der Moschee von Paris. Peinlich obendrein für einige der regierenden Sozialisten, daß sich ausgerechnet die Präsidentengattin für eine großzügige Haltung der Schulbehörden aussprach.

Im Kern stehen sich *zwei Lesarten des laikalen Charakters des öffentlichen Schulsystems* in Frankreich gegenüber: Für die einen ist die Neutralität der Schule gegenüber dem als ausschließlich privat reklamierten religiösen Bekenntnis nicht bedroht, selbst wenn Schüler dies in der Schule durch entsprechende Zeichen dokumentieren, sei es das Kopftuch von Muslimen oder die Kipa von Juden, sofern sie ansonsten die Gepflogenheiten des Schulsystems akzeptieren. Vertreter dieses Argumentationstyps beziehen sich in ihrer Haltung auf nicht weniger als die Menschenrechte.

Die andere Seite – für sie mag exemplarisch und zugleich in extremer Zuspitzung der Philosoph und Schriftsteller *Alain Finkielkraut* stehen (vgl. Le Monde, 25.10.89; auch sein Buch: Die Niederlage des Denkens, Reinbek 1989) – malen das Schreckgespenst einer in ihre Teilmilieus zerfallenden französischen Gesellschaft an die Wand, um dann um so strahlender die eine, Partikularismen und Obskurantismen aller Art überwindende Kultur ihres Landes auferstehen zu lassen. Die Menschenrechte sieht man in diesen Kreisen zu „Rechten von Volksstämmen" verkommen, die die allen Menschen gemeinsame Welt dem Respekt vor der Andersartigkeit der anderen opfert. Die aufklärerische Vernunft erscheint hier in einer unüberbietbaren Reinheit und universalen Verbindlichkeit, die sie selbst in die Nähe einer Religion bringt. Aus Angst davor, das Ganze aus dem Blick zu verlieren, werden Minderheiten so erst recht in gettoisierende Vereinzelung getrieben, und aus dem Streit um ein paar Kopftücher im Unterricht wird ein Grundsatzstreit um das künftige Gesicht einer sich ethnisch und weltanschaulich pluralisierenden französischen Gesellschaft.

Wenig gelegen muß indes dieser Streit jenen in den Kirchen kommen, die sich unter dem Stichwort der „neuen Laizität" seit einiger Zeit Hoffnungen machen auf ein zukünftig geläutertes institutionelles Miteinander von Staat und Religion. Steht doch immerhin zu befürchten, daß jenes neolaizistische Horrorgemälde der „heiligen Allianz der Kleriker" (Finkielkraut) längst überwunden geglaubte Ängste und Vorbehalte wiederbelebt. *nt*

Deutsche Bischöfe: Sorge um die Landwirtschaft

Nachdem die deutschen Bischöfe auf ihrer Herbstvollversammlung ein Wort zur Lage der Landwirtschaft verabschiedeten (vgl. HK, November 1989, 493f.), veröffentlichte Anfang November die Kommission für gesellschaftliche und sozial-caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz (ihr Vorsitzender ist Bischof *Josef Homeyer* von Hildesheim) ihrerseits eine ergänzende, ausführlichere Stellungnahme zum selben Thema unter dem Titel „Landwirtschaft in schwerer Zeit – Orientierungen" (Hirtenwort und Kommissionserklärung sind zusammen als Nummer 44 in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Schriftenreihe „Die Deutschen Bischöfe" erschienen). Während es sich bei dem Wort der Bischöfe um ein allgemeiner gehaltenes Hirtenschreiben handelt, enthält das Kommissionspapier eine stärker analytische Darstellung politischer Abwägungen zwischen konkurrierenden agrarpolitischen Gesichtspunkten, Interessen und Werten.

Nahrungsproduktion und Pflege der Kulturlandschaft

In beiden Texten aber möchten die Bischöfe Denkanstöße geben für eine *ganzheitliche, d. h. verschiedenste Handlungsfelder miteinbeziehende Neuorientierung der Agrarpolitik* bzw. anderer, den ländlichen Raum betreffenden Politikbereiche, von der Sozial- über die Arbeitsmarkt- bis zur Bildungspolitik, u. a. m. Einer vor allem auf die Steigerung von Produktionsmengen ausgerichteten Landwirtschaft, die sich aus verschiedenen ökonomischen wie ökologischen Gründen als unzureichend erwiesen habe, sollen Perspektiven für einen Strukturwandel eröffnet werden, der sowohl die angestrebten ökonomischen und ökologischen Ziele stützt, zugleich aber auch der betroffenen ländlichen Bevölkerung ausreichende Lebens- und Verdienstmöglichkeiten bietet.

Im Mittelpunkt des Wortes der deutschen Bischöfe steht zum einen die Feststellung, daß sich die Landwirtschaft in einem strukturellen Wandlungsprozeß befindet. Sowohl was die weitere Verringerung der Zahl an landwirtschaftlichen Betrieben als auch die Umstellung der Produktions- und Leistungsziele und -methoden angeht, wird dieser Wandel von den Bischöfen in seiner Tragweite nicht verniedlicht oder gar als vermeidbar hingestellt. Zugleich versuchen sie, resignativen Tendenzen entgegenzuwirken. Zum zweiten stellen sie klar, daß sich dieser Wandel weder seinen sachlichen Zielen nach noch zum Wohl der Betroffenen dadurch erreichen lasse, daß man allein auf die *Kräfte des Marktes* vertraue.
Auch müsse neben der Produktion von Nahrungs- und Futtermitteln auch die *Pflege der Kulturlandschaft* als Leistung der Landwirtschaft im Wirtschaftsdenken Berücksichtigung finden. Damit zielen die Bischöfe sowohl auf die nötige Umweltverträglichkeit der landwirtschaftlichen Produktion wie auf den Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen. Vor allem letzterer stelle eine Leistung dar, für die die Landwirte auch eine angemessene Vergütung erhalten müßten.

Um einer weiteren Abwanderung aus dem ländlichen Raum entgegenzuwirken, fordern die Bischöfe sowohl eine verstärkte *regionale Wirtschaftspolitik* zur Schaffung und zum Erhalt von Arbeitsplätzen im ländlichen Raum als auch eine Agrarpolitik, die möglichst vielen Familienbetrieben eine ausreichende wirtschaftliche Grundlage bietet. Außerdem setzen sie sich für den Erhalt der dörflichen Gemeinschaft und Kultur ein sowie für eine angemessene Alterssicherung der ländlichen Bevölkerung.

Im Vergleich zum Bischofswort widmet sich die Erklärung der Kommission stärker der konkreten Auseinandersetzung um agrarpolitische Lösungsansätze. Der Text setzt sich im wesentlichen aus zwei Teilen zusammen: einer breiter angelegten Situationsanalyse und 15 Thesen zu agrarpolitischen Grundsatzfragen. In einem zusammenfassenden Schlußteil wird auch die besondere Verantwortung des Christen für die Bewahrung der Schöpfung angesprochen.
Im Mittelpunkt steht in diesem Text der Versuch, vielfach zu hörende Empfehlungen und Forderungen zur Agrarpolitik zu konkretisieren und auf ihre Realisierungsmöglichkeiten hin zu prüfen: vor allem die Erhaltung des bäuerlichen Familienbetriebs, die Berücksichtigung des Natur-, Boden-, Landschafts- und Verbraucherschutzes, die Anerkennung landschaftspflegerischer Leistungen der Bauern, der Abbau von Produktionsüberschüssen und die Reduzierung der Marktordnungskosten, die Schaffung gewerblicher Arbeitsplätze sowie eine infrastrukturelle Förderung des ländlichen Raums insgesamt.

Bei der vergleichenden Analyse verschiedener agrarpolitischer Lösungskonzepte spricht sich die Kommission für eine *Bündelung koordinierter Einzelmaßnahmen* aus. Zum Abbau der Überschußproduktion bewirkten – so die Kommission – *Preissenkungen* mit staatlichen Ausgleichszahlungen in Abhängigkeit von Produktionsmengen nicht notwendigerweise einen mengendämpfenden Effekt. Eine bremsende Wirkung hätten Preissenkungen nur in Verbindung mit produktionsunabhängigen direkten Einkommensübertragungen. Auch *Produktionsschwellen* mit entsprechenden gestuften Preiskürzungen zeigten keine wirklich durchgreifende Wirkung. Demgegenüber seien Ausgleichszahlungen für *Flächenstillegung, Extensivierung* und *Umstellung* schon deshalb weniger problematisch, weil sie sich an klare Kriterien knüpfen lie-

ßen. Als Zielvorstellung empfiehlt die Bischofskommission: „Je weniger staatliche Subventionszahlungen ohne Gegenleistung zur Stützung der landwirtschaftlichen Einkommen notwendig und je niedriger die Ausgaben für Agrarmarktordnungen sind, um so besser ist es für alle Seiten."

Die Zahl der landwirtschaftlichen Betriebe weiter verringern

Die angestrebte Verringerung der Produktionsintensität könne auch indirekt Folgewirkung von Maßnahmen des Umwelt- und Naturschutzes sein. Außerdem biete sich als möglicher Weg auch die Produktionsaufgaberente für ältere Landwirte bei Kleinbetrieben an. Neben solchen Maßnahmen, die die Aufgabe bzw. den Verzicht auf landwirtschaftliche Tätigkeit begünstigen sollen, könne eine nationale Agrarpolitik jedoch von ihrer zentralen Aufgabe nicht dispensiert werden, nämlich die Existenz möglichst vieler Betriebe positiv zu sichern.
Kennzeichnend für das Kommissionspapier ist ein betonter *Realismus* bei der Einschätzung verschiedener, gegenwärtig diskutierter Möglichkeiten zum Erhalt landwirtschaftlicher Betriebe. So sehr man sich einerseits für den Erhalt von möglichst vielen von ihnen einsetzt, so wird doch andererseits nicht verschwiegen, daß eine weitere Verringerung der Zahl an Betrieben unerläßlich und eine rasche Verminderung der wirtschaftlichen Schwierigkeiten vieler Betriebe nicht in Sicht sei. Trotz der verschlechterten außerlandwirtschaftlichen Arbeitsmöglichkeiten im ländlichen Raum wird in dem Zusammenhang auf die große Bedeutung der Zu- und Nebenerwerbsbetriebe für eine gesunde Agrarstruktur verwiesen.

Realistisch gibt sich die Kommission auch bei der Beurteilung von Entwicklungschancen bei denkbaren Alternativen zur herkömmlichen Produktion von Nahrungs- und Futtermitteln. Die Bedeutung der sich gegenwärtig eröffnenden *Marktnischen* dürfe nicht überschätzt werden; so besitze der *alternative Landbau* bisher nur einen marginalen Stellenwert. Auffallend ausführlich werden einerseits neuere Methoden zur Erzeugung *nachwachsender Industrie- und Energierohstoffe* als ein möglicherweise in Zukunft zu erschließendes Produktionsfeld der Landwirtschaft vorgestellt. Andererseits warnt man sofort auch vor zuviel Euphorie und vor der Hoffnung auf schnelle Lösungen auf diesem Gebiet. Im übrigen wird die Frage aufgeworfen, ob eine denkbare Verwendung etwa pflanzlicher Öle als Motorkraftstoff „angesichts des weltweiten Hungerproblems" ethisch zu verantworten wäre.

An verschiedenen Stellen des Kommissionspapiers (aber auch des Bischofsworts) ist im übrigen das Bemühen erkennbar, angesichts der kritischen Lage auf dem Agrarsektor von allzu einfachen Antworten loszukommen, überzogenen Forderungen an die Landwirtschaft entgegenzutreten, insgesamt „versachlichend" zu wirken. So weisen z. B. die Bischöfe in ihrem Wort darauf hin, daß es falsch sei, den durch die Anwendung biologisch-technischer Erkenntnisse geschaffenen *Fortschritt* in der Landwirtschaft pauschal zu verurteilen, weil er Überschüsse produziere: Dieser Fortschritt habe immerhin auch dazu beigetragen, den Bauern die oft unerträglich schwere Arbeit zu erleichtern und den Mangel an Agrarerzeugnissen zu überwinden. Bei kluger Anwendung könne der biologisch-technische Fortschritt außerdem in vielen Teilen der Welt den Hunger beseitigen helfen.

In ähnlicher Weise nimmt die Kommission die Landwirtschaft in Schutz gegen allerlei Forderungen bzw. Vorwürfe, wie sie gegenwärtig diskutiert werden: So spricht man sich z. B. in der Frage der der Landwirtschaft angelasteten Grundwasserverschmutzung für „Umweltnormen mit Augenmaß" aus: *Überzogene Forderungen* würden nicht weiterhelfen und brächten die Landwirte in der öffentlichen Kritik nur auf die Anklagebank. Auch in der Frage der Tierschutzanforderungen spricht die Kommission sich für eine sorgfältige Abwägung aller Vor- und Nachteile aus: Bewußt zuspitzend heißt es, dem Tierschutz helfe es wenig, wenn sich in einem Land mit strengen Auflagen aus Kostengründen die Viehställe leerten, dafür aber dort füllten, wo man sich mit besonders niedrigen Normen begnüge.

Drohende Wettbewerbsnachteile durch ausländische Konkurrenz

Auch in den Ruf nach einer umweltschonenden und tierschutzgerechten Agrarproduktion sowie nach unbelasteten Nahrungsmitteln mag die Kommission nicht ohne ein „aber" einstimmen: Sie gibt zu bedenken, daß eine völlig rückstandsfreie Erzeugung von Nahrungsmitteln in einem Industriestaat infolge bestehender Immissionen kaum möglich sei. Die Möglichkeit, selbst feinste Spuren von Rückständen nachzuweisen, könne in der Bevölkerung zu *Überreaktionen* führen. Die bloße Feststellung von Schadstoffen sage insofern immer weniger aus über die wirkliche Belastung. Diese lasse sich nur nach den Kriterien der Naturwissenschaften anhand der jeweiligen Dosierung beurteilen. Nur so seien tatsächliche und vermeintliche Gefahren für den Menschen und die Umwelt voneinander zu unterscheiden.

Für eine differenzierte Sicht plädiert die Kommission schließlich auch im Zusammenhang mit der Diskussion um die *Futtermittelexporte aus Entwicklungsländern:* Der Vorwurf, diese Importe würden in den Entwicklungsländern die Versorgungsprobleme verschärfen, tue dem bäuerlichen Berufsstand insgesamt unrecht: Es müßten hierbei auch gesamtökonomische Aspekte berücksichtigt werden, etwa die Folgen, die eine Beendigung der EG-Einfuhren für die entsprechenden Dritte-Welt-Länder hätte. Auch im Blick auf die sich abzeichnenden neuen Möglichkeiten aufgrund der Bio- und Gentechnik spricht sich die Kommission gegen eine pauschale Ablehnung aus: Es müsse klar zwischen Pflanzenzucht einerseits und der Manipulation an der Erbsubstanz von

Tieren unterschieden werden. Vor allem scheint man die Gefahr zu sehen, die hiesige Landwirtschaft könnte durch eine allzu restriktive Haltung in dieser Frage von der allgemeinen Entwicklung abgekoppelt werden. Hier – wie auch in verschiedenen anderen Zusammenhängen – warnt die Kommission vor drohenden *Wettbewerbsnachteilen* für die deutsche Landwirtschaft durch die Ungleichbehandlung gegenüber ausländischer Konkurrenz gerade auch innerhalb der Europäischen Gemeinschaft.

Angesichts von solchen abwägenden und in ihren Forderungen und Urteilen überaus vorsichtigen Erklärungen der Bischöfe verwundert es nicht, daß aus dem politischen Raum zum Bischofswort vorwiegend Zustimmung signalisiert wurde, auch wenn deren Bedeutung insgesamt nicht zu überschätzen ist. Daß umgekehrt z. B. von der *Katholischen Landjugend* am Bischofswort Kritik geäußert wurde, verwundert auch nicht. Bei der KLJB tut man sich mit der Tatsache schwer, daß die Bischöfe den Strukturwandel und dessen Rahmenbedingungen nicht in Frage stellen, sondern ihn lediglich gestalten helfen wollen. Der Konsens kann hier innerkirchlich nicht größer sein, als er gesamtgesellschaftlich ist: In dieser Hinsicht sind die beiden Ausarbeitungen der Bischöfe eben nur soviel wert, wie ihre Argumente tragen. Geteilter Meinung kann man im übrigen darüber sein, inwieweit ein wirklicher Bedarf nach einer Stellungnahme der Bischöfe zu diesen Fragen bestand, zumal sich erst vor einem Jahr das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (vgl. HK, Juni 1988, 287 ff.) zum gleichen Thema geäußert hat. *K. N.*

EKD-Synode: Die Kirche und die Frauen

Das offizielle, von langer Hand vorbereitete Schwerpunktthema der diesjährigen Tagung der EKD-Synode, die vom 5. bis 10. November in Bad Krozingen stattfand, hieß: „Die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche". Dazu kam allerdings unter dem Eindruck der aktuellen Ereignisse ein zweites inoffizielles Schwerpunktthema, das viele Gespräche und Begegnungen während der Synodaltagung bestimmte: die dramatische Entwicklung in der DDR und ihre Auswirkungen auf die evangelische Kirche in beiden deutschen Staaten. Die Synode konnte mit den Ereignissen nur mühsam Schritt halten. Kaum hatte sie am Nachmittag des 9. November einen Beschluß zur Lage in der DDR gefaßt, wurde die innerdeutsche Grenze geöffnet. Der Ratsvorsitzende der EKD, der Westberliner Bischof *Martin Kruse,* nahm dazu in der letzten Plenarsitzung am Freitagvormittag Stellung: „Die Türen haben sich geöffnet, sie werden nicht wieder geschlossen werden können. Das, was uns aber mit Dankbarkeit gegen Gott in besonderer Weise erfüllt, ist die Art und Weise, wie das geschehen ist – ohne Gewalt, durch das Gebet vieler Christen durch Jahre hindurch."

Die Erklärung der Synode zur Entwicklung in der DDR hebt vor allem den Beitrag der evangelischen Kirche im Vorfeld des jetzigen politischen Wandels (vgl. ds. Heft, S. 556) hervor: „Wir sehen ihren Mut und ihre Bereitschaft, die Last der Mitverantwortung auf sich zu nehmen und offen auszusprechen, was dort bisher kein anderer tun konnte." Es wird betont, daß es das Recht aller Deutschen auch in der DDR sei, ihren Weg in eine bessere Zukunft selbst zu bestimmen und zu gestalten; nicht spekulative Erwartungen, sondern „ihre Bedürfnisse und Wünsche sind für unsere Reaktion auf die Entwicklung maßgeblich". Zurückhaltend-vorsichtig ist die Zielvorgabe der Erklärung für den Wandel in der DDR ausgefallen: „Den jetzigen Veränderungsprozeß begleiten wir in der Hoffnung, daß es gelingt, rechtsstaatliche Verhältnisse zu schaffen, in denen die Menschen vertrauensvoll und als mündige Bürger ihre Zukunft selbst gestalten."

Reserven gegenüber der feministischen Theologie

In der gleichen Sitzung verabschiedete die Synode neben der DDR-Erklärung auch eine längere *Ausarbeitung zum Schwerpunktthema* „Die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche", die den Gliedkirchen der EKD mit der Bitte um Weitergabe an die Gemeinden, Dienste und Einrichtungen übersandt wird. Dabei wurde die entsprechende Vorlage des Vorbereitungsausschusses in weiten Teilen unverändert oder mit nur geringen Retuschen übernommen. Bei der Einbringung der Vorlage sagte *Carola Wolf,* die Pressereferentin des Deutschen Evangelischen Kirchentags, dem Vorbereitungsausschuß liege daran, daß diese Synode nicht als „Frauensynode" in die Geschichte der EKD eingehe. „Die Gemeinschaft zwischen Männern und Frauen, die Verschiedenheiten akzeptiert und auf der Basis von Gerechtigkeit existiert, ist uns wichtig." Tatsächlich standen die Diskussionen über das Frauenthema auf der Synodaltagung *nicht im Zeichen harter Konfrontation,* sondern es ging recht unaufgeregt und moderat zu. Das hatte nicht zuletzt mit dem Duktus der Vorlage zu tun, die bei ihren Aussagen zum sozialen Wandel, zur Frauenbewegung und zum Verhältnis von Männern und Frauen in der Kirche zugespitzte Thesen und Forderungen durchweg vermied.

Etliche Synodale kritisierten allerdings, daß der Text zu sehr die berufstätige Frau im Blick habe und es an Anerkennung für die Hausfrauen und Nur-Mütter fehlen lasse. Diesen Einwänden wurde im endgültigen Beschlußtext durch entsprechende Ergänzungen Rechnung getragen: Es entspreche dem biblischen Zeugnis, „wenn Frauen sich bewußt für die Rolle der Mutter entscheiden oder die Versorgung der Familie als ihre Lebensaufgabe begreifen. Ihm entspricht ebenso, wenn Frauen Berufstätigkeit und Familie verbinden wollen oder im Beruf einen wichtigen Teil ihrer Lebensaufgabe begreifen."

Probleme hatte ein Teil der Synode auch mit den Ausführungen zur *feministischen Theologie* (vgl. auch ds. Heft, S. 574), die vor allem als Bibelauslegung im Blick war. Dementsprechend wurde im Beschlußtext deutlicher zwischen den verschiedenen Strömungen unterschieden: „Manche Theologinnen entwerfen ihre Theologie als Naturreligion und stellen sich damit in einen bewußten Gegensatz zum Offenbarungsglauben des Alten und Neuen Testamentes. Während Extrempositionen über den Rahmen evangelischer Theologie hinausgehen (z. B. wenn heutige Erfahrungen von Frauen als neue Offenbarungen Gottes ausgegeben werden), hilft die feministische Bibelauslegung im allgemeinen zu der Einsicht, daß Frauen und Männer vor Gott gleich sind."
Nicht nur in der Vorlage, auch in den übrigen Beiträgen auf der Synode zum Schwerpunktthema war die feministische Theologie in ihrer gemäßigten, inzwischen weithin rezipierten Variante vertreten. So referierte die Schweizer Theologin *Reinhild Traitler* in einer Bibelarbeit zu den ersten Kapiteln der Genesis die geläufigen Ergebnisse der neueren Exegese, die die traditionellen Vorstellungen von der Unterordnung und besonderen Sündhaftigkeit der Frau korrigieren.

Frauenquote als „Zielvorgabe"

Das Interesse richtete sich schon im Vorfeld der Synodaltagung vor allem auf die *praktischen Schritte,* die zur besseren Verwirklichung der Gemeinschaft von Männern und Frauen in der evangelischen Kirche in die Wege geleitet werden sollten. Im Mittelpunkt stand dabei die in der Vorlage vorgeschlagene *Quotenregelung für kirchliche Leitungs- und Beratungsgremien:* „Um eine unverzügliche Einleitung solcher Schritte zu gewährleisten, hält die Synode eine befristete Festlegung des Mindestanteils von Frauen in den Leitungsgremien für erforderlich. Für die nächsten 10 Jahre sieht sie einen Anteil von mindestens 40% als angemessene Zielvorgabe an." In der Diskussion über die Vorlage wurde nachdrücklich für wie gegen eine solche Festlegung argumentiert, wobei die Fronten nicht einfach zwischen den Geschlechtern verliefen. Frauen äußerten Bedenken, als „Quotenfrau" abqualifiziert zu werden, ein Synodaler warnte davor, „geistliche Ziele mit ungeistlichen Mitteln" erreichen zu wollen.

Die Befürworter einer „Quote" behielten die Oberhand: So ist nach der in Bad Krozingen verabschiedeten Ausarbeitung zum Schwerpunktthema anzustreben, „daß in die Leitungs- und Beratungsgremien der evangelischen Kirche Frauen und Männer in gleicher Zahl gewählt oder berufen werden ... Auf dieses Ziel ist in Teilschritten in angemessenem zeitlichem Rahmen hinzuarbeiten. Die Synode sieht einen Anteil von mindestens 40% Frauen als Zielvorgabe an, die in zehn Jahren erreicht werden sollte." Es handelt sich bei dieser Willensäußerung der Synode allerdings nur um eine *Bitte ohne verpflichtende rechtliche Wirkung.* Es ist den Gliedkirchen der EKD, die auch den Großteil der Synodalen nominieren, unbenommen, sich bei der Besetzung ihrer Ämter nach dieser Empfehlung zu richten oder nicht. Der jetzigen EKD-Synode gehören 20 Frauen an (bei insgesamt 120 Synodalen); der fünfzehnköpfige Rat der EKD zählt drei weibliche Mitglieder. Im Kirchenamt der EKD in Hannover gibt es derzeit neben fast 30 Präsidenten, Kirchen- und Oberkirchenräten nur eine Oberkirchenrätin.

Der Rat der EKD soll nach dem Willen der Synode die Stelle einer „Frauenbeauftragten mit Querschnittfunktionen für den Bereich der Amts- und Dienststellen sowie die Einrichtungen und Institute der EKD" einrichten. Bislang gibt es in vier evangelischen Landeskirchen Frauenbeauftragte; weitere Landeskirchen haben die Einrichtungen solcher Stellen bereits beschlossen. Das Synodenpapier zur Gemeinschaft von Männern und Frauen spricht sich außerdem für die *Förderung theologischer Frauenforschung* aus; der Rat der EKD soll dafür Sorge tragen, daß in der Studienarbeit von Kammern und Ausschüssen der EKD die Situation von Frauen im jeweiligen Zusammenhang eigens thematisiert wird. Die Bestrebungen zu mehr und verbesserten Chancen für in Kirche und Diakonie hauptamtlich tätige Frauen sollen in *Frauenförderungskonzepten* zusammengefaßt werden, es soll auch über eine stärkere Beteiligung von Frauen durch Ämter auf Zeit und über Rotation weiter nachgedacht und diskutiert werden. Der Rat der EKD wird gebeten, der Synode alle zwei Jahre einen Bericht über den Stand der Bemühungen um Frauenförderung zu geben.

Die Protestanten und die deutsche Frage

An den Anfang des Ratsberichts vor der Synode in Bad Krozingen stellte Bischof Kruse Überlegungen zum *Wandel in Europa:* „Die Staaten, die man früher ‚Ostblockstaaten' zu nennen pflegte, gehen jeweils eigene Wege, suchen die lange verdeckte Frage nach ihrer nationalen und kulturellen Identität neu zu beantworten und eine politische und wirtschaftliche Ordnung zu finden, die den Menschen mehr Selbstverantwortung zutraut." Man sei sich in Kirche und Gesellschaft der Bundesrepublik vermutlich noch gar nicht im klaren, welche Opfer gebracht werden müßten, wenn Europa eine neue Gestalt finden solle. Die westeuropäische Einigung, so der Ratsvorsitzende, könne ihren Sinn nicht allein darin finden, sich besser auf dem Weltmarkt behaupten zu können, „sondern sie muß ihre soziale Kraft erweisen im ganzen europäischen Haus und im Nord-Süd-Konflikt". Die Kirchen, zumal die evangelischen, seien im Blick auf die westeuropäischen Entwicklungen nicht stark, sondern hätten „eher die Statur eines David".

Offenbar bestehen im deutschen Protestantismus Befürchtungen, durch die weitere EG-Integration ins Hintertreffen zu geraten. Der Ratsbericht stellte die Frage: „Was bedeutet es ökumenisch auf längere Sicht, daß von den 320 Millionen EG-Bürgern über 60% der römisch-katholischen Kirche und nur ca. 20% einer evangelischen oder anglikanischen Kirche angehören?" Dem Bericht zufolge soll die *Präsenz*

der EKD bei den europäischen Institutionen (im Rahmen der „Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft", in der nichtkatholische Kirchen der EG-Mitgliedsstaaten zusammenarbeiten) verstärkt werden. Die Frage nach ihrer Haltung gegenüber dem EG-Integrationsprozeß dürfte aber für die evangelische Kirche in der Bundesrepublik in Zukunft vermutlich noch mehr als bisher im Schatten der deutsch-deutschen Entwicklung stehen. In einem Kommentar des Informationsdienstes der Evangelischen Allianz (idea Nr. 101/89 v. 6.11.) wurde kritisch angemerkt, ob die EKD „in dieser Stunde" nicht etwas zur offenen deutschen Frage hätte sagen müssen, und gefragt: „Stellt sich die EKD auf eine mögliche Überwindung der Teilung im Land der Reformation ein?" Die Erklärung der Synode zur Entwicklung in der DDR bekräftigte die bisherige Linie der besonderen kirchlichen Gemeinschaft mit den evangelischen Kirchen der DDR unter ausdrücklicher Respektierung von deren eigenem Weg und sprach nirgendwo von der Wiederherstellung der staatlichen Einheit als erstrebenswertem Ziel. Man wird sehen müssen, ob diese Grundposition im deutschen Protestantismus weiterhin bestimmend bleibt oder nicht zweifellos vorhandene national-konservative Strömungen wieder stärker hervortreten. *U. R.*

Christen/Marxisten: Gespräch über Europa

Drei Jahre nach dem vom Päpstlichen Sekretariat für die Nichtglaubenden und der Ungarischen Akademie der Wissenschaften veranstalteten christlich-marxistischen Dialogtreffen von Budapest (vgl. HK, November 1986, 546) fand jetzt im unterelsässischen Klingenthal am Fuß des Odilienbergs vom 18. bis zum 21. Oktober eine neue Gesprächsrunde dieser Art statt. Partner des (seit der Kurienreform so benannten) „Päpstlichen Rats für den Dialog mit den Nichtglaubenden" war diesmal das *sowjetische Komitee für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa.* Während die marxistische Seite in Budapest und beim Vorgängertreffen in der slowenischen Hauptstadt Ljubljana (es fand im Mai 1984 statt) durch Teilnehmer aus mehreren kommunistischen Ländern vertreten war, kamen die marxistischen Gesprächspartner in Klingenthal alle aus der Sowjetunion. In Ljubljana hatte man sich mit dem Verhältnis von Wissenschaft und Glaube beschäftigt; das Treffen in Budapest stand unter dem Thema „Gesellschaft und ethische Werte". Diesmal ging es um die „Rolle der Zivilisation beim Aufbau des gemeinsamen europäischen Hauses".

Im Ostflügel dieses Hauses haben sich in den letzten Jahren und Monaten Veränderungen vollzogen, die man sich zur Zeit des Budapester Kolloquiums nicht hätte träumen lassen. Kardinal *Paul Poupard,* der Präsident des Rates für die Nichtglaubenden, machte in seiner Eröffnungsansprache in Klingenthal darauf aufmerksam: „Seit 1986 haben sich die Ereignisse überstürzt. Die ideologischen Verfestigungen sind dabei, sich aufzuweichen. Ein neuer Prozeß mit noch vor kurzem unvorstellbaren Veränderungen bahnt sich in der Sowjetunion und in anderen sozialistischen Ländern den Weg. Die Menschenrechte werden besser geachtet. Die Gläubigen erhalten einen größeren Freiraum." *Evgenij Silin,* Vizepräsident des sowjetischen KSZE-Komitees, der zusammen mit Kardinal Poupard das Treffen leitete, sprach von einem „Augenblick großer Veränderungen" im Leben der europäischen Völker.

Als ein Ziel des Gesprächs nannte Silin die Besinnung auf die „tiefen Wurzeln der europäischen Zivilisation", ohne die man sich die Verwirklichung des gemeinsamen europäischen Hauses nur schwer vorstellen könne. Bemerkenswert an den sowjetischen Beiträgen in Klingenthal (jedes Teilthema wurde in Parallelreferaten aus marxistischer und christlicher Sicht behandelt) war vor allem, daß sich ihre Sicht des europäischen Erbes in seinen verschiedenen Strömungen und Entwicklungsstufen weithin mit der der christlichen Gesprächspartner deckte. So würdigte *Michail Narinski* vom Institut für Universalgeschichte der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften ausdrücklich die Bedeutung des Christentums für die europäische Kultur: Die christliche Überzeugung von der in seiner Gottesebenbildlichkeit begründeten Würde jedes einzelnen Menschen sei eine Voraussetzung für die spätere Konzeption der Menschenrechte. Die charakteristischen Züge des christlichen Denkens hätten sich auf die gesamte europäische Kultur und Wissenschaft ausgewirkt. Selbst Theorien und Konzeptionen, die von der Religion weit entfernt gewesen seien oder sie sogar abgelehnt hätten, hätten den Einfluß des Christentums mitgespürt.

Kaum noch Unterschiede im Geschichtsbild

Der sowjetische Philosoph *Advard Arab-Ogli,* der über „europäische Zivilisation und allgemeinmenschliche Werte" referierte, sprach von der Anerkennung der Souveränität der Persönlichkeit, auf die sich sowohl der weltliche wie der religiöse Humanismus stützten, deren Geschichte bis zum frühen Christentum und zur Stoa zurückreichten. Arab-Ogli erinnerte an die westeuropäische Machtteilung zwischen sacerdotium und imperium und hob hervor, daß es in der europäischen Zivilisation durch solche Teilung der Macht gelungen sei, trotz vorübergehender Rückschläge sowohl die Gefahr des Totalitarismus wie die der Theokratie zu vermeiden. Je polyzentrischer die Macht in einer Gesellschaft verteilt sei, desto demokratischer sei diese, desto unabhängiger seien die Bürger von ihrem Staat.

Ein Grundzug der sowjetischen Beiträge zum Thema Europa war das Bemühen, den Anschluß an die in Antike

und Christentum verwurzelte, durch die Aufklärung maßgeblich bestimmte neuzeitliche *Freiheitsgeschichte* mit ihrem Verständnis von Menschenrechten, Rechtsstaat, Gewaltenteilung und Demokratie zu gewinnen, dieses Erbe in Theorie und Praxis aufzuarbeiten und als Korrektur gegenüber Dogmatismen und Verengungen des „real existierenden Sozialismus" einzubringen.

So betonte der Philosoph *Alexander Ignatenko,* die Demokratie müsse pluralistisch sein. Schon deshalb stehe sie im Gegensatz zum Dogmatismus als dem geistigen und der Diktatur als dem praktisch-politischen Totalitarismus. *Alexander Berkov* vom Institut für Staats- und Rechtswissenschaften der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften sprach sich für die Priorität der „allgemeinen europäischen und menschlichen Werte" gegenüber den Interessen von Nationen und Klassen aus und hob hervor, die Sowjetunion bemühe sich derzeit darum, ihr Recht und ihre Gesetzgebung den von ihr unterzeichneten Menschenrechtsabkommen anzupassen. Der Historiker *Nikolaj Kovalsky* wies in seinem Referat über den Aufbau des gemeinsamen europäischen Hauses auf die Notwendigkeit hin, die europäische Zusammenarbeit „im humanitären Bereich und bezüglich der menschlichen Dimension" weiterzuentwickeln. Die Sowjetunion sei an diesem Prozeß beteiligt, wobei Kovalsky in diesem Zusammenhang auch das geplante „Gesetz über die Gewissensfreiheit" (vgl. HK, Mai 1989, 205 f.) erwähnte.

Die Sowjetunion auch geistig-kulturell im Übergang

Auf konkrete Fragen zum gegenwärtigen Status der Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion und zu möglichen Veränderungen ließ sich die sowjetische Delegation in Klingenthal nur sehr vorsichtig ein. In bezug auf die kulturelle und politische Gesamtsituation in seinem Heimatland nahm Alexander Ignatenko in seinem Referat allerdings kein Blatt vor den Mund: In der Sowjetunion gebe es heute eine Vielzahl von geistigen Strömungen, vom humanistischen Sozialismus über den Neo-Stalinismus bis zum Nationalismus und Chauvinismus; der syndikalistische Anarchismus sei ebenso anzutreffen wie der Monarchismus, der Liberalismus wie der Konservativismus, der Zionismus und der Antisemitismus. Das Wiederaufleben des Pluralismus in der UdSSR führe zu gewissen Widersprüchen, die sich teilweise zu Konflikten entwickelt hätten. Neben positiven Elementen seien auch der Extremismus und die Verantwortungslosigkeit, Egoismus und Anarchie zu Bestandteilen der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit geworden.

Insgesamt belegten die sowjetischen Referate und Diskussionsbeiträge bei der Dialogtagung, wie sehr sich die UdSSR nicht nur politisch, sondern auch ideologisch in einem sehr labilen, in sich *vielschichtigen Übergangsstadium* befindet. Vom dogmatischen Marxismus-Leninismus war in Klingenthal nichts mehr zu spüren, weder in der Geschichtsdeutung noch bei den Überlegungen zur Gestaltung von Staats- und Rechtsordnung. Es zeigte sich vielmehr die Bereitschaft, westliche Konzepte und Erfahrungen genauer kennenzulernen und zu prüfen, aber auch eine erhebliche Portion Unsicherheit. Das Diskussionsklima war deutlich entspannter als bei den vorausgegangenen Treffen in Ljubljana und Budapest, was von beiden Seiten hervorgehoben wurde. Kardinal Poupard sprach von einer „Atmosphäre der Aufrichtigkeit, des Freimuts und der Offenheit".

In seiner Eröffnungsansprache hatte der Präsident des Rates für den Dialog mit den Nichtglaubenden seine Vorstellung von den Fundamenten der europäischen Kultur mit der Parole „Gott und die Freiheit" des französischen Dominikanerpredigers Lacordaire aus der Mitte des 19. Jahrhunderts zusammengefaßt. Die christlichen Gesprächspartner in Klingenthal waren darum bemüht, beides zu seinem Recht kommen zu lassen: die im christlichen Glauben begründete Gutheißung der modernen Freiheitsgeschichte, der Demokratie und des gesellschaftlichen Pluralismus wie die Bedeutung des Ethischen bzw. eines verbindlichen Wertfundaments, ohne das Pluralismus und Demokratie gefährdet sind. „Nur eine pluralistische Demokratie, die auf einem ethischen Verhaltenskodex aufruht, hat die Chance, die Errungenschaften des Rechtsstaats und der Menschenrechte zu bewahren" – so das Fazit des in Straßburg lehrenden Sozialethikers *Roland Minnerath.* Der französische Jesuit *Jean-Yves Calvez,* seit Oktober Chefredakteur der Monatszeitschrift „Etudes", nannte als ein wesentliches Merkmal des angezielten Europa von morgen „Dualität und Komplementarität, Distanz und gegenseitigen Respekt zwischen den politischen Instanzen einerseits und den kulturellen und religiösen Instanzen andererseits".

Einziger katholischer Referent aus einem Land des Warschauer Pakts war der am Erfurter Philosophisch-theologischen Studium lehrende Philosoph *Konrad Feiereis.* Feiereis fragte nach dem Beitrag der Christen zum Gemeinwohl in einem sozialistischen Staat und verwies dabei auf die Prinzipien der christlichen Soziallehre. Die Antwort auf die Frage, ob Christen in einer sozialistischen Gesellschaft nach diesen Prinzipien leben, handeln könnten, sei nicht nur entscheidend für das konkrete Leben der Christen im sozialistischen Staat, sondern stelle auch Weichen für das Zusammenleben von Christen und Marxisten im gemeinsamen Haus Europa. Christen in der DDR und in anderen sozialistischen Ländern sähen die Möglichkeit, ein gemeinsames Haus Europa zu errichten, nur dann, „wenn die Menschen unterschiedlicher Überzeugung und Weltanschauung in einen Dialog über das bonum commune eintreten und für seine Realisierung zusammenwirken, innerhalb eines Landes ebenso wie über geographische und historische Abgrenzungen hinweg". Der Dialog von Klingenthal soll nach dem Willen beider Seiten fortgeführt werden. Die sowjetische Delegation lud zu einer weiteren Begegnung in die UdSSR ein, bei der es vermutlich um die Frage nach dem Menschenbild gehen wird. *U. R.*

Mit dem 40. Jahrestag kam die Wende

Der Umbruch in der DDR und der Beitrag der Kirchen dazu

In einem Tempo und in einer Ereignisdichte, wie es vor kurzem weder von den Menschen in der DDR noch von Politikern in Ost und West für möglich gehalten wurde, ist die Entwicklung in der DDR im Umfeld ihres 40. Gründungstages (7. Oktober) in Bewegung geraten. Wohl niemand kann glaubhaft sagen, er sei darauf vorbereitet gewesen, daß dort ein derartig stürmischer, friedlich-revolutionärer Prozeß beginnen konnte und daß die endgültig entschieden geglaubte Machtfrage neu gestellt wird.

Die Entwicklung ist in gewisser Weise paradox: nachdem dem Honecker-Regime in der DDR sein weltweiter Anerkennungsdurchbruch gelungen war, zeigte sich bald, daß seine *Akzeptanz bei der Bevölkerung* nicht nur in ein erschreckendes Tief geraten, sondern daß das System in Frage gestellt ist. Die bislang als Bollwerk von Ruhe und Stabilität erscheinende DDR wurde von der Reformbewegung in der Sowjetunion, in Polen und in Ungarn rasch „infiziert". Obwohl die DDR – wirtschaftlich gesehen – im kommunistischen Machtbereich unangefochten ihre Spitzenposition ausbaute, und sie, was Lebensstandard betrifft, an 20. Stelle in der Welt liegt – noch vor einigen westeuropäischen Staaten –, erschienen nun gravierende Mängel unerträglich.

So wurde der *40. Jahrestag der DDR* nicht – wie geplant – zu einem Triumphtag des Regimes, sondern zur Einleitung seines Bankrotts. Über die in Ungarn nach Westen geöffnete Grenze sowie über die bundesdeutschen Botschaften in Prag und Warschau flüchteten Zehntausende meist junger Menschen. In Leipzig, Dresden, Berlin und vielen anderen Orten begannen Hunderttausende für Reformen zu demonstrieren. Tiefes Mißtrauen sowie Abscheu gegenüber diesem Staat, in dem sie aufgewachsen sind, wurde so vor allem von jungen Menschen überdeutlich artikuliert.

Die Bevölkerung hat plötzlich ihre bisherige Angst vor dem Apparat abgelegt, die Menschen reden jetzt offen, schließen sich zusammen, lehren die verhaßten Machthaber das Fürchten und lehnen sich gegen die führende „allwissende, immer rechthabende, alles voraussehende" SED auf.

Ablösung in zwei Phasen

Wenige Tage vor dem 40. Jahrestag sah sich die Honekker-Führung noch veranlaßt, Härte zu demonstrieren: Der *freie Reiseverkehr in die ČSSR* wurde gestoppt und die Bürger damit eingebunkert. Vielen Westberlinern und Westdeutschen wurde – vertragswidrig – der Zugang nach Ost-Berlin verweigert. Sonderzüge, die die Botschaftsflüchtlinge aus Prag und Warschau über DDR-Gebiet in die BRD fuhren, wurden auf ihrer Fahrt durch Großeinsätze der Sicherheitskräfte vor weiteren Fluchtwilligen abgeschirmt. Gegen die beginnenden Massendemonstrationen unter Parolen wie „Wir bleiben hier", „Wir sind das Volk" und Sympathiebekundungen für den Hoffnungsträger Gorbatschow („Gorbi, hilf uns") gingen die Sicherheitsorgane vielerorts mit großer Härte vor. Auf den Einsatz von Schußwaffen wurde jedoch verzichtet. Nach Darstellung des SED-Politbüro-Mitglieds *Günter Schabowski* soll *Egon Krenz* am 9. Oktober in Leipzig eine Einsatzweisung von *Erich Honecker* an die Sicherheitskräfte blockiert und damit „Schlimmstes verhütet" haben. Ob Tatsache oder Legende wird sich zweifellos noch herausstellen.

Während Erich Honecker auf dem 40. Jahrestag noch eine Leistungsbilanz ableierte und dabei die Flüchtlinge und Demonstranten abqualifizierte, setzte der wichtigste Jubiläumsgast, *Michail Gorbatschow,* behutsam (ohne offenkundige Brüskierung der SED), aber doch für die Bevölkerung verständlich, andere Akzente und äußerte Reformerwartungen. Massenflucht, Massendemonstrationen und Reformwünsche von Michail Gorbatschow erzwangen am 18. Oktober 1989 die Einleitung der Wende. Der bisherige Partei- und Staatschef Erich Honecker sowie die Politbüromitglieder *Joachim Herrmann* (verantwortlich für die Öffentlichkeitsarbeit) und *Günter Mittag* (verantwortlich für die Wirtschaftsplanung) wurden entmachtet. Als Nachfolger von Honecker wurde *Egon Krenz* zum Generalsekretär des Zentralkomitees der SED und am 24. Oktober 1989 auch zum Vorsitzenden des Staatsrates und des Nationalen Verteidigungsrates gewählt.

Obwohl Krenz als Zögling und Kronprinz von Erich Honecker und als unter Honecker für die Sicherheitspolitik verantwortliches Politbüromitglied stark belastet ist, trat er die *Flucht nach vorn* an und versuchte, sich mit dem Segen von Gorbatschow sogar an die Spitze der Bewegung zu setzen („Wir sind für radikale Reformen"). Er will offenkundig retten, was noch zu retten ist. Aber wie weit reicht sein Reformwille?

Ganz offensichtlich verlief die Geschichte des Umbruchs in der DDR in *zwei Phasen.* Die erste erstreckt sich vom 18. Oktober 1989 bis zum Beginn der Tagung des SED-Zentralkomitees am 7. November 1989, die zweite auf die Tage danach.

In der ersten Phase versuchte Krenz vor allem durch kleine Konzessionen die Führungsrolle zu behaupten:

– Ablösung belasteter, unflexibler, zum Teil überalteter Funktionäre. Schon vor der ZK-Tagung wurden fünf Mitglieder des SED-Politbüros *(Hermann Axen, Kurt Hager, Erich Mielke, Erich Mückenberger* und *Alfred Neumann)* abgelöst und auch die Rücktritte anderer Spitzenleute (so z. B. Gewerkschaftschef *Harry Tisch,* CDU-Vorsitzender *Gerald Götting*) bekanntgegeben.

– Inszenierung eines massenhaften Dialogs mit selbstkritischen Geständnissen der Funktionäre. Dabei sollte der

Bevölkerung Gelegenheit gegeben werden, Dampf abzulassen, und die Partei sollte Lernfähigkeit demonstrieren können. (Das Ausschwärmen von SED-Funktionären zum Dialog war dabei nicht neu. Schon nach dem 17. Juni 1953 und bei anderen – kleineren – Vertrauenskrisen war es erfolgreich praktiziert worden.)
– Zulassung einer offeneren Berichterstattung der Medien und die Tolerierung von Meinungsfreiheit;
– Einräumung von mehr Pluralität im politischen Leben durch Zubilligung größerer Eigenständigkeit der diskreditierten Blockparteien, der Gewerkschaften und anderer Massenorganisationen, aber noch ohne Infragestellung der Führungsrolle der SED und das Versprechen freier Wahlen;
– Ankündigung eines Reisegesetzes sowie der Einführung einer Verfassungs- und Verwaltungsgerichtsbarkeit;
– Stärkere Anerkennung der Kirchen als letztlich ausgleichende und stabilisierende Kräfte.

In dieser ersten Phase bestand das *vordringliche Ziel* darin, die Demonstrationswelle zum Abklingen zu bringen. Andererseits gestattete es Krenz den DDR-Bürgern wieder, visafrei in die ČSSR einzureisen. Damit wurde – ebenfalls mit dem Ziel, Dampf abzulassen – eine Fluchtschleuse geöffnet. Als die Demonstrationswelle nicht abebbte und die Durchsetzung eines Demonstrationsverbots gewaltsame Auseinandersetzungen mit zweifelhaftem Ausgang heraufbeschworen hätte, versuchte die SED-Führung im sprichwörtlichen Sinne „Gute Miene zum bösen Spiel zu machen" und demonstrierte einfach mit.

Die Konzessionen, die vor einem halben Jahr sicherlich noch beruhigend gewirkt hätten, reichten den Bürgern der DDR aber nicht mehr. Die Massendemonstrationen weiteten sich auf zahlreiche Städte aus und nahmen ungeahnte Ausmaße an. (Am 4. November demonstrierten in Ost-Berlin etwa 1 Million und am 6. November in Leipzig 500 000 DDR-Bürger.) Zwar demonstrierten auch da SED-Mitglieder mit, doch diese Demonstrationen hatten eindeutig einen revolutionären Charakter. Sie offenbarten Mißtrauen gegenüber dem „Reformeiferer" Egon Krenz. Es gab Losungen wie „Weg mit allen Krenzen" und vor allem die Forderung nach freien Wahlen. In der Leipziger Großdemonstration gab es ein Plakat „Gestern noch Bremser, heute schon Lokführer der Umgestaltung? Leipziger seid wachsam!"

Das am 6. November 1989 verkündete *Reisegesetz* erwies sich als totaler Mißgriff. Es wurde von der Bevölkerung nicht als Errungenschaft, sondern als Fortsetzung der Bevormundung angesehen. Sogar der zuständige Volkskammerausschuß lehnte diesen Entwurf sogleich als unzureichend ab.

Trotz der Ankündigung von halbherzigen Reformen verstärkte sich der *Flüchtlingsstrom* über die ČSSR. Das tiefe Mißtrauen ließ sich durch massenhaften Dialog und kleine Konzessionen nicht abbauen. Die Systemkrise vertiefte sich. Die SED-Führung stand mit dem Rücken zur Wand, ihre Macht drohte völlig zu zerrinnen. Es zeigte sich, daß ein Beschwichtigungskurs mit Halbheiten nicht mehr durchsetzbar war. Am 7. November trat der Ministerrat der DDR und am 8. November das SED-Politbüro geschlossen zurück.

Konzessionen reichten nicht mehr

In der zweiten Phase – sie begann mit der Tagung des SED-Zentralkomitees – mußte die SED-Führung einen Sprung nach vorn machen. Das neugewählte SED-Politbüro wurde von 21 auf 11 Mitglieder verkleinert. Das Bemerkenswerteste daran war, daß der Dresdener SED-Bezirkschef, *Hans Modrow,* der sich schon vor der Wende als Reformkommunist profiliert hatte, in das Politbüro gewählt und dann am 13. November von der Volkskammer zum Vorsitzenden des Ministerrats berufen wurde. Einige der neugewählten SED-Politbüromitglieder (so *Hans Joachim Böhme*) wurden nach ihrer Wahl vom ZK von der Parteibasis zum Rücktritt gezwungen. Ein Signal der Erneuerung wurde das neue Politbüro kaum, eher schon die Regierungsbildung durch Modrow, der in seiner Regierungserklärung Kernpunkte des Aktionsprogramms, angereichert durch Forderungen aus den bisherigen Blockparteien, aufgriff. Entscheidend für die nächste Zeit wird sein, wieweit der von Modrow so sehr betonte neue Grundsatz, daß die Regierung allein der Volkskammer verantwortlich sei, realisiert wird, und damit eine Machtverschiebung vom Politbüro der SED und nach einer Verfassungsänderung auch vom Staatsrat zur Regierung stattfindet.

Das auf dieser ZK-Sitzung verabschiedete *Aktionsprogramm* enthält jedoch beachtenswerte reformkommunistische Ansätze. An einigen Stellen springt die SED-Führung über ihren Schatten und macht Konzessionen, die bislang als völlig undenkbar galten. Das Aktionsprogramm enthält die Zusage für ein neues Wahlgesetz, durch das „allgemeine, freie, demokratische und geheime Wahlen" gewährleistet sein sollen. Weiter heißt es dort: „Wir sind für eine demokratische Koalitionsregierung. Wir befürworten das Wirken neuer politischer Vereinigungen auf dem Boden der Verfassung und suchen einen Konsens mit ihnen. Wir sind für vertrauensvolle Beziehungen zwischen Staat, Kirche und Religionsgemeinschaften."
Und: „Besonderes Gewicht erhalten die strikte Wahrung der Unabhängigkeit des Richters, umfassende Wirkungsmöglichkeiten für Rechtsanwälte und die durchgreifende Gesetzlichkeitsaufsicht des Staatsanwaltes."

Zur *Wirtschaftspolitik* wurde festgestellt: „Die Lage und die Perspektive des Sozialismus erfordern eine grundsätzliche Änderung der Wirtschaftspolitik, verbunden mit einer umfassenden Wirtschaftsreform. Es geht um eine an den Marktbedingungen orientierte sozialistische Planwirtschaft, die allen am Wirtschaftsprozeß Beteiligten Anreize für ökonomische Initiativen und hohe Leistungen bietet." Und schließlich wurde eine *erneuerte SED* gefor-

dert, in der eine schonungslose Selbstkritik, beginnend beim Zentralkomitee, entwickelt werden soll. Partei und Staat sollen entflochten werden. Neben dem Wahlgesetz wurden weitere Gesetze (über Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit und ein Mediengesetz) angekündigt, eine Strafrechtsreform in Aussicht gestellt. Das eigentliche Ziel des Aktionsprogramms wurde nicht verschwiegen: „Einheitlich handelnd, wollen wir die politische Offensive wiedererlangen."
Im Umfeld der ZK-Tagung zeigte sich aber, daß auch in die SED selbst Bewegung gekommen war. Die Basis forderte einen *Parteitag mit Neuwahlen der gesamten Führung,* der nun vom 15. bis 17. Dezember 1989 stattfinden soll. Einige Altkommunisten – für die jetzt eine Welt zusammengebrochen ist – begingen Selbstmord. Das wichtigste Signal nach der Tagung des SED-Zentralkomitees war jedoch die *Öffnung der Grenzen zur BRD und nach West-Berlin* am 9. November 1989. Offenbar glaubte die SED nur noch durch diesen spektakulären Schritt, wenn schon nicht Vertrauen zurückzugewinnen, so doch sich eine Atempause verschaffen zu können. So wurde der 9. November zu einem geschichtlichen Tag für ganz Deutschland. Die gesamte Entwicklung erhielt damit eine neue Dynamik. Aber ist sie mit der Öffnung der Grenzen und der Durchlöcherung der Berliner Mauer schon *unumkehrbar* geworden?

Über dem Freudentaumel des 9. November und der Tage danach sollte nicht vergessen werden, daß mit diesem gewaltigen „Sprung über seinen Schatten" Krenz in die Offensive ging. Durch die Öffnung der Grenzen hoffte er die Massenflucht stoppen und sogar eine kleine Rückkehrbewegung erzeugen, die Demonstrationsflut eindämmen und auch von Bonn größere Zugeständnisse erwirken zu können. Und in der Tat: der Erfolg ist nicht ganz ausgeblieben. Die ca. drei Millionen DDR-Bürger, die nach dem 9. November nach dem Ausflug nach Berlin (West) oder in das Bundesgebiet zurückkehrten, sind ein Indiz dafür. Die *Bundesregierung* sieht sich jetzt in die Pflicht genommen, zur Verbesserung der Lebensverhältnisse in der DDR beizutragen, denn nur dadurch kann die Massenflucht in die Bundesrepublik mit ihren Folgeproblemen eingedämmt werden. Offenkundig gibt es zwischen den großen Parteien in der BRD in diesem Punkt Konsens: Lieber Hilfe in eine sich wandelnde DDR als Sozialleistungen für geflüchtete DDR-Bürger in der BRD.

Die Flucht nach vorn vom 9. November 1989 kann Krenz und der SED noch helfen, aus dem Tief allmählich herauszukommen, aber nur, wenn es gelingt, mit den sich nun eigenständig profilierenden Blockparteien zu einem auskömmlichen Verhältnis zu finden und die bisher verfassungsrechtlich fixierte Führungsrolle der SED aufzugeben und tatsächlich freie Wahlen – in absehbarer Zeit – stattfinden zu lassen. Doch sollte man sich *keine Illusionen* machen. Auch wenn Krenz bislang für unmöglich gehaltene Konzessionen machen mußte und es zeitweilig so schien, als liege die Macht bereits auf der Straße, so ist der kommunistische Machtapparat zwar verunsichert und stark angeschlagen, auch von innerer Auszehrung bedroht, aber noch keineswegs in Auflösung. Und die schwachen, zersplitterten Oppositionskräfte besitzen weder Patentrezepte noch anerkannte und herausragende Führungspersönlichkeiten.
Die Reformbewegung in der DDR hat *nur langfristig gesehen* eine Chance. Und sie kann sich wohl nur unter Beteiligung aufgeschlossener Kräfte in der SED entwickeln. Überstürzte Entwicklungen oder gar Ausbrüche von Gewalt müßten Bremswirkungen auf den Reformprozeß haben oder gar zum großen Rückschlag führen.
Dennoch ist der jetzige Reformprozeß in der DDR wohl so lange nicht gefährdet, solange in *der Sowjetunion* Gorbatschow regiert. Dieser hat sich glaubwürdig von der Breschnew-Doktrin (begrenzte Souveränität der Blockstaaten) abgewandt und läßt den anderen kommunistischen Parteien Eigenständigkeit. Doch auch für Gorbatschow haben reformkommunistische Aktivitäten ihre Tabus, so die Anerkennung der gegebenen Staatsgrenze und das Verbleiben der DDR im Warschauer Pakt. Ein einseitiger Abzug der in der DDR stationierten Einheiten der Sowjetarmee sowie die Preisgabe der originären Siegerrechte und der Mitbeteiligung an der Viermächteverantwortung für Deutschland bleibt auch für die Sowjetunion unter Gorbatschow außer Betracht. Der Satz von Professor *Otto Reinhold* (Rektor der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED) von Ende August 1989 „Die DDR ist nur als antifaschistischer, sozialistischer Staat denkbar, als sozialistische Alternative zur Bundesrepublik Deutschland" dürfte auch für die Sowjetunion weiterhin gültig und von ihr abgesegnet sein.

Die Schlüsselrolle der evangelischen Kirche

Aber selbst, wenn sich, wie ein Sprecher des Sowjetischen Außenministeriums erklärt hat, die Sowjetunion auch mit einer *nichtkommunistischen Regierung in der DDR* abfinden sollte, solange diese im Warschauer Pakt verbleibt, die Position von Gorbatschow in der Sowjetunion ist zwar in den vergangenen Jahren Schritt für Schritt stabilisiert worden, doch sie ist noch keineswegs gesichert. Sein Reformwerk von „Glasnost" und „Perestrojka" geht einher mit einem Absinken des Lebensstandards der Bevölkerung und einer beginnenden Inflation sowie mit einer Ausweitung der Nationalitätenkonflikte, die großrussisches Nationalgefühl tangieren. Eine Allianz von streikenden Arbeitern, unzufriedenen Funktionären und durch Abrüstungsinitiativen in ihrer gesellschaftlichen Stellung herabgedrückten Militärs wäre ein gefährliches Gemisch und könnte in einem Militärputsch enden. Dies hätte negative Rückwirkungen nicht nur auf den Reformprozeß in den Staaten des Warschauer Pakts, sondern wahrscheinlich auch auf die Weltpolitik.
Aus gegenwärtiger Sicht stehen allerdings die Aussichten der friedlichen Reformbewegung auf dauerhaften Erfolg

nicht schlecht. An diesem haben bisher *die Kirchen* einen beachtlichen Anteil. In den letzten Jahren machten auch sie selbst eine beachtliche Entwicklung durch. In dem Maße, wie sich der KSZE-Prozeß entwickelte und die Sorgen der Kommunisten um die Akzeptanz bei der Bevölkerung zunahmen, haben die Kirchen ihre Position stabilisiert und sich im gesellschaftlichen Feld zu engagieren begonnen.

Beim Start der Reformbewegung spielte zumindest die evangelische Kirche eine *Schlüsselrolle.* Das kann auch nicht überraschen. Denn obwohl nach heutigem Stand nicht einmal die Hälfte der DDR-Bewohner einer christlichen Kirche angehören (nach offiziellen Angaben gibt es in der DDR 4,5 Millionen evangelische und gut 1 Million katholische Christen) und wenngleich die Gesellschaft der DDR von einem a-religiösen Klima geprägt ist, die Kirchen sind dort neben der SED (und den Gewerkschaften) doch die größte und vor allem die gewichtigsten eigenständigen Organisationen. Reformwillige Kräfte in der evangelischen Kirche artikulierten schon in den letzten Jahren immer stärker gesellschaftliche Positionen und bemühten sich, wichtige Themenfelder originär zu besetzen, so z. B. die Umweltpolitik. Die evangelische Kirche wurde dabei Zufluchtsstätte nahezu aller aktiven Reformkräfte in der DDR. In kirchlichen Räumlichkeiten fanden und finden sich auch jetzt noch Kräfte ein, die eigentlich kirchenfremd bzw. gar atheistisch waren. Durch die Serien von Fürbittgottesdiensten und Protestveranstaltungen geriet die evangelische Kirche in ein neues politisches Spannungsfeld und wurde dabei selbst zu einem erstrangigen politischen Faktor. Ohne das schützende Dach der Kirche hätte sich die Reformbewegung in der DDR kaum sammeln und entwickeln können. Dies ist ein *historisches Verdienst der evangelischen Kirche* für den Start der Reformbewegung.

Sie hat aber auch großen unmittelbaren Anteil an den Ereignissen. Spätestens seit dem Beginn des Massenexodus haben Gremien und leitende Persönlichkeiten der evangelischen Kirche sich regelmäßig mit Forderungen und Warnungen zu Wort gemeldet. Besonders eindrucksvoll geschah dies bereits in einem am 2. September 1989 verfaßten *Brief.* Im Namen der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen wandte sich dann als der Vorsitzende des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Landesbischof *Werner Leich,* an den Staats- und Parteichef Erich Honecker. Unmißverständlich wurde darin moniert, „daß von den Bürgern erwartete und längst überfällige Veränderungen in der Gesellschaft verweigert werden". Sie (die Konferenz der Kirchenleitungen) „hält es für unabdingbar und dringlich, in unserem Land einen Prozeß in Gang zu setzen, der die mündige Beteiligung der Bürger an der Gestaltung unseres gesellschaftlichen Lebens und eine produktive Diskussion der anstehenden Aufgaben in der Öffentlichkeit und Vertrauen zur Arbeit der staatlichen Organe ermöglicht".
„Erneut und dringlich" wurden gefordert:
– offene und wirklichkeitsnahe Diskussionen über die Ursachen der Unzufriedenheit und der Fehlentwicklungen;
– Respektierung jedes Bürgers als mitverantwortlichen Partner anstelle der Bevormundung als Untergebene;
– wahrheitsgemäße und realistische Berichterstattung der Medien;
– Ermöglichung der Rückkehr aller ehemaligen DDR-Bürger, die in ein anderes Land übergesiedelt sind.
Im gleichen Schreiben wurden alle DDR-Bürger aufgefordert, „in der Gemeinschaft zu bleiben und die DDR nicht zu verlassen". Die Gesellschaft der DDR brauche jeden Menschen mit seinen Gaben und Fähigkeiten. „Sie verliert Vielfalt und unser Land wird ärmer, wenn Menschen sich zurückziehen und ausreisen. Jeder, der geht, läßt andere einsamer zurück." Die *Ausreisewilligen* werden vor Illusionen gewarnt: Manche Ausreisewilligen müßten sich fragen, an welchen Maßstäben sie ihre Lebensumstände und Lebenserwartungen messen. „Wir warnen vor der Illusion, daß höherer Wohlstand schon Lebenserfüllung bringt. Angesichts der bereits gerissenen unübersehbaren Lücken im Gesundheitswesen, in der Wirtschaft und in anderen Bereichen müssen wir daran erinnern, daß jeder Mensch nicht nur Verantwortung trägt für die Gestaltung seines eigenen Lebens, sondern Mitverantwortung hat für die Gemeinschaft, in die er hineingestellt wurde."
Auch die Synode des evangelischen Kirchenbundes in der DDR, die am 20. September 1989 in Eisenach tagte, verlangte grundlegende Reformen, so eine „Öffnung der bisherigen politischen Strukturen", „demokratische Parteienvielfalt", eine „pluralistische Medienpolitik", „Freizügigkeit im Reiseverkehr und das Recht zur gewaltfreien Demonstration".

Damals – kurz vor dem 40. Jahrestag der DDR (7. Oktober) und noch unter Honecker – reagierte die SED-Führung auf diese Reformforderungen mit harter Abweisung. In einem Kommentar des SED-Zentralorgans „Neues Deutschland" hieß es, die Beschlüsse der Kirchenversammlung seien in letzter Konsequenz ein Katalog von Maßnahmen, „um die DDR kapitalistisch und für die ‚Wiedervereinigung' sturmreif zu machen. Was den Feinden der DDR in 40 Jahren nicht gelungen sei, solle nun mit Reformen nachgeholt werden. Die staatlichen Betriebe seien nicht zu leistungsfähigen Kombinaten aufgebaut worden, damit in ihnen wieder die kapitalistische Ausbeutung eingeführt werde. Es wurde weiter erklärt, die „Parteienvielfalt ohne Neonazis" sei völlig ausreichend. Im übrigen wurde die Frage gestellt, was die Erklärungen der Kirchen überhaupt mit Kirchenangelegenheiten zu tun haben.
Als die SED durch die Entwicklung überrollt wurde, kam sie aber offenbar zu einer anderen Einschätzung. Sie weiß inzwischen, daß es für sie ohne die besonnene Haltung der Kirchen noch schlimmer würde. So hat Egon Krenz, gleich nach seiner Wahl zum SED-Chef, das Gespräch mit den Kirchen, das er früher gar nicht schätzte, gesucht.

Nach seiner Begegnung mit Krenz sagte Landesbischof

Leich, er traue es Krenz zu, den Unmut der Bevölkerung zu besänftigen und zu einem gemeinsamen Dialog mit allen Kräften zu kommen. Der Verlauf des Gesprächs machte deutlich, daß Krenz auf längere Sicht die Kirchen als kalkulierbaren Faktor in den Dialog, aber wohl auch in die Auseinandersetzung mit radikalen oppositionellen Gruppen einbeziehen will. Einverständnis hat offenbar darin bestanden, daß es in der gegenwärtigen Situation darum gehe, den Dialog nicht durch unbedachte Handlungen zu gefährden oder gar unmöglich zu machen.

Als dann durch die Öffnung der Grenzen am 9. November eine „neue Lage" entstand, durch die sie überrascht wurde, forderte die evangelische Kirche in einer *Verlautbarung der Konferenz evangelischer Kirchenleitungen* (vgl. epd, 14.11.89) zwar von neuem freie Wahlen und „die Herstellung verfassungsmäßiger Zustände", hielt sich aber politisch auffallend zurück, indem sie die Devise ausgab, was immer nun geschehen möge, Gebete und Fürbittgottesdienste sei „der für uns Christen zuerst gebotene Einsatz". Hinzugefügt wurde: „Damit der Geist der Angst, Vergeltung und Gewalt weder unter uns noch in der sich erneuernden Gesellschaft Raum gewinnt, bitten wir Gott um den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit."

Klares Wort der katholischen Bischöfe

Obwohl die katholische Kirche in der DDR politisch traditionell zurückhaltender war und sich lange auf pastorale Bestandsbewahrung konzentrierte, hat inzwischen auch bei ihr ein *Wandel* stattgefunden. Begonnen hat er schon Mitte der achtziger Jahre. Der gemeinsame Hirtenbrief der Bischöfe vom September 1986 (vgl. HK, Dezember 1986, 594ff.), das Katholikentreffen in Dresden im Juli 1987 (vgl. HK, August 1987, 363ff.) und die Ökumenische Versammlung über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die 1988 und 1989 dreimal tagte, (vgl. HK, Juni 1989, 249) bildeten wichtige Etappen einer erkennbaren Neuorientierung. Während des Umbruchs der letzten Monate sind die katholischen Bischöfe nicht minder fordernd und zugleich warnend aufgetreten als evangelische Kirchenvertreter. Die verschiedenen Bischofsverlautbarungen aus dieser Zeit (vgl. dazu HK, November 1989, 489f.) fanden ihren bisherigen natürlichen Höhepunkt in einer *gemeinsamen „Erklärung" der DDR-Bischöfe* vom 11. November (vgl. Wortlaut in KNA-Dokumentation, 11.11.89), die noch vor der Öffnung der Grenzen abgefaßt war, aber erst am Sonntag 12. November in den katholischen Kirchen der DDR verlesen werden konnte. Darin rufen die Bischöfe „alle katholischen Christen auf, sich am gesellschaftlichen Prozeß der Veränderung zu beteiligen". Die Aufgabe der Christen in der Welt sowohl einzeln wie gemeinschaftlich bestehe darin, „die *Pflicht zur politischen Verantwortung* wahrzunehmen: durch Entscheidungen, die zu fällen sind; durch Programme, die aufzustellen sind; durch Aktionen, die durchzuführen sind ..." Zugleich klärten die Bischöfe damit ihre *eigene Position:* „Wir Bischöfe sehen es als eine uns aus unserem Dienstamt erwachsene Aufgabe an, zur politischen Wirklichkeit Stellung zu nehmen; nicht nur wenn kirchliche und religiöse Fragen zur Debatte stehen, sondern wenn es um die Würde und die fundamentalen Rechte der Menschen geht, um das Gemeinwohl und die soziale Gerechtigkeit ..."

Die *inhaltlichen Forderungen* wurden zwar in Fragen gekleidet, aber deutlich angesprochen: „Wer angesichts der verfahrenen Situation zu einem ernstgemeinten Umbau der Verhältnisse in Staat und Gesellschaft beitragen will, wird sich und seinen Mitmenschen, der SED und den Blockparteien Fragen stellen müssen: Läßt sich tatsächlich eine Wende zum Besseren verwirklichen, wenn die SED ihren Führungsanspruch aus ihrer Ideologie und nicht aus dem Willen des Volkes, aus freien und geheimen und nicht manipulierten Wahlen ableitet? Können die Wirtschaft, die Wissenschaft, das Bildungswesen und auch die Verwaltungen effektiv arbeiten, wenn Parteizugehörigkeit und nicht das Wissen und Können für die Übernahme leitender Verantwortung maßgebend ist? Können die Kinder und Jugendlichen wirklich zu freien und mündigen Bürgern heranwachsen, wenn die Weltanschauung des Marxismus-Leninismus sich einen absoluten Wahrheitsanspruch anmaßt und diesen in den Lehr- und Ausbildungsplänen durchzusetzen sucht? Kann es wirklich einen Frieden im Inneren des Landes geben, wenn er sich vor allem auf die Organe der Staatssicherheit und der Kampfgruppen in den Betrieben stützt und nicht auf eine Ordnung, die sich die Bürger in Freiheit selbst gegeben haben? Wird die Ausreiseflut tatsächlich zu stoppen sein, wenn die neue Reiseregelung den Menschen zum Objekt administrativer Entscheidungen durch die Deutsche Volkspolizei macht?"

Dem folgte ein eindringlicher *Aufruf zum Bleiben:* „Durch den Weggang vieler Menschen, auch katholischer Christen, ist in vielen Lebensbereichen eine Notlage entstanden, vor allem im Bereich des Gesundheitswesens, nicht zuletzt auch in unseren karitativen Einrichtungen. Unbeschadet des Rechts auf Freizügigkeit bitten wir dennoch jeden einzelnen zu prüfen, welche Pflicht er gegenüber dem Nächsten durch die entstandene Lage hat. Wer sich mit der Absicht trägt, das Land zu verlassen, möge sich vor Gott und seinem Gewissen prüfen, ob sein Schritt gerechtfertigt ist. Und wer das Land verlassen hat, soll sich ernstlich fragen, ob er nicht zurückkehren will angesichts sich verändernder politischer Verhältnisse und ob er nicht seinen Beitrag zu der notwendigen Veränderung leisten will."

Gestärktes Selbstbewußtsein der Christen

Die jetzige Entwicklung bringt zweifellos nicht nur die Kirchen in der DDR näher zueinander, auch das *Selbstbewußtsein der Christen* wird gestärkt. Sie fühlen sich

nicht mehr als Staatsbürger zweiter Klasse, sie treten mutiger auf, sie haben die Resignation überwunden und artikulieren, wo immer es möglich ist, freimütig ihre Interessen. Aber nicht zu übersehen ist auch: Die *meisten Reformgruppen in der DDR,* die in den vergangenen Jahren vielfach das schützende Dach der evangelischen Kirche gesucht haben, profilieren sich nun eigenständig. Sie halten, da sie meist a- oder antireligiös geprägt sind, auf Distanz zur Kirche. Dies ist ehrlich und auch verständlich. Das Gründungsmitglied der Oppositionsgruppe „Neues Forum", *Jens Reich,* äußerte sich Mitte September 1989 dahingehend, daß das „Neue Forum" – trotz mancher großer Ähnlichkeiten mit den Zielen und Forderungen kirchennaher Bürgerrechtler – mit den Kirchenführungen nichts zu tun haben wolle, denn viele Menschen in der DDR besäßen Berührungsängste gegenüber den Kirchen, die ihnen genauso fern ständen wie der Parteiapparat.

Während noch keineswegs klar ist, welche Rolle und welches politische Gewicht die verschiedenen Reformgruppen und -grüppchen auf Dauer spielen bzw. erlangen, gilt es eben als ausgemacht, daß die Kirchen im Reformprozeß auch für absehbare Zeit noch eine wichtige Funktion behalten. Sie werden vermutlich auch noch als Vermittler gebraucht werden. Immerhin besitzen sie eine festgefügte, intakte Infrastruktur mit disziplinierten Mitarbeitern und qualifizierten „Kadern". Dabei werden die Kirchen, die katholische wie die evangelische, nicht nachlassen, die Beseitigung der vielfältigen Diskriminierungen von Christen, vor allem im Bildungswesen zu fordern. Ein erstes Gespräch von Vertretern des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR im Ministerium für Volksbildung soll einigermaßen verheißungsvoll verlaufen sein. Daß Partei und Regierung das besondere Gewicht der Kirchen sehen, zeigt auch die Tatsache, daß dem neuen Vorsitzenden der DDR-CDU, *Lothar de Maizière,* als einem der stellvertretenden Ministerpräsidenten das Kirchenressort übertragen wurde. Aber wenn die Kirchen als die gewichtigsten eigenständigen Organisationen sich auch einschalten und Forderungen stellen können, so besitzen doch auch sie keine Patentrezepte zur Lösung der Probleme. Auch ist nicht zu übersehen, daß ihre *Resonanz in der Bevölkerung* der DDR als religiöse Autorität begrenzt ist. Das gesellschaftliche Klima in der DDR ist insgesamt areligiös geprägt. Dies ist keineswegs nur das Ergebnis jahrzehntelanger atheistischer Propaganda, sondern in erheblichem Maße auf den auch in der DDR voranschreitenden Säkularisierungsprozeß zurückzuführen. Wenn die Kirchen auch einen entscheidenden Anteil an der Einleitung des Reformprozesses haben und wesentliche Forderungen von ihnen jetzt verwirklicht werden, mit ihrem Werben, die Leute möchten im Lande bleiben, haben vor allen bei den jungen Menschen auch sie nur mäßige Resonanz gefunden. *Herbert Prauß*

„Bemüht euch um das Wohl der Stadt . . ."

Fragen zu Kirche und Großstadt am Beispiel Frankfurt an Bischof Franz Kamphaus

Kirche in der Großstadt? Am Beispiel Frankfurt sprachen wir darüber mit dem Bischof von Limburg, Franz Kamphaus. Denkt die Kirche in Theorie und Praxis noch zu sehr in ländlichen Kategorien? Wie kann Kirche im großstädtischen Raum eine Art „Passantenpastoral" entwickeln? Welche Rolle kommt dabei – seelsorglich und diakonisch – den Gemeinden zu, und was muß übergemeindlich gestaltet werden? Wie kommt es zu einer „einladenden" Vernetzung unterschiedlicher Initiativen, und wie könnten Kirche, Gruppen und neue geistliche Bewegungen und Orden dabei behilflich sein? Die Fragen stellten Klaus Nientiedt und David Seeber.

HK: Herr Bischof, Limburg ist – nach Eichstätt – die idyllischste Bischofsresidenz in Deutschland. Zugleich dürfte Limburg mit dem Großraum Frankfurt und von ihrer Siedlungs-, Sozial- und Kommunikationsstruktur her eine der seelsorglich schwierigsten Diözesen sein. Wie spannungsreich spiegelt sich eigentlich diese Struktur der Diözese in Organisation und Konzeption der Seelsorge wider?

Kamphaus: In der Tat, die Spannung zwischen dem städtischen Großraum Frankfurt und dem Westerwald mit seiner dörflichen Struktur ist enorm. Für das Bistum als ganzes ist sie jedoch auch ein Gewinn. Hätten wir nur den Großraum Frankfurt, es würde etwas fehlen. Eine Monokultur gilt ja nicht als besonders fruchtbar und beständig. Die Spannung zwischen großstädtischer und dörflicher Lebenskultur und der Austausch an Ideen und Personal ist sicher eine Bereicherung für die Gesamtpastoral. Im übrigen bilden die beiden Großstädte Frankfurt und Wiesbaden nur zwei von insgesamt elf Seelsorgsbezirken der Diözese. Diese Struktur hat sich als Antwort auf die regionalen Verschiedenheiten bewährt. In ihren Bezirksämtern haben die Bezirke das Instrumentarium, um eigenständig eine auf die Situation der Region zugeschnittene Pastoral zu ermöglichen. Das Seelsorgepersonal ist durch verschiedene Dienstkonferenzen auch über die Bezirke miteinander in Kontakt. Im Bereich der synodalen Gremien sind es der Diözesansynodalrat und die Diözesanversammlung, die die Bezirke miteinander verklammern.

Nicht zu vergessen auch die verbandlichen Strukturen, die ein Netz von Querverbindungen durch die Diözese schaffen.

„Wir denken wohl noch zu sehr vom Lande her"

HK: Aber nehmen Westerwälder und Frankfurter – als Katholiken – einander überhaupt zur Kenntnis? Und wie findet eine Diözese wie Limburg als Ortskirche überhaupt zu einer Identität? *Wie* wird das Ganze zusammengehalten?

Kamphaus: Seit 1982 bin ich hier in Limburg. Ich bin inzwischen in allen Pfarreien gewesen, in den meisten bereits zum zweiten Mal. Ich traue mir einen Überblick zu. Natürlich weiß der Frankfurter nicht viel vom Westerwald, und den Westerwälder zieht es in der Regel nicht unbedingt nach Frankfurt. Aber wir versuchen, Querverbindungen zu schaffen. Wir begehen jeweils im September aus Anlaß des Kreuzfestes die sogenannte Kreuzwoche – eine Art Diözesankatholikentag. Das geht auf meinen Vorgänger, Bischof Kempf, zurück. Das Kreuzfest findet jedes Jahr in einem anderen Bezirk statt, so kommen die Leute auch von anderswo dorthin. Wir denken auch an Partnerschaften zwischen verschiedenen Gemeinden der Diözese, etwa zwischen einzelnen Gemeinden im Westerwald, im Taunus und in Frankfurt oder Wiesbaden. Warum soll es solche Partnerschaften nicht auch innerhalb ein und desselben Bistums geben?

HK: Es fällt auf, gerade in Deutschland, daß Bischofssitze vorwiegend im Kleinstädtischen, fast Ländlichen angesiedelt sind. Historischer Zufall oder symbolischer Ausdruck dafür, daß zumindest bei uns kirchlich der Umzug in großstädtische Verhältnisse auch mental bis heute nicht gelungen ist? Denken Sie an eine Verlegung des Bischofssitzes?

Kamphaus: Bischofssitze in Kleinstädten, das stimmt so generell nicht. Schließlich gibt es Köln, München und Berlin, nicht nur Rottenburg, Limburg oder Eichstätt. Aber die Frage ist berechtigt. Wir denken in der Kirche wohl noch zu sehr vom Land her. In der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz gibt es seit langem ein eigenes Referat für die Landpastoral, für die Großstadtpastoral gibt es das nicht. Um bei Limburg zu bleiben: Das Bistum wurde zwar nach dem Wiener Kongreß ziemlich willkürlich aus Anteilen anderer Bistümer zusammengeschnitten. Aber rein geographisch liegt der Bischofssitz in der Bistumsmitte. Das erleichtert auch Präsenz und Kommunikation. Von hier aus kann ich in maximal einer Autostunde jede Gemeinde in der Diözese erreichen. Deswegen denkt auch niemand daran, den Bischofssitz zu verlegen. Wohl wird gelegentlich darüber nachgedacht, dem Beispiel von Rottenburg-Stuttgart und München-Freising zu folgen und das Bistum Limburg-Frankfurt zu nennen. Eine solche Benennung würde die Bedeutung des großstädtischen Anteils der Diözese hervorheben. Natürlich verbinden sich mit solchen Gedanken auch Befürchtungen einer Bevorzugung oder gar Bevormundung durch die Stadt. Das muß aber nicht so sein, wie die Erfahrungen anderer Bistümer lehren. Durch die Großstadt Frankfurt werden weite Bereiche unseres Bistums geprägt. Es liegt mir sehr daran, daß wir die Großstadt als Wirkungsbereich unseres Glaubens bewußt in den Blick nehmen. Sie ist bereits in der Gegenwart und wird in Zukunft immer mehr der Lebensraum der Menschen. Solange wir uns vom Vorurteil blenden lassen, das Land sei der genuine Raum des Christentums, solange die Stadt eher ein Schreckgespenst für die Pastoral ist, verpassen wir die Zeichen der Zeit.

„Die alten Kleider hängen herunter und hindern beim Gehen"

HK: Ein solcher „Umzug" ist aber wohl vornehmlich symbolischer Natur. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß die Kirche im 19. und in unserem Jahrhundert der Industriegesellschaft wenigstens insoweit gefolgt ist, daß sie im Zuge der Industrialisierung und Verstädterung Kirchen in die neu entstehenden Siedlungen hineingebaut, Gemeinden gegründet hat und Verbände ihre Tätigkeit entfaltet haben. Aber ist Kirche mental nicht doch vorwiegend im Umland geblieben? Fehlt nicht noch weitgehend das Verständnis für Lebensstil und Lebensweise der großstädtischen Menschen; und liegt letztlich nicht darin die Krise zeitgenössischer Seelsorge?

Kamphaus: Zu meinem Erstaunen habe ich bei meinen Visitationen in den Frankfurter Gemeinden weder einen Pfarrer noch pastorale Mitarbeiter oder Mitarbeiterinnen angetroffen, die aus Frankfurt weg möchten. Man denkt vielleicht: Die stöhnen unter der Last der Großstadtseelsorge und sehnen nichts mehr herbei als eine kleine, ruhige Gemeinde im Westerwald. Das Gegenteil ist der Fall: Sie wissen den städtischen Lebensstil in Frankfurt durchaus zu schätzen. Ich kann nicht sagen, daß ihnen das Verständnis für die Lebensweise der Großstädter fehlt. Ich bin in Frankfurt auf viel Offenheit und Gelassenheit gestoßen. Das allgemeine Klagen ist dort weniger verbreitet als anderswo. Dennoch ist Ihre Frage berechtigt, ob die Kirche dem Prozeß der Verstädterung mental gefolgt ist. Dieser Prozeß schreitet ja immer weiter voran. Statt hinterherzulaufen, sollten wir uns die Frage stellen: Wo gestalten wir den Lebensraum Stadt zielbewußt mit? Wo ergreifen wir die Chancen, die die Stadt und die zunehmende Verstädterung uns bieten? In einem Brief des Propheten Jeremia an die Verbannten in Babel steht der denkwürdige Satz: „Bemüht euch um das Wohl der Stadt, in die ich euch weggeführt habe, und betet für sie zum Herrn, denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl." Man muß die Stadt und die Menschen in ihr gern haben, wenn man dort etwas bewirken will.

HK: Aber wie erklären Sie sich dann den Kontrast? In Frankfurt treten etwa pro Jahr an die 2000 Menschen aus der katholischen Kirche aus; damit verläßt immerhin je-

des Jahr eine kleinere bis mittlere Gemeinde in Frankfurt allein die Kirche. Und die Zahl der Kirchenbesucher geht jährlich um etwa 1000 zurück. Wir haben keine Vergleichszahlen aus anderen Großstädten, aber was in Frankfurt sich entwickelt, dürfte exemplarisch auch für die Situation in anderen Großstädten sein. Was Ihnen als größere Gelassenheit begegnet, ist möglicherweise weniger Ausdruck von Optimismus als bereits Gewöhnung daran, daß die Situation eben so ist, während der Pfarrer einer Landgemeinde das Abbröckeln noch unmittelbarer wahrnimmt?

Kamphaus: Ich sagte nicht, die Atmosphäre sei in Frankfurt optimistischer als im Umland. Ich möchte die dortigen Erosionserscheinungen überhaupt nicht verharmlosen. Ich sehe, daß vieles von unseren überkommenen Strukturen, wie sie sich in Stein und Beton herausgebildet haben, ganz einfach nicht mehr paßt. Aber dies hat nicht so sehr mit dörflich oder städtisch zu tun ...

HK: ... sondern?

Kamphaus: ... sondern allenfalls damit, daß sich das Gesamtphänomen auf dem Land noch nicht so kraß stellt wie im großstädtischen Raum. In Wiesbaden steht eine Kirche, sie wurde nach dem Krieg gebaut, ist architektonisch gut und auch optisch ein Bezugspunkt. Die haben wir für eine Million D-Mark restaurieren müssen. War das zu verantworten? Die Kirche hat 500 Sitzplätze. Es finden pro Wochenende zwei Gottesdienste statt, zu denen vielleicht 150 bis 200 Leute kommen. Wir konservieren eine äußere Gestalt, die nicht mehr der Realität entspricht. Der Pfarrer und auch die Gläubigen erleben so Sonntag für Sonntag die Diskrepanz zwischen dem großen Raum und den relativ wenigen Kirchenbesuchern. Das ist nicht so leicht zu verkraften. Die Maße stimmen nicht mehr. Das bringt uns ständig ins Stolpern. Es ist wie bei jemandem, der sehr korpulent war und nun mager geworden ist. Die alten Kleider hängen herunter und hindern beim Gehen, er stolpert und fällt auf die Nase.

HK: Dann werden Sie vermutlich einem Bild nicht viel abgewinnen, das Walter Wallmann, unseres Wissens noch als Oberbürgermeister von Frankfurt, einmal gebrauchte. Er sagte sinngemäß: Das Gewicht der Kirchen in unseren Großstädten sei erheblich größer, als es die Türme der Kathedralen und Münsterkirchen zum Ausdruck brächten. War dies nur ein Kompliment eines Politikers an Kirchenmänner mit Blick vornehmlich auf die auch für die öffentlichen Hände vorteilhaft arbeitenden kirchlichen Wohlfahrtsorganisationen, oder ist jenseits von kirchlichen Einrichtungen und selbst Gottesdienstbesuch die Akzeptanz kirchlichen Tuns größer, als wir es in unseren Abstraktionen von säkularer Gesellschaft für möglich halten?

Kamphaus: Mir mangelt es nicht an katholischem Selbstbewußtsein, doch würde ich die Aussage Wallmanns eher in einen Optativ fassen. Wir können uns in Frankfurt jedenfalls nicht über einen Mangel an baulicher oder institutioneller Präsenz beklagen. Meine Frage ist eher: Können wir das, was wir an Einrichtungen haben, noch vom Glauben her decken? Und eine andere Frage: Wie stark werden wir durch diese festen Gefüge aus Steinen oder Strukturen bestimmt, wieviel Beweglichkeit lassen sie uns, auf neue Situationen zu reagieren?

HK: Wo soll dann die Kirche an Maßstäben großstädtischen Lebens gemessen ihre Zukunft suchen? Es geht ja wohl nicht, wenn man Ihrer Feststellung von der institutionellen Überpräsenz folgt, so sehr um die Zukunft der Kirche, jedenfalls nicht um die Zukunft der Kirche als Institution, sondern um die Zukunftsfähigkeit des Christentums als Glaubensmacht und um die Frage, wie kirchliche Strukturen dem am besten dienen können. Konkret gefragt: Erfüllt die territoriale Pfarrei unter großstädtischen Verhältnissen überhaupt noch ihre Aufgaben bzw. vermögen sich territoriale Pfarreien auf großstädtische Lebensverhältnisse mit ihren sehr mobilen Formen der Beheimatung überhaupt noch einzustellen, beispielsweise auf die viel beschworene „Passantenmentalität", die für großstädtisches Leben kennzeichnend ist?

Kamphaus: Mobilität und Fluktuation sind in der Tat ein Phänomen, welches die Kirche in der Stadt vor ganz neue Herausforderungen stellt. Tag für Tag pendeln an die 250 000 Menschen von außerhalb in Frankfurt ein. Dazu kommen Messebesucher, Durchreisende und Einkaufende. Das heißt, ein großer Teil der Menschen, die uns in Frankfurt begegnen, sind nur vorübergehend – en passant – hier. Das geht bis zur Wohnsituation. Es gibt in Frankfurt Stadtviertel, in denen sich ein Drittel der Bevölkerung innerhalb eines Jahres durch Umzug austauscht. Die Schwellen vieler unserer kirchlichen Angebote und Einrichtungen sind für solche Passanten, die nur mal kurz reinschauen können oder möchten, oft zu hoch. Um diese Menschen zu erreichen, muß Kirche offene, einladende und im wahrsten Sinne des Wortes ansprechende Räume bereithalten, dort, wo sich die Passantenströme bewegen. Eine einzelne Pfarrei wäre mit dem Aufbau eines solchen Angebotes sicher überfordert. Wir haben jedoch auf der Bundesgartenschau die Erfahrung gemacht, daß Pfarreien durchaus bereit und in der Lage sind, an einem solchen Ort (Kirchenzelt) sich mit Personen und Veranstaltungen zu engagieren. Warum sollten sich die dort gesammelten positiven Erfahrungen nicht auch in andere Bereiche, z. B. in die Innenstadt, übertragen lassen?

„Versuchen, in einem schwierigen Umfeld einfach für Menschen da zu sein"

HK: Aber wie können alternative oder ergänzende Unternehmungen und Angebote in der Finanz- und Verkehrsmetropole Frankfurt aussehen?

Kamphaus: Wir haben am Rhein-Main-Flughafen eine der größten Drehscheiben des internationalen Luftverkehrs, wo sich täglich die Wege von Tausenden von Men-

schen kreuzen. Dort bietet die Flughafenseelsorge einen solchen Raum an. Man kann einfach hineingehen, um einen Kaffee zu trinken, ein Gespräch zu beginnen, um Hilfe zu fragen oder um in der Kapelle zu beten. Oder ein anderes Beispiel: In der Nähe der Zeil, der umsatzstärksten Einkaufsstraße, steht die von den Kapuzinern betreute Liebfrauenkirche. Dort ist ein ständiges Kommen und Gehen zu Gebet, Gottesdienst und Beichtgespräch. Welch ein Segen und welch eine Chance sind solche Orte! Die Möglichkeit, zunächst anonym dort eintreten zu können, zu schnuppern, sich umzuschauen, das Angebot zu prüfen. Daß diese Möglichkeit da sein muß, das wird uns in der City an jeder Ecke vorgemacht. Wie von selbst hat sich ja z. B. im Umkreis des New Age eine neue Form von City-Religion etabliert, mit Treffpunkten, Bücherstuben und Anzeigenblättchen, wo man frei auswählen und sich im Vorübergehen mit Esoterik bedienen kann. Die zum Teil ökonomisch recht cleveren Vertreter des New Age haben dort tatsächlich passantengerechte Formen der Weitergabe ihrer Ideen gefunden.

HK: Könnte es sein, daß hier kirchliche Religiosität bereits durch solche neuen Sozialformen von Religion abgelöst ist? Sind New Age mit seinen unverbindlicheren Formen der Teilnahme am ganzheitlichen Erleben und selbst die Jugendreligionen in ihren subkulturellen Ausdrucksformen im Vorteil? Und wachsen in ihnen die großstädtischer Mentalität konformen Formen neuer Religiosität nach, denen Kirche auf Anhieb nicht viel entgegenzusetzen hat?

Kamphaus: Es wird sich zeigen, ob der New-Age-Trend, dem das klare Profil des Glaubens und der diakonische Charakter des Christentums fehlen, sich auf die Dauer halten kann. In Frankfurt spricht die Statistik der Drogentoten ja leider eine allzu deutliche Sprache über das psychosoziale Elend, das sich hinter vielen schönen Fassaden verbirgt. In einer solchen Stadt wird eine Religion oder Weltanschauung, die auf die Not und das Leid der Menschen, wenn überhaupt, nur eine gedankliche, aber keine praktische Antwort weiß, auf die Dauer nicht Fuß fassen. Ich bin froh, daß eine unserer ältesten Einrichtungen im Sinne einer modernen Passantenpastoral der kirchliche Beratungsdienst in der B-Ebene der Hauptwache ist. Eine jüngere Einrichtung ist die Teestube Jona im Bahnhofsviertel. Sie wird von einem Pfarrer mit einigen ehrenamtlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen geführt. Die dort arbeiten, versuchen, in dem schwierigen Umfeld von Drogen und Prostitution einfach für die Menschen da zu sein. Oder um ein anderes Projekt zu nennen, das wir in den letzten Jahren verwirklicht haben: eine Frühstücksausgabe für Wohnsitzlose, in der sich die Pfarreien jeweils abwechseln. Sie wird im wesentlichen ehrenamtlich und durch Zivildienstleistende organisiert. – Wie alle unsere Bemühungen muß auch die Passantenpastoral von der Frage bestimmt werden: Wie kann das Heilsame, Stärkende und Aufbauende der Botschaft Jesu durch die Kirche den Menschen zugänglich gemacht werden?

HK: Wie kann da Kirche reagieren, ihr Kontaktrepertoire ergänzen, gegebenenfalls auch Alternativen zum bisher beherrschenden Pfarrsystem schaffen?

Kamphaus: Ich denke, wir sollten nicht nach Alternativen zum Pfarrsystem suchen. Ich plädiere für ein spannendes Zueinander von Pfarrsystem und anderen Kontaktformen und Angeboten. In einer Stadt wie Frankfurt gibt es z. B. ein ständig wachsendes Kulturleben. Seine Foren sind die Alte Oper und die Kulturschirn, aber auch die zahlreichen Museen, die entlang dem Mainufer entstanden sind. Ein Städter geht gerne aufs Forum, um sich umzuschauen. Sieht er dort die Kirche? Durch Angebote der Katholischen Akademie Rabanus-Maurus oder des Domkreises „Kirche und Wissenschaft" möchte Kirche in diesen öffentlichen Räumen präsent und ansprechbar sein. Nicht zuletzt durch die Einrichtung eines Dommuseums, das durch wechselnde Ausstellungen versucht, den Faden Kirche und Kunst neu zu knüpfen. Um im Bild zu bleiben: Die Verknüpfung von offenen Passantenangeboten mit der territorialen Beheimatung, die die Pfarreien bieten, zu einem beziehungsreichen pastoralen Netzwerk, das ist das eigentliche Anliegen.

„Der Einheitstyp Pfarrei reicht nicht aus"

HK: Manche Theoretiker moderner Großstadtseelsorge scheinen fasziniert zu sein von den Chancen, die das kirchliche Eingehen aufs großstädtische Passantendasein eröffnet. Vom Passagen-, vom Studio- und Ateliercharakter, von kirchlichen „Kontakthöfen" ist da die Rede. Wird da nicht übersehen, daß das Passantendasein nur ein Aspekt ist, die Leute ihren Lebensschwerpunkt aber doch in ihren Wohnquartieren haben?

Kamphaus: Dies ist wohl so. Vor kurzem hat ein offenbar am Passantendasein sich begeisternder evangelischer Theologe in einem Vortrag in Frankfurt gesagt, man müsse überlegen, ob nicht das ganze Pfarrsystem überholt sei und aufgegeben werden müsse. Ich halte das nicht für richtig. Natürlich geht vom Passantenhaften des städtischen Lebens ein ungeheurer Reiz aus. Ich war erstaunt, als beim Domjubiläum in Frankfurt während des Festes am Nachmittag ein etwa 40jähriger Mann auf mich zukam, sich als Entertainer in der Flughafen-Disco vorstellte, mir erzählte, mit wem er dort alles zusammenkomme, dann die Rede auf die Mutter Gottes brachte und mich in seine Disco einlud. Das ist natürlich spannend. Dabei bin ich weit davon entfernt, die Passantenpastoral als die neueste pastorale Errungenschaft anzupreisen. Ich sehe sehr deutlich, daß hier Religion und schließlich auch der Glaube nur allzuleicht zu einer Ware werden kann, die man meint, so en passant mitnehmen zu können. Religion als Konsumartikel – das ist das schlimmste, was man ihr antun kann. Zudem: Punktuelle Kontakte ersetzen kein Gemeindeleben. Wir brauchen das Pfarrsystem gerade in den stark fluktuierenden Verhältnissen einer Großstadt mit ihrer hohen Mobilität und Anonymität.

HK: Uns stellen sich in dem Zusammenhang zwei Fragen: Wird das Passantendasein möglicherweise auch als soziologisches Phänomen überschätzt? Der Großteil des Lebens von Großstadtbewohnern spielt sich dort ab, wo sie wohnen, die Großstadt als solche ist für sie erweiterter Kultur- und Versorgungsraum. Und was bedeutet das dann für das Gemeindeleben und die Konzeption von Seelsorge in der Großstadt? Die zweite Frage: Bedarf es gerade wegen der starken Mobilität mit ihren speziellen Formen von Unverbindlichkeit nicht neuer, möglicherweise noch unerprobter Formen nachgehender Seelsorge?

Kamphaus: Ich meine – und deswegen betone ich ja die Unersetzlichkeit des Pfarrsystems –, daß wir über dem Passantenhaften die Verwurzelung der Großstädter vor Ort in den Stadtvierteln und in den Wohnquartieren nicht vergessen dürfen. Das Übermaß von zwangsläufigen Kontakten in der Stadt schafft auch ein besonderes Bedürfnis nach Rückzug in die Privatsphäre bzw. nach vertrauten familiären Beziehungen. Die Pfarrei hat hier eine große Chance, denn sie ermöglicht Beheimatung im Quartier und wirkt damit zugleich der Isolierung der Familie und des einzelnen im sozialen Umfeld entgegen. In der Pfarrei können die für die Vermittlung unseres Glaubens so wichtigen Beziehungen zwischen Personen wachsen. Franz Xaver Kaufmann meint, die kommunikativen Voraussetzungen für die Tradierung unseres Glaubens seien am ehesten in kleingruppenhaften Gebilden herstellbar. Für solche Kleingruppen bietet die Pfarrei einen unersetzlichen institutionellen Rückhalt, der auch Fehl- und Rückschläge auffangen kann. Die Pfarrei hat Zukunft als eine Gemeinschaft von kleinen Gruppen, in denen explizit christliches Leben entwickelt und erprobt werden kann.

HK: Und die Frage nach noch unerprobten Formen nachgehender Seelsorge?

Kamphaus: Darauf möchte ich mit einem Hinweis auf ein interessantes Projekt antworten, das derzeit zwei katholische Pfarreien in Frankfurt-Nied gemeinsam mit ihren evangelischen Nachbarn durchführen. Nachdem Gemeindemitglieder gemeinsam ein Buch mit Beiträgen über ihre Glaubenserfahrungen im Alltag und im Stadtteil erstellt und ihren Mitbürgern angeboten haben, sind nun ehrenamtliche Mitarbeiter dabei, in Hunderten von Telefongesprächen über den Inhalt des Buches ein Gespräch anzuknüpfen und zur Fortführung dieser Gespräche in Kleingruppen einzuladen. Die Resonanz mit bereits 500 Anmeldungen zu den Gesprächsgruppen ist außerordentlich groß. – Zum ganzen der Frage: Nachgehende Seelsorge, das ist vielleicht schon der übernächste Schritt. Das erste ist: einladende Kirche. Wir haben ja Orte und Möglichkeiten dazu. Wir haben z. B. hier den Limburger Dom, und für den Frankfurter Dom gilt ähnliches. Da kommen Tausende am Tag. Was machen wir daraus? Wir setzen oft alles Mögliche in Bewegung, daß Menschen in die Kirche kommen. Hier kommen sie in Scharen, und zwar von selbst, und wir kümmern uns kaum um sie. Sicher reicht die Motivation zum Besuch oft nicht sehr tief, aber immerhin, sie kommen. Wie gehen wir auf die kirchenfernen Leute, die da kommen, zu, damit sie über den sakralen Bau, über die Kunst, über Informationen über kirchliches Leben eine Ahnung vom Glauben bekommen?

HK: Bedürfte es da besonderer Gruppen, vielleicht kleiner Ordensgemeinschaften oder sonst religiös kompetenter Leute, die nicht nur durch den Dom führen und ein paar kunsthistorische Zusammenhänge erläutern, sondern religiösen Analphabeten auch ein wenig das Glaubensumfeld verdeutlichen?

Kamphaus: Ich halte das für eine ganz wichtige Aufgabe. Ich habe im letzten Dezember an die Ordensoberen in Deutschland geschrieben: Wir haben hier den schönen Limburger Dom, da kommen im Jahr eine halbe Million Besucher, und „wir" sind gar nicht da. Jetzt hat sich eine kleine Kommunität von Nonnenwerther Franziskanerinnen am Dom angesiedelt. Es wird sich zeigen, wieweit wir mit unseren Möglichkeiten kommen, mit Führungen, mit Gesprächsangeboten, aber auch mit Hinführungen zu Gebetszeiten und vielleicht sogar mit einem zeitweisen Mitleben einzelner mit der kleinen Kommunität. Ich bewundere jedenfalls den Mut der Schwestern, sich auf diese Aufgabe einzulassen.

HK: In Frankreich gibt es ja solche gastfreie, auf das großstädtische Passantenleben eingestellte Ordensgemeinschaften zeitgenössischen Zuschnitts wie z. B. die Gemeinschaft von St-Gervais in Paris. Aus Deutschland ist etwas Ähnliches nicht bekannt ...

Kamphaus: Leider gibt es das bei uns noch nicht. Ich bin auf der Suche. Wir brauchen in der Stadt notwendig solche Orte und Einrichtungen. Denn so wichtig die Territorialpfarrei ist, ein Einheitstyp Pfarrei reicht nicht aus. Wir müssen nicht unbedingt Taizé imitieren. Aber ich denke z. B. an die kirchliche Jugendarbeit in Großstädten. Dort gibt es Kirchen, die zum Teil leerstehen, und Gebäude drumherum. Warum sollte es nicht möglich sein, in Großstädten eine Art „Jugendkirche" zu schaffen, durch die junge Leute aus der Vereinzelung geholt werden und mit einem religiösen Zentrum in Berührung kommen? Könnten solche Aufgaben nicht von Ordensgemeinschaften oder geistlichen Bewegungen angegangen werden?

„Auffangstationen für Suchende verschiedenen Zuschnitts"

HK: Könnten in den sogenannten neuen kirchlichen Bewegungen oder in manchen von ihnen solche Kräfte nachwachsen, die Kirche sozusagen von Mensch zu Mensch im Getriebe der Großstadt nahebringen bzw. ihnen als Christen mit einer radikalen Spiritualität nahe sein? Oder sind diese noch zu sehr mit sich selbst beschäftigt? Oder werden die Aufgaben nicht gesehen, so daß Antworten, wie sie Orden und Verbände im 19. Jahrhundert zu ihrer Zeit gegeben haben, gar nicht zum Zuge kommen?

Kamphaus: Gewiß: Im 19. Jahrhundert konnten allein im Westerwald innerhalb von 20 Jahren fünf verschiedene Ordensgemeinschaften entstehen. Die damalige Vitalität des Glaubens hat so die verschiedensten Formen der Antwort auf die sozialen und seelsorglichen Probleme der Zeit der Industrialisierung gefunden. Natürlich wünschte ich mir vergleichbare Aufbrüche auch heute. Aber wir sollten realistisch sein und vor allem nicht das, was sich in den sogenannten neuen kirchlichen Bewegungen regt, sofort am Maßstab der Vergangenheit messen. Die seitdem weiter gewachsene Ausdifferenzierung unserer Gesellschaft macht es für den einzelnen, auch für eine Gruppe, schwieriger, ihren Platz zu finden. Denken Sie z. B. daran, mit wie vielen Zuständigkeiten und Institutionen heute allein der soziale Bereich überzogen ist. Oder wie viele berufliche Laufbahnen sich heute einem an der Seelsorge und der Heilung der Seele interessierten jungen Menschen bieten. Aber natürlich gibt es auch heute viele Möglichkeiten. Eine kleine junge Kommunität der Missionsärztlichen Schwestern in Frankfurt bemüht sich z. B. um eine neue Verbindung von Leib- und Seelsorge. In diesem therapeutischen Bereich hat Kirche sicher Nachholbedarf.

HK: Nachholbedarf hat Kirche unter großstädtischen Verhältnissen wohl auch missionarisch. Bietet sich der Kirche nicht ein Dreistufenweg an: passantengerechte City-Pastoral als „Einladung", Orte der Vertiefung als Auffangstationen für Suchende und Zwischenglieder und die Gemeinden als aktiv integrierendes Hinterland. Aber sind die Gemeinden dafür ausreichend offen?

Kamphaus: Ein solches Zwischenglied können z. B. offene Angebote des Bezirksamtes sein, Seminare der Erwachsenenbildung, einzelne Veranstaltungen der Gemeinden oder Dekanate, aber auch ganze Gemeinschaften von den Orden über die neuen kirchlichen Bewegungen bis zu den traditionellen Verbänden. Alle diese Veranstaltungen oder Gruppen sollten die Durchlässigkeit zu den Pfarreien sicherstellen. Und die Pfarreien sollten durch Offenheit und Empfangsbereitschaft einen solchen Dreischritt fördern. Dennoch, wir haben es mit Städtern zu tun, und wir können nicht davon ausgehen, daß jeder diesen Weg gehen möchte oder kann. Wir sollten auch kein neues Stufenmodell aus solchen Überlegungen entwikkeln. Auch die umgekehrte Bewegung ist denkbar, daß ein Gläubiger aus der Gemeinde sein Interesse an den „Zwischengliedern" oder den Angeboten der Passantenpastoral entdeckt und sich dadurch die Bindungen zur Pfarrei lockern. Wenn wir im Bild eines Netzwerkes denken, brauchen wir solche Bewegungen nicht zu bedauern. Entscheidend ist vielmehr das Eingebundensein im Netz. Und nicht zuletzt: Das Netz muß immer neu ausgeworfen werden. Wir sind in der Kirche viel zu sehr mit uns selbst beschäftigt. An unserer missionarischen Kraft zeigt sich, wie weit wir unserem Ursprung treu bleiben.

HK: Wenn wir nochmals das Kompliment von Walter Wallmann aufgreifen dürfen: mit ihm war vermutlich in erster Linie das diakonische Wirken der Kirchen, die christliche Caritas gemeint. Nun war bei Ihnen herauszuhören, daß Ihnen Diakonie gerade als Caritas sehr am Herzen liegt, daß Sie aber eine gewisse Abneigung zeigen gegen große Organisationen und Großeinrichtungen. Entfremdet sich die organisierte Caritas dem Gemeindeleben? Und müssen kirchliche Wohlfahrtsorganisationen – gerade an großstädtischen sozialen Brennpunkten – auch mehr improvisieren und vielleicht auch von experimentierenden Alternativlern – ohne sie als Konkurrenz allzu sehr zu fürchten – etwas lernen?

Kamphaus: Ja, mir liegt sehr an der Caritas. Aber so wohltätig das Wirken kirchlicher Wohlfahrtsverbände ist, natürlich ist auch dieser Bereich verbesserungsfähig. Die Caritasarbeit war bis zum Zweiten Weltkrieg noch wesentlich basisorientiert, pfarreibezogen, in den Großstädten auch stadtbezogen, aber doch auf natürliche Weise mit dem Gemeindeleben verschmolzen. Im Zuge der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung hat sich durch die Bezuschussung, die Unterwerfung unter staatliche Normen und die enorme Professionalisierung die diakonische Arbeit sehr von den Gemeinden wegentwickelt. Die Caritasverbände in der Bundesrepublik und die ihnen angeschlossenen Einrichtungen haben über 300 000 Bedienstete. In Frankfurt allein gibt es 200 Einrichtungen im Bereich der Caritas. Aber diese haben zumeist, abgesehen von Kindergärten, Altentagesstätten und evtl. noch den Sozialstationen, mit Pfarrei wenig zu tun. Da ist den Gemeinden ein Wesensbestandteil christlicher Gemeinschaft abhanden gekommen. Und dies hat Rückwirkungen bis in den sakramentalen Bereich. Aber ich habe den Eindruck, daß inzwischen wieder eine Rückbesinnung stattfindet und daß mit mehr ehrenamtlicher Caritas auch wieder ein anderes Gemeindeleben entsteht.

HK: Aber geändert haben sich nicht nur die Arbeitsbedingungen und die Organisationsstrukturen kirchlicher Caritas; geändert haben sich auch Bedürfnisstrukturen und Aufgabenfelder. Die Frage ist, wieweit vorwiegend mittelständisch geprägte Gemeinden sich ausreichend Problemfeldern und Notständen öffnen können, die vornehmlich Minderheiten betreffen oder von Minderheiten ausgehen. Das reicht von den Ausländern bis zu den Drogenabhängigen. Da ist in erster Linie doch die Kirche einer ganzen Stadt und ihres Umlandes gefordert.

Kamphaus: Es liegt mir völlig fern, stadtbezogene Caritas aufzugeben und allein das Pfarrprinzip durchzusetzen. Es geht nicht, Pfarrliches und Überpfarrliches alternativ einander gegenüberzustellen oder gar gegeneinander auszuspielen. In dieser Frage ist das alte katholische Subsidiaritätsprinzip für mich immer noch der „Weisheit letzter Schluß". Was in den Pfarreien getan werden kann, soll dort bleiben. Und daß wir die Pfarreien nicht unterschätzen sollten, haben wir in Frankfurt inzwischen aus dem Projekt „Caritas und Gemeinde" gelernt. Es ist erstaunlich, wieviel caritative Bereitschaft in den Pfarreien schlummert und darauf wartet, abgerufen zu werden. Wir

haben es hier zum Teil mit einem ganz neuen Typ von Caritashelfern zu tun, die gut informiert, an Mitsprache und Kritik interessiert, eigenständige Arbeit leisten.

„Frankfurt hat einen guten Fundus"

HK: Aber Subsidiarität kann auch heißen, an den größeren Raum abgeben, wenn man selber nur Unzureichendes leisten kann. Frankfurt ist z. B. exemplarisch Ausländerstadt. Die Kirche hat hier große seelsorgliche, große diakonische und – innerhalb der Gesamtgesellschaft – große Integrationsaufgaben. Integration könnte über die Gemeinden geschehen, zugleich aber sind Gemeinden gerade in diesem Bereich auch rasch überfordert ...

Kamphaus: Das sehe ich etwas anders. Gerade aus dem Ausländerproblem kann sich eine Pfarrei nicht heraushalten und es als eine nur die Stadt betreffende Frage ansehen. Von der Frankfurter Bevölkerung ist ein Drittel katholisch, ein Drittel evangelisch, ein Drittel gehört keiner christlichen Konfession an. Von den Katholiken stammen allein 25% aus anderen Ländern: Wir verwenden in dem Zusammenhang nicht gerne das Wort „Ausländer", sondern sprechen von Katholiken anderer Muttersprachen, weil es bekanntlich in der Kirche keine Ausländer gibt. Bei den katholischen Kindern und Jugendlichen liegt der Anteil derjenigen anderer Nationalitäten weit über 25%. Uns kommt es vor allem darauf an, daß Gemeinden anderer Muttersprachen in bestehenden katholischen Pfarreien und nicht irgendwo im luftleeren Raum angesiedelt werden. Das Ziel ist – in einigen Fällen ist dies auch schon verwirklicht –, daß diese Gemeinden ihre eigene Kirche in Partnerschaft mit einer deutschen Pfarrei erhalten. Damit sollen Integrationsprozesse nach beiden Seiten hin gefördert werden. Das ist übrigens auch eine der großen Chancen einer *Welt*stadt wie Frankfurt: Sie läßt *Welt*kirche erfahrbar werden.

HK: Braucht der Katholizismus, um auf diese Weise erfahrbar zu werden, in Großstädten zumal, nicht ein geistlich-kulturelles Zentrum, das ihm als Katholizismus in der Stadt ein Gewicht gibt? Wir meinen damit nicht die „kleinen Vatikane", die sich Gesamtkirchengemeinden da und dort zulegen, sondern Bischofs- oder Stadtkirchen fürs Übergemeindliche, die religiös und kulturell etwas ausstrahlen.

Kamphaus: Daß der Frankfurter Dom diese Aufgabe erfüllt, hat sich nicht zuletzt beim Frankfurter Domjubiläum in diesem Jahr gezeigt. Man feierte mit etwa 10 000 Menschen gemeinsam auf dem Römerberg. Auftakt und Abschluß des Jubiläumsjahres bilden die „Karlsämter" im Dom, die schon seit Jahren Menschen aus ganz Frankfurt und im Umland anziehen. Auch die Advents- und Fastenpredigten im Dom werden von Gläubigen aus der ganzen Stadt besucht. Solche Erfahrungen von Stadtkirche sind wichtig und dürfen nicht nur auf das gottesdienstliche Leben beschränkt bleiben. Und so etwas braucht sich auch nicht nur im Dom auszudrücken. Frankfurt mit seinem Haus der Volksarbeit und seiner Tradition des Sozialkatholizismus hat einen guten Fundus. Aber man sollte das – siehe Jugendkirche, siehe Caritas, siehe Kunst und Kultur – nicht monozentrisch, sondern polyzentrisch sehen. Je gestreuter solche Zentren sind, um so anziehender können sie wirken ...

Anfang und Ende menschlichen Lebens

Referat von Bischof Karl Lehmann auf dem VII. Europäischen Bischofssymposium

Auf dem VII. Symposium Europäischer Bischöfe vom 12. bis 17. Oktober in Rom (vgl. HK, November 1989, 537) hielt der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann von Mainz, ein Hauptreferat zum Tagungsthema „Der Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod". Bischof Lehmann behandelte darin die ethischen Fragen, die durch den medizinisch-technischen Fortschritt und durch den Wandel des sittlichen Bewußtseins im Zusammenhang des Schutzes des menschlichen Lebens bei Geburt und Tod aufgeworfen werden. Er sprach dabei als systematischer Theologe mit erkennbar pastoraler Zielsetzung. Als nuanciertes Wort eines Bischofs komplettiert und klärt der Text manche der in den Interviews unserer Novemberausgabe (vgl. S. 506–526) erörterten Fragen zu Sterbehilfe und Euthanasie. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Das Ziel meiner Überlegungen zum Anfang und Ende des menschlichen Lebens ist in dreifacher Weise begrenzt. Erstens handelt es sich um eine Einführung in einen umfassenden Themenbereich, die sich darum auch nur als gezielte Hinführung zum gemeinsamen Gespräch verstehen will. Eine zweite Begrenzung liegt in der Perspektive dieses Beitrags: Zwar versuche ich aus der Sicht der systematischen Theologie die tragenden Fundamente für weitere Erörterungen sichtbar zu machen, doch kann ich selbst an dieser Stelle die Konsequenzen für die pastorale Praxis nicht in allen Dimensionen entfalten. Dasselbe gilt im Blick auf die Folgerungen für Religionspädagogik und Katechetik, Homiletik und Erwachsenenbildung. Das in Angriff genommene Thema ist auch im engeren Umkreis der systematischen Theologie sehr umfangreich, so daß

ich – und dies ist die dritte Begrenzung – aus den zahllosen Themen und Motiven eine sehr eingeschränkte Auswahl der zu behandelnden Aspekte von Anfang und Ende des menschlichen Lebens treffen mußte. Da das Thema des Anfangs bislang weniger bearbeitet worden ist, möchte ich es vergleichsweise bevorzugt, wenn auch nicht ausschließlich behandeln.

I. Sich einlassen auf die geschichtliche Situation

Seit Jahren stehen Anfang und Ende des menschlichen Lebens wohl in fast allen europäischen Ländern im Mittelpunkt einer vielfältigen Diskussion. Anfang und Ende erscheinen dabei vorwiegend als Grenzsituationen der Medizin. Man denke nur an die Fragen nach den Manipulationen des beginnenden Lebens und an die Probleme der richtigen Wahrung der Menschenwürde beim Sterbenden. Die Diskussion ist dabei weitgehend beherrscht durch ethische und juristische Gesichtspunkte. Alle kennen die fortgesetzte Diskussion und die fast uferlose Literatur über die künstliche Befruchtung und die Therapie der Sterilität, die pränatale Diagnostik und die Forschung an Embryonen, aber auch über Sterbehilfe und Euthanasie, Intensivmedizin und Schmerzbekämpfung. Fundamentale Probleme wie die Feststellung des menschlichen Todes und die Erlaubtheit der Organtransplantation sind eng damit verbunden. Während es sich bei einigen Themen um vereinzelte Grenzsituationen handelt, haben die Fragen im Umkreis von Empfängnisverhütung und vor allem Schwangerschaftsabbruch eine viele, ja fast alle Bevölkerungsschichten umfassende Bedeutung erhalten.

Die öffentliche Diskussion über diese Herausforderungen der modernen Medizin hat auch die Moraltheologie und das kirchliche Lehramt veranlaßt, sich im Lauf der letzten zwanzig Jahre sehr oft zu ethischen Fragen, vor allem der Biomedizin, zu äußern. Ich erwähne nur die Instruktion der Glaubenskongregation vom 22. Februar 1987 „Donum vitae" über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Zahlreiche Bischofskonferenzen haben sich bei den Gesetzgebungsverfahren in ihren Ländern zu diesen Problemen geäußert und müssen auch künftig immer wieder öffentlich Stellung beziehen. Es besteht kein Zweifel, daß sich in dieser Herausforderung vieles über das konkrete Ethos des Menschen und der Menschheit entscheiden wird.

Es ist zwar verführerisch, unsere Fragestellung auf diese Herausforderung zu begrenzen, denn die damit verbundene Aufgabe des Lehramtes ist wirklich dringlich. Wichtiger jedoch ist es vermutlich, noch *vor* dem Eintreten in diese spezielleren Themen die diesen Einzelphänomenen zugrunde liegenden Haltungen auf den Begriff zu bringen. Wir vergessen oft, daß die erwähnten Grenzsituationen nur so viel Aufmerksamkeit finden, weil sich die Grundeinstellung des Menschen zum Leben geändert hat. Längst bevor bestimmte Manipulationen des beginnenden oder des zu Ende gehenden Lebens einsetzen und Anerkennung finden, ist der Umgang mit Geburt und Tod anders geworden. Wandlungen in diesem umfassenden Verständnis von Wirklichkeit sind meistens viel schwerer zu erfassen. Oft handelt es sich um schon lange vorbereitete und fast unmerklich in unser Bewußtsein eingewanderte Verhaltensweisen, die das Denken, Wollen und Handeln nach und nach deutlicher bestimmen. Zwar sind manche Durchbrüche eines solchen Bewußtseinswandels an einzelne historische Ereignisse gebunden, wie z. B. die Geburt der Louise Brown als erster großer Erfolg der In-vitro-Fertilisation, aber diese meist spektakulären und sogar sensationell aufgemachten Geschehnisse sind nicht nur durch oft fast schon Jahrzehnte dauernde Versuche und Experimente vorbereitet, vielmehr ist die Schwelle zu einer anderen Betrachtung des menschlichen Lebens schon längst überschritten. Bevor verbrauchende Experimente mit menschlichen Embryonen erfolgen, hat bereits eine „Versachlichung" des Embryos stattgefunden, die solche Manipulationen überhaupt erst zuläßt. Ähnliches gilt für das Eingreifen in den Sterbevorgang des Menschen.

Unser Thema kann nur dann mit Aussicht auf einen allgemeinen Erkenntnisgewinn gerade auch für die Glaubensverkündigung und die seelsorgliche Praxis behandelt werden, wenn der neue Stil des Umgangs mit menschlicher Wirklichkeit wahrgenommen und zur Sprache gebracht wird. Dies ist freilich viel schwieriger als die Zuwendung zu einem einzelnen jedem greifbaren und auffälligen Einzelereignis. Darum ist es wohl auch verständlich, daß die Literatur zu den genannten Themen kaum übersehbar ist, während gültige Erkenntnisse im Blick auf den fundamentalen Wandel im Verhältnis zur menschlichen Wirklichkeit sehr viel weniger formuliert und veröffentlicht worden sind. In diesem Sinne möchte ich die Analyse der Einstellungsänderung des Menschen zu Anfang und Ende des Lebens in Angriff nehmen, wobei ich mich zunächst vor allem auf die Geburt beziehe.

Allgemeine Aussagen zum Phänomen der neuzeitlichen Säkularisierung lassen sich nur recht schwer in konkrete kirchliche Handlungsfelder umsetzen. Die Beschäftigung mit den menschlichen Grunderfahrungen von Geburt und Tod kann eine Hilfe dabei sein, das Thema „Säkularisierung und Evangelisierung" aus einer abstrakt bleibenden und oft auch defensiv orientierten Haltung zu befreien, um so im Kontext der heutigen Kultur genauer und unverkrampfter Punkte der Anknüpfung *und* des Widerspruchs vom Evangelium her finden zu können. Das Ziel des in diesem Jahr abgehaltenen Symposiums der europäischen Bischöfe speziell zum Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod sollte in Zusammenhang mit vorausgegangenen Versammlungen gesehen werden. So hat Papst Johannes Paul II. am 2. Januar 1986 an die Präsidenten der Europäischen Bischofskonferenzen geschrieben: „Die gemeinsamen Überlegungen vor allem auf den letzten beiden Symposien haben deutlich gemacht, daß

die europäische Gesellschaft einen neuen Abschnitt ihres geschichtlichen Weges betreten hat. Auf die tiefen und vielschichtigen kulturellen, politischen und ethisch-geistigen Veränderungen, die schließlich der Struktur der europäischen Gesellschaft eine neue Gestalt gegeben haben, muß eine neuartige Evangelisierung antworten, die es versteht, den heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugender Form neu vorzuleben." Der oft verwendete Begriff „Evangelisierung", der in der Tat das elementare Grundbedürfnis heutiger Pastoral zum Ausdruck bringt, darf kein unverbindliches Schlagwort werden, sondern kann nur dann konkret überzeugende und produktive Kraft gewinnen, wenn er auf die gegebene geistige und kulturelle Situation eingeht und antwortet. Dieses Sicheinlassen auf die geschichtliche Situation muß ohne Vorurteile und ohne Angst geschehen, denn nur so können die heute vielen Zeitgenossen verborgenen Kräfte des Evangeliums im Kontext unserer Welt wirksame Geltung erlangen. Dies ist etwas ganz anderes als billiges Sichanpassen, bei dem man von Anfang an die eigenen Kräfte zu einem fruchtbaren Widerstand verloren hat.

II. Leben ist zunehmend gestaltbar und bestimmbar geworden

Das Leben des Menschen ist in der Neuzeit für ihn selbst immer mehr gestaltbar und bestimmbar geworden. Dies ist nicht nur dem „homo faber" zu verdanken, der immer mehr die Kunst des technischen Herstellens beherrscht, sondern liegt bereits in dem Vermögen, schicksalhafte Bestimmungen des menschlichen Lebens zu verändern, zu mildern oder gar aufzuheben. Der Mensch ist dadurch nicht nur unabhängiger geworden von den faktischen Gegebenheiten, in die er hineingeboren ist, sondern mehr und mehr konnte er dem Bereich des Zufalls entkommen und sich selbst gestalten. Autonomie ist zu einem Schlüsselwort der modernen Zivilisation geworden. Natürlich mußte der Mensch auch bitter erfahren, daß er endlich ist, nie vom Nullpunkt aus beginnen kann und immer auch von dem, was schon war und ist, mitbestimmt und in gewisser Weise auch gefangengenommen wird. Aus dem Traum reiner Autonomie ist der Mensch oft böse erwacht, indem er sich auf einmal inmitten vieler Fremdbestimmungen vorfand, die ihm nun viel zufälliger und willkürlicher vorkamen als früher. Dennoch bleibt das Leitbild wachsender Autonomie entscheidend, planende Vernunft gewinnt die Oberhand. Dabei geht es nicht nur um die Überwindung biologischer und gar triebhafter Abhängigkeit, sondern auch historischen und sozial bedingten Verflochtenseins. Dieses Ideal bestimmt den Menschen trotz mannigfacher Rückschläge bis heute.

Damit verändert sich auch bis zu einem gewissen Grad der Begriff des Lebens. Geburt und Tod sind nicht mehr einfach von den faktischen Lebensläufen der Menschen bestimmt. Die Lebensdauer ist in den letzten 150 Jahren im Schnitt von ca. 60 Jahren auf bald 80 Jahre gestiegen. Leben ist aber mehr als bloßes Existieren oder Überleben. Es steht unter einem hohen Anspruch auf Gelingen. Dafür hat sich fast überall das Wort Lebensqualität eingebürgert. Leben hat Anspruch auf eine Erhöhung seiner Qualität, die im übrigen zunehmend rechtlich eingeklagt werden kann. Wo ein Anspruch ist, will und kann er auch nachgeprüft werden. Leben unterliegt einer Qualitätskontrolle. Die vorwiegend verwendeten Kriterien dafür sind Glück – was immer dies ist – und Leidminderung oder gar Leidvermeidung überhaupt. Es wird alles getan, um die Lebensqualität zu sichern, zu verbessern und in einem steigenden Fortschritt immer höher zu führen. Wo dies nicht gelingt, schleicht sich leicht der Gedanke ein, ein solches menschliches Dasein sei nicht „lebenswert".

Das Hervorbringen von Leben gehört in allen großen Kulturen und Religionen zum Urgeheimnis der Welt. Bewegung und Wandlung, Werden und Vergehen werden im Bild der Geburt anschaulich. Der Mutterschoß wird zum offenbarenden Geheimnis für alles, was ist. Die ganze Erde ist eine Frau, und die Frau ist so etwas wie Erde. Darum sind die Vorgänge des Lebens in engste Beziehung gesetzt mit der Fruchtbarkeit in der Welt. Die weibliche Fruchtbarkeit ist in einen kosmischen Zusammenhang hineinverwoben: die Fruchtbarkeit der Terra Mater. Gebären und Niederkunft sind mikrokosmische Abwandlungen eines Uraktes, den die fruchtbare Erde immer wieder vollzieht. Es müssen nicht massive mythische Symbole und Bilder sein, aber jedenfalls ist das Geheimnis der Fruchtbarkeit und der Geburt mit dem Geheimnis der Erde und des Lebens überhaupt verbunden. Auch wenn die Lebensvorgänge sehr viel nüchterner geworden und entmythologisiert worden sind, so bleibt mehr als ein archaischer Rest. Über Jahrtausende gab es fast eine Art paradiesische Absichtslosigkeit, ob und was für ein Kind in der Liebe entsteht. Auch wenn es schon sehr früh Weisen des Eingreifens in den Zeugungsvorgang gab, so überließen es viele Eltern dem Zufall, ob ein Kind und was für eines aus ihrem Tun hervorging. Im Idealfall folgte dieser Absichtslosigkeit auch eine fraglose Annahme des Kindes. Dabei ist das Kind – mehr oder weniger religiös bestimmt – als reines Geschenk angenommen worden. Das letztlich unerklärliche Wunder neuen Lebens hat auch dann fraglose Annahme verlangt, wenn das Kind den Erwartungen nicht entsprochen haben sollte. Je mehr nun das Handeln der Eltern im Hinblick auf die Zeugung des Kindes von Absichten beherrscht wird und diese Absichten durch Steuerungsvorgänge umgesetzt werden können, desto weniger ist die Entstehung und auch die Qualität des Kindes eine Folge des Zufalls.

Das „Ob" und das „Wie" des Kindes fallen mehr und mehr unter die Verantwortung der Eltern. Die Zeugungsabsichten werden damit mehr und mehr zu einem Instrument der Fremdbestimmung des Kindes, ja auch der Herrschaft über es. Diese Tendenzen können im Extremfall dem Selbstzweck und damit der Würde, die jeder Mensch hat, zuwiderlaufen. Je mehr dieser Selbstzweck vermindert wird, um so größer wird die Gefahr des Verstoßes gegen die Würde.

An dieser Stelle muß man behutsam sein. Nicht jedes „Planen" und absichtliche Wollen des Menschen darf bereits unter die Kategorie des Machbarkeitswahns subsumiert werden. Der Mensch ist nicht nur ein Wesen der Natur, die schicksalhaft empfängt, sondern immer auch ein Wesen bestimmender Vernunft, die alles, was ihr vorgegeben ist, spontan und willentlich gestalten kann. Umgekehrt ist der Mensch nie nur reiner Geist, dem alles nur „Material" ist, das zu beliebigen Zwecken dient, sondern er ist immer auch auf die ihn umgebende und tragende Natur angewiesen, mit der er durch die gemeinsame Kreatürlichkeit verbunden bleibt. Ohne einen ständigen Ausgleich zwischen Natur und Vernunft, Natur und Kultur kann der Mensch nicht wahrhaft menschlich leben. Wenn er ganz aus diesem Naturzusammenhang heraustritt, gefährdet er sich selbst. Absichtlich übernommene Verantwortung und Planung in diesem Sinne widersprechen nicht dem Auftrag zur Weitergabe des Lebens. Mit Recht hat darum die Enzyklika „Humanae vitae" in Fortführung der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" den Begriff der „verantworteten Elternschaft" aufgenommen und vertieft. Ein gewisses Maß an Absichtlichkeit und Planung darf also bei der Erzeugung eines Kindes in Kauf genommen werden. Aber es ist kein Zweifel, daß dabei das Eigenrecht des beabsichtigten Kindes nicht beeinträchtigt werden darf. Die gehegten Erwartungen müssen zurückgestellt werden, wenn das Recht des Kindes auf seine eigene Existenz seine Annahme verlangt. Der Ausgleich zwischen Absichtlichkeit und Künstlichkeit einerseits und Vorgegebensein und Natürlichkeit anderseits ist dabei eine Aufgabe, die einer besonders hohen ethischen Verantwortung unterliegt. Jede Planung kann hier tiefe Gefährdung bedeuten, aber diese Gefährdung muß nicht automatisch zwangsläufig eintreten.

Kindesankunft beginnt also nicht erst mit der Geburt, ja nicht einmal nur mit der Empfängnis und Zeugung eines Menschen, sondern hat bereits mit der vorbereitenden Grundeinstellung zu tun. Wir nennen dies mit oft wenig Problembewußtsein „Familienplanung". In der Tat hat das Paradigma der Familienplanung in den vergangenen Jahrzehnten die Industrieländer gleichsam wie im Sturm erobert. Familienplaner sprechen vom kontrazeptiven Jahrhundert oder von der kontrazeptiven Revolution. Durch die planende Vernunft wird die Ankunft des Kindes zeitlich festgelegt. Sie wird dem Elternwunsch verfügbar gemacht. Der Arzt wird dadurch zum Erfüllungsgehilfen eines solchen Kinderwunsches. Die Befruchtung in der Retorte ist durch den absoluten Wunsch nach einem Kind bestimmt. Es bleibt zweifelhaft, ob das Kind unter diesen Voraussetzungen wirklich noch ein ausreichendes Eigenrecht besitzt.

Wenn der Aspekt eines solchen unbedingten Wollens vorherrscht, verwandelt sich Zeugen in Produzieren. Im Zeugen wird bei aller Absichtlichkeit das Gelingen nicht beherrscht. Darum ist das Kind ein Geschenk und ein Segen. Das Können des Menschen weiß um sein Angewiesenbleiben auf das Gelingen. Das „Machen" hingegen löst sich aus diesem Lebenszusammenhang und ist darum auch, wenn die technischen Möglichkeiten gegeben sind, zu allem entschlossen. Wenn man sich auf Machbarkeit eingestellt hat, gibt es keine Grenzen. Manipulation ist ein solches „gemachtes" Handeln. Das Kind jedoch, das empfangen wird, ist und bleibt bei aller Hoffnung ein Geschenk, ein Aufblitzen von Neuheit, ein unmittelbarer Ursprung und unvermittelter Anfang. Man kann es letztlich nicht planerisch vorwegnehmen.

Wenn das Kind in zunehmendem Maß „gemacht" wird, verändert dies – wenigstens auf die Dauer – die Haltungen und Erwartungen, ja die ethischen Verhaltensweisen des Menschen. Die Planung und Absichtlichkeit des Zeugens schaffen nicht schon von selbst eine Produktionsmentalität, aber durch eine unreflektierte technische Unterstützung oder gar Manipulation wird ihr in enormer Weise Vorschub geleistet. Ein solches Kind wird „angeschafft" und erscheint wie ein „Produkt", das der Qualitätskontrolle unterworfen wird; es liegt eine unheimliche Gefährdung in der Möglichkeit des „Machens". Diese beginnt schon damit, daß die Empfängnisregelung auch das Nichtentstehen nicht bloß planen, sondern auch wirksam herbeiführen kann. Wer sich selbstverständlich daran gewöhnt, droht immer mehr einer Produktionsmentalität zu verfallen. Dies kann aber eine geradezu diabolische Konsequenz zur Folge haben: Was man so „machen" kann, kann man auch mit derselben Einstellung „weg-machen". Dies ist nicht zwangsläufig so, wenn der Mensch absichtlich zeugen will, aber er muß sich unter den Bedingungen heutiger Herrschaftsmöglichkeiten dieser abgründigen Versuchung bewußt bleiben. Man denke nur an ein gewiß ganz seltenes, aber immerhin reales Beispiel: Eine Mutter, die ein mit Mühen extrakorporal erzeugtes Kind austrägt, läßt dieses im dritten Monat abtreiben, weil sie immer mehr von der Überzeugung beherrscht wird, der Mutterschaft und also der Ankunft des Kindes psychisch nicht gewachsen zu sein.

III. Unsere Errungenschaften sind ambivalent

Von diesen Grundhaltungen und Rahmenbedingungen her muß man auch die Geburt näher betrachten. Geburt und Tod waren bis in unser Jahrhundert hinein weithin dem menschlichen Verfügen entzogen. Sie waren Geschick, Schicksal. Die Technisierung der Medizin erscheint gegenüber Verhängnissen, die sich nun ereignen, als große Hoffnung und Erwartung. Es kommt aber darauf an, daß man den Gesamtbefund sorgfältig in den Blick bekommt. Auch hier muß man dankbar zunächst die positive Bilanz sehen. Die Säuglingssterblichkeit konnte so gegenüber ca. 30% Anfang des 19. Jahrhunderts auf etwa 2% gesenkt werden. Die Müttersterblichkeit ist fast zum Verschwinden gebracht worden. So ist die Geburt für sehr viele Frauen im wesentlichen risikofrei geworden.

Diese unbestreitbaren Verbesserungen sind einhergegan-

gen mit einer oft tiefgreifenden Veränderung des Milieus, in dem das Kind zur Welt kommt. In knapper Diktion kann man folgende Gesichtspunkte zusammenfassen:

1. Die Medikalisierung des Geburtsvorgangs: Zeugung und Schwangerschaft, Geburt und Säuglingszeit werden medizinisch aufwendig begleitet und kontrolliert, ja in gewisser Weise gesteuert. Dabei spielen auch ökonomische Kräfte eine Rolle: Leben und Gesundheit gelten mehr und mehr als kaufbar und durch Einsatz finanzieller Mittel optimierbar. Dies erzeugt begreiflicherweise einen Anspruch auf die Steuerung der Lebensvorgänge.

2. Technisierung des Geburtsvorgangs: Die relativ risikofreie Geburt verlangt zu ihrer „Normalität" nicht nur einen klinischen Entbindungsraum mit bestimmten Laborbedingungen, sondern auch eine apparative Ausstattung mit den notwendigen Instrumenten. Eben diese Technisierung, zu der auch die Bestimmung des Zeitpunktes der Kindesankunft – wenigstens in bestimmten Grenzen – gehört, ist eng verbunden mit einer *Verwissenschaftlichung,* welche eine neue Form des Umgangs mit dem Geburtsvorgang bedeutet. Geburt und Tod werden so viel stärker zu einem Gegenstand menschlicher Aktivität, rationalen Kalküls und technischer Beherrschung.

3. Herauslösen des Geburtsvorgangs aus dem normalen Lebenszusammenhang: Die aufgezeigten Rahmenbedingungen für eine möglichst risikofreie Geburt bedeuten natürlich eine Veränderung der Umwelt, in der das Kind das Licht der Welt erblickt. Das klinische Wissen und die Möglichkeiten medizinisch-technischer Hilfe erfordern weitgehend die Geburt in der Klinik. Auch wenn es hier gegenläufige Tendenzen gibt, vor allem in Holland, so ist die Grundtendenz zur Gestaltung der Geburt wenig verändert. In der Tat ist die Durchführung der Geburt und die Betreuung eines Neugeborenen in unseren Wohn- und Arbeitsverhältnissen sehr schwer. Man muß jedoch erkennen, daß der Geburtsvorgang dadurch im ganzen in Gefahr gerät, einer gewissen Anonymität zu verfallen. Die Frau ist das Exemplar, an dem der Geburtsvorgang technisch optimal durchgeführt wird. Arbeitsteilung und Klinikorganisation, z. B. durch den Schichtbetrieb, erschweren die Begleitung der gebärenden Frau durch einen persönlich vertrauten Menschen. Der Einschnitt in der Biographie ist wie ein Zwischenfall, der möglichst kurz und folgenlos überwunden werden muß. Ich überzeichne damit bewußt ein wenig.

4. Übergang der Verantwortung und des Wissens an Experten: Mit dieser Entwicklung ist auch verbunden, daß die Geburtshilfe eine ausgesprochen professionelle Tätigkeit wird. Das Hebammenwissen beruhte früher weitgehend auf großer Erfahrung, ermöglicht durch Kenntnis einer langen Tradition und durch die solidarische Hilfe von Frauen, die den Vorgang der Geburt als Betroffene verstehen und begleiten können. Diese Form des Wissens verschwindet zwar nicht, wird aber doch mehr und mehr ersetzt durch Beherrschung der Anatomie, klinische Fachlichkeit und Zuständigkeit bei pathologischen Abläufen. Die normale Geburt wird im Zusammenspiel mit der aufgezeigten Verwissenschaftlichung und Technisierung mehr und mehr unter dem Aspekt der Risikominderung gesehen.

Es ist mir bewußt, daß es in der Zwischenzeit längst Gegenbewegungen gibt, die die Schattenseiten dieser Entwicklungen auszugleichen versuchen. Das Verlangen nach einer „natürlichen Geburt", nach alternativen Hilfen der Geburtsunterstützung und die „Rooming-in-Bewegung", welche die Trennung von Mutter und Kind weitgehend rückgängig macht, sowie das Selbststillen der Mütter zeigen diese Korrekturen. Man möchte die „kühle" Geburt überwinden. Das Gebären erscheint als elementare Erfahrung der Frau als Frau. Auch im Blick auf die Partnerschaft wird nicht selten erklärt, daß bei der Geburt des (ersten) Kindes das Paar erst „geboren" wird. Der Vater erhält beim Geburtsvorgang und danach neue Rollen. Man kann sogar sagen, daß die emotional eher abgekühlte Geburt durch solche Gegenkräfte manchmal geradezu mystifiziert und romantisiert wird. Die Menschen haben dabei das Bestreben, die Geheimnislosigkeit eines stark technisch gesehenen Vorgangs zu überwinden. In diesem Zusammenhang wird immer wieder gefordert, daß mehr Frauen unter den Ärzten in der Geburtshilfe tätig werden, weil man ihnen durch Einfühlungsvermögen und Selbsterfahrung eine größere Nähe zutraut. Mindestens können sie eine wichtige Dolmetscherrolle zwischen dem Arzt und der Schwangeren übernehmen.

Es sei ausdrücklich zugestanden, daß hier viele Korrektive am Werk sind und daß die Situation nach Ländern stark verschieden ist. Es geht hier jedoch darum, den Grundtyp der Geburtsgestaltung in unserer gegenwärtigen Zivilisation wenigstens annähernd zu beschreiben. Wer den skizzierten Tendenzen widerstrebt und z. B. die Geburt stärker in den eigenen Lebenszusammenhang integrieren möchte, muß nicht nur großen persönlichen Einsatz, Mut, Hilfe von Freunden und oft auch finanzielle Möglichkeiten haben, sondern er muß unter Umständen auch größere Risiken auf sich nehmen und einer gewissen Ideologie optimaler Sicherheit widerstehen.

Was für die Geburt gesagt worden ist, gilt in gewisser Weise auch analog für die Gestaltung des Sterbens in unserer Gesellschaft. Auch die Vorgänge des Sterbens ereignen sich für viele Menschen in gesellschaftlich eingegrenzten Bereichen, so daß viele Bürger mit dem Ort des Sterbens nicht in Berührung kommen. Der Anfang und noch mehr das Ende des Lebens werden zu fremdartigen und unheimlichen Erfahrungen des Menschen. Ähnlich wie bei der Geburt gibt es die Klinisierung des Todes, d. h. seine Herauslösung aus dem sozialen und biographischen Kontext. Das Sterben ist kein sozialer Vorgang mehr. Es findet häufig mit anderen Bezugspersonen statt als den aus dem bisherigen Leben vertrauten. Der Sterbevorgang selbst ist oft ein einsamer dramatischer Kampf des Arztes und seiner Helferinnen und Helfer gegen den Tod. Auch hier ist das Sterben dem ärztlichen Experten übereignet. Die Zuständigkeit der Wissenschaft erstreckt sich mehr und mehr auch auf den Tod („Thanatologie", „Thanatotherapie"). Überhaupt wird der Tod mehr und mehr von

der Krankheit her gesehen. (Im Weltmaßstab ist dies freilich anders: Hier sind es immer noch in der Mehrzahl die Kinder, die sterben.) Der Tod als soziales Ereignis und als letzte Handlung des Sterbenden selbst treten immer mehr zurück. Das alltägliche Wissen um einen Vorgang, der elementar zum menschlichen Leben gehört, nimmt rapid ab. Um so größer ist die menschliche Katastrophe, wenn ein naher und geliebter Mensch stirbt. Der Tod wird vom Sterben abgetrennt und erscheint vorwiegend als Niederlage des Arztes. Weil man den Tod als allgemeine Bestimmung des Menschen nicht anzunehmen bereit ist, will man ihn oft dadurch beherrschen, daß man seiner Macht zuvorkommt. Freitod (Selbstmord) und aktive Sterbehilfe sind solche Versuche, bis zum Ende selber zu bestimmen, wann es sich nicht mehr lohnt zu leben. Manche Formen gerade der aktiven Sterbehilfe dienen dabei dem Zweck, Leid und Schmerz grundsätzlich und umfassend zu vermeiden. Es wäre nicht schwer, diese Tendenzen weiterzuverfolgen, z. B. bis zur Organisation der Trauer nach dem Tod und zur Praxis der Bestattungsunternehmer. Die Hospiz-Bewegung ist freilich eine wichtige Gegenbewegung geworden.

Diese ersten Hinweise zeigen uns das durchschnittliche Gesicht von Anfang und Ende des heutigen Menschen. An diesen Phänomenen wird deutlich, wie ambivalent unsere Errungenschaften sind, wie tief sich die großen Geheimnisse des Lebens und des Sterbens vielen Menschen verbergen können und wie groß die Anstrengungen sein müssen, um in dem modernen Kontext, dem man nicht einfach entfliehen kann, Gegenkräfte und Korrektive zur Entfaltung bringen zu können.

IV. Antworten, die der Glaube geben kann

Wie kann der Glaube eine Antwort finden auf diese Situation? Diese wird nicht gefunden, wenn man nur einzelne Symptome betrachtet oder alles kasuistisch lösen will. Es geht grundsätzlich um den Umgang mit der Wirklichkeit und um unser Verhältnis zum Leben. Darum kann nur eine Erneuerung des Wissens um unsere Kreatürlichkeit und die daraus resultierenden Grundhaltungen weiterhelfen. Man müßte dies gewiß jeweils anders in Richtung des Anfangs und des Endes des Lebens entfalten, was hier mit Ausführlichkeit zu leisten uns nicht möglich ist. Darum möchte ich mich mit dem grundlegenden Ansatz begnügen, auch wenn dies noch nicht befriedigend ist.

Die Kreatürlichkeit unseres Lebens ist uns heute tief verborgen. Wir empfinden unser Dasein als beinahe selbstverständlich. Wenn es in seiner Lebenstüchtigkeit gestört wird, merken wir, daß wir nicht allmächtig sind. Je mehr wir „machen" können, um so höher werden die Ansprüche. Dies erzeugt eine Art von doppelter Revolution gegenüber unserer eigenen Wirklichkeit: Wenn wir die Brüchigkeit unseres Lebens erfahren, lehnen wir uns oft in einer letzten Revolte dagegen auf, protestieren bitter und aggressiv gegen unsere Grenzen und üben manchmal eine letzte Form der Herrschaft dadurch aus, daß wir durch Selbstzerstörung uns aufgeben. Wir wollen dann auf Biegen und Brechen unseren Willen durchsetzen, koste es, was es wolle. Wer die Ohnmacht des eigenen Lebens erfährt, kann sich aber auch dadurch aufgeben, daß er in eine schicksalhafte Ergebenheit versinkt, die wie ein Trancezustand, ein Traum, endloser Schlaf, Trostlosigkeit und Tod anmutet. Dieses Verlöschen kann in mancher Hinsicht auch durch Drogen und Pharmaka unterstützt werden. Wir sind endlich. Wir sind weder die Schöpfer unserer selbst, noch können wir unsere Existenz verlängern.

Kreatürlichkeit ist nicht gleichzusetzen mit bloßer Vorfindlichkeit und nackter Existenz, welche die Signatur bloßer Zufälligkeit an sich trägt. Wer das Dasein als ein geschöpfliches versteht, leugnet nicht dessen Begrenztheit, faßt sie aber ganz anders. Das Geschöpf weiß, daß es nicht notwendig sein muß und dennoch ist. Kreatürliche Wirklichkeit erklärt sich nie aus ihr allein. Sie verweist auf einen Urheber, der keinem Zwang unterliegt. Darum können wir immer nur wiederum staunen, *daß* es die Welt gibt. Alles, was ist, ist uns unverdient zugekommen. Etwas, was nicht notwendigerweise sein muß, aber dennoch ist, hat gerade in der Grundlosigkeit seiner Existenz eine eigene Schönheit. So ist alle endliche Wirklichkeit verdanktes Leben. Darum ist die kreatürliche Wirklichkeit immer ganz offen und transparent auf ihren Urheber hin. Sie hat Selbständigkeit und Eigenwert nur dadurch, daß sie von ihrem Grund her offen und aufgehellt ist durch diesen Bezug. Das Geschöpf kann sich freilich verschließen und diese kreatürliche Armut seiner selbst leugnen. In der Verweigerung der Annahme kreatürlicher Armut liegt der Ursprung von so etwas wie Sünde. Auflehnung gegen das eigene Sein und gegen den Herrn des Lebens.

Unsere Welt kennt vermutlich nicht mehr sehr viele herausragende Beispiele, die eine solche Erfahrung erleichtern. Ich möchte dennoch drei solche Erfahrungsfelder nennen. Alle sind dadurch gekennzeichnet, daß ein Mensch dem anderen zurufen kann: Es ist gut, daß es dich gibt. Wir erfahren dies in der Freude bei der Geburt eines Menschen, in der Liebe zwischen Mann und Frau und im Dank dafür, daß ein alter, kluger Mensch noch lange bei uns lebt und uns z. B. durch die Erfahrung und Weisheit des Alters bereichert. Eine solche Wirklichkeit reicht tief. Sie ist uns in ihrer letzten Gründung zunächst entzogen. Sie erschöpft sich nicht nur in der platten, fast banalen Vorfindlichkeit, die auch von Langeweile, Überdruß und Ekel geprägt sein kann gegenüber dem Leben. Diese Wirklichkeit ist auch älter als unser Denken, selbst wenn sie uns nur in der Erkenntnis voll aufgeht. Kreatürlichkeit hat ihren Anfang im Unvordenklichen. Wir stoßen am Ende auf die unerklärliche Freigebigkeit Gottes. Darum empfangen wir auch dankend dieses Geschenk, können die Welt und uns selbst als Schöpfung und Geschöpf bejahen. Allerdings kann sich dieses Gutsein der Schöpfung verhüllen, in das Gegenteil verkehren und so beinahe zer-

stört werden. Alle Wirklichkeit wird getragen von der letzten Güte Gottes und braucht darum als gemäße Antwort Billigung, Zuversicht, „Mut zum Sein" und „Urvertrauen". Kreatürliche Wirklichkeit ist nur dann voll verwirklicht, wenn sie diese grundlegende Affirmation zur Sprache bringt und immer wieder bekundet, wie wir dies z. B. als Grundzug der Kindheit entdecken können.

Der Geschenkcharakter des kreatürlichen Lebens darf jedoch nicht romantisch verklärt werden. Im Bereich des Menschlichen ist das Geschöpf immer auch beteiligt am Schöpfertum Gottes. Die Schöpfungserzählungen in Gen 1–3 rufen den Menschen als Ebenbild Gottes auf zur Fruchtbarkeit, zur Herrschaft, zur Ordnung der Welt durch die Sprache und zum kühnen Neuentwurf durch das „Bauen". Aber diese wahrhaft schöpferische Kraft ist dem Menschen nur als verliehene zu eigen. Dieses Anvertrauen schöpferischen Tuns ist nicht ein für allemal am Anfang geschehen, sondern ist ständige Struktur kreatürlicher Existenz. Alles, was der Mensch von sich aus kann, ist ihm anvertraut und ausgeliehen. Er hat ein Mandat mit einem umfassenden Radius an Selbständigkeit, aber er verfügt nicht als Herr des Lebens über alles, was ist. Der Mensch ist auch hier das Wesen der Mitte, das zugleich Geschöpf und Schöpfer, Geschenk und Selbstbestimmung, Gabe und Aufgabe ist. Immer ist er am Gelingen seines Tuns beteiligt. Aber er „macht" nicht alles im Sinne einer Schöpfung aus dem Nichts. Er braucht immer den Segen eines anderen, wenn sein Tun fruchtbar werden soll.

Der Ausgleich zwischen diesen beiden Grunddimensionen muß immer wieder neu gefunden werden. Er steht nicht einfach von vornherein im Sinne einer prästabilierten Harmonie fest. Er hat auch keinen angeborenen oder ein für allemal erworbenen Maßstab. Das Mischungsverhältnis zwischen Bewahren und Gestalten, Rezeptivität und Aktivität hat unterschiedliche epochale Stile und Maße. Ein Zeitalter, das nur mühsam die Gewalt der Natur bändigte und überwältigte, mußte versuchen, die Souveränität und Herrschaft des Menschen zu festigen. Unsere Gegenwart, die weitgehend nur ihr grenzenlos scheinendes Schöpfertum erfährt, muß ihrer Grundlagen eingedenk bleiben: Sie ist lebensnotwendig angewiesen auf die Erde und den Erhalt ihrer „natürlichen" Lebensbedingungen. Schöpfung ist nie nur „Naturwüchsigkeit", sondern zur geschichtlichen Verantwortung übergebene, gepflegte Einheit von Natur und Kultur.

Diese Grundstruktur wird sehr wichtig, wenn man nun die einzelnen „Rollen" miteinander vergleicht: Eltern und Kind, Helfer bei der Geburt und Gebärende, Arzt und Kranker. Sie stehen sich nicht absolut gegenüber wie Herrscher und Beherrschte, schöpferischer Demiurg bzw. Ingenieur und gestaltloses Material, Herr über Leben und Tod und Opfer, Subjekt und Objekt. Wer seine eigenen technischen und wissenschaftlichen Möglichkeiten absolut setzt, gerät in Gefahr, den anderen als „Objekt" und „Sache" zu degradieren. Er tut sich mit seinen Möglichkeiten verfügender Herrschaft schwer, den anderen als mit gleicher Würde begabten Menschen zu sehen, ja als Subjekt und Partner. Aus dieser Position heraus entsteht immer die Gefahr, den anderen nicht voll als Träger eigener Rechte und in seiner Eigenwirklichkeit zu sehen, sondern nur als Ziel der eigenen Aktivitäten. Dies läßt sich z. B. leicht beim Umgang mit einem Kinderwunsch feststellen, der unter allen Umständen zu realisieren ist. Das biblische Menschenbild hat für solche Versuchungen unübersehbare Warnungen und wirksame Bremsen bereit: Der andere steht mir niemals entgegen nur als „Objekt", da er als Ebenbild Gottes stets schon gleiche Würde hat wie ich in meiner ihm überlegen scheinenden Rolle; die gemeinsame Kreatürlichkeit verbindet durch die Teilhabe am selben menschlichen Geschick mehr, als daß sie trennt; so ist der Arzt in kreatürlicher Solidarität immer auch menschlich Mitleidender und so einfühlsamer Begleiter. Dies gilt nicht nur für den Arzt und seinen erwachsenen Patienten, sondern auch für den Forscher in seinem Verhältnis zu Embryonen, aber auch für die Beziehung des Arztes zu hilfsbedürftigen alten Menschen. Dabei geht es nicht nur um die psychologische Annahme des anderen oder um eine Ethik des Mitleids. Mitmenschlichkeit im elementaren Sinn hilft alle Unterschiede überbrükken, gerade wenn sie augenfällig sind. Dies spürt man nicht nur in der Art und Weise, wie ein Arzt den Sterbenden in den letzten Stunden begleitet, sondern auch wie er das neue Leben, das aus dem Mutterschoß in die Welt drängt, ankommen läßt und behandelt. Eine solche kreatürliche Solidarität kann man nur ausüben, wenn man sich als Weggenosse eines ebenbürtigen anderen und als demütiger Diener des Lebens versteht. Der Experte im neuzeitlichen Sinne ist durch Verwissenschaftlichung und Versachlichung, so unumgänglich sie sind, hier immer gefährdet. Darum bedarf es des Korrektivs durch das vielleicht in den Augen der Fachleute „naiv" erscheinende Lebenswissen derer, die Erben einer großen Erfahrungstradition sind und als Betroffene über eine authentische eigene Kenntnis verfügen. Der Experte kann hier immer wieder vom „Laien" lernen. Man denke an die Weisheit erfahrener Hebammen.

V. Die Leidensfähigkeit gehört zum Menschen

Gerade weil das menschliche Leben kreatürlich ist, bleibt es bis zum letzten Augenblick durchsichtig. Es verschließt sich nicht einfach. Sonst erscheint es nämlich in der Grenzsituation als sinnlos. Wenn das Leben seinen Ursprung in einem unvordenklichen Anfang bei Gott hat, der uns in seiner letzten Tiefe entzogen ist und allem Zugriff widersteht, dann ist das Leben auch nicht einfach zu Ende, wenn der medizinische Exitus festgestellt wird. Wer das Menschenbild auf Anatomie und Physiologie, sozialwissenschaftlich feststellbare Bezüge und historisch nachweisbare Verhältnisse reduziert, strandet an der Todeslinie. Wenn der Mensch jedoch als Ebenbild Gottes

von dem ewigen Schöpfer gerufen ist, dann bricht die Gemeinschaft mit ihm im Tod nicht einfach ab. Aber dies kann man nur bei einem ganzheitlichen Verständnis des menschlichen Lebens erfassen. In diesem Licht gehört der Tod auch zum Leben, wie umgekehrt das Leben nicht ohne den Tod gedacht werden kann. Im Angesicht des Todes fallen die Masken des Lebens. Das Leben erhält seine letzte Reife im Gegenüber zum Tod. Was durch diesen Tod hindurch bestehen kann, wird zwar verwandelt, bleibt aber zum ewigen Leben. So wird auch das irdische Leben, gerade wenn es kein Letztes ist, kostbarer und wertvoller.

Wiederum zeigt sich die Transparenz und Metaphorik der tragenden Worte. Der Tod, der das Leben nicht festhält, sondern in seiner ganzen Fülle aus sich entläßt und entbindet, wird zur Wiedergeburt des Menschen. Der Tod ist so der wahre Geburtstag. Dies geschieht nicht erst im physischen Tod, sondern immer dann, wenn das Leben in dieser Zeit selbstlos über sich hinauswächst, sich dahingibt und zur Liebe wird, die als einzige bleibt.
Es bleibt die Frage nach Leid und Schmerz. Unsere Gesellschaft erwartet von der fortschreitenden Beherrschbarkeit der Lebensvorgänge die Vernichtung von Schmerz und Leid. Wo der Schmerz heute Gegenstand der Besinnung, Untersuchung und Forschung ist, erscheint er weitgehend nur in der Perspektive seiner Überwindung. Diese Perspektive wird aber dem Leid und dem Schmerz menschlich wie christlich nicht gerecht, ob es sich nun um eine Gebärende handelt, die jeden Schmerz unbedingt vermeiden will, oder um einen Sterbenden, den man in der Nacht der Bewußtlosigkeit, die den Schmerz fernhält, dahindämmern läßt. Die Leidensfähigkeit gehört zum Menschen. Es gibt im Leiden auch die Möglichkeit zu einer letzten Reifung. Es versteht sich von selbst, daß dies kein automatischer Prozeß ist. Unerträgliche körperliche Schmerzen können auch jede Leidensfähigkeit beeinträchtigen. Die Bekämpfung dieser Schmerzen ist unter Umständen die Voraussetzung für eine menschliche Bewältigung des Leidens. Die Auseinandersetzung mit Leid und Schmerz geschieht jedoch nicht im passiven Erdulden, sondern im aktiven Tun des Sich-Erprobens. Das Ideal eines schmerzfreien Lebens ist zwar nicht als solches schlecht. Alle Träume von einem besseren und glücklicheren Leben sind davon geprägt. Man kann aber den Schmerz nicht völlig zum Schweigen bringen, ohne dem Leben selbst die notwendige innere Unruhe und den Stachel zu nehmen. Die „Kultur der Analgetika" steht letztlich nicht im Dienste des Menschen, sondern dieser wird dem „Ideal" eines schmerzfreien Lebens unterworfen. Die Narkotisierung des Lebens ist ein grundlegender Angriff auf die menschliche Gesellschaft. Sie macht nicht nur unfähig zum Ertragen der eigenen Schmerzen, sondern sie macht uns auch unfähig zur Wahrnehmung und zum Tragen von fremdem Leid.

Damit ist ein Ausblick auf das christliche Geheimnis des Leidens möglich. Symbol für jedes Leid des einzelnen und der Welt ist das Kreuz. Nur wenn man es trägt, ist man ein Jünger Jesu Christi. Man kann die dem Leben zugehörigen Schattenseiten, den Schmerz, die Krankheit und den Tod, nicht einfach abblenden. Es sind die Rückseiten des Lebens. Aber diese Schatten haben nicht das letzte Wort. So wie Jesus Christus nicht im Tod geblieben ist, gibt es auch neue Hoffnung für alle, die ihren Schmerz annehmen und um Vergebung bitten. Dies ist ein Thema von der Taufe bis zum Tod. Anfang und Ende stehen stellvertretend für das ganze menschliche Leben.

Befreiungstheologie für Frauen – oder Religion der Großen Göttin?

Ein Literaturbericht zur feministischen Theologie

Während in der Theologie allenthalben darüber geklagt wird, daß es an neuen Impulsen mangele (vgl. HK, August 1989, 362ff.), daß „spektakuläre Neuaufbrüche" und „markante Trends" nicht in Sicht seien (vgl. HK, Juli 1987, 301), gibt es ein theologisches Lehr- und Forschungsgebiet, das in dieser Hinsicht als Ausnahme von der Regel gelten darf und in dem, nimmt man allein die große Zahl an Neuerscheinungen Jahr für Jahr auf dem theologisch-religiösen Buchmarkt zum Maßstab, weder eine Sättigung des Bedarfes noch auch ein Stillstand der Diskussion festzustellen ist: die feministische Theologie. Erst recht gilt dies dann, wenn man auch die Neuerscheinungen hinzunimmt, die sich nicht explizit als „feministisch" verstehen, sondern sich mit dem breiten Themenbereich der veränderten bzw. sich verändernden Stellung der Frau in Kirche und Christentum bzw. der Religion und Christentum berührenden Frauenforschung befassen (vgl. HK, Dezember 1988, 574ff.).

Vor dem Hintergrund eines weitreichenden, auch von seinen Kritikern nicht zu leugnenden Wandels des Verhältnisses der Geschlechter zueinander hat sich mit der feministischen Theologie in den letzten 15 bis 20 Jahren, angestoßen vor allem durch entsprechende Entwicklungen in den USA, eine theologisch vielfältige, der Sache

wie den Methoden nach mehr oder weniger eigene Wege suchende Forschungsrichtung entwickelt mit dem Ziel, eine als *patriarchalisch* qualifizierte traditionelle Aussonderung und Abwertung der Frau in Kirche, Religion und Gesellschaft offenzulegen und überwinden zu helfen (vgl. HK, Januar 1984, 29f.). Das Interesse gilt gleichermaßen der Überwindung *sexistischer* Haltungen, die eine gleichberechtigte Teilhabe von Frauen am kirchlich-religiösen Leben erschweren bzw. verunmöglichen, wie auch latent *androzentrischer* Einstellungen, die bis weit in kirchliche Strukturen und die Glaubenslehre hinein ihre Spuren hinterlassen haben.

Die gegenwärtig festzustellende Fülle an Neuerscheinungen auf dem Gebiet der feministischen Theologie wie auch benachbarter Fragestellungen ist dabei nicht nur ein Indiz für die Dynamik, die für Kirche, Christentum und Theologie in diesem Themenfeld liegt, sondern auch ein Hinweis für Veränderungen dieser jüngsten unter den sich *kontextuell* verstehenden Theologien: Neue Generationen von Theologinnen (aber auch Theologen) melden sich zu Wort. Damit werden die Stimmen und Strömungen noch vielfältiger, das, was man pauschalierend „die feministische Theologie" nennt, in sich widersprüchlicher, es differenziert sich weiter aus.
Während die feministische Theologie mit ihrem thematischen Umfeld auf diese Weise einerseits unübersichtlicher wird, hat sie andererseits aber inzwischen auch einen gewissen Grad an *innerer Stabilität* und begrenzter *Anerkennung* gefunden. Symbolhaft drückt sich letzteres etwa in der Tatsache aus, daß sie inzwischen zu einem einschlägigen Stichwort in Sammelwerken, Lexika und Handbüchern avancierte (vgl. die Beiträge von *Hedwig Meyer-Wilmes,* in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Zürich 1988, S. 342f.; *Catharina Halkes,* in: Frauenlexikon, Freiburg i. Br. 1988, Sp. 1100ff.; *Marie-Theres Wacker,* in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Band 1, München 1984, S. 353ff.) sowie zum Gegenstand von Analysen und Berichten geworden ist, die von ihren Autoren nicht als Beiträge *der* feministischen Theologie, sondern als zwar nicht ohne Sympathie für die Sache verfaßte, dennoch aber auf die nötige Distanz nicht verzichtende Deutungsversuche verstanden werden (vgl. *Uwe Gerber,* Die feministische Eroberung der Theologie, München 1987).

Selbst wenn feministische Theologinnen zuweilen sichtlich und hörbar Mühe haben, sich durch die Unterscheidung von Strömungen und Richtungen auseinanderdividiert zu sehen, und schwesterliche Geschlossenheit bzw. innerfeministische Solidarität einklagen (vgl. Handbuch Feministische Theologie, hg. von *Christine Schaumberger* und *Monika Maassen,* Münster 1986, S. 15; Der Gott der Männer und die Frauen, hg. von *Marie-Theres Wacker,* Düsseldorf 1987, S. 8), für eine kritische Sichtung feministischer Entwürfe sind Unterscheidungen naturgemäß unumgänglich – und im übrigen auch unter feministischen Theologinnen selbst gang und gäbe. Daß solche Unterscheidungen überhaupt als problematisch empfunden werden, illustriert nur wiederum die *Doppelgesichtigkeit* der feministischen Theologie als *„Bewegung"* einerseits und *„wissenschaftliche Theologiekritik"* andererseits (vgl. Meyer-Wilmes, a. a. O.) bzw. die Frage, ob oder inwieweit es sich bei der feministischen Wissenschaft tatsächlich um einen *Wissenschaftsansatz sui generis* handelt. Mit derselben Doppelgesichtigkeit hat auch die große äußere Verschiedenheit feministisch-religiöser wie -theologischer Texte zu tun: mit viel Empathie verfaßte Essayistik findet sich neben gelehrter Theologie, poetische Entwürfe neben dem mehr oder weniger reflektierten Erfahrungsbericht.

Drei Richtungen: nachchristlich, matriarchal, befreiungstheologisch

Im wesentlichen lassen sich in der gegenwärtig angebotenen feministisch-theologischen Literatur *drei Richtungen* ausmachen: zum einen eine *radikal-nachchristliche* Position wie die von *Mary Daly,* von der zwei Werke in deutscher Übersetzung vorliegen: Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1978; Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, München 1980). Selbst wenn die meisten feministischen Theologinnen nicht bereit sind zu tun, was Mary Daly tat, nämlich die Brücke zu Kirche und Christentum hinter sich abzubrechen, so ist ihre Position nicht nur wegen ihres extremen Charakters weiterhin Referenzgröße, sondern scheint auch eine gewisse Leitbildfunktion zu besitzen: „Mary Dalys Interpretationsmodell ruft bei vielen Frauen Wiedererkennen hervor. Ihr radikales und ‚gnadenlos' analytisches Denken, ihre Sprachvirtuosität und ihre scharfen Formulierungen inspirieren, amüsieren und machen unsicher" über den einzuschlagenden Weg (*Nicole Zunhammer,* in: Handbuch Feministische Theologie, a. a. O., S. 284).

Eine zweite Richtung teilt vieles mit der nachchristlichen Sicht Mary Dalys, indem sie gerade auch *außerchristliche* Traditionsstränge mit einbezieht, sich auf *Göttinnen-* und *Matriarchatstraditionen* besinnt. Christliches und Außerchristliches gehen hier eine neuartige, dem New Age (vgl. HK, Dezember 1987, S. 579ff.) verwandte Verbindung ein – der „religiöse Feminismus" (*Susanne Heine,* in: Theologie feministisch, hg. von *Marie-Theres Wacker,* Düsseldorf 1988, S. 60): *Christa Mulack* und *Elga Sorge* sowie *Heide Göttner-Abendroth* und *Gerda Weiler.* Innerhalb der feministischen Theologie gehört diese Richtung gegenwärtig zu den umstrittensten.

Schließlich – und das ist bis heute die theologisch gewichtigste Strömung innerhalb der feministischen Theologie – jene Gruppe von Theologinnen, die in ihrer kritischen Sicht der androzentrischen Orientierung der kirchlichen Tradition anderen Feministinnen in nichts nachstehen, sich jedoch den Glauben daran bewahrt haben, daß dies den Kern des jüdisch-christlichen Gottesglaubens nicht berührt, und die vergessene, verdrängte Geschichte des

Weiblichen und der Frauen in der biblischen bzw. kirchlichen Tradition neu ins Bewußtsein zu heben suchen: *Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Virginia R. Mollenkott, Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel, Luise Schottroff* u. a. Ein zentrales Werk dieser von Radford Ruether „ethisch-befreiungstheologisch" (vgl. das Vorwort von *Dorothee Sölle,* in: *Carter Heyworth,* Und sie rührte sein Kleid an, Stuttgart 1986, S. 8f.) und von Moltmann-Wendel „kritisch-feministisch" (Vorwort zu: *Virginia R. Mollenkott,* Gott eine Frau?, München 1985, S. 124) genannten Spielart von feministischer Theologie liegt erst seit einem Jahr in deutscher Übersetzung vor: Schüssler Fiorenzas „Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge" (München/Mainz 1988).

Die Deutschamerikanerin Schüssler Fiorenza entwirft darin eine feministisch-theologische Hermeneutik auf der Basis der „partikularen Unterdrückungs- und Befreiungserfahrung" von Frauen. Vor diesem Hintergrund werde – so Schüssler Fiorenza – jede andere Bibelforschung in Frage gestellt, die den Anspruch erhebe, „‚objektive' Textinterpretation und ‚wert-neutrale' historische Rekonstruktion zu sein" (a. a. O., S. 62). Als *Offenbarungskanon* werde nur akzeptiert, was von dieser Erfahrung extrapoliert werde. Oder wie sie an anderer Stelle zusammenfassend diesen Typ von Hermeneutik charakterisiert: „Eine feministisch kritische Befreiungshermeneutik muß in kritischer Dauerreflexion alle biblischen Texte ohne Ausnahme daraufhin überprüfen, ob und inwieweit sie in patriarchalem Interesse formuliert sind und gebraucht werden, um patriarchale Unterdrückung zu legitimieren und theologisch fortzuschreiben" (in: Feministische Theologie, hg. von *Maria Kassel,* Stuttgart ²1988, S. 23).

Ergänzung oder „Paradigmenwechsel"

Was Schüssler Fiorenza „Hermeneutik des Verdachts" nennt (a. a. O., S. 24), wird so Grundlage einer eigenen Theologie, einer eigenen Spiritualität, kurz: einer „Frauenkirche", ein Begriff, den sie nicht „separatistisch" verstanden wissen will: „So wie wir von der Kirche der Armen, von der asiatischen oder der afrikanischen Kirche, von der presbyterianischen, der anglikanischen oder der römisch-katholischen Kirche reden, ohne damit die theologische Vorstellung einer universalen Kirche aufzugeben, so können wir von der Kirche der Frauen als von einer Manifestation dieser Universalkirche reden." Da alle christlichen Kirchen unter „patriarchalem Sexismus und Rassismus" litten, überschreite die Frauenkirche „alle traditionellen, von Männern gemachten konfessionellen Grenzen" (in: Brot statt Steine, Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg i. Ue. 1988, S. 39f.).

Während Schüssler Fiorenza und andere leugnen, daß es sich bei der feministischen Theologie um eine *ergänzende* theologische Perspektive handelt, sondern ihren Charakter im Sinne eines „Paradigmenwechsels" (a. a. O., S. 21), einer „Alternative" (Luise Schottroff, in: Evangelische Kommentare, Mai 1988, S. 257) betonen, vertritt – und das zeigt die Spannbreite der Positionen innerhalb dieses Typs von feministischer Theologie an – Moltmann-Wendel einen weniger ausschließlichen Standpunkt: Sie reiht die feministische Hermeneutik ein unter die verschiedenen neuen hermeneutischen Zugänge, die es gegenwärtig sonst noch gibt, etwa die *materialistische* und *psychoanalytische:* „Keine ist absolut zu setzen, aber jede bereichert den Zugang" (in: Ein eigener Mensch werden, Gütersloh 1980, ⁶1987, S. 147).

Kennzeichnend für die neuere Situation auf dem Gebiet der feministischen Theologie ist jedoch weniger die Unterscheidung dieser schon traditionell zu nennenden Richtungen: Weder in den Themen noch in den Namen hat sich hier viel verändert. Neu sind demgegenüber ein inzwischen sehr viel größeres Maß an *innerfeministischer Auseinandersetzung,* eine gewisse Anpassung an die arbeitsteilige Gliederung des traditionellen theologischen *Fächerkanons,* schließlich eine Verbreiterung des Themenspektrums bis hinein in die letzten theologischen und pastoralen Verästelungen: Der Theologie der Befreiung nicht unähnlich ist mit der feministischen Theologie eine *Parallel-Theologie* im Entstehen begriffen: neben den bisher dominierenden historisch-exegetischen Fachgebieten wird alles noch einmal feministisch durchzubuchstabieren versucht: Ethik, Politische Theologie, Mariologie, die unterschiedlichsten dogmatischen Themen, Spiritualität, Liturgie, Religionspädagogik, Praktische Theologie.
Nach einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen, die eher das *Ganze* der feministischen Theologie in den Blick zu nehmen versuchen (vgl. Catharina Halkes, Suchen, was verlorenging, Gütersloh 1985; Elisabeth Moltmann-Wendel, Das Land, wo Milch und Honig fließt, Gütersloh 1985; Rosemary Radford Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, Gütersloh 1985), scheint der Zug zur *Spezialisierung* auch in der feministischen Theologie nicht aufzuhalten zu sein. So verweist die Paderborner Alttestamentlerin Marie-Theres Wacker in einer „Zwischenbilanz" zur feministischen Theologie zwar darauf, daß diese von ihrem Ansatz her die Fächeraufteilung der traditionellen akademischen Theologie sprenge, sieht sich aber zugleich in der Verlegenheit, erklären zu müssen, warum etwa der von ihr herausgegebene Sammelband genau entlang den gewohnten theologischen Disziplinen angelegt ist. Auf das arbeitsteilige Vorgehen können auch feministische Theologinnen weniger denn je verzichten: „Vom Ansatz her müßten sie ja ... Allround-Theologinnen sein, in der Exegese ebenso zu Hause wie in der systematischen Theologie oder der Gegenwartsdiagnostik" (in: Theologie feministisch, Düsseldorf 1988, S. 21).

Aber es bleibt in der gegenwärtigen feministischen Theologie nicht nur bei Veränderungen in einem solchen vergleichsweise äußerlichen Punkt: *Christine Janowski* spricht – im Rahmen des Tübinger Studium generale des

Wintersemesters 1987/88 – gar von einer sich abzeichnenden „dritten Phase des Feminismus", „in der mit dem Abbau von Solidaritätszwängen nach innen alles viel differenzierter wird: auch das Verhältnis zu ‚der' ‚männlichen' bzw. ‚patriarchalen' Tradition und der Umgang mit solchen Kategorien" (in: Weiblichkeit der Theologie, hg. von Elisabeth Moltmann-Wendel, Gütersloh 1988, S. 184). Und sie liefert gleich ein Beispiel mit, indem sie die bekannte, etwas gefühlig-idealistisch geratene Lesart des Rechtfertigungsgedankens („Ich bin gut. Ich bin ganz. Ich bin schön", in: Das Land, wo Milch und Honig fließt, a. a. O., S. 155 f.) der Herausgeberin des Sammelbandes, Moltmann-Wendel, kritisch unter die Lupe nimmt: Als isolierte Formel widerspreche diese Formel nicht nur der „Dogmatik der Männer", sondern auch der „feministisch eingeklagten Erfahrung von Frauen wie mir" und wirke gerade nicht heilsam und befreiend.

„Ein gebrochenes Verhältnis zu begriffsanalytischen Festlegungen"

Als ein unbewältigtes Problem sieht Janowski im übrigen die friedliche Koexistenz von Poetisch-Assoziativem und Diskursiv-Theologischem in der feministischen Theologie: „Als kontextuelle und bewußt (!) perspektivische Erfahrungstheologie, als experimentelle und kritische – auch traditions- und wissenschaftskritische – Befreiungstheologie (hat die feministische Theologie) weithin ein höchst gebrochenes Verhältnis nicht nur zu allem Dogmati(sti)schen, sondern auch zu systematischen Abstraktionslagen, Kohärenzzwängen, Universalitäts- und Letztbegründungsansprüchen und zu begriffsanalytischen (Selbst-)Festlegungen. Mit der Folge, daß z. B. ihre positiven Grundbegriffe wie Ganzheit, Ganzheitlichkeit, Gegen- und Wechselseitigkeit (mutuality), Freiheit, Egalität, Männlichkeit/Weiblichkeit usw. trotz ihrer evokativen Kraft oft unklar und mißverständlich bleiben oder gar die Assoziation, das Literarische, ja das Poetische im Vordergrund steht" (in: Weiblichkeit der Theologie, a. a. O., S. 173).

Äußerst kontrovers sind schließlich die feministisch-selbstkritischen, zuweilen auch im guten Sinne polemischen Bemerkungen der Wiener Religionspädagogin und Neutestamentlerin Susanne Heine unter ihresgleichen aufgenommen worden. Heine sieht eine Phase des „irrationalen Aufbruchs" in der feministischen Theologie nach und nach von einer Phase der „nüchternen, kritischen Prüfung" abgelöst werden, worin einige ihrer feministischen Kombattantinnen offenbar Reste des gerade bekämpften männlich-patriarchalen Syndroms erkennen, sie selbst sieht sich gar des „Verrats am feministischen ‚Lehramt'" geziehen (vgl. Schlangenbrut, Nr. 23, S. 43). Susanne Heine skizziert als langfristiges Ziel feministisch-theologischer Bemühungen die „Aufhebung des Feminismus und der feministischen Theologie". Schon den Begriff feministische Theologie hält sie für ebenso *unsinnig* wie den einer „Theologie der Befreiung, der Hoffnung, der Frage": „Wäre denn eine Theologie ohne Fragen und Suchen, ohne Frauen und ohne humane Beziehungen zwischen den Geschlechtern denkbar?" Ausgrenzende Bezeichnungen dieser Art seien nur ein Hinweis darauf, daß „Elemente, ohne die Theologie nicht Theologie wäre, ihre Bedeutung verloren haben und wiedergewonnen werden müssen" (in: Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1986, S. 58).

Von diesem Ansatz einer Theologin, die von sich selbst sagt, daß sie das feministische Grundanliegen, den Kampf gegen jede Form des Sexismus, absolut teile (vgl. Schlangenbrut, a. a. O., S. 41), bleibt im übrigen auch das *Proprium feministischer Theologie,* das betont partikulare Interesse und die Reserven gegenüber Versuchen, objektivierende Aussagen machen zu wollen, nicht verschont: „Der Anspruch auf Reflexion, die Bemühung um Objektivität, das Distanz-nehmen-Können von den Formen der Unmittelbarkeit in Erfahrung und Handeln machen erst zielgerichtete Überlegung und verantwortliches Tun möglich. Verobjektivierung des Interesses läßt uns klarer erkennen, in welchem geschichtlichen Wirkungszusammenhang wir stehen; die Erforschung des geschichtlichen Wirkungszusammenhangs läßt uns wieder das eigene Interesse deutlicher bewußt werden. All das erhellt den Kommunikationszusammenhang, in dem wir in jedem Falle stehen, dem wir leichter zum Opfer fallen, wenn wir ihn nicht durchschauen und dadurch die Orientierung verlieren" (Frauen der frühen Christenheit, a. a. O., S. 56 f).

Dieselbe Autorin verspricht sich – trotz allen Erkenntniszuwachses in der Vergangenheit in dieser Hinsicht – auch keinen sonderlichen Gewinn von fortgesetzter feministischer *Rekonstruktion urchristlicher Frauengeschichte.* Den Glauben an das frühchristliche „goldene Zeitalter für Frauen" (in: Gott schuf den Menschen als Mann und Frau, hg. von *Paulus Gordan,* Graz–Wien–Köln 1989, S. 160) vermag sie nicht zu teilen. Sie sieht darin allenfalls ein allzu *interessegeleitetes Hineininterpretieren* aus heutiger, feministischer Sicht, etwa in die Person Jesu: „Jede Epoche der Theologie, jeder Einzelne, sie alle fanden ihre Gedanken in Jesus wieder, und so schufen sie ihn nach ihrer eigenen Persönlichkeit" (Frauen der frühen Christenheit, a. a. O., S. 57). Daher plädiert sie – was allgemeinwissenschaftlich trivial, aber im Kontext feministischer Theologie immerhin an bisher angenommenen Grundfesten rüttelt – für die „kritische und vom eigenen Interesse absehende Analyse historischer Texte" (a. a. O.).

Von der Menschwerdung Gottes in einem Mann

Demgegenüber setzt Heine auf eine realistische Einschätzung der historischen Lage des frühen Christentums in hellenistisch-spätantiker Umgebung, in der die Stellung der Frau gegenüber der der Männer nun einmal eine „untergeordnete" war (vgl. Gordan, a. a. O., S. 160). Wenn

der Mann-Frau-Unterschied in den frühen Gemeinden einen geringeren Stellenwert besessen habe, dann weniger weil „dem Gottesreich an der Frauenemanzipation oder der Destruktion des Patriarchalismus läge", sondern weil angesichts des als nahend geglaubten Gottesreiches stereotype Unterscheidungen dieser Art – vgl. Gal 3,28 – schlicht bedeutungslos geworden seien (a. a. O., S. 162).

Im übrigen scheint zunehmend weniger die Frage nach dem historischen Jesus im Mittelpunkt des Interesses zu stehen als vielmehr die nach einer *feministischen Christologie,* d. h. die Frage, inwieweit für eine feministische Theologie die Menschwerdung Gottes *in einem Mann* letztlich akzeptabel ist. Rosemary Radford Ruether warnt davor, die „Beziehung zwischen dem Christus, der erlöst, und den Frauen, die erlöst werden, ... zu theologisch letztgültigen Symbolen für die Geschlechter" zu machen: „Christus (muß) nicht männlich sein, aber auch die Gemeinde der Erlösten besteht nicht nur aus Frauen." Im übrigen könne „Christus als die erlösende Gestalt und Wort Gottes nicht ‚ein für allemal' in den historischen Jesus eingekapselt werden. Die christliche Gemeinde hält Christi Identität aufrecht" (in: Sexismus und die Rede von Gott, a. a. O., S. 169).

Jedoch sieht es vorderhand nicht danach aus, als wäre mit dieser Äußerung Radford Ruethers das Thema erledigt. So meint die schweizerische feministische Theologin *Doris Strahm,* unter Feministinnen „die Relativierung der absoluten Bedeutsamkeit Christi als der unüberbietbaren und einmaligen Menschwerdung Gottes" ausgemacht zu haben: „Eine exklusive Inkarnation Gottes in einem Mann kann von Feministinnen nicht geglaubt werden". Ganz in befreiungstheologischer Diktion will sie Menschwerdung demgegenüber verstehen als ein „fortlaufendes Ereignis, das sich überall dort vollzieht, wo Befreiung von Unterdrückung und Unrecht, wo Erlösung aus entfremdeter und verkümmerter Menschlichkeit geschieht und wo ... Erstarrtes zum Leben erweckt und Zerbrochenes geheilt wird" (in: Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie, Freiburg i. Ue. 1987, ²1989, S. 96).
Susanne Heine setzt auch in dieser Frage den der kirchlichen Tradition gegenüber verständnisvolleren Kontrapunkt: Nirgends stehe geschrieben, daß Gott *Mann* geworden sei; da er in die Geschichte gekommen sei, habe er allerdings entweder Mann oder Frau werden müssen (Wiederbelebung der Göttinnen?, Göttingen 1987, S. 151). Mit anderen Worten: Die Tatsache, daß der irdische Jesus von Nazareth Mann und nicht Frau war, ist Teil der „ärgerlichen Konkretheit und Beschränktheit der Inkarnation" (*Kurt Koch,* Schweigeverbot, Freiburg i. Br. 1988, S. 261). Ist das Geschlecht des Erlösers damit aber bereits theologisch „ohne letzte Bedeutung", wie Radford Ruether annimmt (Sexismus und die Rede von Gott, a. a. O., S. 169)? Susanne Heine meint, und zwar mit einer feministischen Begründung, nein: Wenn ein Mann gesagt habe, daß Gottes Sache nicht das *Herrschen,* sondern das *Dienen* sei, gehöre dies elementar zur „Umwertung aller Werte". „Eine Frau könnte an den Erniedrigten keine Stellvertretung üben, weil sie selbst immer schon da ist, wo diese stehen. Zur Stellvertretung gehört der freiwillige Verzicht auf Macht und Privilegien" (Wiederbelebung der Göttinnen?, a. a. O., S. 156 f.). Oder in der Sprache der traditionellen Dogmatik: „Nur ein Mann konnte in einer patriarchalischen Gesellschaft, in der Frauen kein Zeugnisrecht besaßen, von Gott Zeugnis ablegen, das Reich Gottes aufrichten, den neuen Bund mit dem neuen Volk Gottes schließen. Gott mußte sozusagen die Welt nehmen, wie sie war" (*Wolfgang Beinert,* in: Frauenbefreiung und Kirche, hg. von dems., Regensburg 1987, S. 67).

Das negative Gottesbild der Matriarchatsreligion

Mehr noch als diese kritisch-befreiungstheologische Form der feministischen Theologie macht in pro wie in contra die zweite große Strömung gegenwärtig von sich reden, die man mit Radford Ruether die „Wiederbelebung der Religion der Großen Göttin" nennen könnte (in: Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern, Stuttgart 1988, S. 13). Neu ist auch diese Richtung nicht – auch hierfür ebnete Mary Daly den Weg: Dem Wort „Gott", das für sie die „Nekrophilie des Patriarchats" beinhaltet, setzt sie die „Göttin" als Inbegriff des „lebenliebenden (biophilen) Seins der Frauen und der Natur" entgegen (in: Jenseits von Gottvater Sohn & Co., München 1980, S. 8).

In einer Mischung aus New-Age-Frömmigkeit und leicht verdaulicher religiös-feministischer Sinnsuche-Poesie findet dieser Ansatz etwa in den autobiographischen Notizen der schweizerischen Journalistin und reformierten Pfarrerstochter *Ursa Krattiger* seinen Niederschlag: Die Reise in eine *weibliche Spiritualität* dieser „perlmutternen Mönchin" – so der Buchtitel (Zürich 1983) – ist eine einzige „Suche nach Weisheit" – vom „Weltwissen" zum „Urwissen" (S. 148), von den calvinistischen „Steinen, die meinen Hunger nicht stillen" (S. 30), zur „Hochzeit der Gegensätze. Unio mystica. Kreuz im Kreis – das Zeichen der uranfänglichen Göttin des Beginns" (S. 203).
Was sich bei Krattiger schon durch seine *radikale Subjektivität* geradezu unangreifbar macht, ist dies bei einer im kirchlichen Auftrag lehrenden Theologin nicht – und genau hier liegt der Konflikt zwischen der Kasseler Religionspädagogin Elga Sorge und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (vgl. HK, September 1989, S. 436). Angesichts des von ihr als „erschreckend grausam, lebens- und liebesfeindlich" qualifizierten jüdisch-christlichen Gottesbildes (in: Religion und Frau, Stuttgart 1985, ⁵1988, S. 46) geht es auch Sorge um „neue lebenspendende Bilder und Symbole für das Göttliche" (a. a. O., S. 47). Sie will nicht dem männlichen Gott das ihm fehlende Weibliche nur *hinzufügen,* das Weibliche in das herkömmliche Gottesbild *integrieren,* sondern ihm ein „Göttinbild" vorhalten, „durch das dieser sich kritisieren und verwandeln lassen könnte". „Die Göttin ist ... kein ‚weiblicher Gott', sie bedeutet eine andere Einstellung zur

Welt als der Glaube *an* Gott, den Herrn. Die Göttin und ihr Heros sind Symbole für die tiefe Verbundenheit aller mit dem Lebensstrom ... (a. a. O., S. 66).

Der Gottesglaube erscheint hier als durch und durch *lebensfeindlich, sündenfixiert, lieblos, gewalttätig.* Der eigentliche Sünder ist der „selbstüberhebliche Gesetzesgott" („und seine Stellvertreter"), der „Frauen und Männern ihre autonome Identität nimmt, ihnen authentische Erkenntnis verbietet und die Anerkennung seines unbegreiflichen Willens verlangt" (a. a. O., S. 117). Matriarchale Vorstellungen sind bei Elga Sorge Mittel auf dem Weg zu einer „Erlösung zur Liebe" (a. a. O., S. 37). Was sie von vielen anderen feministischen Theologinnen unterscheidet, sind nicht diese matriarchalen Versatzstücke ihrer Theologie, sondern ist ihre *extrem negative Sicht vom christlichen Sündenverständnis* bzw. von der Rechtfertigung des Sünders (zur Auseinandersetzung um Elga Sorge vgl. epd-Dokumentation 7/1988, 8. 2. 88).

Weniger extrem, aber deswegen nicht weniger umstritten fällt demgegenüber die Position der theologischen Schriftstellerin *Christa Mulack* aus. Nach „Weiblichkeit Gottes" (Stuttgart 1983; vgl. HK, Januar 1984, S. 32) baute sie im Zweijahresrhythmus konsequent ihr matriarchal-feministisches Themenfeld aus: „Maria. Die geheime Göttin im Christentum" (Stuttgart 1985); „Jesus – der Gesalbte der Frauen" (Stuttgart 1987); schließlich die Aufsatzsammlung „Im Anfang war die Weisheit: feministische Kritik des männlichen Gottesbildes (Stuttgart 1988). Auch ihr geht es zunächst einmal nicht um eine Integration des Weiblichen, sondern um einen kräftigen *Gegenimpuls* gegen dessen Vernachlässigung: „Priorität des Weiblichen". Es müsse – so Mulack – genauso legitim wie selbstverständlich sein, „von der Gottheit als Mutter, Tochter und Heiligem Geist zu sprechen, wie man heute noch die Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist lehrt" (vgl. Die Weiblichkeit Gottes, S. 17).

Aufwertung des Weiblichen und negative Bewertung alles Männlichen

Kritik – und zwar gerade auch feministische – rief vor allem die Tatsache hervor, daß Mulack im Rückgriff auf Kabbala, Mythologie, Tiefenpsychologie, Anthropologie und anderes mit einer Selbstverständlichkeit mit Größen wie *dem Weiblichen* und *dem Männlichen* operiert, wie dies gerade mit Beginn der Frauenbewegung immer weniger plausibel schien, und so das *Ewig-Weibliche* bei ihr auf nunmehr feministische Weise eine unerwartete Wiedergeburt erfährt. So wirft die Theologin *Doris Brockmann* (in: Der Gott der Männer und die Frauen, a. a. O., S. 70 ff.) Mulack vor, sie reflektiere zwar die Problematik der traditionellen Deutungsmuster „Aktivität versus Passivität", bleibe ihnen aber faktisch selber verhaftet. Mit der Ersetzung durch „Empfänglichkeit versus Wirksamkeit" und mit der Bestimmung einer spezifisch weiblichen Form der Aktivität überwinde sie dieses Deutungsmuster nur scheinbar bzw. greife auf eine Begrifflichkeit zurück, die sich einem *biologistischen Erklärungsansatz* verdanke.

Die Ursache dafür sieht Brockmann in einer für die Matriarchatsrichtung innerhalb der feministischen Theologie typischen *unkritischen Rezeption* etwa der Anthropologie *Margaret Meads,* der Anima-Animus-Theorie *Carl Gustav Jungs* bzw. der Psychoanalyse *Erich Neumanns* („Die Psychologie des Weiblichen"). Dem Weiblichen schreibe Mulack die Qualität zu, zu „wahrem", „ganzheitlichem" Menschsein zu führen, ja erlösend zu wirken. Mit dieser *Aufwertung des Weiblichen* und der damit einhergehenden *prinzipiell negativen Bewertung alles Männlichen* bleibe sie selbst dem kritisierten Gesetz des „patriarchalen Bewußtseins" unterworfen (vgl. auch die Kritik von Susanne Heine an der Rezeption C. G. Jungs in der feministischen Theologie, in: Frauen der frühen Christenheit, a. a. O., S. 61 f.).

Darüber hinaus sieht sich eine Reihe von einschlägig gebräuchlichen Topoi dieses Typs von feministischer Theologie, die allerdings auch bei anderen Theologinnen, wie Marie-Theres Wacker vermerkt (in: Der Gott der Männer und die Frauen, a. a. O., S. 12, Anm. 6), vorkommen (etwa bei Radford Ruether, Moltmann-Wendel oder Halkes), einer beträchtlichen Infragestellung ausgesetzt. Im Mittelpunkt der Kritik stehen die Ergebnisse der Matriarchatsforschung bzw. die Werke ihrer eifrigsten Verarbeiterinnen: *Johann Jakob Bachofen,* Das Mutterrecht; *Erich Neumann,* Die Große Mutter; *Robert von Ranke-Graves,* Die Weiße Göttin; *Heide Göttner-Abendroth,* Die Göttin und ihr Heros; schließlich *Gerda Weiler,* Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament (München 1984) sowie Christa Mulack und Elga Sorge.

Der Vorstellung, der alttestamentliche Gott Jahwe habe sich im Zuge einer kämpferischen Auseinandersetzung gegen einen matriarchalen Gott bzw. eine Göttin durchgesetzt, hält Marie-Theres Wacker entgegen, eine matriarchale Vorgängergöttin Jahwes mit Namen Jahu à la Ranke-Graves habe es schlicht nicht gegeben: „Hier hat sich ein Poet seine Göttin selbst geschaffen und sie in die ferne Vergangenheit zurückprojiziert" (a. a. O., S. 21). Für problematisch hält es Wacker aber vor allem, zu glauben, man könne die patriarchalen Symbole dadurch entlarven, daß man sie durch matriarchale ersetzt bzw. sie matriarchalisch heimholt. Eine auf ihre bloße *Funktion* – nämlich das Brechen der Macht der patriarchalischen Großreligionen – reduzierte Religion, zumal wenn sie durchschaut werde, wirke nicht. Im übrigen: „Das in der Literatur zur Göttinnenfrage begegnende Desinteresse am Wahrheitsanspruch der Rede von der Großen Göttin jenseits ihrer Funktion gründet, zu Ende gedacht, die Befreiung in der Unwahrheit" (a. a. O., S. 34).

Susanne Heine macht schließlich in dem Zusammenhang beim Umgang mit dem Werk des Matriarchatsforschers Bachofen auf bezeichnende Widersprüche aufmerksam (in: Wiederbelebung der Göttinnen?, S. 101 ff.): Eine kritische Auseinandersetzung finde, wenn Feministinnen

sich auf Bachofen stützten, kaum statt. Sie teilten zwar nicht das *Interesse* Bachofens, nämlich die Verherrlichung des Männlichen, aber durchschauten auch nicht die Denkwege, mittels deren dieser sein Interesse begründe. Sein *ontologisches Denkmodell,* nach dem das Stofflich-Weibliche dem Formgebend-Männlichen vorausliege, übertrage Bachofen in die Geschichte. Daher müsse für ihn auch die matriarchale der patriarchalen Kultur vorausgegangen sein. Dennoch redeten zahlreiche Feministinnen von der matriarchalen Kultur als von einem gesicherten Ergebnis der *historischen Forschung.*

Die „Relativität der Bilder von Gott"

Das forcierte Interesse an Göttinnenbildern wie auch weiblichen Gottesattributen dieses Typs von feministischer Theologie zeigt nach Ansicht von Kritikern und Kritikerinnen schließlich auch noch erhebliche Defizite im Umgang mit *Attributen Gottes* überhaupt. So erinnert etwa Susanne Heine an etwas ebenso Selbstverständliches wie Grundlegendes für die Benennung Gottes mit anthropomorphen Prädikaten: die *analoge Rede:* „Bei genauem Zusehen (erweist) sich der Streit um Gott den Vater oder Gott die Mutter als obsolet. Jeder Name Gottes, der nicht per analogiam verstanden wird, macht aus Gott einen Götzen, und das heißt einen greifbaren und vorgestellten Gegenstand; so allerdings hat der Vatergott böse Folgen gehabt – aber die Folgen des Muttergottes wären nicht besser" (Wiederbelebung der Göttinnen?, a. a. O., S. 45).

Auf denselben Sachverhalt weist der katalanische Theologe *Frederic Raurell* (in: Der Mythos vom männlichen Gott, Freiburg i. Br. 1989) unter dem Stichwort „Relativität der Bilder von Gott" hin. Gerade Gottes Unvergleichlichkeit mache „eine Vielzahl von Bildern und unterschiedliche Namen notwendig, die jeweils ein Korrektiv gegen die Tendenz zur Verdinglichung und Festschreibung einiger von ihnen bilden". Daher habe die Herausforderung der feministischen Theologie an den männlichen Monotheismus bzw. die männliche Darstellung der Trinität durchaus ihre *biblischen Grundlagen* (a. a. O., S. 162 f.). Der Alttestamentler *Erhard Gerstenberger* schlägt die konsequente Verwendung *geschlechtsneutraler Metaphern* für Gott vor. Diese Redeweise könne sich seit der altorientalischen Antike auf viele Vorbilder stützen. Auf „herrschaftsträchtiges und traditionell geschlechtsspezifisches Vokabular" könne verzichtet werden (Jahwe – ein patriarchaler Gott?, Stuttgart 1988, S. 162). Seine Grenze dürfte dieser Vorschlag allerdings dort haben, wo er den unverzichtbaren Aufbau gerade auch einer *personal-dialogischen* Gottesbeziehung (Ich–Du) erschweren würde.

Gerade dieser Göttinnen- und Matriarchatsfeminismus (aber nicht nur er) steht außerdem seit geraumer Zeit im Verdacht, in ihm lebten *antijudaistische,* wenn nicht gar antisemitische Vorstellungen wieder auf. Auf eine kurze Formel gebracht: statt des christlichen *Gottesmord*-Vorwurfs nun der feministische *Göttinnenmord*-Vorwurf an die Juden. Mit dem von der Kirchengeschichtlerin *Leonore Siegele-Wenschkowitz* herausgegebenen Sammelband „Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte" (München 1988) liegt inzwischen nun auch eine eingehende Auseinandersetzung mit diesem heiklen Thema vor. *Jutta Flatters* stellt darin etwa an Christa Mulacks „Jesus – der Gesalbte der Frauen" die Frage, ob darin nicht das beliebte „Positiv- (Jesus und damit das ‚eigentliche' Christentum) Negativ- (Judentum) Spiel" lediglich fortgesetzt werde. Marie-Theres Wacker arbeitet heraus, daß die matriarchale Bibelkritik nur ein „Zerrbild der biblischen Traditionen" vor Augen habe. Auch wenn sie auf durchaus problematische Seiten der Rezeption biblischer Texte wie auch der biblischen Texte selbst hingewiesen habe, so habe sie das „ebensowenig zu bestreitende herrschaftskritische Potential" der Bibel noch nicht in den Blick bekommen.

Wenn sich somit heute das, was es im deutschsprachigen Raum an feministischer Theologie gibt, polyphoner bzw. widersprüchlicher ausnimmt als noch vor fünf oder zehn Jahren, braucht dies die Sympathisantinnen und Sympathisanten indes nicht zu beunruhigen. Eine sich in der dargestellten Weise fortentwickelnde feministische Theologie dürfte in Zukunft an Ansehen eher gewinnen, selbst wenn dies intern zu weiterer Zerstrittenheit führen sollte. Aus Angst vor Beifall von der falschen Seite lassen sich diese Auseinandersetzungen nicht unter dem Deckel feministischer Schwesterlichkeit halten. Solche Versuche wären von vornherein zum Scheitern verurteilt, verraten sie doch allenfalls das Bedürfnis, den *Stallgeruch der Anfangszeit* über die Zeit retten und die Geborgenheit in der klar unterscheidbaren, sektiererhaften Kleingruppe bewahren zu wollen. Von großer Bedeutung dürfte dabei sein, wie sich das Verhältnis von Bewegungs- und Wissenschaftscharakter zueinander entwickeln wird.

„Der Wandel ist irreversibel"

Ebenso zum Scheitern verurteilt dürften allerdings auch Versuche sein, die von der feministischen Theologie portierten Anliegen weiter ignorieren zu wollen. In Teilen der feministischen Theologie wie auch in Teilen der traditionellen wissenschaftlichen Theologie wie gerade auch des kirchlich-verbandlich-gemeindlichen Lebens zeigt sich gegenwärtig, daß eine gegenseitige Befruchtung möglich (vgl. das vielbeachtete und in seiner Wirkung nicht zu unterschätzende Buch des Speyrer Weihbischofs *Ernst Gutting,* Offensive gegen den Patriarchalismus [Freiburg 1987]; vgl. HK, Oktober 1987, S. 502), wenn auch längst noch nicht ausreichend realisiert ist. Wolfgang Beinert: „Der Wandel, den die feministische Bewegung angestoßen hat, ist irreversibel" (in: Frauenbefreiung und Kirche, a. a. O., S. 52). Wem dieses Urteil eher nach einer Flucht ins Unvermeidliche und zuwenig nach der Umschreibung einer erhofften Zukunft klingt, der wird gut tun zu berücksichtigen, daß der größte Teil der Christen in alten Kirchen selbst diesen Satz nicht unterschreiben würde.

Klaus Nientiedt

Ein bitteres Jubiläum

40 Jahre Volksrepublik China

Während 1989 in die Geschichte der kommunistischen Länder Mittel- und Osteuropas als ein Jahr entscheidender Durchbrüche zu mehr Demokratie eingehen dürfte, brachte dasselbe Jahr in der Volksrepublik China einen massiven Gegenakzent: Seit der brutalen Niederschlagung des Studentenprotests Anfang Juni wird die chinesische Demokratiebewegung durch Repression und ideologische Wiederaufrüstung unterdrückt. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften, die in den vergangenen Jahren eine Renaissance erlebt haben, sind von den Entwicklungen der letzten Monate mitbetroffen, auch wenn sie bislang keinen direkten Repressalien ausgesetzt waren.

Für die politische Führung Chinas und ganz besonders für *Deng Xiaoping*, den wirklichen Machthaber im Hintergrund, sollte 1989 eigentlich ein Jahr der Jubiläen und der Feiern werden. Da jährte sich am 4. Mai zum 70. Mal das Gedächtnis an die Studentenbewegung von 1919, die als Vorläufer der kommunistischen Revolution gut zu deren 40. Jahrestag im Oktober zu passen schien. Dann war da noch der Besuch des sowjetischen Staats- und Parteichefs *Michail Gorbatschow*, bei dem das langjährige Zerwürfnis zwischen den sozialistischen Bruderstaaten beigelegt und eine neue Ära chinesisch-russischer Zusammenarbeit eingeläutet werden sollte. Bevor aber noch der sowjetische Gast eintraf, starb am 15. April der ehemalige Parteisekretär *Hu Yaobang*, der die letzten Monate seines Lebens auf dem politischen Abstellgleis hatte verbringen müssen. In den Augen der chinesischen Studenten und anderer Reformkräfte hatte Hu Yaobang als stärkster Vertreter für politische Reformen innerhalb der kommunistischen Partei Chinas gegolten. Sein Tod im Vorfeld der Jubiläumsfeier für die 4.-Mai-Bewegung von 1919 wurde zum Auslöser der Demokratiebewegung, die zunächst so viele Hoffnungen weckte und die dann so blutig und gewaltsam niedergeschlagen wurde. Das Pekinger Massaker und die nachfolgende Verfolgung der Dissidenten haben das Ansehen der Volksrepublik nach innen und außen erschüttert und machten die vorgesehenen Jubelveranstaltungen zum 40. Jahrestag der Gründung der Volksrepublik China zu einem „bitteren Gedächtnis", bei dem keine Freude und kein Stolz über das Geleistete aufkommen wollte.

Gibt es keine „Errungenschaften" der VR China?

Das Bild der Volksrepublik China hat in den Augen der ausländischen Besucher immer merkwürdig hin und her geschwankt. Es gab die Zeit des Entsetzens über die Grausamkeiten des Bürgerkriegs und die Säuberungen im Gefolge der Errichtung der Volksrepublik in den frühen 50er Jahren. Die Politik des „Großen Sprungs" (1956–1959) faszinierte durch die wilde Entschlossenheit eines ganzen Volkes, in kürzester Zeit den Anschluß an die industrialisierten Länder zu gewinnen. Von der Stahlerzeugung auf dem Hinterhof ging eine eigenartige Romantik aus. Am verwirrendsten war das Bild Chinas während der *Kulturrevolution* (1966–76). Bevor der eigentliche Charakter dieser fürchterlichen Selbstzerfleischung im Ausland richtig bekannt wurde, sahen viele Beobachter in der Volksrepublik China das Vorbild eines Entwicklungslandes.

Im Vertrauen auf die eigene Kraft der Bevölkerung und des Landes hatte die Volksrepublik China es verstanden, von keiner der beiden Supermächte abhängig zu werden, sondern sich als eigenständige Macht zu behaupten. Durch die Politik einer *radikalen Landreform in der Gestalt der Volkskommunen* wurden die sozialen Gegebenheiten auf dem Land – bei 80% Anteil der Bauern an der Gesamtbevölkerung: das eigentliche China – grundlegend verändert. Stolz wurde verkündet, daß es durch die Politik des „eisernen Reisnapfes" erstmals in der Geschichte des Landes gelungen sei, die Grundbedürfnisse der Bevölkerung an Nahrung zu befriedigen. Der Einsatz angepaßter Technologien, vor allem der Einsatz von Menschenkraft bei Großprojekten wie Deichbau und kleineren Industriebetrieben, schien vielen Ländern in der Dritten Welt vorbildhaft zu sein. China rühmte sich, das wahre Erbe des Sozialismus in der Gestalt der Mao-Zedong-Ideen zu besitzen. Die Parole „Dem Volke dienen" war Ausdruck dieses Anspruchs, daß der „neue Mensch nach den Ideen Maos" wirklich imstande sein könnte, eine solidarische neue Gesellschaft zu schaffen.

Die Politik der vier Modernisierungen

Der Tod Mao Zedongs im September 1976 markierte das Ende einer Ära der sich ständig wiederholenden Kampagnen und ideologischen Auseinandersetzungen. Mit der Zerschlagung und Verurteilung der „Viererbande" um die Mao-Witwe *Jiang Qing* begann die Rehabilitierung der Opfer der Kulturrevolution und die neue Politik der vier Modernisierungen. Der neuen Führung unter Deng Xiaoping gelang es zunächst, durch pragmatisches Vorgehen auf dem Gebiet der Wirtschaftspolitik, der Öffnung gegenüber dem Ausland, der Gewährung gewisser Formen der Presse- und Redefreiheit das Vertrauen weitester Kreise der Bevölkerung zu gewinnen. Noch wichtiger war, daß sich auch die ausländischen Politiker und Wirtschaftsbosse vom neuen Kurs einer pragmatischen Wirtschaftspolitik überzeugen ließen und begannen, in China zu investieren. Es begann eine Zeit einer gewissen *China-Euphorie:* Westliche Touristen kamen in großer Zahl und ließen sich vom Charme des so lange verschlossenen „Landes der Mitte" verzaubern. Die verschiedenen „joint ventures" schienen den Geschäftsleuten Japans, der USA

und Europas glänzende Geschäfte zu versprechen. Der „riesige Markt China" lockte viele Investoren. Da störte es wenig, daß 1980/81 bereits eine Reihe der gerade gewährten Freiheiten der Meinungsäußerung wie die Wandzeitungen und andere freie Formen der Publikation von Deng Xiaping verboten wurden. Der Hauptvertreter der Bewegung für die 5. Modernisierung, die Demokratie, *Wei Jincheng*, wurde damals zu 15 Jahren Haft verurteilt. In den Augen der westlichen Presse galten Deng Xiaoping und seine Leute als pragmatische Reformer, für die Fragen der Ideologie und der Parteidoktrin eigentlich gar nicht mehr so wichtig waren. Da viele von ihnen, Deng an der Spitze, unter den Exzessen des ideologischen Kampfes der Ultralinken persönlich durch Verfolgung, Verhaftungen und Folter gelitten hatten, schienen sie eine Garantie dafür zu sein, daß China sich nicht noch einmal auf das Abenteuer einer ideologischen Säuberung großen Stils einlassen würde.

Die Reformpolitik der 80er Jahre geriet auf dem Sektor der Industrie bald an gewisse Grenzen, die mit der fehlenden Infrastruktur Chinas zu tun hatten. Es konnte einfach nicht so schnell gelingen, das vernachlässigte Verkehrsnetz durch den Bau neuer Eisenbahnen und Straßen den Erfordernissen einer sprunghaft wachsenden Wirtschaft anzupassen. Auch die Erzeugung von Energie blieb immer stärker hinter den Erfordernissen zurück und beeinträchtigte weiteres Wachstum. Am meisten Erfolg hatte die Reformpolitik auf dem Lande. Durch die Einführung des Selbstverantwortungssystems in der Landwirtschaft wurden die Volkskommunen aufgelöst, die Bauern zwar nicht wieder Besitzer von Grund und Boden, aber auf eine Weise an den Erträgen und Gewinnen ihrer Arbeit beteiligt, daß sich für sie eine echte materielle Motivation zu verstärktem Einsatz ergab. Es entstanden neue Formen des Wirtschaftens durch freie Märkte, kleinere Industriebetriebe auf Privatbasis und andere Formen, die der staatlich gelenkten und geplanten Wirtschaft überlegen waren. Die Errichtung autonomer Wirtschaftszonen in den Küstenregionen verwässerte das Ideal der sozialistischen Wirtschaft Chinas weiterhin. Wie weit kann ein Land, das sich dem Sozialismus als alles beherrschender Ideologie verschrieben hat, auf dem Gebiet der Wirtschaft mit Elementen einer kapitalistischen Marktwirtschaft operieren, ohne daß es zu ernsten Widersprüchen und Unverträglichkeiten kommt?

Die politische Führung Chinas hat diesen „Ritt auf dem Tiger" versucht. Deng Xiaoping betonte seinerseits immer, daß die Reformpolitik auf das ökonomische Gebiet beschränkt bleiben müsse und auch ohne politische Reformen möglich sei. Entsprechende Äußerungen von ihm, die die Beibehaltung der vier Grundprinzipien – Herrschaft der kommunistischen Partei, Festhalten am Sozialismus, Diktatur des Proletariats und Geltung der Mao-Zedong-Ideen – festschrieben, wurden eher als Lippenbekenntnisse gesehen, mit denen die reformunwilligen Kreise der kommunistischen Partei bei der Stange gehalten werden sollten. Erst als die wirtschaftlichen Reformen sich verlangsamten und an ihre Grenze gerieten, wurden die inneren Widersprüche der rein auf die ökonomischen Gegebenheiten des Landes ausgerichteten Politik deutlich. 1986/87 artikulierten die *Studenten* zum ersten Mal deutlich ihre Unzufriedenheit mit den politischen Gegebenheiten des Landes. Die Politik der vorsichtigen Öffnung in Richtung auf eine sich mehr am Markt orientierende Wirtschaft hatte nur den Bauern und freien Händlern Vorteile gebracht. Die Beamten, das Militär, die Arbeiter und Studenten litten unter den Folgen einer Inflation, die ständig zunahm. Das offiziell meist verschwiegene Thema Arbeitslosigkeit wurde öffentlich diskutiert, weil die Zahl der Arbeitslosen in den Städten immer stärker anwuchs. Die intensiven Bestrebungen, das Bevölkerungswachstum in den Griff zu bekommen, waren trotz der Kampagnen für die Ein-Kind-Familie nicht mehr erfolgreich.

Bei diesen zahlreichen gesellschaftlichen Problemen wirkten Berichte von der Korruption vieler Parteikader besonders aufreizend und führten zu den Forderungen nach mehr Demokratie. Die Studentenunruhen im Dezember 1986 beschränkten sich auf die großen Städte und konnten ohne größere Gewaltanwendung niedergeschlagen werden. Der damalige Generalsekretär der kommunistischen Partei, *Hu Yaobang*, wurde seines Amtes enthoben und von Deng Xiaoping als Hauptverantwortlicher dargestellt. Es folgten die Kampagnen gegen die „geistige Verschmutzung" und den „bürgerlichen Liberalismus", mit denen die schädlichen Einflüsse des westlichen Auslands zurückgedrängt und gebannt werden sollten. Aber immer noch wurde Deng Xiaoping von der Mehrzahl der ausländischen Beobachter als Reformpolitiker gesehen, der im Grunde mit den Forderungen der Studenten sympathisiere, sich aber bewußt sei, daß im Hinblick auf die retardierenden Kräfte in der Partei eine so schnelle Gangart nicht möglich sei.

Die Demokratiebewegung 1989 und der Pekinger Frühling

Anfang 1989 schien die Studentenbewegung – wenn es denn eine organisierte Bewegung überhaupt gewesen war – sich verlaufen zu haben. Auch die ideologischen Kampagnen der Partei waren eigentlich nie richtig in Schwung gekommen und wurden eher pflichtschuldig beschworen, ohne die Intensität ähnlicher Bewegungen während der Kulturrevolution zu erreichen. Der Tod von Hu Yaobang Mitte April 1989 fiel zeitlich genau in die Vorbereitungsphase des 70jährigen Gedenkens der 4.-Mai-Bewegung, auf die sich neben der kommunistischen Partei auch einige Gruppen von Studenten vorbereiteten. Die ersten Protestbewegungen von Studenten in Peking, Shanghai und anderen Großstädten waren noch sehr spontan und hatten als erste Forderung eigentlich nur die Rehabilitierung von Hu Yaobang als bleibendes Bekenntnis der Regierung zur Fortdauer der Reformpolitik. Bald kamen andere Forderungen dazu, ohne daß die Studenten wäh-

rend der ganzen Zeit der Demonstrationen, des Hungerstreiks und der anderen Formen des Protests in der Lage gewesen waren, ein wirkliches politisches Konzept für eine Umgestaltung der Gesellschaft vorzulegen.
Einen solchen „konter-revolutionären" Gegenentwurf zum bestehenden sozialistischen Staat wollten die Studenten, Intellektuellen, Arbeiter und andere Sympathisanten, die sich der Bewegung anschlossen, auch nie entwickeln. Es ging ihnen um die Gewährleistung eines gewissen Minimums an demokratischen Rechten im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung. So forderten sie die Rehabilitierung der Intellektuellen, die bei den Kampagnen gegen „geistige Verschmutzung" und „bürgerlichen Liberalismus" verfolgt wurden. Es sollten klare Regeln für die Sicherung der Pressefreiheit erlassen werden. Ein zentrales Anliegen war die Forderung nach einem scharfen Einschreiten des Staates gegen den Amtsmißbrauch und die Korruptionspraxis von politischen Kadern. Mehr ihren eigenen Lebensbereich betreffend war die Forderung nach Ausbau des Erziehungssystems und Verbesserung der Lebensverhältnisse der Studenten. Auf dem Sektor der Menschenrechte forderten sie die Herstellung des Demonstrationsrechts, wie es vor dem Dezember 1986 gegolten hatte und korrekte Berichterstattung über die Protestbewegung in den Medien. Bei dieser letzten Forderung ging es für die an den Demonstrationen Beteiligten darum, ob ihre Aktion als „patriotisch" angesehen oder aber als „konterrevolutionär" abqualifiziert werden würde.

In Verbindung mit dem Besuch von Michail Gorbatschow in China und der damit gegebenen Präsenz der Weltpresse im Reich der Mitte erhielt die Protestbewegung weit mehr Aufmerksamkeit, als dies sonst wohl der Fall gewesen wäre. Die Berichterstattung vermittelte etwas von der Frische, der Originalität und Kreativität dieser Studenten, Arbeiter und Bürger, die auf dem schicksalsträchtigen Platz des „himmlischen Friedens" so eindrucksvoll, pfiffig und auch wieder naiv ihre Forderungen erhoben und die Machthaber herausforderten, die die Kulisse dieser historischen Stätte eigentlich als Bühne für ihre historische Versöhnung mit dem Repräsentanten der Sowjetmacht vorgesehen hatten. Die anfängliche Zurückhaltung der Staatsmacht und der Gesichtsverlust, der damit gegeben war, daß sie bei dem herausragenden Besuch des Jahres nur die „Hintertür" benutzen konnten, verstärkten die Demokratiebewegung und brachten ihr Rückhalt auch unter anderen Schichten der Bevölkerung. Auch wurden die Forderungen weitgehender, die Sprache wurde härter und die Symbole – z. B. die amerikanischem Vorbild nachempfundene Freiheitsstatue – herausfordernder und provozierender.

Die Bewegung breitete sich auf die meisten Provinzhauptstätte aus und zeigte Ansätze, zu einer wirklichen *Volksbewegung* zu werden. Gründe für Unzufriedenheit gab es angesichts der Schwierigkeiten der Wirtschaftsreform und der ausbleibenden politischen Reformen ja genug. Inflation, Arbeitslosigkeit und mangelnde Zukunftsperspektiven betreffen in erster Linie die Stadtbevölkerung. Aber auch die bisherigen Gewinner der Reformpolitik, die Bauern, haben Grund zur Sorge, da die Regierung im zunehmenden Maße nicht mehr in der Lage ist, die aufgrund der Quotenregelung angelieferten Deputate an Getreide und anderen landwirtschaftlichen Erzeugnissen auch zu bezahlen. Angesichts dieser Umstände muß die Demokratiebewegung in den Augen der machthabenden Parteiclique zu einer ernsten Herausforderung geworden sein. Die Forderungen nach mehr Pressefreiheit und wahrheitsgetreuer Berichterstattung bis in die Parteizeitungen hinein machten deutlich, daß die Anliegen der Demokratiebewegung auch unter Parteigenossen auf Sympathie stieß.

Die Niederschlagung der Demokratiebewegung

Trotz einer Reihe von Vorwarnungen und Vorzeichen – die Verhängung des Ausnahmezustands, das Eingeständnis von *Zhao Ziyang*, „zu spät" gekommen zu sein u. a. – kamen die schrecklichen Ereignisse der blutigen Niederwerfung der Demokratiebewegung in der Nacht vom 3. auf den 4. Juni überraschend. Es galt als verläßliche Gegebenheit, daß die Volksbefreiungsarmee nicht mit Waffengewalt gegen die eigene Bevölkerung vorgehen würde. Die ersten Begegnungen zwischen den Demonstranten und den Soldaten schienen dies ja auch zu belegen, da es zu Gesprächen und Szenen der Verbrüderung kam. Doch dann sprachen auf einmal auf grausamste Weise die Waffen und die Panzer. Die Berichte von Auseinandersetzungen unter den Militäreinheiten erwiesen sich als Gerüchte. Die militärische Befehlsstruktur funktionierte nur zu gut und vernichtete nach außen möglichst jede Spur der so lebendigen und farbenreichen Bewegung für mehr Demokratie und Lebensqualität.
Doch wer hatte eigentlich den Befehl gegeben? Wie sich später zeigte, war es eine kleine Gruppe, entscheidend wohl Deng Xiaoping als Vorsitzender der Militärkommission – hinter diesem bescheidenen Titel verbirgt sich die Befehlsgewalt über die gesamte Volksarmee und die eigentliche Macht im Staate –, Staatspräsident *Yang Shangkun* und Ministerpräsident *Li Peng*. Nicht mehr beteiligt, entmachtet und auf einen möglichen Prozeß wartend war der bis dato Generalsekretär der kommunistischen Partei, Zao Ziyang. Die Art und Weise des Vorgehens der an den entscheidenden Entschlüssen beteiligten Parteiclique macht die bleibenden Konstanten in der Politik der Volksrepublik China deutlich. Verfassung, Gesetze, Parteibeschlüsse und andere Vorgaben haben keine Gültigkeit, wenn es um die Erhaltung der Macht der kommunistischen Partei – sprich: den Erhalt der Macht des kleinen Kerns der herrschenden Gruppe – geht.
Stellvertretend für diese kleine Clique hat Deng Xiaoping – der während der Ereignisse ständig im Hintergrund blieb, krank gemeldet und schon totgesagt wurde – am 9. Juni die offizielle Deutung der Ereignisse gegeben. Die

damit vorgegebene „Parteilinie" beinhaltet, daß es sich bei den „Ereignissen in Peking" um den Versuch einer Konterrevolution durch eine kleine Gruppe krimineller Elemente gehandelt habe. Bevor es diesen „Rotznasen" gelungen sei, alle Führer der kommunistischen Partei „unter das Fallbeil" zu bringen, hätten sie gestoppt werden müssen. In der Vergangenheit habe man versäumt, sich hinreichend um die Armee zu kümmern und die Kampagnen gegen die geistige Verschmutzung und den bürgerlichen Liberalismus entschieden genug zu führen. Mao habe einmal mehr recht behalten, daß die politische Macht aus den Gewehrläufen komme. Im übrigen werde an der Reformpolitik festgehalten und würden die Beziehungen zum Ausland nicht behindert. Fast zynisch fügte Deng hinzu: Die Ausländer werden schon wieder kommen, und der Himmel wird nicht einstürzen. Erst einige Wochen später wurde die 4. Vollversammlung des 13. Zentralkomitees der KP abgehalten, Zhao Ziyang offiziell als Generalsekretär abgesetzt und *Jiang Zemin* als sein Nachfolger gewählt. Zusammen mit *Li Ruihan* und *Song Ping* wurde er auch Mitglied des Ständigen Komitees.

Was ist mit den Religionsgemeinschaften und Kirchen?

Im Gefolge der Niederwerfung der Demokratiebewegung geht eine *Verfolgungswelle* durch das Land. Es hat zahlreiche Verhaftungen gegeben, und einer Reihe von Verhafteten wurde ein kurzer Prozeß bereitet. Von Amnesty International werden für den Zeitraum Juni–Juli 89 vollstreckte Todesurteile im Zusammenhang mit der Demokratiebewegung genannt. Dabei fällt auf, daß es sich meist um Arbeiter und kaum um Studenten und Intellektuelle handelt. Die härteste Verfolgung hat offensichtlich die Unabhängige Arbeitervereinigung über sich ergehen lassen müssen. Das Regime fürchtet offensichtlich am meisten ein Zusammengehen einer Arbeiterbewegung mit dem Studentenprotest. Alle, die in irgendeiner Form mit den Demonstrationen zu tun hatten, sind zumindest verhört, viele auch verhaftet worden. Gesäubert wurden die Massenmedien – Zeitungen, Rundfunk und Fernsehen – von denen, die ihre Sympathie für die Demokratiebewegung hatten erkennen lassen, indem sie z. B. die Petition für mehr Pressefreiheit unterzeichneten.

In den Betrieben und an den Universitäten sind Kampagnen und Schulungen angelaufen, bei denen die Rede von Deng Xiaoping und dessen Verurteilung der Geschehnisse als Konterrevolution verinnerlicht werden müssen. Die Bedingungen für das Auslandsstudium wurden verschärft, aber auch das Reisen im Inland erschwert und verschiedene Formen der Ausweiskontrolle bei der Benutzung von öffentlichen Verkehrsmitteln eingeführt. Es herrscht wieder ein Klima der Verängstigung und Unsicherheit. Das Denunziantenwesen ist wieder erwacht und wird von der Regierung offiziell gefördert.

Trotz der weitgehenden Renaissance des religiösen Lebens in China im allgemeinen und der christlichen Kirchen im besonderen sind religiöse Gruppen in der Volksrepublik keine starken gesellschaftlichen Kräfte, um die sich der Staat in einer Zeit der Krise vorrangig glaubt kümmern zu müssen. Natürlich haben staatliche Stellen die Haltung der verschiedenen religiösen Gemeinschaften während und nach den Ereignissen der Demokratiebewegung registriert. Während die *katholische Kirche* durch die Sprecher der offiziell vom Staat anerkannten Organisationen sich vornehm mit einer Wertung der Ereignisse vor dem Eingreifen des Militärs zurückhielt und nur allgemein von der Berechtigung der Forderungen der Studenten sprach, hat sich der protestantische Chinesische Christenrat eindeutig hinter die Demokratiebewegung gestellt. Studenten des Nanjinger Theologischen Seminars haben sich mit Transparenten an den Demonstrationen beteiligt, während die Teilnahme z. B. von Seminaristen des katholischen Priesterseminars von Peking eher eine private Angelegenheit einzelner blieb. Für die protestantische Kirche möglicherweise belastend kann sich auch die Ablösung des Vizepräsidenten der chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften, *Zhao Fusan,* auswirken, der zugleich auch Vizepräsident der protestantischen Dreiselbstbewegung ist.

Wie alle Organisationen wurden auch die religiösen Körperschaften nach der Niederwerfung der Demokratiebewegung aufgefordert, ihre Unterstützung für die Aktion der Regierung zum Ausdruck zu bringen und deren Interpretation der Ereignisse als konterrevolutionäre Machenschaften zuzustimmen. Dies ist in der Zwischenzeit von allen in Frage kommenden Religionsgemeinschaften vollzogen worden, ohne daß man die vorhandene oder fehlende innere Zustimmung messen kann. *Repressalien* gegenüber Religionsgemeinschaften im Zusammenhang mit der Niederwerfung der Demokratiebewegung scheint es bisher *nicht* gegeben zu haben. In ersten Interviews von Kirchenvertretern werden solche Erwartungen als gänzlich unbegründet zurückgewiesen. *Liu Bainian,* Vizepräsident der Administrativkommission der katholischen Kirche, erklärte im September in Peking, die katholische Kirche sei „in keinster Weise berührt", da es sich um politische Ereignisse handele, mit denen die Kirche nichts zu tun habe (UCA-News, 23. 9. 89). Der Bischof von Shanghai, *Aloysius Jin Luxian,* räumte zur selben Zeit ein, daß die „Annäherung zwischen China und dem Vatikan sich verlangsamen" werde, ohne daß er aber weitere Schwierigkeiten für die Kirche in China sieht. Der protestantische Bischof *Shen Yifan,* Vizepräsident des chinesischen Christenrats, verneinte im Juli bei einem Interview mit ausländischen Pressevertretern ebenfalls, daß eine Verschlechterung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche im Gefolge der Pekinger Ereignisse zu befürchten sei.

Es gibt eine Reihe von Berichten nach dem Juni 1989, die bezeugen, daß das religiöse Leben in China sich weiterentwickelt. Da ist vom wachsenden Interesse am Buddhismus die Rede, das sich in einer steigenden Zahl von angehenden Mönchen äußert. Die auf dem Lande und in den Städten geöffneten Tempel seien ständig gut besucht,

und viele suchten um Unterweisung nach. Im August 1989 wurde in Xian die erste *Islamische Universität* eröffnet, an der Angehörige der islamischen Minderheiten (der Hui, Uygur, Kazak, Uzbeken, Sala und Baoan) in Arabisch, in Koranwissenschaft und islamischem Recht ausgebildet werden können. Aus Shanghai wird berichtet, daß im Juli–August ein vierwöchiger Kurs für Katechumenen und Neuchristen in den 36 Pfarreien der Stadt durchgeführt wurde, an dem Schüler, Studenten, Arbeiter und andere Personen im Alter von 6–50 Jahren teilgenommen hätten. Im Verlauf dieser Veranstaltung seien 1800 Taufen gespendet worden. Von ausländischen Besuchern, die nach den Juni-Ereignissen das Land besuchten, wird aus verschiedenen Gegenden Chinas übereinstimmend davon berichtet, daß das religiöse Leben weitergehe und wachse. Es falle allerdings auch auf, daß gegenüber Besuchern aus dem Ausland nicht gerne über die jüngsten politischen Ereignisse berichtet werde. Aus protestantischen und katholischen Kirchenkreisen wird eher signalisiert, daß die Christen im Frieden leben möchten und alles vermeiden, was zu einer Konfrontation mit dem Staat und damit zu einer Gefährdung ihrer relativen Freiheit führen könnte.

Das Dilemma der Reformpolitik hat sich verschärft

Als nach den Ereignissen mit dem Ausbleiben der ausländischen Touristen auch weniger Besucher aus kirchlichen Kreisen nach China kamen, wurde von den Christen deutlich gemacht, daß sie auch gerade in dieser Zeit an Kontakten mit Kirchen im Ausland festhalten möchten. Andererseits ist es für chinesische Christen schwieriger geworden, an *internationalen Tagungen* teilzunehmen. Eine seit längerer Zeit geplante internationale Tagung „Edinburgh 1989 – Living the Gospel in Society", die mit Beteiligung chinesischer Christen als ökumenische Veranstaltung im September stattfinden sollte, mußte abgesagt werden. Dabei blieb offen, ob die chinesischen Teilnehmer die Ausreisegenehmigung ihrer Regierung erhalten hätten. Es war eher die Überlegung der Veranstalter, die bei den gegebenen politischen Umständen davon ausgehen mußten, daß die chinesischen Christen nur die offizielle Parteilinie hätten darlegen können, wenn sie sich nicht politisch kompromittieren wollten. Die erzwungene Zustimmung zur offiziellen Regierungsversion der „Pekinger Ereignisse" belastet die internationalen Kontakte schwer.

Anstelle der eigentlich geplanten China-Konferenz in Edinburgh trafen sich kirchliche Gruppen, die mit China zusammenarbeiten, um eine Bestandsaufnahme der Kontakte mit den Kirchen in China nach den Juni-Ereignissen vorzunehmen und die ökumenische Zusammenarbeit zu koordinieren. Dabei wurde festgehalten, daß die Zusammenarbeit mit den chinesischen Christen in dieser schwierigen Zeit eher noch wichtiger geworden sei. Die angelaufenen Projekte in der pastoralen Zusammenarbeit, der Ausbildung, der Gesundheitsfürsorge und auf anderen Feldern sollten möglichst weitergeführt werden.

Prognosen für die Zukunft Chinas haben sich in der Vergangenheit schon oft als falsch und vorschnell erwiesen. Die letzten Ereignisse haben auch die mutigsten Propheten eher vorsichtig gemacht. Fest steht zunächst einmal, daß die Ereignisse um die Demokratiebewegung und deren Niederschlagung auf verschiedenen Gebieten für China *große Verluste* gebracht haben. Die chinesische Regierung, genauer die kommunistische Partei in der Gestalt der herrschenden Clique, hat nach innen und außen immens an Glaubwürdigkeit verloren. Man hat die Führung als „faschistisches Regime" und neue „schwarze Viererbande" tituliert, die ihre letzte Legitimität verspielt habe und nur noch am Machterhalt ihrer Gruppe interessiert sei. Auch die Volksbefreiungsarmee hat ihren positiven Rückhalt in der Bevölkerung eingebüßt – ein Vertrauensverlust, der auch durch intensive Propagandaanstrengungen nicht wettzumachen ist. Offensichtlich sind die Verluste auf den Gebieten des Tourismus und der internationalen Wirtschaftsbeziehungen. Auch wenn die Erwartungen der Machthaber aufgehen sollten, daß der Westen nach einer Zeit der Zurückhaltung und Ächtung wieder zu normalen Beziehungen zurückkehren werde, bleiben fürs erste schmerzhafte Verluste, die nicht leicht auszugleichen sind. Die offiziellen Stellen werden zwar nicht müde zu beteuern, daß die „Reformpolitik" unverändert weitergeführt werde. Es bleibt aber zweifelhaft, was diese Aussage bedeutet und was sie im Verhältnis zu den westlichen Staaten wert ist, wenn gleichzeitig die Verfolgung der Anhänger der Demokratiebewegung weitergeht.

Das Dilemma der ganzen Reformpolitik seit 1979 ist durch das Eingreifen der Militärs gegenüber der Demokratiebewegung eher noch verschärft worden. Deng Xiaoping hat in seinen Reden deutlich gemacht, daß die politische Führung Chinas auch weiterhin auf einen Kurs setzt, der zwar wirtschaftliche Reformen möchte, aber in keiner Weise bereit ist, mit sich über politische Reformen reden zu lassen. Zentralistische Regierungsgewalt in der Hand einer kleinen autoritären Gruppe mag zwar innere Ruhe und Sicherheit herstellen können, wird sich aber unfähig erweisen, ein ganzes Volk zu motivieren, sich für die ihm von oben vorgegebenen Ziele zu engagieren. Dies wird um so schwerer sein, wenn die politische Großwetterlage in den anderen Staaten des „real existierenden Sozialismus" immer stärker auf den Reformkurs einschwenkt, der in der UdSSR, in Polen und Ungarn die Umgestaltung vorantreibt. Die offizielle Unterstützung der sozialistischen Bruderländer wie der DDR (vor der „Wende"), der Tschechoslowakei und Rumäniens mag für die bedrängte Führung in Peking zunächst hilfreich und tröstend gewesen sein, kann aber auf die Dauer kaum politische Vorteile bringen. Gegenwärtig ist die Volksrepublik China international eher isoliert. Diplomatische Erfolge hatte sie in jüngster Zeit in Afrika. Außenminister *Qian Qichen* bereiste einige Länder in Ost- und Südafrika, sein Staatssekretär war in Westafrika unterwegs.

Dabei blieb die Unterstützung für das harte Vorgehen der chinesischen Militärs eher mager. Der Präsident von Burkina Faso, *Blaise Compaoré,* war im September immerhin das erste Staatsoberhaupt, das zu einem Besuch nach Peking kam.

Die „Vereinigung für ein demokratisches China"

Im Gefolge der jüngsten Ereignisse haben einige führende Mitglieder der Demokratiebewegung ins Ausland flüchten können. Zusammen mit anderen Auslandschinesen, auch Angehörigen der Guomindang Taiwans, haben sie sich im September in Paris zur „Vereinigung für ein demokratisches China" zusammengeschlossen. In vielen Ländern haben chinesische Studenten ihre Sympathie mit der Demokratiebewegung ausgedrückt. Es kam zur Gründung von Zeitschriften und anderen Publikationen, die die Anliegen der Demokratiebewegung wachhalten wollen und auf Veränderungen in China drängen. Es bleibt abzuwarten, ob diese oft ziemlich heterogenen Organisationen über längere Zeit hinweg bestehen und wirksam bleiben. Die chinesische Regierung sieht in ihnen vom Ausland unterstützte kriminelle Gruppen oder im Falle der Auslandsstudenten durch Propaganda verführte Jugendliche, die den Kontakt zur Heimat verloren haben. Im letzteren Fall ist das Bemühen der Regierung zu spüren, möglichst viele Studenten nach dem Abschluß ihrer Studien wieder zu einer Rückkehr ins Heimatland zu motivieren.

Die Niederschlagung der Demokratiebewegung im Juni bedeutet auf jeden Fall eine starke Zäsur in der Geschichte des „Neuen China". Die Phase der Reformpolitik, die nach dem Ende der Kulturrevolution und der Niederschlagung der „Viererbande" begann, ist abrupt an ein Ende gekommen. Das langsam wachsende Vertrauen der Bevölkerung, daß die Zeiten der ständig wiederkehrenden Kampagnen und Verfolgungen endgültig der Vergangenheit angehören, wurde zerstört und läßt sich durch dasselbe Regime, das dies zu verantworten hat, auch nicht wiederherstellen. Auf der anderen Seite hat die Demokratiebewegung Ideen und Erwartungen ins Spiel gebracht, die von den Panzern auf dem Tiananmenplatz nicht haben niedergewalzt werden können. Wann und wie sie sich verwirklichen lassen, mit dieser Frage werden sich „ China-Experten" wohl noch lange beschäftigen.

Georg Evers

Kurzinformationen

Der „Päpstliche Rat für die Pastoral im Krankendienst" veranstaltete eine internationale und interdisziplinäre Tagung über Aids

Die vom 13. bis 15. November im Vatikan veranstaltete Tagung zur Immunschwächekrankheit Aids war wissenschaftlich und kirchlich hochrangig besetzt: Die beiden Entdecker des Aids-Virus gehörten zu den Teilnehmern; unter den über vierzig Referenten waren zwei Träger des Medizin-Nobelpreises. Den Einführungsvortrag hielt Kardinal *John O'Connor,* der Erzbischof von New York, die Abschlußansprache der italienische Ministerpräsident *Giulio Andreotti.* Bei den Beiträgen von kirchlicher Seite wurden vor allem zwei Grundanliegen deutlich: Zum einen wandten sich die Redner *gegen jede Diskriminierung und moralische Verurteilung von Aids-Infizierten* und forderten eindringlich zur Solidarität mit den von der Krankheit Betroffenen auf. Der Generalsekretär von Caritas Internationalis, *Gerhard Meier,* appellierte an die katholischen Hilfsorganisationen, Angst und Vorurteile gegenüber Aids abzubauen. Die zur Lösung aller mit der Immunschwächekrankheit verbundenen Probleme erforderlichen Mittel müßten schnell bereitgestellt werden. Gleichzeitig wurde von kirchlicher Seite auf dem Kongreß darauf hingewiesen, daß die *Normen der katholischen Sexualmoral* auch für die Maßnahmen gegen die Verbreitung von Aids gelten müßten und daß die Ausbreitung der Krankheit durch die sexuelle Permissivität mitbedingt sei. In diesem Zusammenhang wurde mehrfach die *Verwendung von Kondomen* zur Aidsprävention verurteilt. *Carlo Caffarra,* Präsident des Ehe- und Familieninstituts an der Lateran-Universität, betonte, auch für Aidsinfizierte und -kranke sei die Verwendung von Kondomen moralisch nicht erlaubt. Sei innerhalb einer Ehe ein Partner infiziert oder erkrankt, müsse die Sexualbeziehung abgebrochen werden. Der Philosoph *Rocco Buttiglione* warnte vor einer „Ideologie des Präservativs". Diese Ideologie werde von verschiedenen Kreisen vertreten, um die sogenannte sexuelle Revolution der 60er Jahre nicht in Frage stellen zu müssen. Einen gewissen Gegenakzent setzte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz in seinem Vortrag über „Pastoral der Hoffnung": Bischof Lehmann warnte davor, im Blick auf Aids die Lehre der Kirche auf „einige wenige enge moraltheologische Fragen" zu reduzieren. Diese Fragen ließen sich letztlich nur vom Ganzen der christlichen Heilsbotschaft her überzeugend lösen.

Kardinal König nahm Stellung zu Erscheinungen und Gründen katholisch-kirchlichen Unbehagens

In einem Ende Oktober in mehreren europäischen Zeitungen (Süddeutsche Zeitung, Le Monde, Corriere della Sera) veröffentlichten Beitrag beschäftigt sich der Alterzbischof von Wien und gegenwärtige Präsident der Internationalen katholischen Friedensbewegung Pax Christi, Kardinal *Franz König,* mit den *gegenwärtigen Phänomenen kirchlichen Unbehagens.* Der Kardinal geht in dem Beitrag von der Feststellung aus, daß die Kirche im Zuge des

Zweiten Vatikanums und in der Zeit danach „wahrhaftig eine Weltkirche geworden ist", für die das „altvertraute europäische Kleid" längst zu eng geworden sei. Diese Kirche habe insbesondere in den westlichen Ländern mit schwierigen Entwicklungen zu kämpfen. Sie liefen einerseits auf eine Verdunstung des Glaubens bei gleichzeitigen Auflösungserscheinungen im Bereich von Ehe und Familie und andererseits auf eine *Do-it-your-self-Religiosität* hinaus, die ihre Bestandteile auf dem Markt neoreligiöser Bewegungen buchstäblich einkaufe. Aber diese Alarmzeichen dürften nicht dazu führen, daß man kirchlich „Unglückspropheten" nachlaufe, die in den modernen Zeiten (so zitiert König Johannes XXIII.) nur „Unrecht und Untergang" sehen würden. Der „große Entschluß" Johannes' XXIII., die Fenster und Türen der Kirche weit aufzumachen, und der „Übergang zum Dialog als Mittel der Verkündigung des Evangeliums" könne sich nicht an Wortlauten erschöpfen, sondern müsse als lebendige dynamische Entwicklung begriffen werden. Ausdrücklich wendet sich König in dem Beitrag gegen „Rückgriffe auf eine überholte kurzfristige Phase der Kirchengeschichte". Die heutige Weltkirche könne nicht mehr mit den eurozentrischen Methoden des 19. Jahrhunderts leben. Aber das *richtige Verhältnis von Zentralisierung und Dezentralisierung* und notwendiger Einheit und zulässiger Vielfalt müsse erst gefunden werden. Das gelte auch für die von Johannes Paul II. immer wieder betonte Notwendigkeit der Inkulturation. Im gleichen Beitrag geht König auch auf die in letzter Zeit besonders scharf aufgetretenen Spannungen zwischen Lehramt und Gesamtkirche ein. König fordert eine genaue Unterscheidung zwischen unfehlbaren Lehräußerungen (die aber auch nicht „in der Einsamkeit eines päpstlichen Schreibtisches" entstünden) und den „Äußerungen des authentischen Lehramtes von Papst und Bischöfen", denen zwar religiös begründeter Gehorsam zu leisten sei, wo sich aber doch nach sorgfältiger Prüfung eine andere Haltung ergeben könne, ohne daß deswegen die Rechtgläubigkeit in Frage gestellt werden dürfe.

Österreichische Bischöfe diskutierten über Sozialhirtenbrief, Engelwerk und Kirchenaustritte

Vom 6. bis 9. November fand in Wien die diesjährige Herbstvollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz statt. Neben pastoralen Problemen standen eine Reihe ethischer und gesellschaftspolitischer Fragen auf der Tagesordnung. Einen Hauptpunkt bildeten die Beratungen über den seit geraumer Zeit in Vorbereitung befindlichen *Sozialhirtenbrief.* Ihm widmeten die Bischöfe einen eigenen Studientag. Der von den Bischöfen dazu veröffentlichte „Grundtext" wurde in den letzten Monaten in der österreichischen Öffentlichkeit ausgiebig und teilweise heftig diskutiert. An die 3000 Eingaben wurden dazu gemacht. Die Zustimmung zu dem Text, der versucht, das soziale Gewissen der Katholiken und aller in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft Tätigen zu schärfen, fand überwiegend Zustimmung, stieß aber auch auf scharfe Ablehnung. Von Wirtschaftsfachleuten wurde vor allem die zu geringe Berücksichtigung wirtschaftlicher Eigengesetzlichkeiten und der Wirtschaftsabläufe in den Unternehmen kritisiert. Mit der Herbstvollversammlung der Bischöfe sind die Beratungen inhaltlich zu einem gewissen Abschluß gekommen. Der Text soll nun im Mai nächsten Jahres veröffentlicht werden. – Auf der gleichen Vollversammlung beschäftigten sich die österreichischen Bischöfe auch mit dem sog. *Engelwerk,* das seinen Hauptsitz in Schloß Petersberg (Silz/Tirol) hat und auch im süddeutschen Raum Widerhall findet, in einigen bundesdeutschen Diözesen aber verboten ist. Das Werk bereite, so sagte Bischof *Johannes Weber* von Graz als Sprecher der Bischofskonferenz, „große Sorge", aber von einem direkten Verbot habe man abgesehen. Seine Bedeutung in den einzelnen Diözesen sei sehr unterschiedlich, und man wolle nicht gegen gutmütige Leute vorgehen, die beim Engelwerk ab und zu Einkehrtage zubrächten. Zum Ende der Vollversammlung veröffentlichten die Bischöfe drei kurze Erklärungen: zur Familie, zur Sexualerziehung (aus Anlaß der mit Beginn des laufenden Schuljahres in Österreich eingeführten „Materialien zur Sexualerziehung" des sog. „Sexkoffers") und zu den *Kirchenaustritten.* Diese, so hieß es in der Erklärung u. a., seien „für unsere Seelsorger ... eine erneute Aufforderung, die persönliche Situation der einzelnen Katholiken sehr ernst zu nehmen und zugleich solide und geduldig die Vertiefung des Glaubens zu versuchen". Bei einem aus Anlaß der Vollversammlung gemeinsam mit den Bischöfen gefeierten Gottesdienst hob der neue Nuntius in Österreich, Erzbischof *Donato Squicciarini,* die *Bedeutung der Bischofskonferenzen* hervor. Er bezeichnete sie als „konkrete Verwirklichung der Kollegialität zum Wohl der Weltkirche und der Teilkirchen".

Um Fragen der Ökumene und des Gottesdienstes ging es bei der Generalsynode der VELKD

Die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands tagte dieses Jahr vom 15. bis 19. Oktober im niedersächsischen Hameln. Dabei gab der Catholica-Beauftragte der VELKD, Bischof *Ulrich Wilckens* (Lübeck), den traditionellen Bericht über ökumenische und innerkatholische Vorgänge. Wilckens teilte darin u. a. mit, daß eine von der VELKD-Kirchenleitung berufene Theologenkommission bis Ende 1990 eine *Stellungnahme zur Studie über die gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts* vorlegen wird. Da es um Fragen des Bekenntnisses gehe, sei nicht verwunderlich, daß in der theologischen Fachdiskussion teilweise heftig und engagiert über die Ergebnisse der Verwerfungsstudie gestritten werde. Der Lübecker Bischof würdigte den Papstbesuch in Skandinavien mit seinen ökumenischen Begegnungen mit den dortigen lutherischen Kirchen (vgl. HK, Juli 1989, 229ff.) und befaßte sich ausführlich mit dem nachsynodalen Schreiben „Christifideles laici" Johannes Pauls II. (vgl. HK, März 1989, 106ff.). Er stufte die Aus-

sagen des Schreibens über Bedeutung und Funktion des Laien in der Kirche als ökumenisch wichtig ein, „weil hier einmal nicht das kirchliche Amt nahezu allein beherrschend in der Mitte steht, wo von der Kirche die Rede ist, sondern das Kirchenvolk". Es bleibe aber als Frage an die katholische Seite, ob nicht die fundamentale Christus-Gemeinschaft zu unmittelbar und bruchlos in die Kirchen-Gemeinschaft übergehe, „zumal wenn diese so selbstverständlich-‚restlos' in den Rechts- und Organisationsstrukturen der röm.-katholischen Kirche" ein- und aufgeht. Im Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, *Karlheinz Stoll* (Schleswig), vor der Generalsynode stand das Thema *Gottesdienst* im Vordergrund. Stoll hob dabei hervor, es brauche in jeder Gemeinde „eine feste, zuverlässige Schar, die angesichts eines ständig sich ausweitenden christlichen und kirchlichen Analphabetentums das Unternehmen Gottesdienst mit Liebe und Ausharrungsvermögen über die Zeit hin mittragen". Er wies auf die Bedeutung der *Kasualgottesdienste* (Taufe, Beerdigung, Trauung) hin: Hier schlage der „Puls unserer Volkskirche" und werde Kirche mit ihren zentralen Diensten mitten im Leben in Anspruch genommen. Noch sei mindestens als Vermutung das Wissen lebendig, „Kirche habe Entscheidendes zu dem Nichtmachbaren, dem Nichtauslotbaren im Leben beizutragen, und sie habe noch Sprache, wo man selbst das Wort verliert".

Die US-Bischöfe kamen in Baltimore zu ihrer Herbstvollversammlung zusammen

Die jüngste Vollversammlung der US-Bischöfe stand ganz im Zeichen der Tatsache, daß vor 200 Jahren in Baltimore, dem Versammlungsort der Bischöfe, Papst Pius VI. die erste Diözese auf US-amerikanischem Boden errichtete und den ersten US-Bischof ernannte. Aus Anlaß dieses Jubiläums wandte sich Johannes Paul II. in einem Schreiben an die US-Bischöfe, das der Pronuntius in den USA, Erzbischof *Pio Laghi,* übergab (Wortlaut: Origins, 16. 11. 89, 393 f.). Als persönlicher Vertreter des Papstes nahm Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* an den Beratungen teil. Im Verlauf der Vollversammlung verabschiedeten die Bischöfe eine Reihe von beachteten und z. T. ausgesprochen kontrovers diskutierten Dokumenten. Nachdem eine frühere Erklärung des Ständigen Rates der US-Bischofskonferenz zum Thema *AIDS* vor zwei Jahren für erhebliches Aufsehen gesorgt hatte (vgl. HK, Februar 1988, 96), verabschiedeten die Bischöfe nun ein Dokument der Gesamtkonferenz zum selben Thema, in dem sie sich scharf gegen die prophylaktische Verwendung von Kondomen zur Vermeidung der Übertragung der Immunschwächekrankheit aussprechen. Der in dem früheren Dokument umstrittene Hinweis auf die Information über die Verwendung von Kondomen in Bildungsprogrammen ist in der neuen Erklärung nicht enthalten. In einer Erklärung zum Thema *Abtreibung* zeigen die Bischöfe sich über die Urteile des Obersten Gerichtshofs der USA zur Abtreibungsfrage vom Sommer dieses Jahres (vgl. HK, August 1989, 349) ermutigt in ihrem Bemühen, auf eine Revision der aus dem Jahre 1973 stammenden Abtreibungsregelung in den USA hinzuwirken. U. a. heißt es in dieser Erklärung: Kein Katholik könne sich verantwortungsvoll für das Recht auf freie Entscheidung in dieser Frage aussprechen, sofern „freie Entscheidung" in diesem Zusammenhang den Tod von unschuldigem menschlichem Leben bedeute (Origins, a. a. O., S. 395). Weitere Beratungsthemen der Vollversammlung waren eine Erklärung zu Situation im *Nahen Osten,* in dem sich die Bischöfe sowohl für die Anerkennung der Rechte Israels durch die Araber wie auch für die Schaffung eines durch Israel in seiner Souveränität anerkannten Heimatlandes der Palästinenser aussprechen. Gleichfalls verabschiedeten die Bischöfe eine Erklärung, in der sie einen von afroamerikanischen Katholiken verfaßten *Pastoralplan für Schwarze Katholiken* gutheißen. Für eine überaus kontroverse Diskussion sorgte der Entwurf von Richtlinien für *sonntägliche Gottesdienste ohne Priester,* die entgegen den Vorschlägen mancher Teilnehmer doch noch verabschiedet wurden. Für die Inkraftsetzung benötigen diese Richtlinien jedoch noch die Zustimmung des Apostolischen Stuhls. Gleichfalls trotz erheblicher Einwände einzelner Bischöfe sprach sich die Vollversammlung dafür aus, den Apostolischen Stuhl um eine positive Haltung zu bitten gegenüber Anfragen nach can. 1112 um Erlaubnis zur Eheschließungsassistenz durch Laien. Eingebracht worden war dies Anliegen vor allem von Erzbischof *Francis Hurley* von Anchorage (Alaska), der die dafür notwendigen Voraussetzungen in Teilen seines Bistums für gegeben hält. In der Diskussion wurde dieser Vorstoß z. T. als „verfrüht" angesehen, z. T. wurden – ähnlich wie im Fall der priesterlosen Gottesdienste – auf mögliche Konsequenzen beim Priesternachwuchs verwiesen: Je mehr Bedeutung man den Nichtgeweihten gebe, desto geringer würde die Bedeutung der Geweihten, meinte ein Weihbischof. Zum neuen Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz wählten die Bischöfe den bisherigen stellvertretenden Vorsitzenden, Erzbischof *Daniel Pilarczyk* von Cincinnati, zum neuen stellvertretenden Vorsitzenden Erzbischof *William Keeler* von Baltimore.

Bischöfe in Mittelamerika fordern eigene indianische Kirchengemeinschaften

Die für die Indianerpastoral zuständigen Bischöfe Mexikos, Mittelamerikas und Panamas haben sich nach einem ersten Treffen im September in Mexiko-Stadt grundsätzlich für eine Evangelisierung der indianischen Bevölkerung ihres Landes ausgesprochen, an deren Ende *indianische Kirchengemeinschaften* „mit eigener Hierarchie, Theologie, eigenständiger Liturgie, ihren Diensten und ihrer kirchlichen Selbstdarstellung" stehen sollen. Es sei an der Zeit, den der indianischen Bevölkerung jahrhundertelang aufgezwungenen Monolog seitens der Kirche zu beenden und gemeinsam den heilsgeschichtlichen Prozeß in den alten indianischen Glaubensvorstellungen zu entdecken,

durch den Gott sich den indianischen Völkern offenbarte – als Vorbereitung auf eine deutlichere Offenbarung in der Kirche Jesu Christi, heißt es in dem von 15 Bischöfen unterzeichneten Dokument. Die Bischöfe wollen die traditionelle Pastoral für die Indianer durch eine auf die indianische Kultur gründende Indianer-Pastoral ablösen. Voraussetzung dafür sei die *Anerkennung indianischer Grundrechte:* das Recht auf Grund und Boden, auf menschenwürdige Sozialstrukturen, auf die Feier des Glaubens in den eigenen kulturellen Ausdrucksformen, auf eine zweisprachige und bikulturelle Erziehung. Die Bischöfe, die ihr Dokument als „Selbstverpflichtung" verstanden wissen wollen, bezeichnen das Heranreifen eigenständiger kirchlicher Gemeinschaften der indianischen Bevölkerung, „angeregt durch das Lehramt und begleitet von unserer Hirtensorge", als *„zentrale pastorale Herausforderung"*. Und dazu sei die Wiedergewinnung der historischen Erinnerung und damit die Identität dieser Völker, die in einigen Fällen abrupt unterbrochen worden sei, unverzichtbar. In Anspielung auf die leidvolle Geschichte der Indianer-Völker seit der Eroberung Lateinamerikas und die Exodus-Erfahrung des jüdischen Volkes schreiben die Bischöfe: „Es ist so, daß die Gotteserfahrung in jeder Kultur etwas zu tun hat mit den Antworten und Widerständen insbesondere gegenüber jenen historischen Konstellationen, die aus der menschlichen Schwäche entstanden sind." Darüber hinaus wollen die Bischöfe eine Pastoral in die Wege leiten, die dem theologisch-kulturellen Wert des „Grund und Bodens" und seinem Symbolwert als „verheißenem Land" Rechnung trägt. Die mittelamerikanischen Bischöfe ziehen für sich selbst eine weitere Konsequenz: „Uns liegt auch daran, im Rahmen des Möglichen unsere westlich geprägte Vorstellung vom Leben aufzugeben; denn diese jeden Tag kompliziertere und sowohl im persönlichen als auch im sozialen und sogar im kirchlichen Bereich entmenschlichende Konzeption steht der einfachen, bescheidenen und gemeinschaftlich orientierten Lebensauffassung der indianischen Völker diametral gegenüber."

Bücher

ARNO SCHILSON (Hrsg.), **Gottes Weisheit im Mysterium.** Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989. 336 S. 42,– DM.

„Unterscheidung der Geister" ist eine der Grundaufgaben, die sich heute für Kirche und Theologie im Blick auf das breite Spektrum religiöser Bewegungen und spiritueller Angebote stellen. Damit ist keine vorschnelle Verweigerung oder bloß apologetische Abgrenzung gemeint; es käme eher darauf an, das spirituell-mystagogische Erbe des Christentums in seiner Unverwechselbarkeit bewußtzumachen und auf dieser Grundlage nach Berührungspunkten und Unterschieden angesichts der neuen Religiosität zu fragen. Bei dieser Aufgabe kann der von Schilson herausgegebene und eingeleitete Band gute Dienste leisten. Er enthält Beiträge zur geistigen Zeitsituation (Vernunftkritik, „Postmoderne", „New Age"), zu wichtigen und für die gegenwärtige Diskussionslage interessanten Stationen christlicher Spiritualität und Mystagogie in der Geschichte sowie zu theologischen Perspektiven für eine heutige spirituelle Aneignung des Christlichen. Dabei werden dankenswerterweise auch Gestalten und Strömungen einbezogen, die im katholisch-theologischen Normalbetrieb weniger präsent, für das Verständnis gegenwärtiger Geisteshaltungen aber von einigem Interesse sind: Spinoza (mit seiner großen Wirkung auf die deutsche Literatur und Religionsphilosophie des 18. Jahrhunderts), die deutsche Romantik mit ihrer ästhetischen Aneignung des Religiösen, Schleiermacher mit seiner höchst einflußreichen Religionstheorie, die Rolle der Mystik für die deutsche Literatur unseres Jahrhunderts (Kafka, Musil u. a.). Schilson selbst hat einen informativen und anregenden Beitrag zur „mystagogischen" Wende in der (evangelischen wie katholischen) Theologie Anfang des 20. Jahrhunderts beigesteuert. Für die notwendige „Unterscheidung der Geister" hilfreich sind vor allem die knappen und klaren Ausführungen von *Norbert Brox* (Regensburg) zur spätantiken Gnosis und die Anmerkungen von *Medard Kehl* (Frankfurt-St. Georgen) zum Spezifikum christlicher Mystagogie, die Einheit nie ohne Anderssein versteht, die Freiheit des Geschöpfs respektiert und für die Begegnung mit Gott mehr ist als Selbsterfahrung. *U. R.*

JÜRGEN MOLTMANN, **Der Weg Jesu Christi.** Christologie in messianischen Dimensionen. Chr. Kaiser Verlag, München 1989. 379 S. 48,– DM.

Als dritten Band seiner „Systematischen Beiträge zur Theologie" hat Jürgen Moltmann nach „Trinität und Reich Gottes" von 1980 (vgl. HK, November 1980, 585) und „Gott in der Schöpfung" von 1985 (vgl. HK, Oktober 1985, 472 ff.) jetzt eine Christologie vorgelegt. Der Band beginnt mit Überlegungen zum Messianischen als notwendigem Horizont von Christologie und geht dann nach einem Kapitel zur angewandten Methode dem Weg Jesu Christi entlang: Moltmann handelt von der messianischen Sendung Christi (Praxis und Verkündigung des „irdischen Jesus"), von den „ apokalyptischen Leiden Christi" (dem Tod am Kreuz und seiner theologischen Deutung)

und der „eschatologischen Auferstehung Christi". Den Schluß bilden zwei Kapitel über den „kosmischen Christus" und die Parusie Christi. Seine Christologie siedelt Moltmann bewußt jenseits der Alternative „Christologie von oben"„/Christologie von unten" an und bekräftigt damit auf seine Weise eine Grundeinsicht der neueren christologischen Diskussion: „Man muß auf die Menschheit Jesu blicken, um seine Gottheit zu erkennen, und auf seine Gottheit, um seine Menschheit zu erkennen. Wer diesen dialektischen Vorgang im Erkennen in dogmatische Alternativen auflöst, löst Christologie überhaupt auf" (S. 89). Gleichzeitig möchte der Tübinger Systematiker mit seinem Entwurf den Übergang von der anthropologisch-geschichtlich orientierten Christologie der Neuzeit zu einer „postmodernen Christologie" vollziehen, „die menschliche Geschichte ökologisch im Rahmen der Natur ansiedelt" (S. 13). Diesem Anliegen dienen vor allem die Ausführungen über die natürlich-leibliche Dimension der Auferstehung Christi und über kosmische Christologie. Moltmann schreibt damit seine ökologisch orientierte Schöpfungstheologie christologisch weiter, wobei hier vieles allerdings skizzenhaft-thetisch bleibt. Recht schematisch ist auch die Kennzeichnung sowohl der geschichtlichen Christologie der Neuzeit wie der kosmologischen der Antike ausgefallen, von denen er das neue Paradigma absetzt. Die Frage nach der Identität Jesu Christi, auf die klassisch die Lehre von den zwei Naturen bzw. der hypostatischen Union geantwortet hat, geht Moltmann (auch hier in der Spur anderer christologischer Neuansätze) von Jesu Verhältnis zu seinem Vater her an: „Gottes Abba-schaft und Jesu Kindheit sind in ihrer Wechselbeziehung gleichsam Rollen, in die beide in ihrer Geschichte von der Taufe Jesu bis zum Tod am Kreuz miteinander hineinwachsen" (S. 164). Jesu Personalität besteht, so Moltmann, nicht an und für sich, sondern formt sich in „lebendigen Beziehungen und Wechselwirkungen" und wird in seiner Geschichte zu einer „offenen Identität" (S. 157). Moltmanns Christologie ist kein Lehrbuch, das sich ausführlich mit der Geschichte der Christologie von den frühen Schichten des Neuen Testaments bis zur Gegenwart auseinandersetzt bzw. entsprechendes Material aufbereitet. Es handelt sich vielmehr um den in vieler Hinsicht anregenden Versuch, im erzählenden wie argumentierenden Nachgehen des Weges Jesu Christi das diesem eingestiftete Sinn- und Verheißungspotential im Blick auf die Widersprüche der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation zu entfalten. *U. R.*

KLAUS LANGER. **Warum noch Religionsunterricht?** Religiosität und Perspektiven von Religionspädagogen heute. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1989. 388 S. 68,00 DM.

Wie so oft gibt der Titel auch dieses Buches weniger den Inhalt der vorliegenden Veröffentlichung wieder als vielmehr das Thema der gegenwärtig allenthalben geführten Diskussion über den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Thema dieses Buches, einer Dissertation, die am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg angenommen wurde, ist nicht so sehr die zeitgemäße Begründung des (protestantischen) Religionsunterrichts als Pflichtfach an öffentlichen Schulen, sondern vielmehr die Frage nach der religiösen Orientierung derjenigen, die diesen Unterricht – wenigstens nach Maßgabe des Grundgesetzes – „in Übereinstimmung mit den Grundgesetzen der Religionsgemeinschaften" erteilen sollen. Letzteres mißt der Autor, selbst Religionslehrer, in erster Linie an dem Kirchenverständnis bzw. der Nähe oder Distanz der Religionslehrer zur Kirche. Heraus kam dabei das, was schon Gegenstand von Pressemeldungen war: Trotz einer gegenüber der sonstigen Mitgliederschaft der evangelischen Kirche insgesamt relativ positiven Verbundenheit der befragten Lehrer mit der Kirche zeugt nach Ansicht des Autors eine lange Liste von Daten von der tiefen Entfremdung vieler Religionslehrer von der christlichen Glaubensüberlieferung sowie dem kirchlichen Leben: Jeder fünfte Religionslehrer gebe an, daß das christliche Glaubensgut für seine Lebensorientierung kaum oder gar keine Rolle spiele. Fast die Hälfte der Befragten deute an, daß man die Kirche für das eigene Leben nicht brauche. Jeder elfte Befragte (9 Prozent) habe sogar formell den Bruch mit der Kirche vollzogen und sei aus der Kirche ausgetreten. Daten dieser Art sind selbstredend alarmierend und von ihrer Tendenz her auch über Hamburg und den Protestantismus hinaus ernst zu nehmen, können aber auch dramatisierend mißverstanden werden. Auch wenn Hamburg für den Protestantismus nicht einfach einen Ausnahmefall darstellt, so ist die dortige Lage doch auch nicht der Durchschnitt. Und ob Hamburg – wie der Autor meint – so etwas ist wie ein vorweggenommener Regelfall, ist nicht sicher. Befragt wurden lediglich Lehrer, die an der gymnasialen Oberstufe protestantischen Religionsunterricht erteilen – 145 Antworten konnten ausgewertet werden (von einer Grundgesamtheit von etwa 250). Durch die auf die Kirchenbeziehung konzentrierte Fragestellung wird der Leser den Eindruck nicht los, als wenn die vielschichtige Wirklichkeit des Religionsunterrichts als ganzem wie auch die Glaubenseinstellung der Religionslehrer nicht recht in den Blick kommt. Die Bedenken, die der Autor gegenüber der Einführung einer Regelvokation – einer Art kirchlicher Beauftragung zur Erteilung des Religionsunterrichts, die es bisher in Hamburg nicht gibt – anführt, überzeugen allerdings – wenigstens den katholischen Leser – nicht recht. Sofern aus einer Vocatio nicht bloß eine administrative Handhabung der problematisch gewordenen Beziehung zwischen einer Landeskirche und den Religionslehrern wird, sondern sich darin eine über einen längeren Zeitraum entstandene gegenseitige Bindung und beidseitige Verpflichtung ausdrückt, und zwar nicht nur zur formellen Erfüllung des Verfassungsgebots, sondern aus Gründen der Sache des Glaubens, müßte eine solche Regelung auch Hamburger protestantischen Religionslehrern zumutbar sein. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

CORNEHL, PETER. **Tradition nach dem Auszug.** In: Pastoraltheologie Jhg. 78 Heft 10 (Oktober 1989) S. 454–466.

Der Hamburger praktische Theologe Cornehl fragt in seinen Ausführungen (sie wurden bei einer „Woche für Neue Musik in der Kirche" vorgetragen) nach der Bedeutung der Musik angesichts des für die Moderne kennzeichnenden Traditionsbruchs, der sowohl zur Emanzipation vieler von der Kirche wie zu Veränderungen in der Kirche geführt hat. Die Art und Weise, wie in Literatur, Malerei und Musik seit Ende des 18. Jahrhunderts die religiöse Thematik Gestalt gefunden habe und die Auseinandersetzung mit der Tradition geführt worden sei („unorthodox, antiklerikal, provokativ, leidenschaftlich subjektiv, oft indirekt verschlüsselt und in ungewohnten Formen"), sei von der Kirche und den maßgeblichen Vertretern der Theologie meist ignoriert oder mißbilligt worden. Heute könne die Neue Musik in ihrer leidenschaftlich-kritischen Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition für alle die eine Hilfe sein, „die nach dem Bruch mit der Selbstverständlichkeit der überkommenen Frömmigkeit und mit der Selbstgewißheit der säkularen Autonomie sich aufmachen, um den Sinn der großen Bilder der Tradition neu zu entdecken und die Kraft ihrer Versprechen neu zu erproben".

WALDENFELS, HANS. **Im Dienst an der Verbindlichkeit christlichen Glaubens.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 114 Heft 11 (November 1989) S. 723–734.

Das Spannungsverhältnis von wissenschaftlicher Theologie und kirchlichem Lehramt steht gegenwärtig auf der Prioritätenliste innerkirchlicher Diskussion ganz oben. Es geht dabei vor allem um die Verbindlichkeit des christlichen Glaubens für die als Lernende wie Lehrende Theologie Treibenden. Der Beitrag geht der Dienstfunktion des Lehramtes in und an der Kirche sowie der Kirchenbindung der Theologie nach. Der Entscheidungsspielraum des kirchlichen Lehramtes sei in dem Sinne begrenzt, daß für *alles* Lehren das Wort Gottes die oberste Norm sei. Daran müsse sich das Lehramt von der Theologie erinnern lassen. Zunächst aber weist der Autor auf die veränderten Rahmenbedingungen hin, unter denen gegenwärtig Theologie gelernt und gelehrt werde: So sei es inzwischen immer weniger selbstverständlich, daß Studierende mit einer eingeübten kirchlichen Sozialisation, mit einem ausgeprägten Frömmigkeitsleben und einer selbstverständlichen Beheimatung in einer Gemeinde zum Studium kämen. Theologische Fragen könnten heute nicht mehr unter der stillschweigenden Voraussetzung einer umfassenden Identifikation mit der Kirche behandelt werden. In dem Zusammenhang reiche es nicht aus, vergangene Idealvorstellungen unreflektiert zu reaktivieren. Das Potential der Laientheologen unbeachtet zu lassen sei nur die Konsequenz einer Einstellung, die zwar den Verlust der Vergangenheit, nicht aber die Chance und Verheißung der Zukunft wahrzunehmen bereit ist.

Kultur und Gesellschaft

CZEMPIEL, ERNST-OTTO. **Vae victis – oder soll der Westen Gorbatschow helfen?** In: Merkur Jhg. 43 Heft 11 (November 1989) S. 949–960.

Im Streit um die angemessene Antwort des Westens auf die tiefgreifenden Veränderungen in der Sowjetunion und anderen Ostblockstaaten sieht der Autor zwei unterschiedliche politische Konzepte sich gegenüberstehen: Nach dem „realpolitischen" Paradigma gebe es keine Vorschrift, seinem Gegner zu helfen. Hier müsse es schon als edel gelten, die Schwäche des Gegners nicht noch auszunutzen. Demgegenüber stelle der „Neorealismus" diese Zusammenhänge zwar nicht in Frage, reflektiere jedoch ergänzend die Prozesse von Demokratisierung und Liberalisierung, Industrialisierung und Interdependenz. Faktoren wie Staat, Macht, Gewalt und Rüstung spielten in diesem Paradigma nicht mehr die ausschlaggebende Rolle. Der Neorealismus müsse zwar der Meinung widerstehen, Gesellschaftsstruktur und Herrschaftsstruktur als die alleinigen Urheber von Außenpolitik zu bestimmen. Dennoch sei unübersehbar: Je demokratischer ein Herrschaftssystem sei, je besser es die Anforderungen seiner Bürger erfüllt, desto weniger werde seine Außenpolitik auf die Anwendung von Gewalt gerichtet sein. Schon die Evidenz dieses Zusammenhangs müsse im Westen das Interesse entstehen lassen, den von Gorbatschow eingeleiteten Demokratisierungsprozeß zu fördern. Andererseits stehe der Westen jedoch vor der paradoxen Lage, daß gerade das Interesse am Erfolg dieses Prozesses gebiete, sich politisch abstinent zu halten und sich nicht über Gebühr einzumischen.

SCHEUCH, ERWIN K. **Die Gesetze des menschlichen Zusammenlebens.** Was erklärt die Soziologie? In: Die neue Ordnung Jhg. 43 Heft 5 (Oktober 1989) S. 345–367.

Innerhalb eines Themenheftes zur Frage nach den „Grenzen der Wissenschaft" geht dieser Beitrag dem Anspruch der Sozialwissenschaften bzw. dem an sie herangetragenen Wunsch nach, mit ihrer Hilfe – nach dem Vorbild der Naturwissenschaften – deterministische Erklärungen verschiedenster Art finden zu können. Auch wenn die heutigen Sozialwissenschaften ein solches einfaches Bild ihrer prognostischen und erklärenden Fähigkeiten weit von sich wiesen, so seien das Versprechen der deterministischen Erklärung und der Fähigkeit zur Prognose noch bis in die Zeit zwischen den Weltkriegen gerade in der amerikanischen Soziologie die Leitbilder gewesen. Und selbst eine Soziologie, die sich hierin zu einer sehr viel vorsichtigeren und differenzierteren Sicht durchgerungen habe, sei bis in die Gegenwart nicht davor geschützt, daß ihre Aussagen über beobachtete Zusammenhänge behandelt würden wie Befunde von direkt determinierenden Einflüssen. Im praktischen Leben gehe es oftmals um Gewißheit, und diese solle durch Berufung auf Wissenschaft hergestellt werden. In der politischen Umsetzung werde so leicht aus einer begründbaren Abhängigkeitsbeziehung eine einfache Determination. Die Sozialforschung solle – einem verbreiteten Bedürfnis nach – die Zukunft überraschungsfrei machen.

Kirche und Ökumene

DE BÉTHUNE, PIERRE-FRANÇOIS. **Le dialogue chrétien-bouddhiste, une expérience spirituelle.** In: Lumière et vie Jhg. 38 Nr. 193 (August 1989) S. 99–113.

Im Rahmen eines Heftes, dessen Beiträge sich sämtlich mit dem Buddhismus in Europa und dem Verhältnis von Buddhismus und Christentum befassen, beleuchtet der Autor die spirituelle Seite des buddhistisch-christlichen Dialogs. Er unterscheidet dabei verschiedene Stufen: An erster Stelle geht es um den Kontakt mit buddhistischen Meditationsmethoden, die zu einer Neuentdeckung des Körpers als Ausdruck der geistigen Haltung führen können. Als Bedingung für den Dialog nennt er eine Erfahrung der Armut angesichts der Entdekkung anderer Bilder und Namen für das Absolute. Nächste Etappe ist für den Autor die Erfahrung der Andersheit des Anderen als religiöse Erfahrung. Man müsse sich davor hüten, den buddhistischen Partner durch den Anspruch vereinnahmen zu wollen, man verstehe ihn. Es sei schwer, den Fremden als Bruder zu akzeptieren. Bei der negativen Erfahrung der Andersheit des Andern dürfe man aber nicht stehenbleiben: Die Suche nach positiven Elementen des Dialogs sollte nicht über Verallgemeinerungen gehen, durch die Gemeinsamkeiten auf Kosten des Besonderen der jeweiligen Spiritualität herausgestellt würden. Vielmehr komme es darauf an, „den Anderen in einer unersetzlichen Einzigartigkeit" zu entdecken, indem man sich auf seinen alltäglichen Lebensvollzug einlasse.

Notizen

Zum neuen Vorsitzenden der Berliner Bischofskonferenz, dem Zusammenschluß der DDR-Bischöfe, wurde am 7. November der Berliner Bischof *Georg Sterzinsky* gewählt. Vor seiner Ernennung zum Nachfolger von Kardinal Joachim Meisner war Sterzinsky Generalvikar in Erfurt. Seine Wahl zum Konferenzvorsitzenden kam nicht überraschend; angesichts der Umbruchsituation in der DDR ist es sinnvoll, daß der Vorsitzende in Berlin als Ansprech- und Verhandlungspartner für die staatlichen Stellen zur Verfügung steht. Der neue DDR-Partei- und Staatschef *Egon Krenz* gratulierte Bischof Sterzinsky zu seiner Wahl zum Vorsitzenden der Berliner Bischofskonferenz. Krenz schrieb: „Es entspricht unserem gemeinsamen Anliegen, daß die katholische Kirche in der DDR unter Ihrer Leitung mit hoher Verantwortung den ihr gemäßen eigenen Beitrag für die Zukunft unseres Landes, für die Erneuerung unserer Gesellschaft und die gemeinsam zu lösenden Aufgaben leisten wird."

In dem am 23. Oktober veröffentlichten Apostolischen Schreiben „Redemptoris Custos" befaßt sich Johannes Paul II. mit der Gestalt und der Sendung des heiligen Josef im Leben Christi und der Kirche. Äußerer Anlaß für das Schreiben war das Jubiläum der Enzyklika „Quamquam pluries" Leos XIII. von 1889 über den heiligen Josef. Grundgedanke des Papstschreibens ist die besondere Teilhabe des heiligen Josef am Geheimnis der Menschwerdung: Josef habe an ihm teil „wie kein anderes menschliches Geschöpf, ausgenommen Maria, die Mutter des menschgewordenen Wortes". Das Schreiben geht den verschiedenen Texten der Evangelien entlang, in denen Josef erwähnt wird, und betont die Bedeutung der Heiligen Familie und der Arbeit Josefs als „alltäglichen Ausdrucks" der Liebe.

Der Moraltheologe an der Universität Innsbruck, *Hans Rotter,* hat in einem Interview mit der „Kärntner Kirchenzeitung" die Kirche davor gewarnt, die Menschen in Fragen der *Sexualethik und der Sexualerziehung* zu überfordern. Bei der Frage der Empfängnisverhütung bedarf es nach Rotter kirchlich einer weiteren Präzisierung. Es sei nämlich nicht ganz klar, warum bei der *Verwendung der Zeitwahl* der Wunsch, Kinder zu vermeiden, gutgeheißen werden kann, während bei der Verwendung anderer Methoden *derselbe Wunsch* als Grund für die Verwerfung dieser Methoden gilt. Energisch wandte sich Rotter gegen die Kritik an der „Mariatroster Erklärung" (dem österreichischen Paralleldokument zur „Königsteiner Erklärung"). Diese habe noch eine Auffassung von Gewissen vertreten, die der Tradition der Kirche entspreche, während es gegenwärtig Tendenzen gebe, die versuchten, jeden Gewissensanspruch gegen lehramtliche Entscheidungen unmöglich zu machen. Rotter forderte die Kirche auch auf, sich der Problematik der *Bevölkerungsentwicklung* zu stellen. Eine Begrenzung des Bevölkerungswachstums sei „aus ethischer Sicht" notwendig.

Den neuen Vorstand des Deutschen Evangelischen Kirchentages bilden der SPD-Politiker *Erhard Eppler,* der frühere Präsident des Bundesverfassungsgerichts, *Ernst Benda,* und die Berliner Zahnärztin *Erika Reihlen.* Der Anfang November gewählte neue Vorstand amtiert sechs Jahre und wird für die nächsten drei Kirchentage verantwortlich sein. Erhard Eppler war von 1977 bis 1983 schon einmal Mitglied eines Kirchentagsvorstands; Ernst Benda war dem Kirchentag bisher nur als Referent verbunden. Frau Reihlen ist seit 1980 Vorsitzende des Projektausschusses für den „Markt der Möglichkeiten" beim Kirchentag.

Ein überraschendes Ergebnis erbrachte die Wahl der *württembergischen evangelischen Landessynode* am 12. November. Die stärkste Gruppierung in der Synode (sie wird als einzige im Bereich der EKD direkt von den Kirchenmitgliedern gewählt), die pietistische Fraktion „Lebendige Gemeinde", erlitt starke Verluste und stellt zukünftig nur noch 36 der insgesamt 90 Synodalen. Gewinner der Wahl war die kirchenpolitisch eher „links" angesiedelte Gruppierung „Offene Kirche", die sich von 21 auf 28 Sitze in der Synode verbessern konnte. Die synodale Mittelgruppe „Evangelium und Kirche" blieb bei unverändert 26 Mandaten. In der neuen württembergischen Synode ist der Frauenanteil gestiegen: er beträgt jetzt genau 30 Prozent.

Gravierende Probleme für die Lage der Seelsorge befürchten die Verantwortlichen für die Berufs- und Studienbegleitung von *Pastoralreferenten und -referentinnen,* falls es in Zukunft zu einer Ausdünnung oder gar Abschaffung dieses Berufs kommen sollte. Aus Anlaß einer gemeinsamen Konferenz in Würzburg hieß es, Laienseelsorger seien auch in Zukunft für die Arbeit der katholischen Kirche in der Bundesrepublik unverzichtbar. In dem Zusammenhang wandte man sich auch gegen die Tendenz in einzelnen Bistümern, verstärkt männliche Pastoralreferenten zu ständigen Diakonen zu weihen. Damit werde die berufliche Eigenständigkeit der Pastoralreferenten gefährdet.

Auf ihrer jüngsten Vollversammlung in Lourdes befaßte sich die *französische Bischofskonferenz* mit dem Projekt eines Erwachsenenkatechismus bzw. einer – wie man in Frankreich im Rückgriff auf eine Umschreibung von Kardinal Ratzinger sagt – „organischen und vollständigen Darstellung des katholischen Glaubens" für die Kirche in Frankreich. Nach Angaben des verantwortlichen Kommissionsvorsitzenden, Erzbischof *Pierre Plateau* von Bourges, ging ein erster Entwurf im vergangenen Mai den französischen Bischöfen und dem Apostolischen Stuhl zu. Gegenstand der Beratungen in Lourdes war ein überarbeiteter, zweiter Entwurf (vgl. La Croix, 26. 10. 89).

Die italienischen Bischöfe haben sich in scharfer Form gegen die Einführung resp. Zulassung der in Frankreich produzierten „Abtreibungspille RU 486" (vgl. HK, Januar 1989, 15 ff.) in Italien gewandt. Der Erzbischof von Ancona, *Dionigi Tettamanzi,* erklärte als zuständiger Sprecher der Bischofskonferenz für diesen Bereich, die Einführung dieses Abtreibungsmittels würde die Rückkehr zur heimlichen Abtreibung bedeuten, die Gesundheitsgesetzgebung würde damit unterlaufen und die Abtreibung werde mit dem Argument erleichtert, daß durch den medikamentösen Abort, wie er durch RU 486 möglich werde, das „Operationstrauma" ausgeschaltet werden könne. Der *italienische katholische Apothekerverband* hat sich ebenfalls energisch gegen die „Abtreibungspille" ausgesprochen. Jetzt soll der Sachverhalt durch eine *Ethikkommission* des Gesundheitsministeriums geprüft werden.

Am 16. November wurden in El Salvador sechs Jesuiten, darunter der Rektor und der Vizerektor der Universität von Mittelamerika, *Ignacio Ellacuria* (ein bekannter Befreiungstheologe), und *Martin Baro,* mit einer Angestellten der Jesuiten und deren 15jähriger Tochter von rechtsradikalen Todesschwadronen ermordet. Präsident *Alfredo Cristiani* von der Regierungspartei Arena hat das Massaker an den Jesuiten, die als profilierte Sozialreformer ausgewiesen und um Verhandlungen zwischen linksoppositionellen Guerillagruppen und der Regierung bemüht waren, zwar verurteilt, zugleich aber wurde ein Brief des salvadorianischen Staatsanwalts an Johannes Paul II. bekannt, in dem dieser, ohne Namen zu nennen, den Papst aufforderte, Bischöfe, weil sie Sympathien für die oppositionelle Guerilla hätten, der „Volkskirche" nahestünden und „die fragliche Ideologie der Kirche der Armen" aufrechterhielten, abzuberufen. Aus dem Militär wurde mit weiteren Mordtaten gedroht.

Beilagenhinweis
Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des EOS Verlages St. Ottilien, und des OIKOS Verlages, Frankfurt, bei.