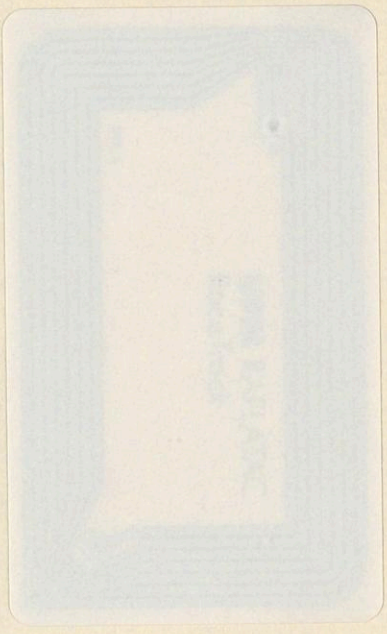


N12<501070171 021

UB Tübingen

Buchbinderei
R. Schaffhauser

ISSN 0018-0645 M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

1 44. Jahrgang
Januar 1990

Wendejahr 1989

Vatikan
Gorbatschow bei Johannes Paul II.

Protestantismus
Glaubensweitergabe. Fragen an Bischof Martin Kruse

Katholizismus
Religion und Ethos in Polen

Schule und Bildung
Hat der Religionsunterricht noch eine Chance?

Bolivien
Wirtschaftsaufschwung mit Kehrseiten

Inhalt

Wendejahr 1989 (David Seeber) 1

Vorgänge

Etappenziel. Michail Gorbatschow bei Johannes Paul II. (ru) 5
Unsensibel. Das ZdK, die deutsche Einheit und die Entwicklung in der DDR (se) 5
Geschafft? Der Koalitionskompromiß für ein neues Ausländergesetz (se) 6
Zuversicht. Der Anteil der Katholiken am Umbruch in der ČSSR (un) 7
Überraschung. Revidieren die Schweizer ihr Verhältnis zur Armee? (we) 8

Entwicklungen

Lebensschutz: Kirchen signalisieren Übereinstimmung (U. R.) 10
Ukrainer: Grundsatzentscheidung für die Legalisierung (U. R.) 12
US-Bischöfe: Positionsbestimmungen zu AIDS und Abtreibung (K. N.) 14
El-Salvador: Kirche zwischen den Fronten (G. B.) 15

Bericht

Was einmalig ist, und was sich gleicht. Religiosität und Ethos im katholischen Polen (Dieter Bingen) 18

Interview

„Der Glaube muß selbständig gewonnen und verantwortet werden."
Ein Gespräch mit dem Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Martin Kruse 23

Dokumentation

„Risikofreudiger und kritischer werden." Ansprache des Papstes an die deutschen Bischöfe 28
Schulischer Religionsunterricht in einer säkularen Gesellschaft.
Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 31

Themen und Meinungen

Hinter dem Engpaß. Österreichs Katholiken an einem Scheideweg (Paul Schulmeister) 36

Länder

Austerity und Kokain. Boliviens Wirtschaftsaufschwung und seine Kehrseiten (Gabriele Burchardt) 40

Kurzinformationen 43

Ökologische Krise als Thema der Papstbotschaft zum Weltfriedenstag – Politische Debatten auf der Herbstvollversammlung des ZdK – Zweite Sitzungsperiode der Hildesheimer Diözesansynode – Britische Kirchenvertreter kritisieren die Wirtschafts- und Sozialpolitik der Regierung Thatcher

Bücher 45

Zdeněk Mlynář, Was kann Gorbatschow ändern? Möglichkeiten, Grenzen und Zukunft sowjetischer Reformpolitik; Andreas Binder, Wie christlich ist die Anthroposophie? Standortbestimmung aus der Sicht eines evangelischen Theologen; Bernhard Grom, Anthroposophie und Christentum; Hans Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz

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 13.80 DM,
im Abonnement 12.80 DM
(für Studenten 9.75 DM)
zuzüglich Versandspesen;
Österreich: Einzelheft 121.– S,
im Abonnement 112.50 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

HERDER KORRESPONDENZ

44. Jahrgang 1990

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.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Kb 190. 4°

Inhaltsverzeichnis des 44. Jahrgangs

Leitartikel

Wendejahr 1989 (David Seeber) 1– 4
Bewährung in Freiheit (David Seeber) 49– 51
Religion zum Wohlfühlen (Klaus Nientiedt) 97– 99
Wie deutsch wird Deutschland? (Ulrich Ruh) 149–151
Kulturlos, weil geheimnislos? (David Seeber) 197–200
Europa-Synode (David Seeber) 253–255
Warum heiraten? (Klaus Nientiedt) 301–303
Ökumene in Europa (Ulrich Ruh) 349–351
Brauchen wir einen anderen Klerus? (Ulrich Ruh) . . . 397–399
Deutschland, was nun? (David Seeber) 445–448
Musealisierung (Klaus Nientiedt) 497–499
Flucht ins Geheimnis? (Ulrich Ruh) 546–548

Vorgänge

Etappenziel. Michail Gorbatschow bei Johannes Paul II. (ru) 5
Unsensibel. Das ZdK, die deutsche Einheit und die Entwicklung in der DDR (se) 5– 6
Geschafft? Der Koalitionskompromiß für ein neues Ausländergesetz (se) 6– 7
Zuversicht. Der Anteil der Katholiken am Umbruch in der ČSSR (un) 7– 8
Überraschung. Revidieren die Schweizer ihr Verhältnis zur Armee? (we) 9
Mahnung. Johannes Paul II. zu den Veränderungen in Europa (ru) 52
Aufregung. Das Mahnläuten vom 28. Dezember und was es auslöste (se) 52– 54
Suchbewegungen. Ein magerer Hirtenbrief und die Selbstorganisation katholischer Laien in der DDR (se) 54– 55
Neuanfang. Die Kirchen in Rumänien nach dem Umsturz (ru) 55– 56
„Panthéonisierung". Abbé Grégoire und das Verhältnis von Kirche und Revolution (nt) 56
Gemach! Mit einer gesamtdeutschen Regelung kirchlicher Verhältnisse braucht und hat es Zeit (se) 100–101
Zwischenstadium. Das neue ungarische Religionsgesetz (ru) 101–102
Wandel. US-Bischöfe sorgen sich um Finanzprobleme – zu Hause und nun auch in Rom (nt) 102
Vorsicht. Katholische Minimalpräsenz bei der Weltversammlung von Seoul (ru) 103
Erhard-Effekt. Das Sensationsergebnis der DDR-Volkskammerwahlen (se) 152
Klage. Die bayerische Landesregierung wendet sich wegen des § 218 an das Bundesverfassungsgericht (se) . 153–154
Angst wovor? Verfällt Europa in Fremdenfeindlichkeit? (se) 154–155
Gemeinsame Sache? Die Kirche in Frankreich und ihre jüngste Vergangenheit (nt) 155–156
Klärungsbedarf. Entwicklungen im Fall Drewermann (ru) 156
Anreiz? Aufwandsentschädigungen für Jugendgruppenleiter in der Diözese Fulda (nt) 201
Evangelischer? Die Konfessionen in einem wiedervereinigten Deutschland (nt) 201–202
Vorsicht. Der Vatikan und die Entwicklung in Litauen (ru) 202–203
Rücktritt. Erzbischof Runcie verzichtet vorzeitig auf sein Amt (ru) 203
Matter Glanz. Zur Situation der Parteien nach den letzten Landtagswahlen (se) 256–257
Verwirrung um § 218. Praktische Hilfe bewirkt mehr als Kampf um strafrechtliche Details (se) 257–258
Erfolg? Die vatikanische Ostpolitik und die neue Kirchenfreiheit (se) 258–259
Neuanfang. Die Russische Orthodoxe Kirche nach dem Tod von Patriarch Pimen (ru) 259–260
Elite-Pastoral? Bischof Lehmann zu Fragen der Sakramentenpastoral (nt) 260–261
Langer Weg. Osteuropa steht erst am Beginn seiner Demokratisierung (se) 304–305
Herausforderungen. Die russisch-orthodoxe Kirche und ihr neuer Patriarch (ru) 305–306
Alarmierend. Der jüngste UN-Bericht zur Bevölkerungsentwicklung (se) 306–307
Kirchendilemma. In was für Verlegenheiten Rom die Wohlmeinenden stürzt (se) 307–308
Fair play? Eine gemeinsame Erklärung der Kirchen zum Sport (go) 308–309
Verlagerungen. Die Sowjetunion nach dem XXVIII. Parteitag der KPdSU (un) 352–353
Disharmonien. Regierung Mazowiecki zunehmend in Schwierigkeiten (bi) 353–354
Voreilig. Was steckt hinter der neuen Berlineuphorie? (se) 354–355
Erfahrungsfremd? Wie die Glaubenskongregation den Öffentlichkeitsbezug von Theologen sieht (se) . . . 355–356
Brisant. Zur „Wiedervereinigung" der Deutschen Bischofskonferenz und was ihr folgen könnte (se) . . . 400–401
„Völkerfreundschaft". Ausländerfeindliche Stimmungen in der DDR (ko) 401
Engführung. Das „Instrumentum laboris" zur Bischofssynode (ru) 402
Verlehramtlichung. Wird kirchliches Glaubensleben durch Wahrheitsverwaltung erstickt? (se) 402–403
Subkulturen. Gustav-Siewerth-Akademie erhielt staatliche Anerkennung (nt) 404
Bitte, ehrlicher! Verwerfungen und Verdrängungen im Streit um den Schutz des ungeborenen Lebens(se) . . 449–450
Sukkurs gefragt. Religionslehrer gehen an die Öffentlichkeit (se) 450–451
Neue Ordnung? Trotz beginnender Ost-West-Kooperation wird die Weltlage komplizierter (se) 451
Notstand. Der Abbau der Personalstärke der Bundeswehr und seine Folgen im Pflegebereich (se) 451–453
Überzogen. Der Streit um das Glockenläuten am 3. Oktober (ru) 453
Angleichung. Die Landtagswahlen vom 14. Oktober (se) 500–501
Rückkehr von Haß? Politikerattentate geben Anlaß, nach unseren Politikererwartungen zu fragen (se) . . 501–502
Plausibel. Eine katholische Stellungnahme zum Bevölkerungsproblem (ru) 502–503
Zuviel Synodalität? Zu einer Kollegialitätskritik am Rande der Bischofssynode (se) 503–504
Vertagung. US-Bischöfe verzichten vorerst auf Frauen-Hirtenbrief (nt) 504
Verwirrend. Was der Papst mit einer Ansprache an die katholischen Apotheker auslöste (se) 548–549
Entschieden. Kommunalwahlrecht für Ausländer für verfassungswidrig erklärt (go) 549–550

Bewegung. Schon bald neuer gesamtdeutscher § 218? (se) 550–551
Bedrängend. Kirchenspitzen in Deutschland fordern Maßnahmen gegen drohende Klimaveränderungen (se) 552
Brückenbau. Fortschritte und Hindernisse im deutsch-polnischen Verhältnis (bi) 552–553

Entwicklungen

Lebensschutz: Kirchen signalisieren Übereinstimmung (U. R.) 10– 12
Katholische Ukrainer: Grundsatzentscheidung für die Legalisierung (U. R.) 12– 14
US-Bischöfe: Positionsbestimmungen zu AIDS und Abtreibung (K. N.) 14– 15
El Salvador: Kirche zwischen den Fronten (G. B.) . . . 15– 17
ČSSR: Der Umschwung bringt die Kirchenfreiheit (P. M.) 57– 59
Panama: Mit US-Gewalt vom Diktator befreit (G. B.) . 59– 62
Libanon: Welche Zielvorstellung setzt sich durch? (K. N.) 62– 65
Bundesrepublik: Umfragen mit gewagten Interpretationen (D. S.) 104–106
Johannes Paul II.: Besuch in Ländern der Sahelzone (U. R.) 106–108
Peru: Die Gewalt wächst mit der Not (G. B.) 108–110
Südafrika: Wende mit Nelson Mandela? (H. W.) 110–112
Bundesrepublik/DDR: Die Kirchen auf dem Weg zur Einheit (U. R.) 157–159
ÖRK: Weltversammlung von Seoul bleibt hinter den Erwartungen zurück (U. R.) 159–160
US-Bischöfe: Besinnung auf die Identität der schwarzen Katholiken (K. N.) 161–162
Nicaragua: Schlechte Aussichten nach einem unverhofften Sieg (G. B.) 162–164
ÖRK: Durch die Entwicklung in Osteuropa herausgefordert (U. R.) 204–205
Ungarn: Politische Weichenstellungen und kirchliche Selbstkritik (U. R.) 206–207
US-Bischöfe: Zweiter Entwurf des Frauenhirtenbriefs (K. N.) 207–209
Der Papst in Mexiko: Ermunterung zum eigenen Weg (U. R.) 261–263
Israel: Proteste christlicher Kirchen (K. N.) 263–265
Ostasien: Theologen beraten über Kirche und Politik (G. E.) 265–266
Dogma und Kirche: Ein Dokument der Internationalen Theologenkommission (U. R.) 310–311
Schweiz: Der Fall Haas und die Folgen (R. W.) 311–314
China: Ein Jahr nach dem Tiananmen-Massaker (G. E.) 314–316
Diözesansynoden: Auf der Suche nach der angemessenen Form der Beratung (K. N.) 357–359
Ukrainische Bischöfe beim Papst: Wege aus der Sackgasse (U. R.) 359–361
USA: Kontroverse Abtreibungsdebatte (K. N.) 361–363
Peru nach den Wahlen: Worauf setzte das Volk? (G. B.) 363–365
Liturgiker: Inkulturation – nur in der Dritten Welt? (K. N.) 405–406
Afrika: Erste Leitgedanken für eine Sondersynode (G. E.) 407–409
Ordensleute in Lateinamerika: Der Papst mahnt (G. B.) 409–411
Reise mit Reizthemen: Der siebte Afrikabesuch Johannes Pauls II. (U. R.) 454–456
Kirchen in Deutschland: Vereinigung mit Stolpersteinen (F. J.) 456–457
EKD-Denkschrift: Kritik am Strafvollzug (K. N.) . . . 457–459
Priesterbildung: Die Generaldebatte der Bischofssynode (U. R.) 505–507
Deutsche Einheit: Die Kirchem zum 3. Oktober (U. R.) 507–508
Transplantation: Kirchen ermuntern zur Organspende (D. S.) 509–511
Weltkatechismus: Nuancierte Zwischenbilanz Kardinal Ratzingers (U. R.) 554–555
Nordamerika: Sexualität und Zölibat (K. N.) 555–557
China: Druck auf die Katholiken von innen und außen (G. E.) 557–559

Zeitgeschehen

Ein großer Anspruch und seine Grenzen. Frankreichs weltpolitische Rolle (Alfred Frisch) 65– 69
Gewalt und Bekämpfung von Gewalt. Ein Gutachten und seine Kritiker (David Seeber) 112–117
Rundfunkkultur als Ware. Europäische Medienlandschaft als Politik und Kommerz (Klaus Nientiedt) . . 165–169
Versöhnung muß wachsen. Die deutsch-polnischen Beziehungen nach dem Weizsäcker-Besuch (Dieter Bingen) 266–270
Kompromiß nach langer Diskussion. Der Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe (Fritz Csoklich) . 270–273
Der Himmel, die Katholiken und das neue Europa. Der 90. Deutsche Katholikentag in Berlin (Ulrich Ruh) . 316–321
Vage Transzendenz oder neue Sakralisierung der Künste. Zum Kulturprogramm des 90. Deutschen Katholikentages (Klaus Nientiedt) 322–324
Der gesamtdeutsche Streit um den § 218. Anmerkungen zum geltenden Recht und zu möglichen künftigen Regelungen (David Seeber) 411–416
Demokratiefrühling in Afrika? Das Zeitalter der Einparteiensysteme geht zu Ende (Heribert Weiland) . . 459–463
Ein gewaltiger Fortschritt, aber auch ungelöste Probleme. Das neue sowjetische Religionsgesetz (Paul Roth) 511–515
Schwierigkeiten mit der pluralistischen Gesellschaft. Will Polens Kirche den katholischen Staat? (Dieter Bingen) 515–519
Politisches Erdbeben in Österreich. Rätselraten über die Ursachen des Wahlergebnisses vom 7. Oktober (Fritz Csoklich) 559–562

Bericht

Was einmalig ist, und was sich gleicht. Religiosität und Ethos im katholischen Polen (Dieter Bingen) 18– 22

Interview

„Der Glaube muß selbständig gewonnen und verantwortet werden." Ein Gespräch mit dem Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Martin Kruse 23– 28
„Die eigentliche Wüste ist die Stadt ..." Fragen an Pierre-Marie Delfieux 69– 75
Systemwandel in der Sowjetunion: Chancen, Grenzen, Gegenkräfte. Ein Gespräch mit Wolfgang Leonhard 117–124
„Am Anfang stand schlicht die Wahl." Ein Interview über Bischofsernennungen mit dem Regensburger Kirchenrechtler Matthäus Kaiser 169–175
Die Wende und ihre Folgen. Die DDR nach dem Ende der SED-Herrschaft 210
– „Wir nehmen zur Kenntnis, daß die Realität anders ist." Fragen an Konrad Weiß 217–221
– „Auf daß nicht wieder Schwellenangst entsteht." Fragen an Bischof Christoph Demke 221–224
– „Vor neue Herausforderungen gestellt." Fragen an Bischof Wanke 225–230
– „Wir stehen erst am Anfang." Fragen an Professor Hans Joachim Meyer 230–234
„Eine Stimmung erzeugen, die wach macht." Ein Gespräch mit dem Architekten Professor Dieter Georg Baumewerd 273–279
„Wir dürfen keine weiteren Wunder erwarten." Ein Gespräch mit Josef Zvěřina über die Kirche in der Tschechoslowakei 332–337
„Mit neuzeitlichen Mitteln tritt man gegen die Neuzeit an." Ein Gespräch mit dem Religionswissenschaftler Fritz Stolz 378–383
„Es bedarf einer zweiten Bekehrung." Fragen an Bischof Josef Homeyer zur gesellschaftlichen Verantwortung von Katholiken 417–423
„Eine bürgerliche Gesellschaft führt keinen Krieg." Ein Gespräch mit Professor Ernst-Otto Czempiel über Sicherheitspolitik nach dem Ende des Ost-West-Konflikts 463–469

Entwicklungszusammenarbeit nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes. Fragen an Hans Peter Merz 519–526
„Die Zeit alleinstehender Nationen ist vorüber." Fragen an Henri Ménudier über die Rolle Frankreichs nach der deutschen Einigung 562–567

Dokumentation

„Risikofreudiger und kritischer werden." Ansprache des Papstes an die deutschen Bischöfe 28– 31
Schulischer Religionsunterricht in einer säkularen Gesellschaft. Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 31– 36
„Friede mit Gott, dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung." Die Papstbotschaft zum Weltfriedenstag 1990 . . . . . 75– 79
Östliche Meditationsformen und christliches Gebet. Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe über einige Aspekte der christlichen Meditation . . . 79– 85
„In dieser Situation tragen wir große Verantwortung." Katholiken-Aufruf zur Volkskammerwahl vom 18. März 176–178
„Das gemeinsame Erbe weist uns eine gemeinsame Verantwortung zu." Eine Erklärung der deutschen Bischöfe zur Versöhnung mit den Tschechen 178–180
„Die Wirklichkeit hat die Wünsche überholt." Ansprache von Konsistorialpräsident Manfred Stolpe zum 17. Juni 329–332
„Die Teilung verschwindet – die unterschiedlichen Mentalitäten bleiben." Zwei Kulturpolitiker analysieren die Mentalitäten der Menschen in beiden deutschen Staaten 424
– „Das Provisorische war ihre Mentalität." Hans Maier über die Deutschen in der Bundesrepublik . . 424–428
– „Nur zögernd verlassen wir das Gefühl der sozialen Sicherheit." Hans Joachim Meyer über die Deutschen in der DDR 428–431
Die Wende: ihre Bedingungen und ihr Preis. Referat von Bischof Karl Lehmann bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 527–534
„Wir sehnen uns nach einer engeren Zusammenarbeit." Der Antwortbrief der ČSFR-Bischöfe an die Deutsche und Berliner Bischofskonferenz 534–536
„Ein Ringen, unendlich facettenreich." Gedanken eines Bischofs über Sprache und Sprechen in der Kirche (Bischof Reinhold Stecher) 567–571

Dossier

Die Wende und ihre Folgen. Die DDR nach dem Ende der SED-Herrschaft 210
– Zwischen Volkskammerwahl und Währungsunion. Eindrücke von einer Reise durch eine nachrevultionäre Landschaft (David Seeber) 210–217
– „Wir nehmen zur Kenntnis, daß die Realität anders ist." Fragen an Konrad Weiss 217–221
– „Auf daß nicht wieder Schwellenangst entsteht." Fragen an Bischof Christoph Demke 221–224
– „Vor neue Herausforderungen gestellt." Fragen an Bischof Wanke 225–230
– Wird das Wagnis gelingen? Kirche und Christen vor der Bewährung (Konrad Feiereis) 230–237
Die Theologen und das Lehramt. Instruktion über die kirchliche Berufung von Theologen 365–373
Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit. Überlegungen zur römischen Instruktion über die kirchliche Berufung von Theologen (Peter Hünermann) 373–377
Die Personalsituation der Kirche. Daten, Trends, Verlagerungen (Hans Czarkowski) 431–436

Themen und Meinungen

Hinter dem Engpaß. Österreichs Katholiken an einem Scheideweg (Paul Schulmeister) 36– 39
Überzogener Angriff oder notwendige Aufklärung? Eugen Drewermanns „Kleriker" (Ulrich Ruh) 85– 89
Zwischen Selbstverwirklichungsutopien und Solidargemeinschaft. Das neue Programm der SPD (Hans Langendörfer/Peter Siebenmorgen) 124–129
Afrika und der Wandel in Europa. Der schwarze Kontinent gerät in Vergessenheit (Heribert Weiland) . . . 180–184
Ein Katechismus für die Weltkirche? Rückfragen zu einem römischen Entwurf (Herlinde Pissarek-Hudelist) 237–242
Christlicher Glaube als Quelle konkreter Moral. Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Ethos (Wilhelm Korff) 279–287
„Gottes Geist befreit zum Leben." Wie erfährt eine evangelische Christin katholische Christen? (Eleonore von Rotenhan) 325–329
Operation ohne Narkose? In Ostmitteleuropa regen sich nach dem Umschwung alte Ängste (Fritz Csoklich) 469–472
Kann der Zölibat heute gelebt werden? Gedanken und Fragen aus Anlaß der Bischofssynode (Klaus Demmer) 473–478
Zu vieles offen geblieben? Das Embryonenschutzgesetz tritt demnächst in Kraft (Johannes Reiter) 571–574

Theologische Zeitfragen

Wie befreiend ist die Volksfrömmigkeit? Eine internationale theologische Konferenz in Nijmegen (Georg Evers) 90– 93
Die Schwierigkeiten mit dem „wirklichen" Jesus. Bemerkungen zu einigen neueren Jesusbüchern (Ulrich Ruh) 287–291
Das Gottesvolk als Subjekt der Überlieferung. Dogmatikertagung über Tradition und Erneuerung (Ulrich Ruh) 536–539

Kirchliche Zeitfragen

Schwierigkeiten beim Weltkirchewerden. Spannungen sind nicht auf Europa beschränkt (Georg Evers) . . . 129–135
Ortskirchliche Eigenständigkeit – universalkirchliche Einheit. Ein Symposion des Missionswissenschaftlichen Instituts in Aachen (Georg Evers) 184–187
Unfähig zum Gottesdienst? Eine ökumenische Tagung über Liturgie (Ulrich Ruh) 242–245
Erwachsenwerden ohne Gott? Eine Luzerner Tagung über Fragen der religiösen Erziehung (Rolf Weibel) . 337–340
Das „Engelwerk". Die seltsamen Lehren und Praktiken eines „katholischen" Geheimbundes (Heiner Boberski) 384–389
Schwierige Rückkehr in die alten Kirchen. Der heikle Streit um Kirchengut nach der politischen Wende in den osteuropäischen Ländern (Peter Musyl) 436–440
Kirche zwischen Ural und Wladiwostok. Die Katholiken im asiatischen Teil der Sowjetunion (Gerhard Albert) 478–481
Perspektiven mit Schlagseite. Beratungen und Ergebnisse der Bischofssynode über die Priesterbildung (Ulrich Ruh) 574–579

Kultur und Religion

Der „wilde Mann" Jesus. Denys Arcands „Jesus von Montréal" (Klaus Nientiedt) 135–138

Länder

Austerity und Kokain. Boliviens Wirtschaftsaufschwung und seine Kehrseiten (Gabriele Burchardt) . 40– 43
„Land der Rosen oder der Sklerosen?" Ein Situationsbericht über die „Wende" in Bulgarien (Wolf Oschlies) 138–143
Der Sonderfall Rumänien. Die Kirchen, Ceauşescu und sein Sturz (Dionisie Ghermani) 188–192

Mexikos System im Wandel. Wirtschaftsaufschwung mit sozialen Härten (Gabriele Burchardt) 245–249
Erfolg mit Schattenseiten. Nach der Papstreise in die ČSFR (Peter Musyl) 291–295
Verordneter Konsens – spannungsreiche Vielfalt. Die politische und religiöse Situation Indonesiens (Georg Evers) 481–486
Konföderierung oder Ende? Jugoslawien als alter balkanischer und neuer europäischer Krisenherd (Gojko Borić) 579–583

Forum

Ein Katechismus für die Weltkirche? Eine Stellungnahme von Joseph Kardinal Ratzinger 341–343
Ein Einwegmodell von Kommunikation? Zur Stellungnahme Kardinal Ratzingers zum Projekt eines „Weltkatechismus" (Herlinde Pissarek-Hudelist) . . 389–390
„Mit Leib und Seele." Erfolg einer Serie – Symptom für Probleme der Kirche (Eckhard Bieger) 486–490
Muß der Weltpriester ehelos leben? Anfragen an Klaus Demmers Plädoyer für den Zölibat (Hubert Windisch) 540–541
„Eine unabweisbare Verpflichtung." Überlegungen zu einer Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche" (Bischof Walter Kasper) 583–588

Kurzinformationen

Ökologische Krise als Thema der Papstbotschaft zum Weltfriedenstag 43– 44
Politische Debatten auf der Herbstvollversammlung des ZdK 44
Zweite Sitzungsperiode der Hildesheimer Diözesansynode 44– 45
Britische Kirchenvertreter kritisieren die Wirtschafts- und Sozialpolitik der Regierung Thatcher 45
Annäherung zwischen Vatikan und Moskauer Patriarchat in der Frage der ukrainischen Katholiken 93
EKD und DDR-Kirchenbund streben Wiederherstellung der kirchlichen Einheit an 93– 94
Österreichische Pastoraltagung über den „konziliaren Prozeß" 94
Kritik des Bensberger Kreises an Stellungnahmen der Bischöfe zum 50. Jahrestag des Kriegsausbruchs . . 94– 95
Festnahme von Militärs in El Salvador wegen Verdachts der Beteiligung an Jesuitenmord 95
Neue Kirchenverfolgung in der Volksrepublik China? . 95
Die letzten Bischofsernennungen in der Tschechoslowakei 143
Vorbehalte des deutschen Episkopates zum Entwurf für ein neues Ausländergesetz 143–144
Die Augsburger Diözesansynode auf ihrer ersten Sitzung 144
Katholisch-orthodoxe Beratungen über katholische Ostkirchen in Wien 144–145
Achte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Curitiba 145
Deutliche Vorbehalte der Deutschen Bischofskonferenz gegenüber dem Entwurf zum „Weltkatechismus" 192–193
Johannes Paul II. ernennt 12 Bischöfe für Rumänien . . 193
Kirchlicher Kongreß zum Flüchtlingsproblem in Europa 193
US-Katholiken fordern Reformen in der Kirche 194
Stellungnahme der kanadischen Bischöfe zum Priesterproblem 194
Rückkehr zur Demokratie in Chile 194
Der österreichische Sozialhirtenbrief erscheint am 15. Mai 249
Mahnungen des Papstes an brasilianische Bischöfe . . . 249–250
Weiter Streit um Kirchenrückgabe in der Westukraine . 250
Der rumänische Patriarch ist wieder im Amt 250–251
Stellungnahme der deutschen Bischöfe zur Lage der Verbände 295–296
Thesen zur Umwelterziehung des ZdK 296
Pastoraltheologen zum Vorbereitungspapier für die Bischofssynode über die Priesterausbildung 296–297
Vorschläge der EKD zur Energieeinsparung 297
Erste Vorbereitungstagung für die „Europa-Synode" . 343
„Berliner Erklärung" von ZdK und katholischen Laienvertretern der DDR 343–344
Vollversammlung der katholisch-orthodoxen Dialogkommission im Zeichen der Uniertenfrage 344
Johannes Paul II. besuchte Malta 344
Welle der Empörung in Frankreich nach Schändung eines jüdischen Friedhofs 344–345
In Mexiko gewinnt die Zölibatsfrage an Schärfe 345
Entspannungssignale zwischen CLAR und CELAM . . 345
Gemeinsames Wort der evangelischen und katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und der DDR zur Währungsunion 390–391
„Tübinger Erklärung" zur Theologeninstruktion der Glaubenskongregation und über die kirchliche Lehre über die Empfängnisverhütung 391
Mahnung des Katholischen Missionsrates vor der 500-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas 391
Zuspitzung der Auseinandersetzung über Bischof Haas in der Schweiz 392
Urteil des Verwaltungsgerichts Wiesbaden über die Errichtung eines Diplomstudienlehrganges an der Frankfurter Universität 392
Forderungen der französischen Bischöfe zur religiösen Unterweisung in den Schulen 392–393
Besorgnis des Lutherischen Weltbundes über nationalistische Tendenzen 393
Bischof Lehmann nennt Eckpunkte zum Schutz des ungeborenen Lebens 440–441
Johannes Paul II. mahnt asiatische Bischöfe zu größeren Anstrengungen bei der Evangelisierung 441
Rat der EKD würdigt den „konziliaren Prozeß" 441
Georg Carey zum neuen Erzbischof von Canterbury ernannt 441–442
Gemeinsame Stellungnahme zur Abtreibungsdiskussion von DBK-Vorsitzenden und EKD-Ratsvorsitzenden 490
Vollversammlung der Berliner Bischofskonferenz formuliert Auflösungsantrag 490–491
Schweizer Bischöfe bilden Kommission zur Behebung der Spannungen im Bistum Chur 491
Gründung eines katholischen Medienverbandes in der Schweiz 491–492
Bildungspolitische Zwischenbilanz der EKD 492
Osteuropäische Kirchenprobleme auf dem Kongreß „Kirche in Not" 492
Katholisch-jüdischer Dialog mit Konferenz in Prag wiederaufgenommen 492–493
Aufsehenerregende US-Studie über Sexualität von Priestern 493
Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Zeichen der deutschen Einheit 541
Apostolische Konstitution Johannes Pauls II. über die katholischen Universitäten 541–542
Kritik der Dogmatiker und Fundamentaltheologen an der Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen 542
Hirtenwort des deutschen Militärbischofs an die katholischen Soldaten und Militärseelsorger 542
Kirchenbundsynode der bisherigen DDR zur Vereinigung der evangelischen Kirchen in Deutschland . . . 542–543
Schweizerischer Bundesrat zur Diskussion um die Vorgänge im Bistum Chur im Anschluß an die umstrittene Bischofsernennung 543
Schweizerisches Bundesgericht zur Glaubens- und Gewissensfreiheit in öffentlichen Schulen 543
Erklärungen der Bischofskonferenz und des ZdK zur ersten gesamtdeutschen Bundestagswahl 588
Beratungen der österreichischen Bischöfe über Kirchenaustritte und theologische Fakultäten 588–589
Päpstliche Anerkennung für Neokatechumenale 589
Verweigerung von Ehrendoktoraten durch Bildungskongregation 589
Beschluß über Vereinigung von EKD und Kirchenbund im nächsten Frühjahr 589–590

Bücher

Zdeněk Mlynář, Was kann Gorbatschow ändern? Möglichkeiten, Grenzen und Zukunft sowjetischer Reformpolitik 45– 46
Andreas Binder, Wie christlich ist die Anthroposophie? Standortbestimmung aus der Sicht eines evangelischen Theologen 46
Bernhard Grom, Anthroposophie und Christentum . . 46
Hans Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz 46
Ernst-Wolfgang Böckenförde, Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche. Band I: Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos, Band II: Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analyse und Orientierungen 145–146
Wolfgang Huber/Hans-Richard Reuter, Friedensethik 146
René Luneau/Paul Ladrière, Le rêve de Compostelle . 146
Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven 251
Andreas Knapp, Soziobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie 251–252
Ulf Fink, Die neue Kultur des Helfens. Nicht Abbau, sondern Umbau des Sozialstaates 297–298
Karl Wilhelm Dahm/Andreas Mattner/Jürgen P. Rinderspacher/Rolf Stober (Hg.), Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes 298
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, hg. von Heiner Marré und Johannes Stüting, Bd. 24 . . . 298
Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert 298
Jürgen Moltmann (Hg.), Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne 346
Bernhard Lang/Colleen McDannel, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens 346
Raymund Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre 393–394
Dieter Henrich, Ethik zum nuklearen Frieden 394
Nouveaux enjeux de la laïcité. Actes des Colloques „Laïcité et débats d'aujourd'hui" organisé par la Croix-L'Evénement et „Pluralité des religions et Etat laïque", organisé par le Centre Sèvres, le Centre Georges-Pompidou et la revue Études 394
Albin Eser/Hans-Georg Koch (Hg.), Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich, Teil I (1988): Europa, Teil II (1989): Außereuropa 442
Ann E. Carr, Frauen verändern die Welt. Christliche Tradition und feministische Erfahrung 442–443
Gustavo Gutiérrez, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas 493–494
Baptism, Eucharist & Ministry 1982–1990. Report on the Process and Responses 494
Hans-Jürgen Ruppert, Okkultismus. Geisterwelt oder neuer Weltgeist 494
Wolfram Janzen, Okkultismus. Erscheinungen – Übersinnliche Kräfte – Spiritismus 494
Gerhard Ludwig Müller, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung 590
Hans Joachim Türk, Postmoderne 590

Zeitschriften

47 147 195 299
347 395 443 495 591

Notizen

48 96 148 196 252 300
348 396 444 496 544 592

Sachregister

A

Abtreibung(en) 15 22 53 153 361 ff. 416 543
–, Debatte in den USA über 361 f.
– –, Erklärung beider Kirchen zur 490
–, Mahnläuten 52 f.
(siehe auch: Fristenregelung, Indikationsregelung, Schwangerschaftsabbruch.)
–, Pille RU 486 257 548
– –, Streit in Österreich über die 496 561
–, Stellungnahme der US-Bischöfe zur 14 f. 361 f.
–, Neuformulierung der Gesetzgebung in Polen 518
Abtreibungsstrafrecht 551
– im Europa-Parlament 196
– in beiden deutschen Staaten 411
– in Österreich 561
AIDS, Papst zur Bekämpfung von 454
–, Prophylaxe 14
–, Stellungnahme der US-Bischöfe zu 14
Amt in der Kirche 241
–, Autoritätsanspruch des 538
Amtsträger, christliche 546 f.
–, Eidesformel für kirchliche 403
Anglikanische Gemeinschaft 203
–, Frau im Bischofsamt 48 203
–, Rücktritt des Erzbischofs von Canterbury 203
Antisemitismus 393
–, Friedhofsschändung in Frankreich 344
– in Mittel- und Osteuropa 493
Apartheid 592
Apostolica sollicitudo 254 574
Apostolische Administratoren 400
Apotheker, Ansprache des Papstes an den Weltverband Katholischer 548 f.
Araber, christliche 265
Arabische Liga zum Libanonkonflikt 63 f.
–, Treffen mit dem Papst 64
Arbeit, Zukunft der 125
Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen 348
Arbeitslosigkeit in Österreich 271
Arbeitsgeist 126
Arme 78
–, Kirche der 186
–, Option für die 262 273 410
– in England 45
Armut 44 67 77 186
– in Indonesien 482
Ashram-Bewegung 185
Asylanten 7 144 154
Atombewaffnung 564 f.
Augsburger Diözesansynode 144
Aufklärung 378 382
Augsburger Diözesansynode 144 357 ff.
Ausländer 7 154 193 550
–, Kommunalwahlrecht für 549 f.
– in der BRD 401
– in der DDR 401
– in Österreich 561
Ausländergesetz, neues 6 f.
Autorität 240
– und Gewissen 105 549
(siehe auch: Amt in der Kirche, Lehramt)

B

Baptistischer Weltkongreß, Seoul 496
Basisgemeinden, -gemeinschaften, christliche 90 419 ff.
–, kirchliche in Mexiko 248
– in Afrika 408
– in Ungarn 207
(siehe auch: Gemeinschaften ...)
Befreiung 94
– der Frau 92
Befreiungstheologie 90 110 145 238 f. 262 287 310 422 f.
– in Lateinamerika 134
Befruchtung im Reagenzglas 571 f.
–, ethische Probleme der 574
Bergpredigt, Ethos der 280 f.
Berliner Bischofskonferenz 157 348 400 456 f. 490 541
–, Wort zum 3. Oktober 508
Berliner Erklärung deutscher Katholiken 343
Berliner Erklärung zu „Loccum" 158
Berufe, geistliche 435
Berufsarmee in der BRD 467 f.
Betrachtung, christliche 81
Bevölkerungsentwicklung 502 f. 524 f.
Bevölkerungsprobleme, katholische Haltung zum 502 f.
Bewegungen, geistliche 578
–, neue religiöse 435
– in Mexiko 248
(siehe auch: Gemeinschaften ...)
Bibel 26 f. 32 239
– und afrikanische religiöse Überlieferung 408
Bischof, Bischöfe 169 ff. 185 368 433
–, Bestellung von 171 174
– –, Kandidatenauswahl 172 ff.
–, bolivianische 43
–, brasilianische, Papstbrief an die 249
–, DDR-Bischöfe, gemeinsamer Hirtenbrief der 54
–, deutsche Aussöhnung mit den polnischen 553
– –, Erklärung zur Versöhnung mit den Tschechen 178 ff. 534
–, Eigenverantwortlichkeit der 503
–, französische, Verhältnis zur Revolution 56
– – zur religiösen Erziehung und zum neuen Erwachsenenkatechismus 392 f.
–, indische zu den Parlamentswahlen 48
–, kanadische zu AIDS 14
– – zu Fragen des priesterlichen Dienstes 194
–, lateinamerikanische und Ordensleute 409 f.
–, Meinungsverschiedenheiten zwischen Papst und 105
–, österreichische, Sozialhirtenbrief 37 f. 249 270 ff.
– – zu Kirchenaustritten und theologischen Fakultäten 588 f.
–, peruanische 110 364
–, tschechoslowakische, Antwortbrief an die Deutsche und Berliner Bischofskonferenz 534 ff.
(siehe auch: Bischofskonferenz[en], US-Bischöfe)
Bischofsamt 172 249 f.
Bischofsernennungen 135 169 ff. 308 391
–, Verfahren bei 169 f.
–, Wechsel der Bistumsleitung in Chur 311 ff.
–, Zweites Vatikanum 171
– für Rumänien 193
– in Afrika 132
– in der ČSSR 8 58 143
– in Indien 133
– in Österreich 37 271
– in Peru 110

Bischofskollegium 368
–, Beziehung zwischen Papst und 240
Bischofskonferenz(en) 368 400 503 579
–, afrikanische, Stellungnahmen zu politischen und gesellschaftlichen Ereignissen 409
– – zur Inkulturation des Glaubens 131
–, Deutsche siehe Deutsche Bischofskonferenz
–, Französische zur AIDS-Prophylaxe 14
– –, neuer Vorsitzender 592
–, katholische in Deutschland 100
–, Lehrautorität von 131
–, mexikanische 248
–, österreichische, Sozialhirtenbrief 37 f. 249 270 ff.
–, tschechoslowakische, Wahl des Vorsitzenden 252
–, ukrainisch-katholische beim Papst 359 f.
–, ungarische, neuer Vorsitzender 496
–, US-amerikanische zu AIDS und Abtreibung 14 f. 361 f.
–, Vereinigung asiatischer (FABC) 131 133 187
–, Vollmachten der 171
– der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) 193
– von Zaire, Kritik an der Regierung 252
(siehe auch: Bischof)
Bischofssondersynode für Afrika 106 f. 132 f. 187 254 396
–, Lineamenta der 407 ff.
Bischofssondersynode für Europa 579
–, Ankündigung einer 253 ff. 293
–, Vorbereitungstagung für die 343
Bischofssynode über Ehe und Familie 1980 130
Bischofssynode zur Frage der Priesterausbildung 1990 130 396 398 f. 431 473 ff. 545 557 574 ff.
–, Generaldebatte 505 f.
–, Instrumentum laboris 402 575 577
Bischofssynoden 503 f. 579
Bischofswahl 173
Bischofsweihe 172
Bistum Chur 311 f. 392 491 543
Bistümer in der Dritten Welt 432 f.
Buddhismus 265
Bulgarische Kommunistische Partei (BKP) 138 140
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 193 201
Bundeswehr 452
Bund Freier Demokraten in der DDR 211
Bündnis 90 211
Bürgerrechtsbewegung(en)
– in Bulgarien 140
– in der Tschechoslowakei 57 f.

C

Caritas, kirchliche 508
Catechesi tradendae 241
Charismen 83
Charta 77 8
Chimären- und Hybridwesen, Erzeugung von 571 ff.
Christen, Chance der 547
–, evangelische in der DDR 176 f. 226 f. 234 329
–, Gebet des 80
–, katholische aus protestantischer Sicht 325 ff.
–, katholische in der DDR 176 f. 225 ff. 230 ff. 234 329
– –, Aktionsausschuß 230 ff.
–, katholische und Glaube 27
–, politisches Handeln des 423
–, Zukunft in der DDR 234 ff.
– im Heiligen Land 263 ff.
– im Libanon 63 f.
– in der Tschechoslowakei 57 f.
– in Indonesien 484 f.
Christentum 50 59 75 89 198 f. 545 f.
–, Inkulturation des 197
– – in Afrika 132 407 f.
– – in Asien 266
–, katholisches 87
–, kirchlich verfaßtes 51 199 f. 337 339
–, neuzeitliches 281
–, SPD und 127
– in der DDR 228
Christifideles laici 373 419
Christlich-Demokratische Union (CDU)
– bei den Landtagswahlen 256 500
– in der DDR (Ost-CDU) 210 ff. 220 232 f.
– – zum § 218 258
– und § 218 550 f.
Christlich-Soziale Union (CSU) 7
– bei den Landtagswahlen 500
– und § 218 550 f.
Christ werden – Christ bleiben, Synodenthema 23 ff.
Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) 592
Council of Churches for Britain and Ireland 496

D

Dalai Lama, Abschaffung des Gottkönigstums 444
De-facto-Flüchtlinge 7
Dei Verbum 80 84 240 372 f. 537
Demokratie(n) 4 52 126 150 465 531
–, parlamentarische 126
– in der Tschechoslowakei 58
Deutsche(r) 330 ff. 529 549
– in der BRD 424 ff.
– in der DDR 428 ff.
Deutsche Bischofskonferenz 400 541
–, Erklärung zur Organtransplantation 509 ff.
–, Hirtenbrief über „Christliche Verantwortung in veränderter Welt“ 507 f.
–, Stellungnahme zur ersten gesamtdeutschen Bundestagswahl 588
–, Vorbehalte zum geplanten Ausländerrecht 143 f.
– und Berliner Bischofskonferenz 157 229 f. 541
– zum Weltkatechismus 192 554
deutsche Einheit 219 355 507 f. 529 532
(siehe auch: Deutschland)
Deutscher Katholikentag in Berlin 316 ff.
–, protestantische Sicht des Katholischen 325 ff.
Diakon/Diakonisse 241
Dialog, katholisch-jüdischer 492 f.
Dialogkommission, anglikanisch-katholische, Kirche als Gemeinschaft 544
Dialogkommission, katholisch-orthodoxe zu den katholischen Ostkirchen 344
Dignitatis humanae 371 372 f.
Diözesanbischof 503
Diözesangrenzen in Deutschland 100 f.
Diözesansynoden 357 ff.
Dogma 327 f. 379 f.
–, Interpretation des kirchlichen 310 f.
Dogmatikertagung über Tradition und Erneuerung 536 ff.
–, Stellungnahme zur Instruktion über die kirchliche Berufung der Theologen 542
Donum vitae 573
Dritte Welt 180 318 f.
–, Armut und Bevölkerungsentwicklung in der 502 f.
–, Bistümer in der 432 f.
–, Katholikenzahl in der 431 f.
–, Priester in der 434
–, Solidaritätskrise mit der 183
– und Ende des Ost-West-Konflikts 519 ff.
– und Frankreich 67 69
Drogenbekämpfung, -geschäft in Bolivien 40 42

E

Ehe 302 f.
–, Gewalt gegen Frauen in der 113
– und Familie 272 358
– –, Studienzentrum 404
– und Sexualität 302
Eheloser 474 ff.
Ehelosigkeit 475 f. 540 578
–, priesterliche 474
– als Lebensform 473 478
Ehescheidung 21
Ehe- und Familienmoral 21
Ehrendoktorate, Verhinderung theologischer 509
Einheitskatechismus 131
Eltern-Kind-Gewalt 113

Embryo(nen), Forschung an 11 249 572
–, überzählige 571
Embryonenschutzgesetz, deutsches 571
–, ethische Urteilsbildung der Kirchen 573
Empfängnisregelung 144 257 363 391
(siehe auch: Geburtenregelung)
Empfängnisverhütung, kirchenamtliche Einstellung zur 105 454
Energieeinsparung, Vorschläge der EKD 297
Engelwerk 384 ff. 589
Entwicklungshilfe 182 f. 521 523
Entwicklungsländer 128 180 273 520 ff.
–, Bevölkerungswachstum in 524 f.
Entwicklungspolitik 523
–, deutsche 344
Erde, Ressourcen der 77
Ersatzmutterschaft 572
Erwachsenenkatechismus 27
–, französischer 393
Erziehung, katholische 328
–, religiöse 337 ff. 392 f.
Ethik, christliche 281 f.
Ethikunterricht 32
Eucharistie 85 243 f. 405
–, Inkulturation der 406
eucharistische Gastfreundschaft 358
Eugenik 573
Europäische Gemeinschaft 464 f. 566 f.
–, Beziehungen zu Osteuropa 567
–, Deutschland in der 564
Europäische Ökumenische Versammlung in Basel 103
Europäischer Flüchtlingskongreß 193
Europäisches Jugendtreffen in Breslau 96
Evangelikale 379
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 93 f. 100 157 348 400 456 f.
–, Denkschrift zum Strafvollzug 457 f.
–, Erklärung zur Organtransplantation 509 ff.
–, Erklärung zur deutschen Wiedervereinigung 93
–, Stellungnahme zur Bildungs- und Schulpolitik 492
–, Vereinigung mit dem Evangelischen Kirchenbund 589 f.
–, Vorschläge zur Energieeinsparung 297
–, Zeitplan für die Konstituierung der gesamtdeutschen 542 f.
Evangelischer Kirchenbund der DDR 93 f. 100 157 f. 201 348 400 456 f.
–, Erklärung zur deutschen Wiedervereinigung 93
–, Europakonzeption 544
–, Vereinigung mit der EKD 589 f.
–, Zeitplan für die Konstituierung der gesamtdeutschen EKD 542 f.
evangelische Räte 88 f. 402 577
Evangelische Kirche in Pommern, neuer Landesbischof 544
Evangelisierung 398 441
–, Ordensleute als Vorhut der 410
– in Afrika, Bedeutung der Massenmedien 407 409
Evangelium, Verkündigung des 74 f.
Ex corde Ecclesiae 541

F

Fakultäten, theologische an staatlichen Universitäten 308 402
Familie 78 177 272
–, Bedeutung für afro-amerikanische Katholiken 161
–, Ehe und 272 358
–, Gewalt in der 113
Familiengemeinschaften 127
Familienplanung 11 502 f. 525
–, Äußerungen des Papstes in Afrika zur 454
– in Indonesien 482
Fasten 83
Feminismus, christlicher 209
Fernsehen 165 f.
–, EG-Richtlinie für das 166
–, Pfarrerserien im 486 ff.
Fernsehprogramme, Amerikanisierung europäischer 167 f.
Flüchtlinge 144 193 272
– in Österreich 561
Forschung, biologische 77
–, Freiheit der 572
Fortpflanzungsmedizin 571 ff.
Fortschritt 125 f.
–, Anwendung des 76
–, Norm für den 77
Französische Revolution, Verhältnis von Kirche und 56
Frau(en) 91 194 208 240 f. 371 475
–, Befreiung der 92
–, Berufsarbeit von 272
–, Dienste in der Kirche 209
–, Gewalt gegen 113
–, Gleichberechtigung der 125
–, Priestertum der 208 f. 241 504
–, Selbstbestimmungsrecht der 11 127 257 449 496 551
–, Stellung in Kirche und Gesellschaft 96 144 f. 196 208 504
–, Weihe zum Priester- und Bischofsamt in der Anglikanischen Gemeinschaft 203
–, Zulassung zum Ständigen Diakonat 209 358
Freie Demokratische Partei (FDP)
– bei den Landtagswahlen 256 500 f.
– zum § 218 257 551
Freiheit 1 330 f.
–, Revolution der 527 ff. 534
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) 560 f.
–, Parlamentswahl 560 f.
Fremdenfeindlichkeit in Europa 154
Freundschaft, Fähigkeit zur 477
Friede 78 f. 468
Fristenregelung 257 362 412 ff. 440 f. 551
– in der DDR 412 ff. 449 507
– in Österreich 561
– und Kirche 416
Fundamentalismus 378 ff.
Fundamentalisten 378 ff.
–, religiöse 379
Fußballstadien, Gewalt in 113 f.

G

Gaudium et spes 72 77 85 179 194 240 374 399 405 417 422 f. 542 545
Gebet, christliches 79 ff. 94
–, Fehlformen des 80 f.
–, immerwährendes 84
Geburtenregelung 208 241 502
(siehe auch: Empfängnisregelung, -verhütung)
Gehorsam 240 391 403
–, religiöser 538
Geistlicher Rat 173
Gemeinde 539
– in der DDR 228 f.
Gemeinschaften, geistliche 69 74
–, neokatechumenale 589
(siehe auch: Basisgemeinden ..., Bewegungen ...)
Gemeinwohl 126
Gentechnikgesetz 571
Gentechnik, -technologie, -transfer 11 175
Gerechtigkeit, soziale 128
Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 159 f. 418
–, Österreichische Pastoraltagung 94
–, Weltversammlung in Seoul 48 159 f. 205
– –, katholische Teilnahme an der 103 160
(siehe auch: Konziliarer Prozeß ...)
Gesamtkirche 174 f.
Geschichte erleben 527 533
Geschiedene, wiederverheiratete 44 241 320 358
Geschlechtlichkeit 473
Geschlechtswahl 571 ff.
Gesellschaften 44 52 75 78 125 f. 151
–, britische 45
–, Meinungsbildung in der 53
–, Religion in der 337 f.
–, Religionsunterricht in einer offenen 32 444
–, Rolle der katholischen Kirche in der polnischen 515 ff.
–, SPD und 124 f.
–, solidarische 127
–, multikulturelle 151 154
–, Verhältnis der katholischen Kirche zur Modernen 547

Gewalt 112ff.
–, politisch motivierte 114f.
– gegen Einwanderer 196
– gegen Frauen 113
– in der Familie 113
– in Fußballstadien 113f.
Gewaltbegriff 116f.
Gewaltkommission der Bundesregierung 112ff.
Gewaltmonopol, staatliches 113f.
Gewissen 320 371 380
–, Freiheit in der Sowjetunion 512f.
– und Autorität 105 549
– und Lehramt 371 549 592
Glasnost 117f. 121f. 258 260 527
Glaube, christliche 23ff. 30 82f. 98f. 240 279ff. 320 371 373ff. 417 546
–, Inkulturation des 239 311 485
–, Lernorte des 31 33
–, rechtfertigender 284
–, Weitergabe des 23ff. 26ff. 31ff. 229 238 311 319f. 536ff.
– an Jesus Christus 291
– in Europa 255
– in Polen 18ff.
– Israels 279f.
– und konkrete Moral 281f. 285
Glauben heute 23 27
Glaubenslehre 369
Golfkrise 451 463f. 469
– und Waffenhandel 273 496
– und Vereinigte Staaten von Amerika 451
– und Vereinte Nationen 468f.
Gott 72f. 200 228 285 280 417 546
–, christlicher Weg der Vereinigung mit 81f.
–, Frage nach 32 338
–, Freund des Lebens 11
–, Glaube an 338
– und christliches Gebet 79
Gottesdienst 242ff. 539 546f.
–, evangelischer 25f.
–, Reformen des 243
Gottesdienstbesuch bundesdeutscher Katholiken 104
Gotteserfahrung, Wüste als Ort der 71
Gottesglaube Israels 279f.
Gottes- und Nächstenliebe 280
Grundgesetz, Wertbindung des 508
Grundwerte 125 533
Grüne 256
Gustav-Siewerth-Akademie 404
Güterabwägung 286

H

Heiliger Geist 80 83 368
Hildesheimer Diözesansynode 44 357ff.
–, dritte Sitzungsperiode 196
Hochreligionen 279
Homosexualität 241
Humane vitae 208 372 403

I

Indikation, medizinische 413 415
Indikationsregelung 257 412ff. 416 449 551
–, Beratung 413 415f. 449
Indische Theologische Vereinigung 133
Industriegesellschaft 337f.
Industriestaaten 181ff. 273
Inkulturation, liturgische 405f.
– des Christentums in Afrika 132 407f.
– des christlichen Glaubens 239 311 485
Institutio generalis de Liturgia Horarum 84
Inter insigniores 208
Inter sanctos 78f.
In-Vitro-Fertilisation 571ff.
–, heterologe 573
–, homologe 572f.
Islam 205 381 432 434 436
– und katholische Kirche in Afrika 453
(siehe auch: Muslime)

J

Jerusalem-Gemeinschaften 69 72 75
Jesus Christus 75f. 80 84 241f. 244 288ff. 372f. 417f. 441 587
–, Offenbarung Gottes in 80 546f.
– als Psychotherapeut 289
Jesusbücher 287f. 290
Jesusgebet 83 85
Jesusfilme 137
–, „Jesus vonb Montreal" 135f.
Jesus von Nazareth 291
Journalisten, Treffen katholischer 567ff.
Jugend, Jugendliche 338ff. 473
–, Recht auf Ausbildung 272
–, Religiosität der polnischen 19f.
–, vorehelicher Geschlechtsverkehr 21
––, Distanz zur kirchlichen Sexual- und Ehemoral 21f.
––, Glaubensaussagen 21
– in der DDR 222
Jugendarbeit, kirchliche 201

K

Kapitalismus 74 92
–, religiöse Wurzeln des 284
Kasuistik 283
Katechese 30 239
Katechismus 237ff.
(siehe auch: Weltkatechismus)
Katechisten 343 436
Katholiken 327ff.
–, deutsche 29
–, Fundamentalismus der 379f.
–, gesellschaftliche Verantwortung von 417
–, ukrainische 12 93
–, US-amerikanische schwarze 161f.
–, Zuwachs in Indonesien 485
– aus protestantischer Sicht 325ff.
– im asiatischen Teil der Sowjetunion 478ff.
– in Asien 265 431
– in Bulgarien 142
– in der BRD 202
––, Kirchenbindung in der 104
––, „Sympathiewerte" für den Papst 104f.
–, in der DDR 157 225 317
–, in Mexiko 248
–, in Österreich 39
–, in Rumänien nach dem Umsturz 55
Katholikentreffen in Dresden 1987 230f.
Katholikenzahl und Weltbevölkerung 432
Katholische Aktion 74
Katholizismus 87
–, deutscher 29f.
–, in Polen 18ff. 22
Kernenergie 11
–, friedliche Nutzung der 286
Kindererziehung, religiöse 104
Kindersterblichkeit in Afrika 460
Kindesmißhandlung 113
Kirche, bulgarische orthodoxe 132
Kirche, evangelische 93
–, Einheit in einem vereinten Deutschland 158
– in der BRD 223
– in der DDR 7 50 215 221 226ff. 528
– in Ungarn 207
Kirche, griechisch-katholische (Unierte)
– in der Tschechoslowakei 438
– in der Ukraine 5 12ff. 93 203 250 259f. 318 344 349ff. 359ff. 436f. 505 515 544
– in Rumänien 50 191f. 250 259 344 350f. 438
– in Polen 440
Kirche, katholische 31 99 327 371f. 419
–, Beziehungen zwischen dem ÖRK und der 205
–, französische und jüngste Vergangenheit 155

–, Haltung in der NS-Zeit 94
–, lateinamerikanische 186
–, Pfarrerserien im Fernsehen 486ff.
–, Sprache und Sprechen in der 567ff.
–, Stellung der Frau in der 96
(siehe auch: Frau[en])
–, „unierte" Ostkichen 144
(siehe auch: Kirche, griechisch-katholische)
–, Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen 441
–, Wachstum in Indonesien 485
– –, Verhältnis zu den christlichen Glaubensgemeinschaften 486
– als Glaubensgemeinschaft 546
– als Institution 34 320
– aus protestantischer Sicht 325ff.
– in Afrika 107 130ff. 184ff. 407
– in Asien 130 133f.
– in den USA, Strukturwandel 102
– in der BRD, Situationsbestimmung 532f.
– in der DDR, 234ff. 528
– in der Moderne 338f. 545
– in der Schweiz, Konflikt mit dem Staat 311f.
– in der Slowakei, Selbstreinigung 48
– in der Tschechoslowakei 8 59 334ff.
– in Europa 350f.
– in Mexiko 248
– in Österreich 36ff. 308 561f.
– in Peru 109f.
– in Polen 18 349 515f.
– in Rumänien 55 191f.
– in Sibirien 478ff.
– und Dogma 310
– und Gesellschaft 422f. 547
– und Islam in Afrika 455
– und Koka-Anbau in Bolivien 43
– und „konziliarer Prozeß" 160
(siehe auch: Konziliarer Prozeß)
– und Kunst 322ff.
– und Weltversammlung in Seoul 103 160
Kirche, rumänisch-orthodoxe 55 190 192 204 438
–, Wiedereinsetzung des Patriarchen 250
Kirche, russisch-orthodoxe 13f. 93 359f. 437 515
–, neuer Patriarch 305
–, nach dem Tod des Patriarchen 259f.
Kirche ukrainisch-orthodoxe 260 348
Kirche(n), christliche 49ff. 52 471
–, Beitrag zur Revolution der Freiheit 527
–, orthodoxe 187 350f.
–, Politik und 94
–, reformatorische 350f.
– in Afrika, Asien und Lateinamerika 129f.
– in der DDR 236f. 528
– in der Tschechoslowakei 57
– in Ost- und Südosteuropa 304f. 349
– in Ungarn 206f.
– und Embryonenschutzgesetz 573f.
– zum Tag der deutschen Einheit 507f.
Kirche von England 203
–, Rücktritt des Erzbischofs von Canterbury 203
–, neuer Erzbischof 441f.
Kirchenaustritt 328
Kirchenbau 273ff.
–, Teil der Verkündigung 275 278
Kirchenfunk 300
Kirchenrechtskodex für die katholische Ostkirche 592
Kirchensteuer 508
Kirchenrückgabe in osteuropäischen Ländern 436ff.
Kleriker 85ff. 89 556
Klerus 397 556
–, Integration in ethnischen Gruppen 433
– in Europa 433
Klonen 571f.
Klöster 72
Koadjutoren 170
Kölner Erklärung 104f. 320 391
Kommunismus 3 75 461 469 567
– in Rumänien 148
– und Religion 336
Kommunistische Partei der Sowjetunion 118f. 352f.
Kondome 548
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), Kirchen in Osteuropa 300
Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (USZE) 465f.
Konfirmation 25
Kongregation für das katholische Bildungswesen, Neubesetzung 252
Kongreß „Kirche in Not", osteuropäische Kirchenprobleme nach der Wende 492
Konkordate 175
Kontemplation, christliche 81 84
Konzil, afrikanisches 132
Konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 94 103 128 160 205 418
–, Würdigung durch die EKD 441
– und katholische Kirche 160
(siehe auch: Gerechtigkeit, Frieden ...)
Krieg 78
Krise, ökologische 76ff.
Kryokonservierung 571 573
Ku-Klux-Klan, Verurteilung der Mitgliedschaft durch New Yorker Erzbischof 544
Kult 243
Kultur 197f.
–, deutsche 530f.
–, Religion und 198
Kunst – Kirche – Religion 322ff.

L

Laien 51 240 399 434 475
–, Dekret über das Apostolat der 236
– im pastoralen Dienst 436
– in der DDR 222f.
– in kirchlichen Entscheidungsfunktionen 96
Laienmissionare 436
Laienbewegung(en) in der DDR 231 233
Landtagswahlen 256 500f.
Lateinamerikanische Konferenz der Ordensoberen (CLAR) 345
–, Bibelprojekt „Wort und Leben" 409f.
Lateinamerikanischer Bischofsrat (CELAM) 345
Leben 10f. 273
–, Achtung vor dem 43 76f.
–, behindertes menschliches 11
–, eheloses 475
–, Ende des menschlichen 11
–, Manipulierung am menschlichen 572
–, Recht auf 15 127 490 518
–, Schutz des (ungeborenen) 10f. 15 127 153 257 412 414f. 421 440 449 490 507 518f. 543 572
–,Woche für das 541
(siehe auch: Abtreibung)
Lebensgemeinschaften 127
–, eheähnliche 301ff.
–, neue christliche 418ff. 422
–, nichteheliche 196 358
Lefebvre-Bewegung in Ungarn 544
Lehramt 240f. 311 355f. 369ff. 403 534
–, Dissens zum 370 377 391
–, Sendung des 368 371 402f.
–, Verhältnis zur Theologie 365 368f. 372 376f. 537 542
– der Hirten 367 375
– und Gewissen 371 549 592
(siehe auch: Theologie)
Lehrbeanstandungsverfahren 156
Lehrerlaubnis, Verweigerung der kirchlichen 396 403
Leihmutterschaft 571f.
Lehrstühle, Besetzung von theologischer 308
Leistungsethos des neuzeitlichen Menschen 285
Leitungsamt 403
Lexikon für Theologie und Kirche, Neuauflage des 583ff.
Liberalismus 74
Liebe 280ff. 327ff. 570
Liebesgebot 280f. 286
Liturgie 242ff.
–, Inkulturation der 405f.
Litrugiekonstitution 243
Liturgiereform und Kirchenbau 276f.

Loccumer Erklärung 100 223
–, Kritik an der 158
Lumen gentium 85 172 174 179 372f. 538
Lutherische Kirche in der Slowakei, Rücktritt des „Generalbischofs" 252
Lutherischer Weltbund (LWB), achte Vollversammlung des 145 393
–, neue Verfassung des 145
– gegen Antisemitismus 393

M

Mahnläuten zur Abtreibung 52f.
Mann und Frau, Gleichberechtigung von 272
Maria 241
Marktwirtschaft 521f.
– in Afrika 461
– in Deutschland 176 178
Marxismus 30 74 218 235 262
Marxismus-Leninismus 120 228 461
Massenmedien 355f. 391
–, Bedeutung für die Evangelisierung Afrikas 407 409
Masturbation 241
Mater Ecclesiae Domesticae 404
Medien in Europa 165ff.
–, Amerikanisierung der 168
Meditation, christliche 79 81 131
–, transzendentale 84
Meditationsformen, nichtchristliche, östliche 79 81 131
Mensch(en) 128 280f.
–, Bestimmung des 279f.
–, christliche Selbstfindung 89
–, Deformationen des 235
–, Gottebenbildlichkeit des 280f.
–, Moralische Krise des 78
–, Neuentdeckung der 39
–, Personwürde des 285f.
–, Verantwortung für die Schöpfugng 76 78
Menschenrechte 54 67 77 125 177 281 285f. 371 468 508
– in Asien 206
– in Peru 110
Menschenwürde 39 43 54 77 85 125 285f. 508 572
Menschheitsethos 280
Militärseelsorge 543
Minjung-Theologie 91f.
Mischehen 328
Missio canonica 369 403
Mönch 71 284
Mönchtum 69f. 283
Moral, christliche 281 368 377 554f.
–, konkrete 281f. 285 287
–, voreheliche 21
Mulieris dignitatem 208
Museen 497f.
Muslime in Indonesien 484f.
– und Christen im Libanon 63
(siehe auch: Islam)
Mysterium Ecclesiae 372
Mystik, christliche 83
–, Fehlformen der 84
Mythos, Mythen 91

N

Nächstenliebe 509f. 534
Nationalismus 179 318 529
–, deutscher 149f.
Nationalsozialismus 75 179
Nationalstaat 531f.
Nation(en) 330 531f. 566f.
Nato 464
Neokatechumenaler Weg, Anerkennung durch den Papst 589
Nichterwerbstätigkeit 125f.
Nirvana 85
Nostra aetate 85
Notlagenindikation 153 413 415
Nuklearwaffen in Europa 466

O

Öffentliche Meinung 355f. 372
–, Steuerung durch die Massenmedien 355f. 370
– in der katholischen Kirche 391
Öffentlichkeit, Verhältnis von Lehramt, Theologie, Kirche und 355f.
Ökologie 126
Ökumene 349ff.
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 103
–, Verhältnis zur katholischen Kirche 103 205
– und Entwicklung in Rumänien 204f. 396
Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 90
Ökumenische Versammlung in Basel 160
Optatam totius 372
Opus Angelorum 384ff.
Opus Dei 308 313 384
Orden(sgemeinschaften) 48
– in der Tschechoslowakei 59
Ordensklerus, -priester 433f.
Ordensleute 86ff.
–, Apostolisches Schreiben an die lateinamerikanischen 409ff.
–, Ausbildung von 196
Ordensstand 86
–, Berufung zum 29
–, Entscheidung für den 87
Ordinariatskonferenz 193
Organisation für Afrikanische Einheit (OAE), und Demokratisierung in Afrika 461
Organhandel 510f.
Organspende, -transplantation 11 193 509ff.
–, Erklärung der Kirchen zur 509ff.
–, ethisches Grundraster 509f.
Orientales Omnes Ecclesias 360
Orthodoxie, russische 252
– und ukrainisch-katholische Kirche 12f.
Ortsbischof, -bischöfe 185
– und Papst 187
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 559ff.
Ortskirche(n) 135 175 179 538f.
–, Eigenständigkeit von 184ff.
– der Dritten Welt 129f. 135
– in Afrika und Asien 130ff. 185f. 407
– in der DDR 228f.
Österreichische Pastoraltagung 94
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 559ff.
Ostkirchen, katholische („unierte") 144
(siehe auch: Kirche, griechisch-katholische)

P

Pädophilie 556f.
Papst 135 174f. 185 327f.
–, Bestellung von Bischöfen 170f.
–, Meinungsverschiedenheiten zwischen den Bischöfen und dem 105
–, Personalpolitik 307f.
–, Treffen mit Vertretern der Arabischen Liga 64
–, Unfehlbarkeit des 368
– zur Bekämpfung von AIDS 454
(siehe auch: Papst Johannes Paul II.)
Papst Innozenz III. 170
Papst Johannes Paul II. 258f. 372
–, Afrikareise des 106ff. 408 454f.
–, Anerkennung des Neokatechumenalen Weges 589
–, Ankündigung einer Bischofssynode für Europa 253ff.
–, Ansprache an den Weltverband katholischer Apotheker 548f.
–, Ansprache an die deutschen Bischöfe 28ff.
–, Ansprache an die Theologen in Altötting 372 376
–, Apostolisches Schreiben an die Ordensleute in Lateinamerika 409ff.
–, Besuch des PLO-Chefs bei 252
–, Besuch des sowjetischen Staatspräsidenten der 5 592
–, Besucch ukrainisch-katholischer Bischöfe bei 359f.
–, Beziehung zum Moskauer Patriarchat 12
–, Botschaft zum Weltfriedenstag 1990 43f. 75ff.

–, Einladung in die Sowjetunion 592
–, Einladung in die Tschechoslowakei 59
–, Einschätzung durch bundesdeutsche Katholiken 105
–, Grundsatzansprache bei der Vorbereitungstagung zur Europasynode 343
–, Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen 592
–, Reise in die Tschechoslowakei 271 ff.
–, Reise nach Malta 344
–, Reise nach Mexiko 261 f.
–, Reise in Länder der Dritten Welt 131
–, Schlußansprache zur Sondersynode über die Priesterausbildung 576 f.
–, Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika 106 f.
– und Libanonkonflikt 64
– zu den Veränderungen in Europa 52
– zur Familienplanung in Afrika 454
– zur Lage in Panama 62
(siehe auch: Papst)
Papst Paul VI. 259 370 592
Papst Pius XII. 360
Päpstlicher Rat für die Einheit der Christen, neuer Präsident 48
Papstreisen siehe: Papst Johannes Paul II.
Paragraph 218 257 218 ff. 550 f.
–, bayerische Normenkontrollklage 153
Partei des Demokratischen Sozialismus (PDS) 211 f. 217
– bei den Landtagswahlen 501
Parteien, politische und Kirche 421
Pastoral, Personalmangel in der 436
Pastoralrat 173
Pastor bonus 372
Paterna cum benevolentia 370 372 f.
Perestrojka (Umgestaltung) 39 117 f. 121 ff. 181 258 260 527
Petrusdienst 187
Pfarrer 503
–, evangelischer 24 f.
Pfarrerserien im Fernsehen 486 ff.
Pfingstbewegung 91
Pflege, Personalnotstand im Bereich der 452
Pluralismus, gesellschaftl.-kultureller 52 533
–, theologischer 370
Politik 128
– und Kirche 94
Politiker, Attentate auf 501 f.
Prager Frühling 179 188 f.
Presbyterorum Ordinis 402 540
Priester 86 ff. 194 328 398 f. 473 505 540 545
–, Ausbildung der 89 296 397 ff. 402 505 f. 574 ff.
– – in Osteuropa 505
–, Ehelosigkeit als Lebensform des 473 478
–, Identität des 575 ff.
–, propädeutisches Jahr für die 577
–, Spiritualität des 577
–, Studie über Sexualität bei 493 556
–, Wesen des 545
–, Zahl der 433 436
–, Zölibatspflicht der 555 f. 575 577 f.
–, „Zölibat und Sexualität", Kongreßthema in Boston 556 f.
– als theologische Persönlichkeit 475
– in der Tschechoslowakei 334
– in Indonesien 485
(siehe auch: Bischofssondersynode zur Frage der Priesterausbildung)
Priesterbewegung „Pacem in terris" 8 48 58 334
Priesterkandidaten 434 f. 577 f.
Priestermangel 194 397
– in Indonesien 485
Priesternachwuchs 194 505 f.
Priestertum, Berufung zum 29 398 575 578 589
–, Entscheidung für das 87
–, katholisches Verständnis des 576
–, Zulassung verheirateter Männer zum 358
Protestanten 327 f.
–, Fundamentalismus 379 f.
–, Katholiken aus protestantischer Sicht 325 ff.
– in der BRD 202
Protestantismus 284
–, deutscher 23 27 224
– in der DDR 221
Psalmen 80 84

Q

Quanta cura 377

R

Randgruppen 115
Redemptor hominis 235 373
Reformierter Weltbund, neue Präsidentin des 444
Regularkanoniker vom Heiligen Kreuz 385
Religion 31 97 ff. 200 279 340 555
–, Privatisierung von 199
–, Problemlösungskompetenz von 104
– in der Gesellschaft 337 f.
– und Kunst 323 f.
Religionen, nichtchristliche 555
Religionsfreiheit 371
– in der Sowjetunion 5 511 f.
– in der Tschechoslowakei 59
– in Ungarn 101
Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion 512 ff.
– in Ungarn 101
Religionsgesetz, neues sowjetisches 511 ff.
Religionslehrer 34 36 450
–, Aufgabe, Stellung des 35
Religionspädagogische Tage, Luzern 337 ff.
Religionsunterricht 337 339 f. 450
–, Didaktik und Methodik des 36
– in den polnischen Schulen 515 ff.
– in den (verschiedenen) Schulen 30 ff. 338 f. 492 508
– in der säkularen Gesellschaft 444
– in der Sowjetunion 513 592
– in Ungarn 101
– und Schüler 450
Religiosität 98 f.
– in Polen 18 ff.
Republikaner 256
Revolution der Freiheit 527 ff.
– und Einsatz der Kirchen 528
Revolutionen 1
Ritus 405
–, römischer für Zaire 132
Rohstoffe 181 f.
Runder Tisch Europa 57
Rundfunkmarkt 166 169
Rundfunkpolitik in der BRD 166 f.

S

Sakramentenpastoral 260 f.
– in Afrika 408
Sapientia Christiana 373 f. 541
Schamanismus 92
Schöpfung 10 76
–, Verantwortung für die 76 78
–, Wert der 78
Schrift und Überlieferung 537
Schule 339
–, Gewalt in der 113 f.
–, Religionsunterricht in der 30 ff. 338 f. 492 508 515 ff.
(siehe auch: Religionsunterricht)
Schwangere 413 f.
Schwangerschaft(en)
–, Fristen-, Indikationsregelung 154 490
–, Notlagen durch 54 153
Schwangerschaftsabbruch 11 127 153 412 ff. 416 490 543 548 550 f.
–, Beratung 490
–, Beratungsgesetz 413
– in Polen 22 518 f.
(siehe auch: Abtreibung[en], Fristenregelung, Indikationsregelung)
Schwesternschaft vom Heiligen Kreuz 385
Seelsorge 503

Sekten 432 434 436
–, fundamentalistische in Mexiko 248 262
– in Lateinamerika 410 432
Selbstmord 241
Seminar(e) 505 576
Serienpfarrer und Evangelium 489 f.
Sexismus 208 f.
Sexualität, Aussagen im Weltkatechismus über 241
–, Studie über Zölibat und 493 556
–, Umgang mit 54
–, voreheliche 21 302
– und Zölibat 493 575
Sexualmoral 377
–, Äußerungen des Papstes zur 454
–, kirchliche Haltung in der 320
– –, Distanz der Jugendlichen zur 21 f.
Sklaverei 282
Soldaten, Aufgabe des 542
Solidarität 127
– zwischen Industrie- und Entwicklungsländern 77
Solidarność 353 f. 517
Sondersynoden 254
(siehe auch: Bischofssondersynoden ...)
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 7
–, Berliner Programm 124 ff.
–, Godesberger Programm 125
– bei den Landtagswahlen 256 501
– in der DDR 210 f. 220
– zum § 218 257 550
– zur Deutschland-, Europa- und Außenpolitik 128
soziale Modelle 355 370
Sozialismus 120 140 205
–, afrikanischer 461
–, Kirche im 226 236
–, real existierender 92 155 211 262 430
–, Zusammenbruch des 519
– in China 315
Sozialistische Partei Österreichs (SPÖ) 560 ff.
–, Parlamentswahl 560 ff.
Soziallehre, katholische 261 422 f.
–, Bedeutung für Afrika 407
–, SPD und 127
Spermienselektion 573
Spiritualität 71 ff. 327 541
–, afrikanische 132
– des Priesters 577
Sport 309
Sport und christliches Ethos, Gemeinsame Erklärung der Kirchen 193 308 f.
Sprache und Sprechen in der Kirche 567 ff.
Staaten, osteuropäische 465 f.
–, Kirchenprobleme nach der Wende 492
–, wirtschaftliche Lage der 469 f.
– und Europäische Gemeinschaft 567
Stadt 70 f.
–, Mönchtum in der 69 f.
Städteplanung 78
Ständige Diakone 436
Strafe 458 f.
Strafgefangene 458
Strafvollzug, EKD-Denkschrift zum 457 ff.
Straßenvandalismus 114
Subsidiaritätsprinzip 126 174 f.
Syllabus 377
Symbole 91
Symbolismus, psychophysischer 83
Symposium afrikanischer Bischofskonferenzen (SECAM) 407 ff.
Synoden 503 f.

T

Tag der deutschen Einheit 507 f.
Teilkirche(n) 174 f.
Terrorismus 115
Theologen 372 540
–, (kirchliche) Berufung des 355 365 f. 373 f. 403 537 542
– –, Tübinger Erklärung zu 391
–, Öffentlichkeitsbezug von 355 f.
–, Stellung in der Kirche 403
(siehe auch: Lehramt)
Theologie 51 355 366 f. 374 477 587
–, Aufgabe der 539
–, Diplom-Studiengang Katholische 392
–, Europäische Gesellschaft für Katholische 48
–, feministische 238 f. 289 310 539
–, Freiheit von Forschung und Lehre in der 367 374 f. 391 542
–, Lehramt und (siehe: Lehramt)
–, Pluralismus in der 370
– in Asien 91 93
– in der Teschoslowakei 335
Todesstrafe 241
Tradition 380 383 536 ff.
–, christliche 283
–, Dogmatikertagung über 536 ff.
Traditionalismus 538
Treueid des Theologen 403
Tübinger Erklärung zur kirchlichen Berufung des Theologen 391

U

Überlieferung 536 ff.
Umwelt 10 75 ff.
–, Enquete-Kommission „Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre“ 552
–, gemeinsame Erklärung der Kirchen zum Weltklima 552
–, Recht auf eine sichere 77
–, Thesen des ZdK zum Schutz der 296
Unitatis redintegratio 241
Universalkirche 187 539
–, Katechismus für die 96
(siehe auch: Weltkatechismus)
Universitäten, Apostolische Konstitution über die katholischen 541 f.
Universitätsfakultären, theologische 308 402
Universum, Ordnung im 77 f.
US-Bischöfe
–, Finanzprobleme 102
–, Frauenhirtenbrief der 207 ff. 300 504
–, Stellungnahme zu AIDS und Abtreibung 14 f. 361 f.
–, Stellungnahme zur Identität der schwarzen Katholiken 161
US-Katholiken, Forderung von Reformen 194
–, Nationalkongreß schwarzer 161 f.

V

Vandalismus 113 f.
Vatikanfinanzen 102
Verantwortung, ökologische 78
Verbände, katholische 423
–, Stellung in der Kirche 295
– in der DDR 232 236
– in der Tschechoslowakei 335
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche (VELKD) 396
Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 131 133 265
–, Papstbrief an die 441
Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensleute (CLAR) 134
– und lateinamerikanische Bischofskonferenzen (CELAM) 134
Vereinte Nationen 468 f.
– und Golfkrise 451
Verkündigung 30 51
–, Kirchenbau Teil der 275 278
Viri probati 577 579
–, Zulassung zum Priestertum 358
vita activa und contemplativa, Unterscheidung von 283 f.
Völker, Selbstbestimmungsrecht der 563
Volksfrömmigkeit 90 ff.
–, afrikanische, asiatische, lateinamerikanische 91
Volksreligiosität 92

W

Waffenhandel siehe: Golfkrise
Wahrheit(en) 366f. 373f.
–, Hierarchie der 241 310 342 390 554f.
Währungsunion, Erklärung der evangelischen und katholischen Kirche zur 390
Wehrdienst, -pflicht 451f. 543 542
Weihbischöfe 170ff.
Weltbevölkerung, UN-Bericht über die 306f.
– und Katholikenzahl 432
Weltfriedensversammlung in Seoul 48 159f. 205
–, Leitaussagen 160
(siehe auch: Gerechtigkeit, Frieden ...)
Weltkatechismus 96 237ff. 341 389f. 554f. 579
–, Kritik der Deutschen Bischofskonferenz am 192
–, Kritik Schweizer Bischöfe am 196
Weltkirche 129
–, Bischöfe in der 433f.
–, Katechismus für die 237ff. 554f.
(siehe auch: Weltkatechismus)
–, Kirchenmodelle im Widerstreit 135
–, Seelsorgestruktur der 432
Weltklerus, -priester 433f.
Weltwirtschaftsordnung 128
Wende, Jahr der politischen 1ff.
Werteumfrage 1987 104
Wirtschaft, ökologische Erneuerung der 126
Wüste, Arten von 71

Y

Yoga 84

Z

Zen 84
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 232
–, Berliner Erklärung deutscher Katholiken 343f.
–, Erklärung zum schulischen Religionsunterricht 31ff. 44
–, Erklärung zur Asylantenpolitik 44
–, Stellungnahme zur ersten gesamtdeutschen Bundestagswahl 588
–, Thesen zum Umweltschutz 296
– zum Verhältnis Deutsche – Polen 44
– zur deutschen Einheit 5f.
Zivildienst(leistende) 451f. 543
Zölibat 89 396 398 473ff. 478 506 540f. 575 577f.
(siehe auch: Priester)
Zweites Vatikanisches Konzil 175 320 537
–, Gesamt- und Teilkirche 174
–, Offenbarungskonstitution des 539
– und Bischofsernennungen 171

Länder

A

Afrika 180 ff. 455
–, Basisgemeinden in 408
–, Bevölkerungswachstum in 306
–, Bischofsernennungen und Synodenplan 131 f.
–, Bistümer in 433
–, Demokratisierung in einigen Staaten in 459 ff.
–, Einparteiensysteme 459 462
–, Elfenbeinküste 454 f.
–, Entwicklungshilfe für 182
–, Frankreichs Führungsrolle in 65 ff.
–, Inkulturation des Christentums in 132 407 f.
–, Katholikenzahl in 431 f.
–, Kindersterblichkeit in 460
–, Kirche in 107 130 ff. 184 ff. 407
–, Kolonialepoche 462
–, Markt(wirtschaft) in 460 f. 463
–, Papstbesuche in 106 ff. 454 f.
–, Priesterkandidaten in 434 f.
–, Problemkreise in 407
–, Rohstoffexporte 171 f.
Ägypten 67
Albanien, Religionspolitik 348
Algerien, französische Souveränität über 66
Amerika, Erklärung des Katholischen Missionsrates zur Entdekkung von 391
Asien, Bevölkerungswachstum in Südasien 306
–, Bistümer in 433
–, christliche Kirchen in 265 f.
–, Katholikenzahl in 431 f.
–, Ortskirchen in 130 133 f.
–, Priesterkandidaten in 434 f.
–, Priesterzahl in 433
–, „viri probati", Liturgie, Priesterausbildung 133 f.

B

Bolivien, Drogen-Mafia 42
–, Koka-Anbau 42 f.
–, Wirtschaftsaufschwung, Kehrseiten des 40 f.
Brasilien, Ausrottung von Indianerstämmen 48
–, Kritik der Bischöfe an der Politik des Präsidenten 496
Bulgarien 304
–, neues Kirchengesetz in 142
–, orthodoxe Kirche in 142
–, „Wende" in 138 ff. 188 527
– –, Opposition in 139 f.
–, Wirtschaftslage in 141
– und Deutschland 143
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 65 149 ff. 158 181 ff. 188 215 219 424 ff. 530 564 f.
–, Abtreibungsstrafrecht 411 415
–, Berufsarmee in der 467
–, Deutsche in der 424 ff.
–, evangelische Kirchen in der 223
–, französische Truppen in der 565
–, Föderalismus in der 425
–, Glockenläuten zur Wiedervereinigung 453
–, Indikationsregelung in der 412 ff. 449
–, Katholiken in der 202
–, katholische Kirche in der 29 532 f.
–, Mahnläuten zur Abtreibung 52 ff.
–, multikulturelle Gesellschaft in der 151
–, politisch motivierte Gewalt in der 115
–, Protestanten in der 202
–, Rundfunkpolitik in der 166
–, Staat-Kirche-Verhältnis in der 508
–, Umfragen des deutschen Episkopats 104 ff.
–, Vereinigung von DDR und 157 f.
–, Verhältnis zu Polen 552 f.
(siehe auch: Deutschland)

C

Chile, Rückkehr zur Demokratie in 194
China (UR) 265
–, Drei-Selbst-Bewegung 316
–, katholische Kirche in 316 558 f.
–, neue Kirchenverfolgung in 95
–, Religionspolitik 95 315 f.
–, Untergrundkirche 558 f.
–, Bischofskonferenz der 315 f. 558
–, Bischofsweihen 559
–, Verfolgung der 587
–, Verfolgung von Katholiken 558
– nach dem Tiananmen-Massaker 314 ff.

D

Deutsche Demokratische Republik (DDR) 2 f. 149 ff. 188 210 ff. 216 ff. 234 ff. 304 331 f. 446 469
–, Atheismus in der 235 f.
–, Ausländerfeindlichkeit in der 401
–, Bildungswesen in der 177
–, Deutsche in der 428 ff.
–, evangelische Kirche in der 7 50 215 221 226 ff. 528
–, Fristenregelung in der 412 ff. 449 507
–, gemeinsamer Aktionsausschuß katholischer Christen 54 f
–, gemeinsamer Hirtenbrief der DDR-Bischöfe 54
–, Gesellschaft in der 214
–, Katholiken in der 225
–, katholische Kirche in der 50 54 215 226 f. 236 300 528
–, Missionsland 235 f.
–, Revolution zur Freiheit 527 ff.
–, Vereinigung von BRD und 157 f.
–, Volkskammerzahlen in der 152 210 230
– –. Katholikenaufruf zur 176 ff.
–, Wahlen in der 428 f.
–, Währungsunion 210 f. 213
–, ZdK in der 6 55
– nach der Wende 210 ff. 217 ff. 331
(siehe auch: Deutschland)
Deutschland, Grenzvertrag mit Polen 553
–, Hauptstadtfrage 354 f.
–, Kirchen in 456 f.
– – auf dem Weg zur Einheit 157 f.
–, Konfessionen in 201
–, Vertrag mit der Sowjetunion 566 f.
–, Wiedervereinigung 4 150 f. 157 176 f. 331 f. 350 445 ff. 453 467 507 f. 529 562 ff. 566
– –. ZdK zur 5 f. 343
– in Europa 508 527 ff.
– und die Bulgaren 143

(siehe auch: Bundesrepublik Deutschland und Deutsche Demokratische Republik)

E

El Salvador, katholische Kirche in 15 ff.
–, Militär und Jesuitenmord 95
Europa 4 179 317 ff. 464 f. 531 f.
–, Bistümer in 433
–, christlicher Glaube in 255
–, Einbindung Deutschlands in 530 f.
–, Einheit 532
–, Flüchtlingsproblem in 193
–, Fremdenfeindlichkeit in 154
–, katholische Kirche in 350 f.
–, Klerus in 433
–, Medienmärkte in 165 ff.
–, Nuklearwaffen in 466
–, Ökumene in 349
–, Priesterkandidaten in 434 f.
–, Sondersynode für 253 ff. 293 343 579
–, Umbruch in Osteuropa 39
–, Wahlen in Ost- und Südosteuropa 304

F

Frankreich 65 ff. 562 ff.
–, Atomwaffen 66 68
–, Europäische Gemeinschaft 66
–, internationaler Rang 565
–, Kirche und die Französische Revolution 56
–, Kirche und ihre jüngste Vergangenheit 155
–, Ostpolitik 66 68
–, Rolle nach der deutschen Einigung 562 ff.
–, Schändung eines jüdischen Friedhofs 344
–, weltpolitische Rolle 65
– und Dritte Welt 67 69
– und Europa 565

G

Großbritannien, neue ökumenische Zusammenschlüsse 496

I

Indien 265
–, orientalische Christen in 133
Indonesien 481 ff.
–, katholische Kirche in 266 481
–, Pancasila 483 f.
– – und christliche Kirchen 483 f.
–, Politik der „Neuen Ordnung" 482 f.
Irak, Golfkrise 451 463 f. 469
– und Waffenhandel 273 496
Irland, neue ökumenische Zusammenschlüsse 496
–, neuer Erzbischof von Armagh 592
Israel 188
–, Hausbesetzung und Proteste christlicher Gemeinschaften in 263 f.
–, katholische Universität Betlehem 496

J

Jugoslawien 4 579 ff.
–, Kirchenrückgabe in 440
–, Kommunisten in 580 583
–, Religionsgemeinschaften in 582 f.
–, Serbien 581
–, Slowenien 148 396 470
–, Volksarmee 581 f.
–, Wahlen in Mazedonien und Bosnien 583
–, Wahlen in Slowenien und Kroatien 580 f.

K

Kolumbien 40 42

L

Laos 67
Lateinamerika, Befreiungstheologie 134
–, Bistümer in 433
–, Katholikenzahl in 432
–, neue Diözesen in 135
–, Ordensleute in 409
–, Priesterkandidaten in 434 f.
–, Priesterzahl in 433
Schließung theologischer Bildungseinrichtungen 134 f.
Lettland 203
Libanon 67
–, Konflikt im 62 ff.
–, Präsidentenwahl 63 f.
–, Syrien in 63
–, Vereinbarung von Taif 63 ff.
– –, Haltung des Apostolischen Stuhls 64 f.
–, Waffenstillstand 348
Litauen 5 48 300 318
–, der Vatikan und die Entwicklung in 202 f.
–, neue Fassung des Art. 50 514

M

Malta, Gipfel von 2 f.
–, Papstreise nach 344
Marokko 67
Mexiko 245 ff.
–, Basisgemeinschaften in 248
–, Kirche in 248
– –, Zölibatsfrage 345
–, Papstbesuch in 247 261 f.
–, Staat-Kirche-Verhältnis 247 249
–, Wahlen in 245 f. 261

N

Nicaragua, Wahl in 162 f.
–, Stellungnahme der katholischen Bischöfe 163
–, US-Lateinamerikapolitik 163 f.

O

Österreich 273 471 f.
–, Abtreibungspille RU 486 496 561
–, Abtreibungsstrafrecht in 551
–, Arbeitslosigkeit in 271
–, Ausländer und Flüchtlinge in 561
–, Bischofsernennungen in 37 271
–, Fremdenhaß in 272
–, Konflikte in der Kirche 36 ff. 318 561 f.
–, Parlamentswahl in 559 ff.
–, Presse in 562
–, Sozialhirtenbrief der Bischöfe 37 f. 249 270 ff.
–, theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten 308
–, Waffenhandel in 273 560
–, Wiedereinführung der Visumspflicht 562
Ozeanien, Bistümer in 433
–, Katholikenzahl in 431 f.

P

Pakistan, Christen in 96
Panama 59 ff.
–, katholische Kirche in 61 f.
–, US-Invasion in 60 ff.
–, zentralamerikanische Bischöfe zur Lage in 62
Peru 40

–, katholische Kirche in 109 364 f.
–, Präsidentschaftswahlen in 363 f.
–, Sekten in 364 f.
–, Sendero Luminoso 108 f.
–, Stellungnahme des Episkopats zur Lage der Nation 108 110
–, Terrorismus und Gegenterror des Militärs 109
Philippinen 134 265
–, „Handel mit Novizinnen" 544
Polen
–, Besuch des Bundeskanzlers in 267
–, Deutschlandpolitik 553
–, deutsch-polnische Beziehungen 266 ff.
–, diplomatische Beziehungen zum Heiligen Stuhl 516
–, Gesetz zum Staat-Kirche-Verhältnis 516
–, katholische Kirche in 49 349 354 515 ff.
–, Koalitionsregierung 353 f.
–, Oder-Neiße-Grenze 268
–, Präsidentschaftswahlen, Aufruf des Episkopats zu den 544
–, Religiosität und Ethos im katholischen 18 ff.
–, Staatsvisite des Bundespräsidenten in 269 f.

R

Rumänien 304 470
–, neue Bischöfe 193
–, Umsturz in 188 ff. 527
– –, Kirchen nach dem 55 f.
– –, Rolle der Orthodoxie 190 f.
– –, Wiedereinsetzung des rumänisch-orthodoxen Patriarchen 250
–, Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) und Entwicklung in 204 f.
–, Rückgabe von Kirchen in 437

S

Schweiz, Bistumsleitung in Chur 311 ff. 392 491 543
–, katholischer Medienverbund 491
–, Kirchendilemma in der 307 311 ff.
–, Kruzifixe in öffentlichen Schulen 543
–, Volksbegehren: Armee und Friedenspolitik 9
Singapur 265
–, Kirchen und Religionsgemeinschaften in 148
Slowakei 336
–, katholische Kirche in der 48
Sowjetunion (UdSSR) 2 4 f. 123 181 189 464 ff. 468
–, Gesetz über die Gewissens- und Religionsfreiheit 5 12 102 305 361 511 ff. 592
–, Katholiken in der 5
– – im asiatischen Teil der 478 ff.
–, Nationalitätenproblem in der 122
–, neuer Patriarch der Russisch-Orthodoxen Kirche 305
–, politische Stabilität der 532
–, religiöse Organisationen in der 512 ff.
–, Rückgabe von Gotteshäusern 437
–, Sendungen der Medien zum christlichen Osterfest 252
–, Sowjetrepubliken Armenien und Aserbeidschan 148
– –, Souveränitätsforderungen 514
–, Systemwandel in der 117 ff.
–, Trennung von Kirche und Staat 513
–, ukrainisch-katholische Kirche in der 5 12 ff. 93 203 250 259 f. 318 344 349 ff. 359 ff. 436 f. 505 515 544
–, Verhältnis zwischen dem Heiligen Stuhl und der 5 196
–, Wirtschaftslage 121
–, Zahl der Taufen in der 444
– in Europa 531
– nach dem XXVIII. Parteitag der KPdSU 352 f.
– und deutsche Wiedervereinigung 446
– und Golfkrise 451
Südafrika, Kirchen in 348
– –, gemeinsame Erklärung zur politischen Situation 592
–, politische Wende 110 ff.
Syrien im Libanon 63

T

Tibet, Abschaffung des Gottkönigtums durch den Dalai Lama 444
Tschechoslowakei (ČSSR) 188 304 470 f.
–, Bischofsernennungen in der 8 58 143
–, Bürgerrechtsbewegung in der 57 f.
–, Christen und Kirchen in der 57 f. 528
–, diplomatische Beziehungen zum Heiligen Stuhl 252
–, Erklärung der deutschen Bischöfe zur Versöhnung mit den Tschechen 178 ff.
–, Erklärung des Prager Erzbischofs zur Vertreibung der Deutschen 96
–, katholische Kirche in der 8 51 59 292 333 f.
–, Kirchenrückgabe in der 438 f.
–, Prager Frühling 333
–, protestantische Kirchen in der 335 f.
–, Religionsfreiheit in der 101
–, Religionspolitik der 57
–, Revolution der Freiheit in der 527
–, Verhältnis Kirche – Politik 336
–, Verhandlungen mit dem Vatikan 58
– nach dem Papstbesuch 291 ff.
Tunesien 67
Türkei, Lage christlicher Minderheiten in der 252

U

Ungarn
–, Aufbruch in 39 527
–, Basisgemeinschaften in 207
–, christliche Kirchen in 206 f.
–, diplomatische Beziehungen zum Heiligen Stauhl 148
–, Kirchenrückgabe in 439 f.
–, Lefebvre-Bewegung in 544
–, neues Religionsgesetz in 101 206
–, Parlamentswahlen in 206 304

V

Vatikan (Heiliger Stuhl), diplomatische Beziehungen zu Polen 516
–, diplomatische Beziehungen zu Ungarn 148
–, Gespräche mit Vietnam 592
–, Ostpolitik des 258
–, Verhältnis zwischen der Sowjetunion und dem 5 196
–, Verhandlungen mit der Tschechoslowakei 58
– –, diplomatische Beziehungen zur 252
– und Libanonkonflikt 64 f.
– zur Lage in Panama 62
Vereinigtre Staaten von Amerika (USA) 464 466 468
–, Bistümer in den 433
–, Debatte über Abtreibungen in den 361 f.
–, Katholikenzahl in den 432
–, „pro life"-Bewegung in den 361 ff.
–, Studie über Sexualität und Zölibat 493 556
– und Golfkrise 451
Vietnam 67 265
–, Aufnahme von Gesprächen mit dem Vatikan 592

Personen

A

Abel, Eduard 159
Achternbusch, Herbert 137
Adam, Konrad 319
Adamski, Franciszek 20
Adenauer, Konrad 96
Aichern, Maximilian, Bischof von Linz 270
Aidan, Nichols 47
Akle, Yvette 92
Akpunonu, Peter D. 187
Albert, Gerhard 481
Albrecht, Ernst 256
Albrecht, Peter-A. 115
Aleksij, Metropolit von Leningrad und Nowgorod, Patriarch von Moskau 305 437
Alt, A. 280
Alt, Franz 287
Altermatt, Urs 298
Altner, Günter 286
Amherd, Moritz 392
Angenendt, Arnold 405
Annen, Franz 313
Antall, József 206 318
Aoun, Michel 63 348
Arafat, Jassir 252
Arăpasu, Teoctist 191
Arcand, Denys 135
Argüello, Francisco 589
Armijo, Roberto 60
Arns, Paulo Evaristo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 135 319
Auer, Johann 386 388
Augstein, Rudolf 288
Aylwin, Patricio 194

B

Babangida, Ibrahim 461
Backes, Otto 115
Balasuriya, Tissa 589
Balaz, Rudolf, Bischof von Neusohl 143
Balembo, Buetubela 185
Bálint, Lajos, Bischof von Alba Julia (Rumänien) 193
Bandell, Dieter 300
Banzer, Hugo 40
Barlach, Ernst 323
Barret, D. A. 484
Barth, Hans Martin 147
Barth, Karl 325
Bartoszcze, Roman 354
Bartoszewski, Władisław 2
Batista Fragoso, Antonio, Bischof von Crateús (Brasilien) 135
Baum, William Wakefield Kardinal 252
Baumann, Jürgen 112
Bäumer, Remigius 404
Baumewerd, Dieter Georg 273 ff.
Baumgartner, Konrad 243 f.
Becker, Boris 309
Beckmann, Max 322
Beilner, Wolfgang 389
Bell, Daniel 147
Bemejo, Luis M. 133
Berger, Allmuth 401
Berger, Eduard 544
Berger, Teresa 405
Berka, Radovan 293
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chikago 15 102 362
Bertsch, Ludwig 184 406
Beuys, Joseph 322
Beyerhaus, Peter 404
Bhutto, Benazir 96
Biedenkopf, Kurt 500
Bieger, Eckhard 300 490
Biffi, Giacomo Kardinal, Erzbischof von Bologna 506
Binder, Andreas 46
Bingen, Dieter 22 270 519
Bitterlich, Gabriele 384
Bitterlich, Hansjörg 385
Bitterlich, Roswitha 384
Blanquart, Paul 98
Blaskó, Georg 384 f
Blazejewski, Marlies 320
Blecha, Karl 560
Blüm, Norbert 256
Blumenberg, Hans 283 288
Bluteau, Lothaire 136
Boberski, Heiner 389
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 145 419
Böckle, Franz 281 320 502
Bodnarchuk, Bischof von Zytomyr (Ukraine) 348
Boesak, Allan 444
Boff, Leonardo 134
Bohley, Bärbel 212
Böhm, Dominikus 276
Böhm, Gottfried 276
Böll, Heinrich 426
Bonnemin, Joseph 312
Bonvin, Jean-Marc 385
Borić, Gojko 583
Boros, Adalbert, Titularerzbischof 193
Bossle, Lothar 404
Botero, Fernando 323
Botha, P. W. 111
Böttcher, Winfried 166
Brakemeier, Gottfried 145
Brandt, Willy 124 152 267 446
Braun, Johannes, früherer Bischof von Magdeburg 148
Braun, Karl, Bischof von Eichstätt 592
Brecht, Bert 426
Breuer, Stephan 195
Bruckner, Anton 323
Bruyn, Günter de 323
Brzeziński, Zbigniew 268
Bühnig, Marga 589
Bujo, Bénézet 132
Bulányi, György 207
Burchardt, Gabriele 43 249
Burgess, Françoise 147
Burke, Lawrence A., Bischof von Nassau (Bahamas) 506 576
Bush, George 61 163 451
Byar, James Lee 322
Bytautas, Saulus 480

C

Caesar, Peter 300
Caffara, Carlo 404
Cámara, Hélder, früherer Erzbischof von Récife 135
Campaoré, Blaise 107
Campenhausen, Otto Freiherr von 457
Candolfi, Joseph, Weihbischof in Basel 312 491
Cárdenas, Cuauhtemoc 246
Cárdenas, Lázaro 246
Cardinal, Richard 137
Cardoso Sobrinho, José, Erzbischof von Olinda und Recife 135
Carey, George, Erzbischof von Canterbury 441
Čarnogursky, Jan 48 57
Carr, Ann E. 442
Carrasco, Bartolomé, Erzbischof von Oaxaca (Mexiko) 345
Carter, Jimmy 189
Casaroli, Agostino Kardinal 5 134 148 259 316 360
Casetti, Christoph 312 392
Cassidy, Edward, Erzbischof 48 93 344 492
Castro, Emilio 48 103
Ceauşescu, Nicolae 188
Cerna, Lucia 95
Chadli, algerischer Präsident 63
Chamorro, Violeta 162
Charria, Manuelita 134
Chartschew, Konstantin 512
Chenu, Marie-Dominique 148
Chertes, Joan, Titularerzbischof 193
Chikane, Frank 159
Christoradnov, Jurij 360 512
Cikrle, Vojtech, Bischof von Brünn 143
Cimotti, Emil 323
Cipriano, Juan Luis, Weihbischof in Ayacucho (Peru) 110
Claudel, Paul 323
Colasuonno, Francesco 55 59 196 259 437
Collor de Mello, Fernando 496
Colorado, Mauricio 16
Condorcet, Antoine 56
Conwell, Giles 162
Cordes, Paul Josef, Bischof 589
Corecco, Eugenio 503
Corneanu, Nicolae, Orthodoxer Metropolit in Timişoara (Rumänien) 438
Coscia, Luis 345
Coste, René 160
Cristiani, Alfredo 16 95
Crockett, William 406
Csoklich, Fritz 273 472 562
Cuomo, Mario 196 362
Curcio, Renato 592
Curran, Charles 194
Czarkowski, Hans 436
Czempiel, Ernst-Otto 463 ff.

D

Dadaglio, Luigi Kardinal 252
Dahm, Karl Wilhelm 298
Daily, Thomas, Bischof von Brooklyn 196 362
Dalai Lama 444
Daly, Cahal, Erzbischof von Armagh 592
Dammert, José, Bischof von Cajamarcá (Peru) 110
Danneels, Godfried Kardinal, Erzbischof von Mechelen-Brüssel 505
Däubler-Gmelin, Herta 588
Debray, Régis 499
Decourtray, Albert Kardinal Erzbischof von Lyon 56 155 345 592
De Gasperi, Alcide 96
Degenhardt, Johannes Joachim Erzbischof von Paderborn 156
Delfieux, Pierre-Marie 69
Demke, Christoph, Bischof von Magdeburg 158 221 ff. 390
Demmer, Klaus 251 478 540
Dempsey Douglass, Jane 444
Deng, Xiaoping 315
Diestel, Peter Michael 500
Dimitrios I., Patriarch von Konstantinopel 252
Dimitrova, Blaga 138
Diodoros I., griechisch-orthodoxer Patriarch von Jerusalem 263
Diop, Alioune 132
Dmyterko, Sophron, Bischof von Ivano-Frankivsk 359 505
Dohmen, Christoph 495
Doka, Zoltán 207
Donat, Hans 492
Dönhoff, Marion 471
Draganov, Dragomir 140
Drewermann, Eugen 85 ff. 156 287 403
Drey, J. S. 584
Duarte, Napoleón 17
Duchrow, Ulrich 158
Ducke, Karl-Heinz 441 492
Durand Flórez, Ricardo, Bischof von Callao (Peru) 110
Duval, Joseph, Erzbischof von Rennes 592

E

Eder, Franz, Bischof von Passau 388
Eicher, Peter 156
Ela, Jean-Marc 589
Elders, Leo 404
Elisabeth, Königin von England 189
Ellacuría, Ignacio 16 185
Endara, Guillermo 60
Endres, Elisabeth 323
Engel, Christoph 166
Eppler, Erhard 317 319
Erdmann, Karl Dietrich 424
Ernst, Wilhelm 320
Escobar, Carlos 109
Eser, Albin 414 442
Etchegaray, Roger Kardinal 48 103 592
Ettl, Harald 496
Evers, Georg 93 135 187

F

Fahd, König Saudiarabien 63
Falcke, Heino, evangelischer Propst in Erfurt 94 158
Falken, Herbert 323
Fan Xueyan, Peter Joseph, Bischof von Paoting 95
Feiereis, Konrad 237 492
Feranec, Joseph, früherer Bischof von Neusohl 143
Ferreira de Macedo, Antonius, früherer Erzbischof von Gangra (Brasilien) 388
Ferry, Jean-Marc 591
Filaret, Metropolit von Kiew 12 437
Fink, Ulf 297
Fischer, Hermann 195
Fleißer, Marieluise 426
Foley, John P., Erzbischof 408
Forck, Gottfried, Bischof von Ost-Berlin 457
Fornet-Betancourt, Raúl 185
Fox, Mathew 194
Freire Falcão, José Kardinal, Erzbischof von Brasilia 505
Fresno, Francisco Kardinal, Erzbischof von Santiago 194
Frieling, Reinhard 544
Fries, Heinrich 289 391
Frisch, Alfred 69
Frischmuth, Barbara 323
Frolow, Iwan 352
Fromme, Karl Friedrich 550
Fujimori, Alberto Kenyo 363
Fukuyama, Francis 469
Furov, Vasilij 259
Fürst, Walter 320

G

Gabriel, Karl 338 538
Gaillot, Jacques, Bischof von Évreux 56
Galeano, Ismael 163
Gantin, Bernardin Kardinal 345 543 579
García, Alán 108 363
Garstecki, Joachim 158
Gauguin, Paul 322
Gaulle, Charles de 189
Gaus, Günter 214
Geagea, Samir 348
Gellner, Winand 167
Gemayel, Amin 63
Genscher, Hans-Dietrich 152 500
Geremek, Bronisław 353
Gesché, Adolphe 195 495
Gheorghin-Dej 189
Gherghel, Petru, Bischof von Iaşi (Rumänien) 193 505
Ghermani, Dionisie 192
Gienke, Horst 544
Giertych, Maciej 18
Gijsen, Johannes, Bischof von Roermond 404
Giordano, Michele Kardinal, Erzbischof von Neapel 506
Girard, René 136
Glemp, Józef Kardinal, Primas von Polen 18
Gobel, Jean 559
Godard, Jean-Luc 137
Godoy, Virgilio 163
Goldewijk, Berma Klein 90
Gong, Pingmei Ignatius 315
González Martinez, Hector, Erzbischof-Koadjutor von Oaxaca (Mexiko) 345
Gorbatschow, Michail 2 5 12 148 188 258 f. 305 352 360 444 451 512 527 592
Görres, Albert 87
Gothein, E. 284
Graf, Friedrich Wilhelm 347
Gratz, Leopold 560
Grégoire, Henri, früherer Bischof von Blois 56
Gregory, Wilton, Weihbischof in Chicago 162
Greinacher, Norbert 391
Grieshaber, HAP 323
Griffith-Jones, Jenifer 309
Grigorjan, V. 189
Groer, Hans-Hermann Kardinal, Erzbischof von Wien 37
Groh, Dieter 443
Groh, Ruth 443
Grom, Bernhard 46
Grosser, Alfred 425
Guibal, Francis 147
Guicherd, Catherine 299
Gulbinowicz, Henryk Roman Kardinal, Bischof von Breslau 96
Gumbleton, Thomas, Weihbischof von Detroit 62
Günthör, Anselm 404
Gutierrez, Gustavo 110 493 589
Gutiu, George, Bischof von Cluj-Gherla (Rumänien) 193
Gy, Pierre-Marie 405
Gyulay, Endre, Bischof von Szeged-Csanád 496

H

Haas, Wolfgang, Bischof von Chur 307 311 ff. 392 491
Habermas, Jürgen 115 299 338 533
Haeffner, Gerd 47
Hahn, Ferdinand 243
Haider, Jörg 500 560
Hamer, Jérôme Kardinal 134
Hanselmann, Johannes 145
Hardawiryana, R. 484
Häring, Bernhard 388
Harmati, Béla 207
Harris, Barbara, anglikanischer Weihbischof 48
Hartlaub, Geno 426
Hassan, König Marokko 63
Hassan Mwinyi, Ali 455
Hastings, Adrian 405
Hauser, Erich 168
Havel, Václav 59 96 268 270 293 472 528
Heine, Susanne 538
Heinemann, Gustav 445
Heisig, Bernhard 323
Held, Heinz Joachim 204
Hemmer, Hans-Rimbert 502
Hemmerle, Klaus, Bischof von Aachen 318 576
Hempel, Johannes, Bischof von Dresden 456 507
Hengsbach, Franz Kardinal, Bischof von Essen 17
Henrich, Dieter 299 394
Henry, Frederick Bernhard, Weihbischof in Carinola (Kanada) 506
Hentig, Hartmut von 115
Hepp, Gerd 47
Herbst, Karl 288
Hergenröther, Joseph Kardinal 584
Herrera, Eduardo 60
Herrera Heredia, Néstor Rafael, Bischof von Machala (Ecuador) 506
Herrhausen, Alfred 4
Herrmann, Horst 156
Hertz, A. 286
Heßler, Hans-Wolfgang 169
Heuss, Theodor 425
Hickey, James Kardinal, Erzbischof von Washington 95
Hilberath, Bernd Jochen 290
Hilf, Willibald 168
Hintze, Peter 201
Hirka, Ján, Bischof von Prešov (ČSFR) 58 439
Hirschler, Horst 145
Hnilica, Paul, Titularbischof 388
Hodler, Ferdinand 322
Hodscha, Enver 348
Hoff, Wilhelm 544
Hoffmann, Hilmar 498
Hoffmann, Paul 87
Hoffmann-Riem, Wolfgang 166
Hoffmann, Rainer-W. 299
Hoffmannsthal, Hugo von 323
Höffner, Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Köln 307
Holl, Adolf 289
Holzherr, Georg, Abt von Einsiedeln 491
Homeyer, Josef, Bischof von Hildesheim 44 357 417 ff.
Honecker, Martin 11
Hoss, Salim 63 f.
Hossu, Vasile, griechisch-katholischer Bischof von Oradea Mare (Rumänien) 193 438
Houphouët-Boigny, Félix 408 454 460
Houtepen, Anton 444
Hrawi, Elias 64
Hromadka, Josef 58
Hubbard, Howard, Bischof von Albany 102
Huber, Wolfgang 146 346
Hünermann, Peter 48 377 537
Hunthausen, Raymond, Erzbischof von Seattle 196
Hürlimann, Thomas 323
Husar, Lubomyr 318

I, J

Iliescu, Ion 250
Imesch, Joseph, Bischof von Joliet (Illinois) 208
Innocenti, Antonio Kardinal 575
Iwaschko, Wladimir 352
Jakab, Antal 191
Jakoblew, Alexander 352
Jakubiny, György, Weihbischof in Alba Julia (Rumänien) 193
Jamieson, Penny, Bischof der Diözese Dunedin (Neuseeland) 48
Janku, Vladimir 58
Janssen, Hubertus 300
Janzen, Wolfram 494
Jelzin, Boris 352
Jens, Walter 124
Jiang, Zemin 314
Jiménez, Jorge 134
Joel, Roman 495
Johannes Paul II. 5 52 96 105 106 ff. 146 245 249 258 261 f. 291 ff. 454 592
Johnson, Uwe 426
de Jong, Dennis, Bischof von Ndola (Sambia) 408
Juhre, Arnim 323

K

Kähler, Christoph 317
Kaiser, Matthäus 169 ff.
Káldy, Zoltán 145 207
Kalilombe, Patrick, ehemaliger Bischof von Lilongwe (Malawi) 186
Kalniņš, Harald 480
Kaltefleiter, Werner 495
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 396
Kandinsky, Wassily 322
Kapellari, Egon, Bischof von Klagenfurt 271
Kapp, Johannes, Weihbischof in Fulda
Karlow, Juri 196
Karnusian, James 148
Kasper, Walter, Bischof von Rottenburg–Stuttgart 17 147 156 237 289 310 391 588 591
Kaufmann, Franz-Xaver 251 538
Kaulen, F. 584
Kaut, Bernd 455
Keel, Othmar 319
Keil, Siegfried 395
Kendeh, György 207
Kennan, George F. 469
Kennedy, Edward 362
Kérékou, Mathieu 460
Khal, Claude 64
Khan, Ghulam Ishaq 96
Khoury, Rafig 265
Klein, Albert 191
Klein, Aloys 156
Klein, Hans-Joachim 499
Klein, Ingrid 317
Klerk, F. W. de 111
Klinner, Werner 509
Knapp, Andreas 251
Koch, Hans-Georg 416 442
Koch, Hans-Reinhard, Weihbischof in Erfurt 576
Kocsis, Elemér 207
Kojnok, Eduard, Bischof von Rosenau 143
Kohl, Helmut 152 267 300 318 f. 453 500 529 552 563
Kohlmaier, Herbert 270
Kollek, Teddy 263
König, Franz Kardinal, Alt-Erzbischof von Wien 37 196
Kopelew, Lew 353
Korec, Jan, Bischof von Neutra 57 143
Korff, Wilhelm 287
Kostov, Trajtscho 141
Kötter, Herbert 502
Kowalczyk, Józef 516
Kozakiewicz, M. 21
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 241 271 562
Kräuter, Sebastian, Bischof von Timişoara (Rumänien) 193
Kräutler, Erwin, Bischof der Prälatur Xirgu (Brasilien) 48
Krenn, Kurt, Weihbischof in Wien 37 295 384
Krieger, Vera 256
Krikorian, Mesrob 94
Kronenberg, Friedrich 6
Kruse, Martin, Bischof von West-Berlin 23 ff. 390 457 490 507 590
Kučan, Milan 471 580
Küng, Hans 289 391
Kuntner, Florian, Weihbischof in Wien 94
Kuschel, Karl Josef 323
Kustič, Živko 470
Kyška, Miroslav, Generalsekretär der Lutherischen Kirche in der Slowakei 252

L

Laboa, José Sebastian, Apostolischer Nuntius in Panama 61
Labrusse-Riou, Catherine 47
Ladrière, Paul 146
Lafontaine, Oskar 124 152 501
Laghi, Pio, Erzbischof 252 578
Lahnstein, Manfred 165
Lang, Alois 201
Lang, Bernhard 346
Lang, Jack 56
Langendörfer, Hans 129
Laskowski, W. 21
Lasson, G. 285
Law, Bernhard Kardinal, Erzbischof von Boston 95
Lechner, Odilo 244
Leckey, Dolores 209
Le Corbusier, Charles Edouard Jeanneret 274
Lehmann, Johannes 289
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 11 17 53 143 158 192 260 324 343 390 440 490 507 527 541 552 576
Leich, Werner, Landesbischof von Thüringen 158
Lenz, Friedrich 426
Leonhard, Wolfgang 117 ff.
Lepage, Robert 136

Levi, David 263
Ligatschow, Jegor 352
Lilov, Aleksander 139 141
Li Side, Bischof von Tianjin 95
Liu Guandong, Peter, Bischof von Yixian 95
Lobkowicz, Frantiśek, Weihbischof in Prag 505
Lobkowicz, Nikolaus 44
Lohaus, Gerd 443
Lohfink, Gerhard 86
Lona, Arturo, Bischof von Tehuantepec (Mexiko) 345
López Trujillo, Alfonso Kardinal, Erzbischof von Medellin 110
Lorenzer, Alfred 346
Lorscheider, Aloisio Kardinal, Erzbischof von Fortalez (Brasilien) 503 506 577
Löw, Reinhard 195
Lubachivsky, Myroslav Kardinal, Großerzbischof von Lemberg 13 359 437 505
Lübbe, Hermann 498
Lukács, László 207
Lukjanow, Anatolij 512
Luneau, René 146
Lüpertz, Markus 322
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 56 146 156 196 275 345
Luxian, Aloysius Jin, Bischof von Shanghai 559
Luyken, Georg-Michael 165

M

Maas-Ewerd, Theodor 406
Mäder, Otmar, Bischof von St. Gallen 491
Madrid, Miguel de la 245
Magino, Paul 193
Mahler, Gustav 323
Mahony, Roger, M., Erzbischof von Los Angeles 62
Maier, Hans 316 318 325 424 ff. 445
Maizière, Lothar de 210 319 354
Maly, Václav 8
Mandela, Nelson 110
Mao, Zedong 314
Maradona, Diego 309
Marcinkus, Paul C., Erzbischof 102
Marcus, Emile, Bischof von Nantes 592
Mariański, Janusz 19
Marina, Justinian 191
Marino, Eugene, Erzbischof von Atlanta 555
Markov, Georgi 141
Marković, Ante 580 583
Markowska, D. 21
Marlé, René 443
Marré, Heiner 298
Martin, Norbert 404
Márton, Aron 191
Marusyn, Miroslav Stefan, Erzbischof 359
März, Klaus-Peter 317
Mathes, Richard 264
Mathias, Alphonsus, Erzbischof von Bangalore (Indien) 506
Matt, Gebhard 312 392
Mattner, Andreas 298
May, John, Erzbischof von St. Louis 14
Mayer, Anton 288
Mayorga, Francisco 163
Mazowiecki, Tadeusz 18 96 267 353 517 552
McDannel, Colleen 346
McGrath, Marcos Gregorio, Erzbischof von Panama-Stadt 62
Meckel, Markus 211
Meeking, Basil, neuseeländischer Bischof 160
Meier, Christian 591
Meisner, Joachim Kardinal, Erzbischof von Köln 307 507
Ménudier, Henri 562 ff.
Merz, Hans Peter 519 ff.
Metz, Johannes Baptist 186 237 341
Metzinger, José Luciano, Bischof 110
Meyendorff, John 148
Meyer, Hans Bernhard 243 406
Meyer, Hans-Joachim 230 ff. 304 317 428 ff.
Meyer, Harding 47
Meyer, Karl 48
Michailov, St. 139
Michalko, Ján, leitender Bischof der Lutherischen Kirche der Slowakei 252
Michel, Karl Markus 324
Michnik, Adam 270 353
Milešević, Slobodan 580
Milingo, Emmanuel, früherer Erzbischof von Lusaka (Sambia) 132
Miller, Arthur 323
Mitev, Petar-Emil 140
Mitterrand, François 56 155 300 446
Mladenov, Petar 139
Mlynář, Zdeněk 45
Mobutu Sese Seko 252 460
Modrow, Hans 212
Mofokeng, Takatso 90
Moisescu, Justin 191
Mollet, Guy 66
Moltmann, Jürgen 346
Moltmann-Wendel, Elisabeth 346
Monge, Gaspard 56
Monnet, Jean 67
Moore, Emerson, Weihbischof in New York 194
Moreira Neves, Lucas Kardinal, Bischof von São Salvador da Bahia 505 575
Moser, Georg, früherer Bischof von Rottenburg–Stuttgart 357
Mouawad, René 64
Mpasi, Londi, Boka di 133
Mugavero, Francis, früherer Bischof von Brooklyn 196
Mulack, Christa 288
Mullen, Francis 61
Müller, Gerhard Ludwig 242 590
Müller, Johannes 443
Muresan, Lucian, griechisch-katholischer Bischof von Maramureş (Rumänien) 193 438
Murray, Joseph E. 509
Mußner, Franz 388
Musyl, Peter 295 440

N

Narr, Wolf Dieter 116
Navarro, Joaquín 62
Németh, Miklos 148 206
Nientiedt, Klaus 75 99 138 169 273 ff. 303 324 378 ff. 499 562 ff.
Nieuwenhove, Jacques van 90
Niggli, Alois 340
Nipkow, Ernst Karl 338
Nitsch, Hermann 322
Nixon, Richard 189
Nolan, Albert 589
Nolde, Emil 322
Noriega, Manuel Antonio 60
Nowak, Leopold, Apostolischer Administrator in Magdeburg 148
Nunes, Maria José 92
Nyerere, Julius 455 462

O

Obandoy Bravo, Miguel Kardinal, Erzbischof von Managua 163
Obiefuna, Albert Kanene, Bischof von Awka (Nigeria) 505
O'Connor, John, Erzbischof von New York 15 196 361 544
Oddi, Silvio Kardinal 237 341
O'Fiaich, Tomás Kardinal, früherer Erzbischof von Armagh 300 592
Oksaar, Els 426
Oliveros, Roberto 248
Ollig, Hans Ludwig 299
Origo, I. 285
Orsolic, Marco 187
Orszulik, Alojzy, Bischof 517
Ortega, Daniel 163
Ortheil, Hanns-Josef 323
Oschavkov, Shivko 142
Oschlies, Wolf 143
Oser, Fritz 340
Otčenášek, Karel, Titularbischof von Königgrätz 58
Otunga, Maurice Kardinal, Erzbischof von Nairobi 132
Dyen, H. van 280
Özal, Turgut 252

P, Q

Pain Ratu, Anton, Bischof von Atambu (Westtimor) 485
Papp, László, früherer reformierter Bischof von Oradea (Rumänien 55
Pärt, Arvo 323
Pasinya, Monsengwo Laurent, Bischof von Zaire 133 405
Paskai, László Kardinal, Erzbischof von Esztergom und Primas von Ungarn 206 496
Paul VI. 258
Paz, Octavio 246
Paz Zamora, Jaime 40
Pei, Ich Ming 497
Pei, Ronggui 95
Pelach, Enrique, Bischof von Abancay (Peru) 110
Pelletier, Gilles 136
Pen, Jean-Marie le 345
Penney, Alphonsus, Erzbischof von Neufundland (Kanada) 556
Penoukou, Efoe-Julien 347
Pérez de Cuellar, Javier 96
Perka, Radovan 439
Pesch, Otto Hermann 148
Pesch, Rudolf 87
Philaret, Metropolit von Kiew 305
Pichler, Walter 324
Pichlmayr, Rudolf 509
Pieschl, Gerhard, Weihbischof von Limburg 444
Pilarczyk, Daniel, Erzbischof von Cincinnati 15 95 493 504
Pimen, früherer Patriarch von Moskau 259 305
Pimenta, Simon Ignatius Kardinal, Erzbischof von Bombay 575
Pineau, Christian 66
Pinochet, Augusto 194
Piotrowski, Walerian 518
Pigueras, Manuel 109
Pissarek-Hudelist, Herlinde 242 340 f. 390 554
Piwowarski, Władisław 19
Ploeg, Johannes von der 387
Plojhar, Josef 8
Ploscaru, Joan, Bischof von Lugoj (Rumänien) 191 193
Pompidou, Georges 66
Ponce, Emilio 95
Popov, Ljubomir 142
Poszgay, Imre 3
Pöttker, Horst 168
Pottmeyer, Hermann Josef 187 537
Poulat, Emile 394
Pozsgay, Imre 206
Prigione, Girolamo, Apostolischer Delegat in Mexiko 249 345
Prodev, Stefan 140
Proksch, Udo 561
Prunskiene, Kasimira 318
Pszon, Mieczysław 44
Puente, Pablo, Apostolischer Nuntius in Libanon 64
Quian Quichen 559

R

Radkovsky, František, Weihbischof in Prag 252
Radziwill, Anna 517
Raedts, Peter 395
Rahner, Karl 129 238 584
Rainer, Arnulf 322
Raiser, Konrad 158 346
Rakowski, Mieczysław 267
Ranke-Heinemann, Uta 156 548
Rasinger, Erwin 496
Rašković, Jovan 581
Ratzinger, Josef Kardinal 14 96 237 341 389 391 393 396 505 554 576 579
Rau, Johannes 256
Re, Giovanni, Erzbischof 48
Rechberger, Alois 560
Reich, Jens 212
Reich, Seymour 492
Reimann, Brigitte 430
Reinhardt, Max 323
Reiser, Marius 293
Reiter, Johannes 574
Reizer, Pál, lateinischer Bischof von Satu Mare (Rumänien) 193
Ren, Wuzhi 316
Repgen, Konrad 94
Reuter, Hans-Richard 146
Richter, Gerhard 322
Richter, Horst Eberhard 115
Riedelsperger, Josef 271
Riegler, Josef 496 560
Rinderspacher, Jürgen P. 298
Ringeling, H. 286
Ritter, Bruce 555
Ritter, Gerhard 325
Ritzinger, Franz 388 f.
Rivera y Damas, Arturo, Erzbischof von San Salvador 16 95 589
Robles, A. 91
Robu, Joan, Erzbischof von Bukarest 193
Rolim, F. C. 91
Romero, Oscar, früherer Erzbischof von San Salvador 16
Rosa Chávez, Gregorio Weihbischof in San Salvador 16
Rosen, Moses 192
Rosenbaum, Jurij 512
Rössler, Andreas 395
Rotenhan, Eleonore von 320 329
Roth, Paul 512 515
Rouault, Georges 322
Rozier, Josef, Bischof von Poitiers 496
Rudolf, Vladimir 295
Ruh, Ulrich 23 ff. 89 117 ff. 151 245 291 321 332 ff. 351 399 463 ff. 539 547 579
Runcie, Robert, Erzbischof von Canterbury 203 441
Ruppert, Hans-Jürgen 494
Rüthers, Bernd 298

S

Sabbah, Michel, lateinischer Patriarch von Jerusalem 263
Sagladin, Wadim 202
Salinas de Gortari, Carlos 245
Sanders, James 589
Sankara, Thomas 107
Sanon, Titianma, Bischof von Burkina Faso 133
Santa Ana, Julio de 91
Sayer, Josef 94
Scorsese, Martin 137

Seeber, David 4 51 117 ff. 169 ff. 200 217 ff. 255 416 417 ff. 448 519 ff.
Seesing, Heinrich 573
Semanpillai, J. Emmanuel 186
Semedij, Ivan, Bischof aus Uzhorod (Karpato-Ukraine) 359
Semporé, Sidbe 91
Seregély, István, Erzbischof von Eger 496
Servan-Schreiber, Jean-Louis 168
Sfeir, Nasrallah 63
Shamir, Yitzhak 263
Shelev, Sheljo 139
Sheppard, David, Bischof von Liverpool 45
Shivkov, Todor 138
Shi Wande 95
Shurov, D. 139
Siebenmorgen, Peter 129
Sieber, Klaus 317
Sierck, Gabriela M. 109
Silva Henriques, Raúl Kardinal, früherer Erzbischof von Santiago 194
Simon, Helmut 115
Simonis, Adrian Kardinal, Erzbischof von Utrecht 506
Sin, Jaime L. Kardinal, Erzbischof von Manila 544
Sinowatz, Fred 560
Sipe, Richard 493 556
Sitruk, Joseph 345
Skrypnyk, Mstyslav, Erzbischof 348
Skubiszewski, Krzystof 269
Sladkevičius, Vicentas Kardinal, Erzbischof von Kaunas 202
Sobrino, Jan 186
Sodano, Angelo 359
Soden-Fraunhofen, Heinrich Graf von, Weihbischof in München 386
Sokol, Jan, Erzbischof von Tyrnan 48 58
Sombart, Werner 285
Spaemann, Heinrich 53
Spaemann, Robert 145
Spital, Hermann-Josef, Bischof von Trier 17
Squicciarini, Donato, Erzbischof, Nuntius in Wien 37
Strawinsky, Igor 323
Suárez Rivera, Adolfo, Erzbischof von Monterrey (Mexiko) 249 345
Sutter, Jacques 591
Su Zhemin 95
Süssmuth, Rita 256 319 415 440
Šuštar, Alois, Erzbischof von Ljubljana (Laibach) 148 396 440 471
Suttner, Berta von 37
Sybev, Christofer 142
Szczypiorski, Andrzej 318 324 427
Szennay, Andreas, Erzabt von Pannonhalma 96
Szoka, Edmund Casimir Kardinal, Erzbischof von Detroit 102

Sch

Schaeffler, Richard 243
Schaller, Fritz 276
Schasching, Johannes 271
Schatz, Klaus 185
Schätzler, Wilhelm 481
Schäuble, Wolfgang 7 501
Scheffczyk, Leo 404
Scheuch, Erwin K. 347
Schewardnadse, Eduard 352 360
Schillebeeckx, Edward 237 289 341 391 591
Schiller, Herbert 165
Schipperges, Heinrich 510
Schmidt, Arno 426
Schmidt-Lauber, Hans-Christoph 242
Schmidt, Helmut 471
Schmidt, Renate 551
Schmied, Wieland 322
Schneider, Hans Joachim 395
Schneider, Reinhold 146
Schneiders, Sandra 194
Schnur, Wolfgang 152
Scholz, Rüdiger 495
Schönborn, Christoph 196 237 341
Schönhube, Claus 168
Schoonenberg, Piet 395
Schotte, Jan, Erzbischof 133 253 407 575
Schröder, Gerhard 256
Schulmeister, Paul 39
Schulte, Axel 347
Schulz, Walter 299
Schulze, Hagen 531 f.
Schumacher, Josef 404
Schumann, Robert 96
Schüssler Fiorenza, Elisabeth 589
Schütz, Helga 323
Schwager, Raymund 393
Schwarz, Hans-Peter 425
Schwarz, Rudolf 274
Schwind, H.-D. 112

St

Staalsett, Gunnar 393
Staehelin, Jenö 543
Stallings, George 161 300
Stecher, Reinhold, Bischof von Innsbruck 249 271 384 387 389 571
Steenbrink, K. A. 484
Steffann, Emil 276
Stehle, Emil, Bischof, Bischof von Santo Domingo de los Colorados 16
Stenger, Hermann 88
Stephanos II. Ghattas, koptisch-katholischer Patriarch von Alexandrien 133
Steponavičius, Julijonas, Erzbischof von Wilna 203
Stern, Fritz 425
Sternberger, Dolf 530
Sterniuk, Wladimir, unierter Erzbischof von Lemberg 13 250 359 437
Sterzinsky, Georg, Bischof von Berlin 100 157 390 456 457
Stimpfle, Josef, Bischof von Augsburg 144
Stober, Rolf 298
Stoiber, Edmund 7
Stoicescu, Nicolae 193 250
Stolpe, Manfred 210 329 457 500
Stolz, Fritz 378 ff.
Stomma, Stanisław 517
Streibl, Max 153
Stüting, Johannes 298

T

Tabone, Censu 344
Tadeusz, Norbert 322
Tang, E. 91
Tang, Yiming Dominic, Bischof von Hongkong 315
Tarkowski, Andrej 323
Teissier, Henri, Erzbischof von Algier 386
Tellez Cruces, Agostin 249
Tempfli, Jozséf, lateinischer Bischof von Oradea Mare (Rumänien) 193
Teoctist, rumänischer Patriarch 259
Tepe, Valfredo Bernardo, Bischof von Ilhéus (Brasilien) 506
Mutter, Teresa 252
Thomas, Edward D. 509
Thümler, Walther 323
Tillmann, Raban 300
Tincq, Henri 160
Tkac, Alojz, Bischof von Kaschau 143
Tobei, Johannes 457
Tobey, Mark 322
Todea, Alexandru, Erzbischof, Metropolit der griechisch-katholischen Kirche Rumäniens 193 438
Tökés, László, reformierter Bischof von Oradea (Rumänien) 55 148 190 204
Toland, John 346
Tomášek, František Kardinal, Erzbischof von Prag 8 57 96 252 293
Tondra, František, Bischof von Spiš (Slowakei) 252
Torpigliani, Benno 134
Torrijos, Omar 60
Toshikawa Torres, Guillermo 364
Tóth, Károly 207
Tracy, David 194 f.
Trawinska, M. 21
Treinen, Heiner 498
Tremblay, Johanne-Marie 136
Trilling, Wolfgang 54
Trinh van Can, Joseph Marie Kardinal, früherer Erzbischof von Hanoi 348
Tröndle, Herbert 404
Trotha, Klaus-Dieter von 165
Trynski, Slavtscho 139
Tübke, Werner 323
Tudjman, Franjo 580
Tumi, Christian Wiyghan Kardinal, Erzbischof von Garoua (Kamerun) 575
Türk, Hans Joachim 590
Turowicz, Jerzy 517

U

Ulbricht, Walter 507

V

Vaivods, Julijans Kardinal, früherer Apostolischer Administrator von Riga und Liepaja 348
Valdés, Gabriel 194
Valle, Edenio 409
Vanák, František, Titularbischof von Olmütz 58
Vanoni, Gottfried 94
Vargas Alzamora, Augusto, Erzbischof von Lima 110 364
Vargas Llosa, Mario 108 363
Várszegi, Asztrik, Weihbischof in Esztergom 496
Vasconcellos Motta, Carolus Carmelus de Kardinal, früherer Bischof von Aparecida (Brasilien) 388
Vasilev, Nikolaj 140
Vedova, Emilio 323
Vega, Pablo Antonio 164
Verdzckov, Paul, Erzbischof von Bamenda (Kamerun) 408
Vieira, João Bernardo 107
Viera-Galo 194
Vilnet, Jean, Bischof von Lille 394
Vincas, Justas 48
Vlk, Miloslav, Bischof von Budweis 143 348
Vogel, Bernhard 167
Vonderach, Johannes, früherer Bischof von Chur 307 311
Vorgrimler, Herbert 238
Vose, Noel 496
Vranitzky, Franz 496 560

W

Wahl, Heribert 87
Waitz, Walter 385
Waldenfels, Hans 186
Wałesa, Lech 146 353 517 528
Walser, Johanna 323
Walser, Martin 426
Walters, Vernon 61
Wanke, Joachim, Apostolischer Administrator in Erfurt und Meiningen 225 ff.
Wannicke, Arnim 323
Waschbüsch, Rita 6 11 44
Weakland, Rembert, Erzbischof von Milwaukee 300 589
Weber, Johannes, Bischof von Graz 271 506 588
Weber, Max 285
Wedel, Ezzelino von 289
Wegenast, Karl 339
Weibel, Rolf 340
Weiland, Heribert 184 463
Weiß, Konrad 217 ff.
Weizsäcker, Carl Friedrich von 534
Weizsäcker, Richard von 139 318 445
Welte, Bernhard 584
Wenz, Gunther 299
Werbs, Norbert, Weihbischof in Schwerin 343
Wetter, Friedrich Kardinal, Erzbischof von München 388 507
Wetzer, H. J. 584
Wewitavidanelage, Sylvester, Bischof von Galle (Śri Lanka) 506
Wiedenhofer, Siegfried 396 403 539
Wielowieyski, Andrzej 517
Wildner, Horstdieter 457
Wilfred, Felix 91 185
Wilkening, Catherine 136
Willebrands, Jan Kardinal 13 48/93 102 f.
Williams, Roger 285
Williken, Ben 322
Wilson, E. O. 251
Wilson, William J. 147
Windisch, Hubert 541
Wladimir, Metropolit von Rostow und Nowotscherkask 305
Wolff, Hanna 288
Wolkoslawskij, R. 514
Wöller, Hildegunde 288
Worlock, Dereck, Bischof von Liverpool 45
Wörner, Manfred 583
Woronowsky, Julian, Weihbischof in Lemberg 359
Wumpelmann, Knud 496
Wyss, Stephan 338

X, Y

Yago, Bernard Kardinal, Erzbischof von Abidjan 455
Yakunin, Gleb 305
Yang, Baibing 315
Yang, Shangkun 315

Z

Zahrnt, Heinz 288 291
Zhang Guangyi 95
Ziegenaus, Anton 404
Zimmel, Florian 271
Zimmer, Jochen 167
Zimmermann, Friedrich 6
Zimmermann, Hans-Peter 323
Zippert, Thomas 347
Zirker, Hans 46
Zsifkovits, Valentin 271
Zur, Giorgio 132
Zvěřina, Josef 293 332 ff. 528
Zwingmann, Wolfgang 110

ZS 166.80

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 1 · 44. Jahrgang · Januar 1990

Der Kampf um die offene Gesellschaft ist noch nicht ausgestanden.

Alfred Herrhausen

Wendejahr 1989

1989! Es war ein außergewöhnliches, alle Erwartungen und Prognosen sprengendes Jahr. Je weiter es voranschritt, um so mehr gerieten Handelnde und Beobachtende ins Taumeln. Zum guten Schluß konnte kaum noch jemand mit dem Tempo und der Vielfalt der Veränderungen Schritt halten. So mancher weise oder auch nur besserwisserische Kommentar, des Abends geschrieben, war nächstentags schon Makulatur. Entgegen dem Spruch, Geschichte mache keine Sprünge, strafte Geschichte in diesem Jahr nicht nur unser angebliches Wissen von Geschichte Lügen. Sie desavouierte kurzerhand *alle* ihr zugeschriebenen Gesetze und landete den einen Purzelbaum nach dem anderen mit bösen und guten Überraschungen. Nicht nur Zeitgenossen tun sich bis heute schwer zu verstehen, was geschah; auch Geschichtsschreiber des nächsten Jahrtausends werden vermutlich noch Mühe haben, sich einen Vers daraus zu machen.

Der Ruf nach Freiheit setzt sich durch

Dabei begann alles eher behäbig. Ganz im Sinne des „Posthistoire", in dem, wie Verfechter der Nachgeschichte behaupten, zwar noch alles Mögliche passiert, aber sich so recht nichts mehr ereignet, wollten zumal Mittel- und Westeuropäer sich der *Erinnerungsarbeit* zuwenden. Geschichte und Zeitgeschichte sollten die – zumindest Gelehrtenköpfe und Volkshochschulen – bewegenden Themen sein. Ein Jubiläum nach dem anderen stand an und wurde gebührend begangen. Besonders hierzulande gab es kaum einen Verband oder eine Einrichtung, der oder die nicht jubilierte. Die beiden deutschen Staaten gedachten ihrer Gründung vor vierzig Jahren. Und im Gefolge des Grundgesetz-Jubiläums jubilierte fast alles, was öffentlich Rang und Namen hat, von der Deutschen Bundesbank bis zum DGB – nicht ohne jeweils aktuellen Bezug, aber ohne erkennbaren Drang zu neuer Orts- und Aufgabenbestimmung. Und dann erst das Überjubiläum, mit dem Europäer in West (und Ost) der Großen Revolution der Franzosen vor 200 Jahren gedachten ...

Aber als ob all das nur Sinnen und Trachten blasierter Nostalgiker in den Fünfzigern und Sechzigern und von gelangweilt in Erinnerungen blätternden Greisen gewesen wäre, meldete Geschichte stürmisch sich selbst zurück. Sie *machte*, als ob sie an unserem historisierenden Aufarbeiten von Revolutionen überhaupt keinen Gefallen fände, Revolutionen. Freilich der erste Versuch, von großen Hoffnungen, aber noch von sehr unklaren Vorstellungen begleitet, wurde zum brutalen Fehlschlag. Noch ehe in Paris der Sturm auf die Bastille vor 200 Jahren gefeiert wurde, walzten *in Peking* Panzer friedlich demonstrierende Studenten und Arbeiter buchstäblich nieder. Eine hoffnungsvolle Entwicklung wurde so in Blut und Tränen erstickt. Als sich die Ansätze einer von *Deng Xiaoping* eingeleiteten und geforderten wirtschaftlichen Liberalisierung zum Verlangen nach mehr politischen Freiheitsrechten weiterentwickelten, schlugen Partei und Militär sie mit Mordgewalt nieder. Niemand wußte Rettung, der kurz vorher in Peking weilende Gorbatschow schon gar nicht.

Aber dann brach in Osteuropa eine Lawine los. Durch den Helsinki-Prozeß vorbereitet und durch Gorbatschows Perestrojka-Politik in Gang gebracht oder zumindest erleichtert, folgte von Land zu Land – weitergetragen vorwiegend von der jungen Generation – der eine „Umsturz" nach dem anderen mit erstaunlicher Präzision und Wirkung. Und als ob ganze Völker zeigen wollten, wie heutzutage Revolutionen zu machen sind – nicht, wie manche Technik- und Publizitätsgläubige es sehen möchten, in Fernseh- und Rundfunkanstalten, sondern auf der Straße durch das Volk –, wurden ohne Blutvergießen, ohne Guillotine und Erschießungskommandos Potenta-

ten gestürzt, einst Verstoßene rehabilitiert, bürgerliche Freiheiten verkündet und Grenzen geöffnet, die für eine Ewigkeit versperrt schienen. Und plötzlich ist nichts mehr, wie es vor kurzem noch war.

Macht zerfällt auf unverhoffte Weise

Was wird aber bleiben von diesem Jahr, wenn die Nebel der Euphorie sich verzogen haben und der Blick auf die veränderte Wirklichkeit frei wird? Neben Genugtuung eine Menge Hoffnungen, aber mindestens eine ebenso große Menge Befürchtungen.

Genugtuung darüber, daß bisher alles ohne Gewaltanwendung vor sich ging und daß vieles plötzlich möglich wurde, was bis vor kurzem noch nicht denkbar war. Noch bis in die Mitte der achtziger Jahre war es bei einer mühsamen, immer wieder von Rückschlägen begleiteten Entspannungspolitik geblieben. Nur in geringem Umfange zeigte der KSZE-Prozeß Wirkungen. Polens erstes *Solidarność-Experiment* endete im Kriegsrecht. Dem einzigen Ostblockland mit einer nennenswerten innenpolitischen Gegenmacht schien selbst der ungeheure Auftrieb, den die Wahl *Karol Wojtyłas* zum Papst bewirkte, lange nicht viel zu helfen. Alle Hoffnungen auf wirkliche Liberalisierung und Demokratisierung erwiesen sich wieder einmal als aussichtslos. Als *Władysław Bartoszewski* 1986 in einem Interview meinte, es gebe in Polen zwar regelmäßig Rückschläge, aber nach jedem Rückschlag bleibe die Entwicklung auf etwas höherem Niveau, erschien selbst das nur als eine ironische Kommentierung polnischer Leidensfähigkeit. So manche der inzwischen in Polen Regierenden, einschließlich des Premierministers, waren Ende 1981 noch im Gefängnis gelandet. Selbst Ungarns unter *János Kádár* sorgfältig gepflegter „Gulaschkommunismus" mit seinem vorsichtigen Kurs einer Liberalisierung der Staatswirtschaft und der Außenbeziehungen hatte sich unter dem mißtrauischen Blick Moskaus an enge Grenzen zu halten.

Die Zusammenarbeit zwischen den beiden deutschen Staaten wurde zwar in vielen kleinen Schritten intensiver und leichter. Doch Freikauf von Gefangenen in der DDR, der Gang ins Exil von russischen Intellektuellen, die vermehrte Auswanderung von Juden und Deutschstämmigen aus der Sowjetunion oder Rumänien wurden – verkehrte Welt – nicht nur als „humanitärer" Notakt, sondern mangels anderer Lösungsmöglichkeiten bereits als dem System abgerungene Erfolge gewertet. Kaum jemand erwartete, daß sich ohne Lockerung des kommunistischen Systems in der Sowjetunion bei den „Satelliten" etwas Wesentliches ändern könnte. Und daß Moskau selbst einmal auf „Umgestaltung" setzen würde, war zwar eine vage Hoffnung, weil der drohende wirtschaftliche Zusammenbruch erkennbar näherrückte. Aber trauen wollte und konnte dem niemand so recht. Inzwischen aber ist Moskau selbst zum Antreiber eines Demokratisierungsprozesses im eigenen Machtbereich geworden. Daß dies so kam und daß Moskau jetzt gewähren läßt und nicht bremsend eingreift, während es von seinen Verbündeten Zug um Zug überholt wird, ist zum eigentlichen politischen Urerlebnis am Ende der achtziger Jahre geworden.

Daran knüpfen sich *Hoffnungen*. Vor allem die Hoffnung, daß bereits *unumkehrbar* geworden ist, was die Völker Ost- und Südosteuropas ihren bisherigen Beherrschern abgetrotzt haben. Eine Hoffnung freilich ist es vorerst, noch keine Gewißheit, denn der Unwägsamkeiten bleiben viele. Noch sind – Anfang Dezember – in der DDR, in der ČSSR, in Bulgarien nicht einmal alle *politischen Gefangenen* frei. Nur Stück für Stück ließen sich die bisherigen Regimes vom aufbegehrenden Volk die Macht entreißen, auch wenn sie in einem schwindelerregenden Tempo Position um Position räumen mußten. Aber noch nicht überall ist die kommunistische Partei in eine so hoffnungslose Situation geraten wie die SED in der DDR. Noch sind in Osteuropa Kommunisten an der Macht oder wenigstens wie in Polen mit an der Macht, und deren paramilitärische Organisationen – Volksmilizen, Betriebskampfgruppen – sind noch nicht aufgelöst. Selbst der Übergang von den Hardlinern zu den Reformkommunisten ist noch nicht überall abgeschlossen. Die Macht der alten Garden zerfällt zwar, aber sie haben noch nicht jeden Rückhalt verloren. Jedes totalitäre Regime schafft – in Parteidiktaturen in besonderer Breite – Privilegierte. Privilegien bewirken Loyalitäten. Solche vom Eigeninteresse bestimmten Loyalitäten lösen sich nicht über Nacht auf. Zudem bleibt der gesamte osteuropäische Hintergrund ungewiß. Vor allem sind die sich immer wieder verschiebenden *Kräfteverhältnisse in der Sowjetunion* schwer einschätzbar.

Nichts ist selbstverständlich

Am Distanzierungsbeschluß der Warschauer Paktstaaten auf ihrem Treffen in Moskau nach dem Bush-Gorbatschow-Gipfel auf Malta, durch den sie ihren Einmarsch in die Tschechoslowakei 1960 und die gewaltsame Unterdrückung des reformkommunistischen Experiments des „Prager Frühlings" im nachhinein verurteilten, ist zwar überdeutlich geworden, daß die *Breschnewdoktrin* endgültig tot ist. Die Länder des Warschauer Paktes können jetzt ihren je eigenen Weg demokratischer Reformen gehen. Aber dies gilt, solange *Gorbatschow* an der Spitze der Perestrojkabewegung marschiert. Seine Position ist aber trotz der Machtfülle des sowjetischen Partei- und Staatschefs alles eher als gesichert. Er kann sehr rasch zwischen Reformern, denen die Demokratisierung des Sowjetsystems nicht weit genug und auch nicht rasch genug vorangeht, und solchen, die sich gegen die eigene Entmachtung wehren, zerrieben werden. Und die zentrifugalen Kräfte mit den vielen regionalen Konflikten, die sie auslösen, könnten ihn zumal angesichts der miserablen Wirtschaftslage rascher hinwegfegen, als sich die größten Zweifler an sowjetischer Beständigkeit träumen lassen. Zudem können Entwicklungen – besonders im deutsch-deutschen Bereich, die zur Unzeit das Ost-West-Gleichgewicht tangieren, unkalkulierbare Reaktionen auslösen. Der vom

französischen Staatspräsidenten *François Mitterrand* kolportierte Satz Gorbatschows, am Tage der Ankündigung der staatlichen Vereinigung der Deutschen würde ein sowjetischer Marschall seinen Platz einnehmen, kann gut erfunden sein, um übereifrige Wiedervereiniger in beiden deutschen Staaten das Fürchten zu lehren. Doch paßt er in die Landschaft und in die – begründeten – Ängste derer, die sich fragen, *wie lange* – Wochen, Monate, Jahre? – und nicht *ob* der gegenwärtige Sowjetführer politisch überlebt.

Doch trotz aller Ängste, die Situation könnte so unumkehrbar, wie sie erscheint, noch nicht sein, reichen die Hoffnungen sehr viel weiter. Vor allem knüpft sich an die bisherige Entwicklung die Erwartung, daß die Völker Osteuropas, die jetzt den Weg zu Reformen erzwungen haben, aus sich heraus eine tragfähige demokratische Ordnung zu entwickeln vermögen und *daß der Umgestaltungsprozeß friedlich und zielführend verläuft.* Selbstverständlich ist auch das nicht. Die wiedergewonnene Freiheit verändert noch nicht alle in Diktaturen angewöhnten Verhaltensweisen. Der Abbruch eines morschen Regimes fällt leichter als die Konzentration auf den staatlichen und wirtschaftlichen Wiederaufbau. Das Entsetzen darüber, wie sehr man verschaukelt worden ist, kann in kleinliche Abrechnung ausarten, zumal *Selbstbetrug* noch schwerer zu ertragen ist als offene Unterdrückung durch eine machtausübende Partei. Viele Mitglieder und ehemalige Mitglieder der bisherigen Staatspartei der DDR befinden sich in dieser Situation. Dennoch besteht die berechtigte Hoffnung, daß nach und nach alle Völker des bisherigen kommunistischen Machtbereichs – einschließlich der darauf besonders schlecht vorbereiteten Sowjetunion – den Weg zu dauerhaft demokratischen Verhältnissen finden werden und daß sie – Voraussetzung einer langfristigen Sicherung demokratischer Freiheiten – auch die schier unmögliche Umstellung ihrer Volkswirtschaften von der reinen Staatswirtschaft auf eine stärker marktwirtschaftlichen Wirtschaftsform ohne unheilbare Brüche schaffen: aus eigener Kraft, mit westlicher Hilfe und ohne untragbare menschliche Kosten. Nicht von heute auf morgen, aber in einer halben Generation können sie in der Lage sein, das Produktivitätsniveau so zu steigern, daß sie zu Partnern werden und nicht Abhängige westlicher Prosperität bleiben.

Wer wird das entstandene politische Vakuum ausfüllen?

Aber die noch weiter gehende – Osten und Westen verbindende – Hoffnung ist, daß sich mit den Ereignissen des abgelaufenen Jahres nicht nur die Lage einzelner Völker verändert, sondern – der „Gipfel" von Malta war ein verheißungsvolles Omen – der Kalte Krieg nun endgültig zu Ende geht, daß zwischen Ost und West nicht nur Entspannung sich durchsetzt, sondern Überrüstung abgebaut werden und damit *das System der Abschreckung schrittweise politischer Kooperation weichen* kann. Erst damit wird es auch möglich werden, das *enorme wirtschaftliche Gefälle* nicht nur zwischen beiden deutschen Staaten, sondern auch zwischen Ost und West abzubauen und damit auch die gegnerischen Machtblöcke, die die Nachkriegsordnung in Gesamteuropa so lange und so ausschließlich bestimmt haben, zu überwinden.

Aber diese Hoffnungen werden von mindestens ebenso vielen *Befürchtungen* begleitet, und zwar nicht nur von mit den Hoffnungen vermischten, sondern von durchwegs eigenständigen. Wir werden nach den Umbrüchen dieses Jahres mit einer längeren Phase der Unsicherheit leben müssen, die leicht in Instabilität abgleiten kann. Alles befindet sich jetzt im Übergang, alles ist noch im Fluß. Wie schwer es ist, Tritt zu fassen, hat sich in den ersten Dezembertagen gerade in der DDR gezeigt. Übergangslösungen können personell wie inhaltlich von sehr kurzer Dauer sein. Das hat nicht nur *Egon Krenz* in Ost-Berlin schmerzlich erfahren müssen, als Mann des alten Apparates, dem nicht geglaubt wurde, auch wenn er sich dem Volksprotest stellte und Schritt für Schritt den Anschluß an die neue Entwicklung vollzog. Nicht viel anders erging es, auch wenn das weniger spektakulär wirkte, dem populistischen Antreiber der ungarischen Reformkommunisten, *Imre Poszgay.* Er wird seinen Plan, erster demokratisch gewählter ungarischer Staatspräsident zu werden, wohl begraben müssen, nachdem sich in der Volksabstimmung Ende November eine knappe Mehrheit gegen die Direktwahl des Präsidenten und für dessen Bestellung durch das noch zu wählende Parlament ausgesprochen hat. Das Mißtrauen selbst gegen Reformkommunisten sitzt tief. Früher oder später werden wohl noch alle hinweggefegt werden, nicht nur diejenigen, die den Übergang zuließen und begleiten wollten, sondern auch die, die ihn herbeigeführt haben. Die neuen politischen Gruppierungen aber brauchen Zeit, und nur selten schaffen Protestbewegungen den Übergang zu nüchterner politischer Aufbauarbeit.

Das Problem wird also nicht sein, wieweit der Kommunismus als politische Herrschaftsideologie wirklich tot ist – er konnte seine Herrschaftsausübung immer schon nur durch Militär und politische Polizei „legitimieren" und aufrechterhalten. Auf demokratischem Wege bleibt ihm keine Chance. Das schließt nicht aus, daß gerade im Scheitern des Kommunismus *sozialistische Ideale* in Ost und West eine neue Attraktivität erlangen. Aber entscheidend wird für eine absehbare Zeit beides nicht sein, sondern wie und von wem die im jetzigen Übergang unvermeidlichen politischen Vakuen ausgefüllt werden. Vermögen die noch unsicheren nachrückenden politischen Kräfte eine Ordnung zu schaffen, die trägt, oder geraten auch sie über kurz oder lang in einen Zustand der Handlungsunfähigkeit und Selbstzerfleischung? Und wer reißt dann die Macht an sich? Vermutlich wer noch halbwegs handlungsfähig ist, und das wären allemal Militärs im Verein mit den anderen Privilegierten des bisherigen Systems. So wird der Übergang ohne irreparable Brüche nur dort gelingen, wo reformwillige Kommunisten, An-

hänger der bisherigen Blockparteien und die neu aufstrebenden Kräfte aus den Protestbewegungen sich zu Koalitionen zusammenfinden – über die ersten demokratischen Wahlen hinaus. „Runde Tische" können da nur ein Anfang sein. Ob sich stabilisiert, was sich 1989 entwickelt hat, wird sich also erst im Multiwahljahr 1990 entscheiden.

Was wird aus Europa?

Dies ist jedoch nur der kleinere Anteil an den neu aufkommenden Befürchtungen. Mit den Umbrüchen im Osten verändert sich *Europa.* Neue Machtbalancen werden sich herausbilden. Das Sowjetreich wird in seiner heutigen Form und Ausdehnung kaum überleben, es sei denn eine kommunistisch eingefärbte Militärdiktatur setzte der schon längst begonnenen Entsowjetisierung ein jähes Ende. Eine liberalisierte und in Maßen sich demokratisierende Sowjetunion wird nur als eine Art Staatenbund, als sowjetisches Commonwealth mit großrussischer Vormachtstellung weiterexistieren können. Für alle anderen Lösungen sind die Verselbständigungstendenzen in den kleinen Völkern – vom Baltikum bis zu den asiatischen Republiken – bereits zu stark. Und so oder so ist es nur eine Frage der Zeit, wann das bisherige Gefüge im Osten Europas sich auflöst. Die ehemaligen Satelliten werden trotz Einbindung in das Comecon und in den Warschauer Pakt über kurz oder lang eigene Wege gehen. Sie drängen mit Macht nach „Europa", wo sie als östliche Mitteleuropäer nach politischer und kultureller Tradition und nach wirtschaftlicher Interessenlage auch hingehören. *Jugoslawien* – in letzter Zeit hierzulande zu Unrecht aus den Schlagzeilen verschwunden – steht vor dem Zerfall. Was wird aber an die Stelle der bisherigen Ordnungen und künstlichen Gleichgewichte treten? Regionale Kooperationen? Oder die alten Nationalismen? Wird sich der Balkan als traditionelles europäisches Krisengebiet zurückmelden?

Verändern wird sich *Gesamteuropa.* Die heutige *EG* könnte überrollt werden, noch bevor der Gemeinsame Markt 1993 volle Wirklichkeit wird. Sie ist als Wirtschaftsraum entstanden unter den Bedingungen der Ost-West-Spannung. Geopolitisch ist sie ein durchwegs künstliches Gebilde. Müßte es einen da wundern, wenn in zehn Jahren Länder, die heute ihr politisches Zusammenwachsen bremsen, der EG nicht mehr angehören, während die ČSSR, Polen und Ungarn nach einer Phase der Assoziation bald als Vollmitglieder bei ihr einziehen würden? Europa könnte so wieder von seiner Mitte her zusammenwachsen. Aber wird da *Deutschland,* womöglich noch bevor es zu staatlicher Einheit findet, zum europäischen Störfaktor? Ihm wächst durch die Veränderungen im Osten die meiste Verantwortung zu. Aus der ersten Wirtschaftsmacht Europas wird politisch eine europäische Großmacht. Das schafft Ängste, mobilisiert Ressentiments bei den westlichen und auch bei östlichen Nachbarn. Die deutsche Wiedervereinigung kann noch zum Trauma werden; sie verunsichert jetzt schon Ost und West. Der 10-Punkte-Plan des Bundeskanzlers zur Ausgestaltung der deutsch-deutschen Beziehungen, das NATO-Treffen in Brüssel im Anschluß an den Malta-Gipfel und die Schwierigkeiten im Vorfeld des Europagipfels in Straßburg ließen bereits einiges vermuten.
Die Europäer und aus Gründen der west-östlichen Machtbalance auch die Amerikaner sähen die Deutschen lieber staatlich getrennt, die Deutschen in Ost und West drängen rascher zueinander, als es den Sowjets gefällt, der europäischen Einigung guttut. Ein Volk, das zusammenkommen will, ist mit friedlichen Mitteln nicht aufzuhalten. Insofern ist die Vereinigung Deutschlands – in den Grenzen von 1945 – ein Selbstläufer. Um so schädlicher ist alle chauvinistische Protzerei, gebärde sie sich bundesrepublikanisch oder gesamtdeutsch. Alle Deutschen tun gut daran, den deutschen in den europäischen Einigungsprozeß einzubetten und auf die Sensibilitäten der Nachbarn, der Franzosen und Polen vor allem, Rücksicht zu nehmen. Nur wenn es gelingt, beide Prozesse so zu verschmelzen, daß *Europa ohne Übermächtigung durch Deutsche* zusammenwachsen kann, wird es ein friedliches Europa geben.

Werden die Antriebskräfte noch reichen?

Aber werden nach dem Abbau der Ost-West-Spannung die Antriebskräfte überhaupt noch so stark sein, daß Europa wirklich zusammenwachsen kann? *Nationalismen* können sich überall wieder breitmachen. Wie wenig mit den größeren Wirtschaftsräumen die europäische Gesittung und Gesinnung mitgewachsen ist, zeigt die unverminderte Fremdenangst, die sich nicht nur gegen Ceylonesen und Nordafrikaner, sondern auch gegen benachbartere Stämme richtet. Für viele scheint immer noch die eigene Nation der Maßstab des Menschseins zu sein.
Und wenn es zusammenwächst, wird es sich als demokratisches und der großen Welt der Entwicklungsländer gegenüber, von denen im abgelaufenen Jahr kaum eines einen Schritt vorangekommen ist, offenes Europa stabilisieren? Niemand muß den Pessimismus eines japanstämmigen leitenden Mitarbeiters des State Department teilen, nach dem Siegeszug der Demokratien werde „demokratische Langeweile" ausbrechen. Der prognostizierte Siegeszug wird weltweit so rasch nicht an sein Ziel kommen. Die Probleme der parlamentarischen Demokratie werden nach Zerfall ihres Gegenbildes nicht geringer, eher größer werden. Die repräsentative Demokratie ist eine anstrengende und zugleich unspektakuläre Regierungsform. Auch sie will ausgehalten sein – mit viel Toleranz und oft mit noch mehr Geduld. Basisdemokratische Volksdiktaturen regen da allemal mehr die Phantasie an. Und daß mit der äußeren die innere Sicherheit nicht im gleichen Maß wächst, beweist das schmerzliche Eingeständnis, daß gerade stabile Demokratien zunehmend mehr mit organisierter Kriminalität und Terrorismus zu kämpfen haben. Der Mord an *Alfred Herrhausen* inmitten revolutionärer Aufbruchseuphorien ist eine deutliche Mahnung.

David Seeber

Etappenziel

Michail Gorbatschow bei Johannes Paul II.

Das Treffen zwischen dem sowjetischen Staats- und Parteichef *Michail Gorbatschow* und *Johannes Paul II.* am 1. Dezember 1989 läßt sich nur angemessen würdigen, wenn man die verschiedenen Dimensionen der Begegnung berücksichtigt und gleichzeitig auseinanderhält. Die große Aufmerksamkeit, die sich schon im Vorfeld des Besuchs auf dieses Ereignis richtete, hatte vor allem mit seiner *symbolischen Dimension* zu tun, die dann in Berichten und Kommentaren auch weidlich strapaziert wurde: 72 Jahre nach der Oktoberrevolution traf sich der Staats- und Parteichef der Sowjetunion, der kommunistischen Vormacht, mit dem Oberhaupt der größten christlichen Kirche. Der führende Repräsentant eines Systems, das jahrzehntelang im Kampf gegen die Religion eine seiner Hauptaufgaben sah und den „wissenschaftlichen Atheismus" als Staatsideologie propagierte, tauschte einen Händedruck mit dem Träger eines Amtes, das wie kein anderes für die christliche Tradition Europas und für das politische Gewicht der Kirche steht.

Gleichzeitig markierte die Begegnung im Vatikan, bei der Gorbatschow und Johannes Paul II. siebzig Minuten miteinander sprachen (zehn Minuten davon ohne Dolmetscher), eine wichtige Etappe der konkreten Bemühungen, das Verhältnis zwischen dem Heiligen Stuhl und der Sowjetunion zu verbessern und die Situation der Katholiken im größten Land der Erde zu erleichtern. Bei seinem Treffen mit dem sowjetischen Staats- und Parteichef anläßlich der Millenniumsfeierlichkeiten im Frühsommer 1988 hatte Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* neben einer Botschaft des Papstes auch ein Memorandum übergeben, das die ungelösten Probleme der Katholiken in der Sowjetunion auflistete (vgl. HK, Juli 1988, 310f.) Seither ist einiges erreicht worden: In *Litauen,* der einzigen Sowjetrepublik mit mehrheitlich katholischer Bevölkerung, sind seit Frühjahr 1989 alle Bischofsstühle mit residierenden Bischöfen bzw. Apostolischen Administratoren besetzt; Ende Juli konnte der Papst einen Apostolischen Administrator für das Bistum Minsk ernennen, dem die Zuständigkeit für alle Katholiken des lateinischen Ritus in *Weißrußland* übertragen wurde.

In seiner Ansprache nach dem Gespräch mit Gorbatschow drückte Johannes Paul II. die Hoffnung aus, das geplante Gesetz über die Gewissensfreiheit werde allen Gläubigen in der Sowjetunion „die volle Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit" garantieren (Osservatore Romano, 2.12.89). Er wünsche, so der Papst, daß alle Katholiken des lateinischen, byzantinischen und armenischen Ritus in der Sowjetunion frei ihr religiöses Leben praktizieren könnten: „Zahlreiche katholische Gemeinden warten darauf, sich reorganisieren und von der Leitung durch ihre Hirten Nutzen ziehen zu können." Als Folge der unmittelbar vor dem Treffen bekanntgewordenen Entscheidung, ukrainisch-katholische Gemeinden könnten sich künftig als solche registrieren lassen (vgl. ds. Heft, S. 12), dürfte sich dieses zentrale Anliegen Johannes Pauls II. in absehbarer Zeit realisieren lassen. Der sowjetische Staats- und Parteichef verwies seinerseits darauf, daß in der Sowjetunion Völker vieler Konfessionen, „Christen, Muslime, Buddhisten, Juden und andere", lebten, die alle das Recht hätten, „ihren religiösen Bedürfnissen nachzukommen".

Gorbatschow sprach nach der persönlichen Begegnung mit dem Papst von der Absicht, zwischen der Sowjetunion und dem Heiligen Stuhl diplomatische Beziehungen aufzunehmen, deren genauere Modalitäten noch geklärt werden müßten. Man habe auch über einen möglichen künftigen *Besuch des Papstes in der UdSSR* gesprochen. Bis zu einer Reise Johannes Pauls II. in die Sowjetunion dürfte aber aller Voraussicht nach noch einige Zeit vergehen: Die Beziehungen zwischen dem katholischen Litauen und der Moskauer Zentrale sind derzeit ausgesprochen gespannt, in der Ukraine muß der Prozeß der Legalisierung der Katholiken des byzantinischen Ritus erst anlaufen, das Verhältnis zwischen Rom und dem Moskauer Patriarchat befindet sich vor allem wegen der Ukrainerfrage in einem heiklen Stadium.

Hier dürfte die entscheidende *Zukunftsdimension* des historischen Treffens zwischen Michail Gorbatschow und dem Papst liegen: Der sowjetische Staats- und Parteichef ist für sein Reformwerk, das sich in diesen Monaten in einer äußerst kritischen Phase befindet, gerade auch auf die Unterstützung durch die Kirchen und Religionsgemeinschaften angewiesen. Die christlichen Kirchen können zur Stabilisierung des moralischen Unterbaus beitragen, ohne den nach dem Zerfall der marxistisch-leninistischen Ideologie eine grundlegende Erneuerung des politischen und wirtschaftlichen Systems kaum vorstellbar ist. Nicht nur in der Sowjetunion, sondern in allen Ländern des bisherigen Ostblocks lastet auf den Kirchen, deren Freiraum größer geworden ist oder zu werden verspricht, eine *besondere Verantwortung,* wenn es darum geht, Eruptionen im schnellen Wandel einzuschränken, Koalitionen der Vernunft zu bilden, auf dem Weg zur Demokratie Vermittlerdienste zu leisten, einen neuen gesellschaftlichen Grundkonsens zu finden. Ihre Mittel sind angesichts dieser gewaltigen Herausforderungen allerdings sehr begrenzt. *ru*

Unsensibel

Das ZdK, die deutsche Einheit und die Entwicklung in der DDR

Daß die Frage der deutschen Wiedervereinigung auch an der diesjährigen Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken nicht vorübergehen würde, war zu erwarten. Ist sie doch, kaum daß die

Verhältnisse in der DDR sich zu verändern beginnen und die deutsch-deutsche Grenze sich geöffnet hat, nicht nur in aller Munde, sondern erscheint in seltsamer Eintracht von Rechts bis Links als der patriotische Grundauftrag aller Deutschen. Und nicht nur das, sondern ebenfalls von Rechts bis Links auch als das Dringendste, was es seit den Veränderungen in Osteuropa zwischen Ost und West und weltpolitisch zu lösen gilt.

Deutschnationalen Eiferern gegenüber hat sich die Präsidentin des Zentralkomitees, *Rita Waschbüsch*, in ihrem Lagebericht zwar erkennbar distanziert. Sie stellte fest, Freiheit und Selbstbestimmung seien für die Bewohner der DDR „das Vorrangige und Fundamentale", und wenn das erreicht sei, werde sich auch die Frage nach der Einheit lösen. Dem folgte dann der Hinweis, wenn eine demokratische Ordnung erreicht sei, würden die Deutschen hüben und drüben kaum verstehen, „warum ... die staatliche Spaltung Deutschlands künstlich aufrechterhalten werden sollte".
Seltsam polemisch wirkte die mit Beifall aufgenommene Bemerkung, daß das Ziel der Einheit der Deutschen „auch von den demokratischen Politikern unseres Landes klar zum Ausdruck gebracht wird und daß sonst so wortmächtige Gruppen und Kräfte in unserer Gesellschaft ihre sprachlose Verlegenheit vor den neuen Entwicklungen überwinden". Und reichlich billig mutete die wohl nicht rein rhetorisch gemeinte Frage an: „Warum sollte es ihnen (den angeblich in sprachloser Verlegenheit Schweigenden, A. d. R.) nicht gelingen, die Freiheit der Mecklenburger, Sachsen, Thüringer und Brandenburger und ihre Einheit mit uns genauso für wichtig zu halten wie die Selbstbestimmung anderer Völker, für die sie mit Recht eintreten." Warum solch nationaler Eifer, wenn die Freiheit aller Deutschen wirklich das Fundamentale ist? Und warum kein Hinweis auf die europäische Einbettung der deutschen Frage?

Ist vergessen, daß anders als bei „der Selbstbestimmung anderer Völker" in Mitteleuropa eine Vergangenheit aufzuarbeiten ist, in der von einem von Deutschen zu verantwortenden totalitären und rassistischen System Krieg und Tod über die Nachbarn gebracht wurde? Allein schon deswegen stünde einem katholischen Gremium wie dem Zentralkomitee ein wenig mehr Fingerspitzengefühl gut an. Dieses muß ja anders als die Unionsparteien keine Bundestagswahl im nächsten Jahr gewinnen. Und warum sich und anderen – auch den Bewohnern der DDR – nicht Zeit lassen, wenn sich im Zuge der Demokratisierung die Frage der Einheit ohnehin von selbst löst? Warum jetzt schon das Ergebnis vorwegnehmen, wenn selbst die Union resp. die Bundesregierung den Standpunkt vertritt, entscheide sich die Bevölkerung der DDR in der Wahrnehmung ihres Selbstbestimmungsrechts anders, dann habe man das zu respektieren?

„Nationaler" Übereifer wird vom ZdK aber offenbar auch noch in einem anderen Punkt entwickelt. Kaum, daß sich die Grenzen öffnen und die Bewegungsmöglichkeiten auch der Katholiken im anderen Teil Deutschlands sich verbreitern, wird auch schon der Plan verfolgt, in der DDR eine Parallelorganisation, ein Zentralkomitee der Katholiken in der DDR, zu schaffen. Generalsekretär *Friedrich Kronenberg* wurde vor der Vollversammlung auch diesbezüglich deutlich: Er möchte alle Bemühungen und Initiativen begrüßen, die in der DDR heute zu einer besseren Formierung der Laienarbeit in den Diözesen und kirchlichen Jurisdiktionsbezirken führen. Und besonders begrüße er „die Initiativen, die auf die Gründung des Zentralkomitees der Katholiken in der DDR hinauslaufen".

Warum auch da so eilig? Daß es in der DDR einzelne Bestrebungen gibt, ein DDR-weites Repräsentationsorgan ähnlich dem Zentralkomitee zu schaffen, darf angenommen werden. Sicher ist aber auch, daß unter katholischen Laien in der DDR darüber keineswegs einheitlich gedacht wird. Katholische Laien mußten sich in der DDR bisher äußerst diskret verhalten, in erster Linie aus politischen Gründen. Es gibt kein dem der Bundesrepublik vergleichbares Verbandswesen, sondern von Ort zu Ort und von Diözese zu Diözese unterschiedlich handlungsfähige Gruppierungen. Sie fangen erst an, sich örtlich und überörtlich nach Berufskategorien in „Gesprächsforen", „Studiengruppen", „Initiativen" und „Arbeitskreisen" zusammenzuschließen.

Warum ihnen nicht die Zeit und die Freiheit lassen, sich nach *ihren* Erkenntnissen und *ihren* Möglichkeiten zu gruppieren? Es sind auch andere Strukturen – man kann sich aber mit Strukturen überhaupt Zeit lassen – als die eines Zentralkomitees denkbar. Vielleicht haben die Katholiken in der DDR jetzt sogar die Chance, etwas Beweglicheres und Zeitgemäßeres zu schaffen, als es das ZdK mit seiner imponierenden Organisation und seinem vielen Leerlauf ist. Vielleicht sollte man auch die Ansprache des Papstes an die deutschen Diözesanbischöfe vom 14. November (vgl. ds. Heft S. 28) nochmals sorgfältig lesen, bevor man sich selbst als das Wesen empfiehlt, an dem auch in der DDR alles Katholische genesen soll.

Rat geben ja, wo Rat erbeten wird. Aber bevormunden? In diesem Fall muß das wirklich nicht sein. Zusammenarbeiten – schon beim Katholikentag in Berlin 1990 – läßt sich auch zwischen sehr unterschiedlichen Gruppierungen und Organisationsformen. Dies zeigt sich auch im Verhältnis bundesrepublikanische – österreichische Katholiken. Freilich nur, soweit der Wille reicht. *se*

Geschafft?

Der Koalitionskompromiß für ein neues Ausländergesetz

Nun soll es doch noch kommen – nach langem, vergeblichem Anlauf noch unter *Friedrich Zimmermann* und den neuen Hürden, die vor dem Ende September vorgelegten neuen Entwurf des Bundesinnenministeriums aufgerichtet wurden: das neue Ausländergesetz.

Neben der Ausländerbeauftragten des Bundes, den Kirchen, den Wohlfahrtsverbänden und den Gewerkschaften wehrte sich, nachdem sich eine Arbeitsgruppe der Koalition, in die die ganze Bandbreite bekannter Positionen aus dem Spektrum der Koalitionsparteien eingebunden waren, schon geeinigt hatte, aus entgegengesetzten Gründen – besonders die CSU. Voran ihr neuer stellvertretender Vorsitzender und bayerischer Innenminister, *Edmund Stoiber.*

Wieder einmal schien es, als ob nichts mehr ginge. Und „Die Welt" hatte noch Ende November „Schäuble am Ende" gesehen. Aber der Bundesinnenminister ließ sich nicht irritieren. Er verschaffte dem bayerischen Kollegen die Genugtuung, „50 bis 60 Prozent" seiner in einem 17-Seiten-Papier vorgelegten Forderungen „zum Teil" durchgesetzt zu haben. Und so konnte der Referentenentwurf doch noch die Zustimmung aller Koalitionspartner finden.
Die 50 bis 60 Prozent Stoibers betrafen Kleinigkeiten. Bayerns und überhaupt der CSU und großer Teile der CDU Uranliegen, Deutschland dürfe kein „Einwanderungsland" sein, wurde nicht, wie es Stoiber forderte, in den Entwurf aufgenommen, aber im Begründungstext verdeutlicht. Beim *Familiennachzug* wurde die Forderung nach „ausreichendem" Wohnraum präzisiert, die Präzisierung aber durch die Feststellung, als „Untergrenze" habe dieselbe zu gelten wie für Deutsche auch, wieder ein Stückweit „aufgehoben". Und *De-facto-Flüchtlinge,* also solche Asylanten, deren Asylgesuch negativ beschieden wurde, die aus Gründen der Menschlichkeit dennoch nicht abgeschoben werden können, sollen erst nach acht statt wie im ursprünglichen Entwurf nach sechs Jahren eine unbefristete Aufenthaltserlaubnis bekommen. Dafür soll jetzt die Zeit des Asylverfahrens auf die Wartezeit angerechnet werden.

Ob der Entwurf noch in der laufenden Legislaturperiode als Gesetz verabschiedet werden kann, bleibt dennoch weiter offen. Streit wird es vermutlich auch innerhalb der Koalition und im Bundesrat noch geben. Und die Kirchen werden von ihren Einwänden, das geplante Ausländerrecht sei nach wie vor zu restriktiv und werde selbst bei der *Familienzusammenführung* trotz deutlicher Fortschritte weder dem Artikel 6 GG noch internationalem Standard voll gerecht, kaum abgehen. Zumal ihnen eine neue gesetzliche Regelung in dem Rahmen, der den Parteien gegenwärtig möglich ist, nicht dringlich erscheint. Und zu einem Konsens mit der SPD, die einen eigenen Entwurf vorgelegt hat, dürfte es wohl auch nicht kommen, obwohl angesichts der von den Republikanern angeheizten fremdenängstlichen, ja fremdenfeindlichen Stimmung alle Parteien interessiert sind, daß zumindest der Rechtsrahmen klar wird. Doch Schäuble und die Koalitionsrunde, die den Kompromiß abschließend billigte, haben vorgebaut. Das Gesetzesvorhaben sei nicht nur als „besonders eilbedürftig" erklärt worden. Man habe sich auch ausdrücklich darauf verständigt, daß Änderungen nur noch im Einvernehmen vorgenommen werden dürfen.
Wird der Entwurf Gesetz, so bringt er gegenüber dem bisher geltenden Recht von 1965 neben der gesetzlichen Fortschreibung des Anwerbestopps Fortschritte vor allem in drei Punkten: bei der Familienzusammenführung, bei der Einbürgerung und beim Aufenthaltsrecht für De-facto-Flüchtlinge. Den Kirchen gehen die Bestimmungen zum *Nachzug von Familienangehörigen* nicht weit genug. Sie wollen den Familiennachzug („Familienaufenthaltsgenehmigung") ohne einschränkende Bedingungen (Wohnraum, Sicherung des Lebensunterhaltes), möchten die Ermessensspielräume der Ausländerbehörden weiter einschränken und den Kindernachzug allein von der Entscheidung der Eltern abhängig machen und nicht – bei ehelichen Kindern – den Nachzug Minderjähriger auf die Fälle beschränken, in denen beide Eltern sich in der Bundesrepublik aufhalten. Die *Einbürgerungserleichterungen,* die der Entwurf vorsieht (Einbürgerung von Ausländern der zweiten Generation nach acht Jahren Aufenthalt und im Alter von 18 und 21 Jahren), werden allgemein begrüßt. Sie werden aber die vom Gesetzgeber aus Gründen der Integration gewünschte Einbürgerungsbereitschaft insgesamt kaum fördern. Zumal die *Möglichkeit der Doppelstaatsbürgerschaft* ausgeschlossen bzw. auf schon geltende strenge Ausnahmen beschränkt bleibt. Und bei der Regelung des Status der De-facto-Flüchtlinge besteht der Fortschritt darin, daß ihnen – allerdings in komplizierten Übergängen – überhaupt ein rechtmäßiger Aufenthalt mit der Möglichkeit der Verfestigung gewährt wird.

Ein großer Wurf wird das Ausländerrecht auch unter *Wolfgang Schäuble* nicht. Von den drei Aufgaben, die sich der Entwurf stellt (Forderung der grenzüberschreitenden internationalen Zusammenarbeit, aufenthaltsrechtliche Sicherung der Integration der Ausländer, Begrenzung der Zuwanderung), behält die dritte den alles überragenden Vorrang. Selbst die aufenthaltsrechtliche Integration ist noch ganz vom Ziel bestimmt, die Bundesrepublik *allein als Gesellschaft von Deutschen* zu erhalten. Von weltoffener Republik ist in dem Entwurf nicht viel zu spüren. Aber immerhin schafft er mehr Rechtssicherheit und schränkt – insgesamt gesehen – den Ermessensspielraum der Behörden ein. *se*

Zuversicht

Der Anteil der Katholiken am Umbruch in der ČSSR

Auf dem Höhepunkt der ersten Demonstrationswelle in der Tschechoslowakei fragte ein Moderator im Deutschlandfunk einen Reporter des gleichen Senders in Prag: In der *DDR* sei doch die (evangelische) Kirche zur treibenden Kraft des Volkswiderstandes geworden. Dort habe die Kirche wesentlichen Anteil daran, daß sich die Herrschaftsverhältnisse geändert hätten und Partei und Regierung sich schließlich dem Willen des Volkes beugen mußten. In der *Tschechoslowa-*

kei hingegen sei im Umbruch dieser Tage und Wochen von Kirche so gut wie nichts zu spüren. Warum das denn so sei. Außer einem Hinweis auf den einen oder anderen katholischen Aktivisten bei der „Charta 77" und im „Bürgerforum" wußte auch der Reporter dazu nichts Rechtes zu sagen. Moderator und Reporter befanden sich offenbar gemeinsam in einem besonderen Zustand der Unschuld, was ihr Wissen über die Rolle der Kirchen und speziell der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei betrifft. Der Vorgang dürfte nicht untypisch gewesen sein für das öffentliche Meinungsbild über die Verhältnisse in der Tschechoslowakei hierzulande und für das, was in den Medien dazu beigetragen wird. Zum einen machen die Informationsmedien seit dem Umbruch in der DDR an Deutschlands Grenzen vielfach halt. Das Geschehen in anderen Ländern Osteuropas bleibt für das Nachrichtengeschäft, zum Teil sogar für die Tagespresse, zweitrangig. Und *Kirche* wird durchweg erst dort interessant, wo sie als Platzhalter oder Raumvermittler für die politische Opposition wie in der DDR oder als politische Gegenmacht wie in Polen auftritt. Ein noch so mutiger und harter Kampf für die Durchsetzung von Menschenrechten, wenn sich dieser primär auf das Ringen um mehr *Kirchen- und Religionsfreiheit* bezieht, zählt wenig.

Die Wirklichkeit in der Tschechoslowakei ist indessen die: Keine Kirche, auch keine der protestantischen Gemeinschaften, hat dort so viel Handlungsspielraum, wie sie die evangelische und katholische Kirche in der DDR selbst unter Ulbricht hatten. Und die katholische Kirche ist in der Tschechoslowakei, vor allem in *Böhmen* und *Mähren,* auch nicht entfernt so stark wie in Polen, nicht einmal wie in Ungarn. Sie hatte dort schon in vorkommunistischer Zeit mit einem scharfen antiklerikalen, auch antikirchlichen Klima zu kämpfen, an das die kommunistische Staatsführung nach Gottwalds Staatsstreich fast bruchlos anknüpfen konnte. Und in der *Slowakei* verfügt sie zwar über eine stärkere volkskirchliche Ausstrahlung, ist dort aber durch die jüngere Geschichte, durch die Willfährigkeit katholischer Politiker gegenüber dem Dritten Reich auch besonders belastet.

Sie konnte in der Zeit kommunistischer Verfolgung ihre Geschlossenheit nicht so bewahren, wie es notwendig gewesen wäre. Es gab tapferen Widerstand durch Gläubige, Priester und Bischöfe, aber auch Unrühmliches, vor allem die ganz dem kommunistischen Regime dienende „Friedensbewegung" des von Rom suspendierten Friedenspriesters und langjährigen Gesundheitsministers *Josef Plojhar,* die zur Zeit des Prager Frühlings verschwand, dann aber als „Priestervereinigung Pacem in terris" unter neuer Führung wieder auferstand. Und anders als in der DDR wurde die katholische Kirche in der ČSSR in völlige staatliche Abhängigkeit geknebelt. Die Auswahl der Priesterkandidaten erfolgte praktisch durch die staatliche Aufsichtsbehörde, nirgendwo konnten sich Kirchenvertreter ohne das Beisein kommunistischer Aufseher versammeln. Durch kollaborationsbereite Kapitelsvikare und Bischofskandidaten suchte das Regime die Kirche sich völlig hörig zu machen. *Priestern,* die eigene Wege gingen, wurde die staatliche Genehmigung zur Amtsausübung entzogen.

Immer mehr Bischofssitze blieben vakant, weil das Regime Rom unwürdige Kandidaten aufzwingen wollte. Nirgends hatte die vatikanische Ostpolitik bis in die jüngste Zeit weniger Erfolg als in den Verhandlungen mit Vertretern der ČSSR, die meist auffallend ruppig verliefen. Auch nach den jüngsten Bischofsernennungen sind von 13 Bischofssitzen sieben noch unbesetzt. Aber es ist dem kommunistischen Regime nicht nur nicht gelungen, das kirchliche Leben zu ersticken. Unter härtesten Bedingungen und trotz aller Amtsbehinderungen, Verhaftungen, Prozesse ist es der Kirche gelungen, *im Volk neu Fuß zu fassen* und Glaubwürdigkeit zurückzugewinnen. Der Erzbischof von Prag, der 90jährige Kardinal *František Tomášek* ist zur Symbolfigur nicht nur im Kampf für mehr Kirchenfreiheit, sondern für Durchsetzung von Menschen- und Bürgerrechten überhaupt geworden. Der stürmische Applaus für die auf der Großdemonstration vom 21. November auf dem Wenzelsplatz verlesene Botschaft des Kardinals, in der er freie Wahlen und eine demokratische Regierung forderte, aber auch Prags verheerende Umweltpolitik anprangerte und zugleich zur Gewaltlosigkeit mahnte, zeigte das.

In keinem Ostblockland dürfte die Kirche mit so schwachen Kräften so stark aus dem Volk heraus zum Umschwung beigetragen haben. Die ersten großen Demonstrationen begannen mit katholischen Wallfahrten und von Katholiken in Bewegung gesetzten Unterschriftenaktionen. Katholische Menschenrechtsaktivisten, so der slowakische Anwalt und Bürgerrechtler *Jan Čarnogursky,* der im November noch im Gefängnis, wenige Tage später aber als Vertreter des Bürgerforums bereits mit am Verhandlungstisch mit der Regierung Adamec saß und nach deren Ablösung stellvertretender Ministerpräsident wurde, haben wesentlichen Anteil an den Aktivitäten der „Charta 77" und am Zustandekommen des Bürgerforums, dessen Ende November zurückgetretener Sprecher der amtsbehinderte Priester *Václav Maly* war.

Der Anteil gerade *amtsbehinderter,* vielfach in Handwerk und Industrie arbeitender *Priester* an der Bürgerrechtsbewegung ist insgesamt beträchtlich. Nach den neueröffneten seelsorglichen Möglichkeiten wollen sie sich aber offenbar wieder in den kirchlichen Dienst zurückziehen und nachrückenden Laien Platz machen. Viele arbeiten, ohne daß sich die Gesetzeslage formell geändert hat, wieder in Pfarreien. Die Katholiken insgesamt beginnen sich wieder freier zu bewegen. Ihr Weg in die Zukunft wird nicht leicht sein. Auch mit scharfen innerkirchlichen Auseinandersetzungen ist noch zu rechnen. Aber dank des Durchhaltevermögens vieler Priester und Laien während der Jahre der Unterdrückung und des Anteils der Katholiken an der Bürgerrechtsbewegung können gerade die tschechoslowakischen Katholiken mit einiger Zuversicht in die Zukunft sehen. *un*

Überraschung

Revidieren die Schweizer ihr Verhältnis zur Armee?

Wie erwartet haben am letzten Novemberwochenende Schweizer Volk und Stände das *Volksbegehren* „für eine Schweiz ohne Armee und eine umfassende Friedenspolitik" deutlich abgelehnt; allerdings „weniger deutlich als erwartet" (NZZ vom 27. November), denn bei einer sehr hohen Stimmbeteiligung von 68,8% stimmten immerhin 1 052 218 (35,6%) für das Volksbegehren und 1 903 797 (64,4%) dagegen. Am wenigsten Unterstützung fand das Volksbegehren im Bergkanton Uri mit nur 23,9%, am meisten in den beiden einzigen Kantonen mit Ja-Mehrheiten, Genf (50,4%) und Jura (55,5%).

Diese Volksabstimmung darf als in zweifacher Hinsicht einzigartig bezeichnet werden. Zum einen hatte *erstmals* ein Volk Gelegenheit, sich über Beibehaltung oder Abschaffung seiner Armee auszusprechen; und zum andern ging es dabei insofern wirklich um die Armee des Volkes, als jeder Bürger aufgrund der Schweizer Verfassung militärdienstpflichtig ist. Diese Gegebenheit hatte ihre Auswirkungen auf den Abstimmungskampf wie das Abstimmungsergebnis, weil die Mehrheit der Bürger die Armee aus eigener Erfahrung kennt. Die Volksabstimmung bot so auch eine Möglichkeit, *Unmut über erfahrene Organisations- und Führungsmängel* zum Ausdruck zu bringen; in einigen kleineren Gemeinden des konservativen Kanton Wallis wurde sicher auch Ärger mit der Bundesverwaltung, die bei Verhandlungen mit Gemeindebehörden über militärische Einrichtungen nicht immer geschickt vorgegangen ist, geäußert.

Wohl wichtiger als die schlechten Erfahrungen mit Armee und Bundesbehörden dürfte sich ein *Mentalitätswandel* ausgewirkt haben. Zum einen hat die Entwicklung von Waffensystemen sogar den reichen Kleinstaat Schweiz an die ökonomischen Grenzen der Bewaffnung geführt. Darauf reagierte die politische und militärische Führung mit dem Konzept, alle Zweige der Verteidigung enger zu koordinieren und insgesamt als Gesamtverteidigung zu verstehen. Gegen diese Koordination, namentlich den Einbezug der Frauen in die Gesamtverteidigung, wehren sich auch an sich eher konservative Frauen (Frauen können im Rahmen des „Militärischen Frauen-Dienstes" [MFD] freiwillig Militärdienst leisten). Gegen den *Einbezug aller Seelsorger in die Gesamtverteidigung* ist der Widerstand weniger breit. Römisch-katholische und evangelisch-reformierte Seelsorger und Seelsorgerinnen werden vom Militärdienst befreit, können aber im Rahmen der Armee als „Feldprediger-Hauptleute" Dienst leisten. Da in den letzten Jahren die Armeeseelsorge glaubhaft als seelsorgerlicher Dienst der Kirchen im Rahmen der Armee ausgestaltet wurde, war sie im Abstimmungskampf kein eigenes Thema. Nur am Rande thematisiert wurde die Einführung eines *Zivildienstes für Militärdienstverweigerer*, die heute noch alle militärgerichtlich belangt werden.

Zum andern dürfte vor allem bei der jüngeren Generation der *wachsende Widerspruch zwischen nationaler Identität und internationaler Wirklichkeit* eine erhebliche Rolle gespielt haben. Die Befürworter der Beibehaltung der Armee gingen in der Regel von der Annahme aus, daß die einzelstaatliche Eigenständigkeit ohne Verteidigungsbereitschaft gefährdet sei; den internationalen Aspekt bedachten sie meist nur unter der Rücksicht der seit dem Wiener Kongreß 1815 völkerrechtlichen Verpflichtung zur bewaffneten Neutralität. Bundesrat *Kaspar Villiger*, der Vorsteher des Eidgenössischen Militärdepartementes, erklärte am 27. November denn auch vor der Presse, die Schweiz habe sich mit dem Abstimmungsergebnis als sicherheitspolitisch verläßlicher Nachbar erwiesen. Die Befürworter der Abschaffung der Armee hingegen gingen mehr von der internationalen Wirklichkeit und von der Annahme aus, die Schweiz könne ihre Eigenstaatlichkeit nur erhalten, wenn sie sich mit aller Kraft für eine umfassende Friedenspolitik einsetze und als Zeichen dafür die bisherigen Aufwendungen für die Armee der Friedensarbeit zugute kommen lasse.

Diese Mentalität wurde zweifelsohne von internationalen Entwicklungen und Vorgängen begünstigt. So erinnerten etwa die *katholische Nationalkommission Justitia et Pax* und die Kommission für soziale Fragen des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes an die Problematik eines Verteidigungskrieges unter heutigen Bedingungen: „Man kann nur dann überzeugt für die Armee eintreten, wenn man der Ansicht ist, daß sie nie eingesetzt zu werden braucht." Und nach der Abstimmung plädierten sie dafür, die *Diskussion über Ziele und Mittel der schweizerischen Friedenspolitik* weiterzuführen und zu vertiefen. Diese internationale Sicht wurde im Abstimmungskampf nie ernsthaft in Frage gestellt, weil vermutlich die Entwicklungen in Osteuropa, die Verhandlungen zwischen den USA und der UdSSR über Beschränkungen im Rüstungsbereich Friedenshoffnungen als sehr viel weniger utopisch erscheinen lassen als noch vor wenigen Jahren.

Eine genaue Analyse des Abstimmungsergebnisses wird erst in einigen Monaten zu erwarten sein. Doch läßt sich heute schon sagen, daß es wesentlich damit zu tun hat, wie die Schweizer mit dem genannten Widerspruch zwischen national und international heute umgehen. Gewiß ist, daß die Schweizer Armee nach dieser Abstimmung wie zunehmend andere Armeen auch unter einem *neuen Legitimationsdruck* steht und daß militärische Vorhaben es politisch schwerer haben werden. Ungewiß ist, ob und wie das Abstimmungsergebnis andere Bereiche der Politik beeinflussen bzw. ob auch die Politik mit dem Widerspruch zwischen nationaler Identität und internationaler Wirklichkeit weiterhin pragmatisch und von Fall zu Fall umgehen wird. *we*

Lebensschutz: Kirchen signalisieren Übereinstimmung

Die am 30. November 1989 der Öffentlichkeit präsentierte Gemeinsame Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz (parallel erschienen im Paulinus-Verlag, Trier, und im Gütersloher Verlagshaus) ist nicht nur *umfangreicher* geraten als ihre beiden Vorgänger von 1979 („Grundwerte und Gottes Gebot"; vgl. HK, November 1979, 561ff.) und von 1985 („Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung"; vgl. HK, Juli 1985, 303f.). Sie steht auch insofern *auf einer breiteren Basis,* als ihr auch die dreizehn kleineren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und West-Berlin zugestimmt haben. (Der Beitritt dieser Kirchen zur Erklärung, so heißt es im Vorwort des EKD-Ratsvorsitzenden und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, verstehe sich als eine „prinzipielle Zustimmung, die nicht auf jede Einzelaussage des Textes bezogen werden kann"). In Argumentationsweise und Zielrichtung liegt die neue Gemeinsame Erklärung aber weitgehend auf der Linie der Texte von 1979 und 1985: Auch diesmal geht es darum, eine grundlegende gesellschaftliche Problemstellung so aufzugreifen, daß der besondere Beitrag der Christen zu ihrer Bewältigung deutlich wird; gleichzeitig wollen die Kirchen mit ihren Überlegungen aber auch ein Konsensangebot machen, das die Zusammenarbeit unterschiedlich motivierter Gruppen angesichts der gemeinsamen Herausforderungen ermöglicht.

Leben als Gabe und Aufgabe

So wird betont, der Schutz des Lebens sei eine allen Menschen, nicht nur den Christen gestellte Aufgabe: „Christen werden ihren Einsatz als Tat in der Nachfolge Jesu sehen. Aber bei praktischen Schritten zum Schutz des Lebens kommt es weniger auf die Identifizierbarkeit der eigenen Aktivitäten als vielmehr auf die Zusammenarbeit der nach Herkunft und Orientierung durchaus unterschiedlichen Kräfte an. Was wir brauchen, ist eine umfassende gemeinsame Anstrengung aller zum Schutz des Lebens" (S. 19). Der Text weist auch darauf hin, daß es zwischen den Folgerungen aus dem christlichen Glauben und den Vorschriften der staatlichen Rechtsordnung in vielen Fragen Deckungsgleichheit gebe und deshalb in der Bundesrepublik Christen und Nichtchristen weite Wegstrecken miteinander gehen könnten. Christen müßten sich auf die allgemeinen Grundsätze und konkreten Vorschriften der Rechtsordnung stützen, gleichzeitig aber argumentativ für ihre Grundsätze eintreten, „um sie nach Möglichkeit konsensfähig zu machen" (S. 56). An anderer Stelle werden Kirchen und Christen nachdrücklich zum *Dialog* mit den Vertretern von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft aufgerufen.

Die Überlegungen der Erklärung zum Lebensraum Erde und zur besonderen Würde des menschlichen Lebens schlagen einen im christlichen Welt- und Menschenverständnis begründeten, aber auch darüber hinaus konsensfähigen *Mittelweg* ein: Der Text hebt den Eigenwert der Mitgeschöpfe des Menschen hervor (in diesem Zusammenhang wird gefordert, bei der Formulierung eines Staatsziels Umweltschutz vom „Schutz der natürlichen Grundlagen des Lebens" zu sprechen und nicht nur von den natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen) und plädiert für die Grundhaltung des Staunens angesichts der Vielfalt und Komplexität der Schöpfung. Gleichzeitig wendet er sich aber gegen die Rede von einer „Partnerschaft" des Menschen zu den anderen Lebewesen und warnt vor Wissenschafts- und Technikfeindlichkeit. Dem Menschen ist demnach „im Umgang mit der natürlichen Welt alles eröffnet zur Fristung und Freude seines Lebens, sofern und solange er die Folgen seines Handelns nach dem Maß menschlicher Einsicht prüft, auch anderen Menschen und den künftigen Generationen die vorgegebene Schöpfungsqualität ihrer Lebenswelt nicht zerstört und dem anderen Lebendigen jetzt und künftig Leben und Lebensmöglichkeiten in seinem eigenständigen Daseinsrecht wahrt" (S. 34).

Schutz des ungeborenen Lebens als Schwerpunkt

Unter Berufung auf die christliche Sicht des Menschen als Bild Gottes und als Person wie mit dem Hinweis auf die in diesem Traditionszusammenhang stehenden Aussagen des Grundgesetzes insistiert der Text auf dem *unbedingten Lebensrecht jedes einzelnen Menschen.* Niemand könne beanspruchen, an der eigenen Vorstellung vom Wert oder Unwert des Lebens andere messen zu wollen, um ihnen daraufhin gegebenenfalls den Lebenswert abzusprechen. Die Erklärung setzt einen deutlichen Akzent zugunsten des durch Krankheit, Behinderung und Tod gezeichneten Lebens und warnt vor einem „Götzendienst gegenüber dem Vitalen, Starken und Leistungsfähigen" (S. 47). Der Gesichtspunkt der Zumutbarkeit und Erträglichkeit von Belastungen könne niemals Argument oder gar Legitimation dafür sein, Würde und Lebensrecht eines anderen Menschen nicht mehr zu respektieren. Aber es wird auch eingeräumt, daß von vielen individuellen und lebensgeschichtlichen Faktoren abhängig sei, wie weit Zumutbarkeit und Erträglichkeit konkret reichten. Der Text hebt darauf ab, daß Unverfügbares und Unvorhersehbares zum menschlichen Leben gehören und daß das Leben nur gelingen könne, wenn es für die Annahme des Zufälligen und Nicht-Erwarteten offen sei. „Als Christen sehen wir in solchen

Überraschungen eine Erinnerung daran, daß Gott aus allem, auch aus Bösem, Gutes entstehen lassen kann und will" (S. 52).

Die Gemeinsame Erklärung behandelt im Schlußteil fünf aktuelle Herausforderungen beim Schutz des menschlichen Lebens: die Forschung an Embryonen, das ungeborene Leben im Mutterleib, behindertes menschliches Leben, Organverpflanzung und das Ende des menschlichen Lebens. Daneben ist (im Kapitel über den Lebensraum Erde) auch kurz von der zivilen Nutzung der *Kernenergie* und der *Gentechnik* die Rede. Die Überlegungen zur Kernenergie münden in zwei grundlegende Einsichten: Die Menschheit lebe gegenwärtig im wesentlichen von Energien, deren Nutzung das menschliche Leben und das Leben insgesamt bedrohe; der verschwenderische Umgang mit Energie stelle eine der größten Herausforderungen der Menschheit dar. Im Blick auf die Gentechnik macht der Text prinzipielle Vorbehalte der Kirchen gegenüber dem Projekt einer Gentherapie beim Menschen geltend: „Gen-Transfer und andere Eingriffe in menschliche Keimzellen, die in Zukunft technisch möglich werden könnten, sind aus ethischen Gründen nicht vertretbar" (S. 36).

Weitaus am ausführlichsten befaßt sich der Text mit dem Schutz des ungeborenen Lebens (S. 65–89). Auch hier ist das Bemühen leitend, möglichst konsensfähige Aussagen zu formulieren: Es sei notwendig und aussichtsreich, „sich in der gesamten Gesellschaft über bestehende Gegensätze hinweg auf ein gemeinsames Ziel zu verständigen", nämlich die Vermeidung von Schwangerschaftsabbrüchen. Die Erklärung argumentiert in diesem sowohl gesellschaftlich wie zwischen den Kirchen sensiblen Punkt durchweg *differenziert.* So wird ausdrücklich das Recht auf Selbstbestimmung als Teil der menschlichen Würde anerkannt, gleichzeitig aber festgehalten, das Selbstbestimmungsrecht der Frau könne keine Verfügung über das in ihr heranwachsende Leben begründen. Wenn eine Schwangere sich nicht in der Lage sehe, das in ihr heranwachsende Leben anzunehmen, „darf ihre Entscheidung, obwohl gegen Gottes Gebot, nicht pauschal und von vornherein als selbstherrliche Verfügung über menschliches Leben verurteilt werden" (S. 69). Das Reden und Handeln im Schwangerschaftskonflikt könne alle Beteiligten in die Dimension des Schuldigwerdens führen.

Als möglichen Schritt zu einer Verbesserung des Schutzes des ungeborenen Lebens nennt der Text an erster Stelle die *Veränderung von Einstellungen und Wertorientierungen:* „Ziel ist es, daß sich Menschen aus persönlich gewonnener Überzeugung für das ungeborene Leben entscheiden" (S. 73). Als weitere Schritte werden die Förderung der Verantwortung in Partnerschaft und Sexualität, sozial-, frauen- und familienpolitische Maßnahmen (u. a. fordert die Erklärung einen „den tatsächlichen Erfordernissen gerecht werdenden Familienlastenausgleich") und zuletzt Hilfen durch die Rechtsordnung angeführt. Bei der Frage nach der *strafrechtlichen Regelung* hält der Text den evangelisch-katholischen Dissens fest: Nach katholischer Auffassung dürfen die §§ 218 ff StGB nicht für unantastbar erklärt werden, „wenn nur durch eine Änderung – sicherlich in Verbindung mit anderen Maßnahmen – der Schutz des ungeborenen Lebens verbessert werden kann". Die EKD halte zwar die bestehende strafrechtliche Regelung nicht für völlig befriedigend, strebe aber keine Änderung der geltenden Rechtslage an. Den Kirchen gemeinsam sei jedoch die Sorge, „daß gegenwärtig geltende Rechtsvorschriften nicht genügend gegen Mißbrauch bei ihrer Durchführung gesichert sind" (S. 86).

Aufeinander zubewegt

Bei der Vorstellung von „Gott ist ein Freund des Lebens" sagte der EKD-Ratsvorsitzende, der Berliner Bischof *Martin Kruse,* die Erklärung korrigiere die Annahme, die evangelische Kirche scheue sich, klar zum Schutz des ungeborenen Lebens Stellung zu nehmen. Und Bischof *Karl Lehmann,* der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, meinte, jetzt könne nicht mehr der Eindruck entstehen, beim entschiedenen Eintreten für den Schutz des ungeborenen Lebens handle es sich um ein ausschließlich katholisches Anliegen. Zweifellos haben sich beide Seiten in der Erklärung *aufeinander zubewegt.* Der katholische Cantus firmus (Nichtabfinden mit dem geltenden Recht) ist eingebettet in ein ausgewogenes Gesamtkonzept und verliert damit ein Stück weit seine Schärfe. Die evangelische Seite wiederum hat die katholische Akzentuierung des Themas ungeborenes Leben / Schwangerschaftsabbruch im Kontext der vielfältigen Lebensbedrohungen in der Erklärung mitvollzogen.

Wie diese gemeinsamen Aussagen zum Schutz des ungeborenen Lebens in der evangelischen Kirche aufgenommen werden, muß sich erst zeigen. Für die *innerkatholische Diskussion* setzt die Erklärung zwei bemerkenswerte Signale: Sie anerkennt die Arbeit der kirchlichen Beratungsstellen, auch bezüglich ihrer Mitwirkung bei der nach § 218 b vorgeschriebenen Beratung, die von einzelnen Gruppen in der deutschen Kirche und zunehmend auch von römischer Seite unter Beschuß geraten ist. Sie enthält außerdem im Abschnitt über *Familienplanung* eine wohltuend offene Formulierung des katholischen Standpunkts, die dem Geist der „Königsteiner Erklärung" von 1968 entspricht: „Nach katholischer Auffassung müssen die Ehegatten das Urteil über die Zahl der Kinder wie über die Methode der Familienplanung in Verantwortung vor Gott selbst fällen. Dabei dürfen sie nicht willkürlich vorgehen, sondern müssen sich leiten lassen vom Gewissen, das sich ausrichtet am Gesetz Gottes und auf das Lehramt der Kirche hört" (S. 79).

Insgesamt ist die Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" (sie wurde von einer zwölfköpfigen evangelisch-katholischen Arbeitsgruppe unter Leitung des Bonner Sozialethikers *Martin Honecker* und der Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Rita Waschbüsch,* erarbeitet) zweifellos ein wichtiger ökumenischer

Markstein. Sie ist ein überzeugender Beweis dafür, daß es sich für die Kirchen lohnt, nach gemeinsamen Antworten auf die großen Herausforderungen des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts und der vielfältigen Lebensbedrohungen der Gegenwart zu suchen. In ihrer durch alle Kapitel hindurch wirklichkeitsnahen, differenzierten und nirgendwo penetrant belehrenden Argumentation macht sie außerdem ein anregendes und glaubhaftes Gesprächsangebot an die Öffentlichkeit. *U. R.*

Katholische Ukrainer: Grundsatzentscheidung für die Legalisierung

Der entscheidende Schritt zur Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche in ihrem Mutterland ist jetzt erfolgt: Unmittelbar vor dem Treffen zwischen Johannes Paul II. und *Michail Gorbatschow* (vgl. ds. Heft, S. 5) wurde bekannt, daß der ukrainische Rat für Religiöse Angelegenheiten den Beschluß gefaßt hat, ukrainisch-katholische Gemeinden in Zukunft als solche zu registrieren. In der entsprechenden Erklärung des Rates vom 24. November 1989 (vgl. Kathpress, 4. 12. 89) heißt es, die griechisch-katholischen Gläubigen könnten von allen Rechten Gebrauch machen, die vom Gesetz für die religiösen Gruppen in der Ukrainischen Sozialistischen Sowjetrepublik vorgesehen seien. Der Rat gehe davon aus, daß „die Bürger das gesetzliche Recht haben, ihre Religion frei zu wählen und zu bekennen, und das nicht nur individuell, sondern auch kollektiv". Die Frage der Registrierung für eine religiöse Gemeinschaft werde in Übereinstimmung mit der jeweiligen Willenserklärung der Gläubigen entschieden.

Selbstbehauptungswille der ukrainischen Katholiken

Nach dem geltenden sowjetischen Religionsgesetz von 1929 (bzw. seiner revidierten Fassung von 1975) haben Kirchen und Religionsgemeinschaften keinen geregelten rechtlichen Status; staatlich anerkannt sind nur die örtlichen „religiösen Gesellschaften". Deshalb kann nach der gegenwärtigen Rechtslage eine Legalisierung der 1946 zwangsweise in die russische Orthodoxie integrierten ukrainisch-katholischen Kirche nur über die Registrierung einzelner Gemeinden erfolgen. Damit wäre sie dann den übrigen Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion gleichgestellt.
Hinweise auf die Bereitschaft von Staat und Partei, die ukrainisch-katholische Kirche mit ihren schätzungsweise bis zu fünf Millionen Gläubigen nach über vier Jahrzehnten der Existenz im Untergrund zu legalisieren, hatte es in den vergangenen Monaten verschiedentlich gegeben. Zumindest war in Aussicht gestellt worden, die Frage der Zulassung der ukrainisch-katholischen Kirche werde nach der Verabschiedung des „Gesetzes über die Gewissensfreiheit" (vgl. HK, April 1989, 156ff., u. Mai 1989, 205f.) geklärt. Daß jetzt schon vor Verabschiedung der neuen Religionsgesetzgebung die Weichen für eine Legalisierung *der ukrainischen Katholiken* gestellt wurden, könnte mit dem Besuch Gorbatschows beim Papst zusammenhängen. Aber auch der massive *Selbstbehauptungswillen der ukrainisch-katholischen Kirche* dürfte eine Rolle gespielt haben.

Ungeachtet vieler Repressalien durch die örtlichen Behörden haben die ukrainischen Katholiken, ihre Bischöfe, Priester und Ordensleute in den vergangenen Monaten ihren *Wunsch nach kirchlicher Eigenständigkeit* unüberhörbar zum Ausdruck gebracht. In verschiedenen Orten der Westukraine gab es öffentliche Gottesdienste und Kundgebungen mit Zehntausenden von Menschen. Gruppen von Gläubigen forderten von den zuständigen Behörden in Unterschriftenaktionen ihre Registrierung als ukrainisch-katholische Gemeinden. In der Moskauer Fußgängerzone demonstrierten ukrainische Katholiken für die Anerkennung ihrer Kirche, andere traten in den Hungerstreik.

Schon am Rand der Millenniumsfeierlichkeiten vom Frühsommer 1988 (vgl. HK, Juli 1988, 320ff.) konnte man in Moskau hören, die Widerstände gegen eine Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche seien bei der russisch-orthodoxen Kirche größer als beim Staat; sie blockiere letztlich den Weg zu einer Lösung des Problems. Tatsächlich lehnten hochrangige Vertreter des Moskauer Patriarchats eine Wiederherstellung der ukrainisch-katholischen Kirche immer wieder kategorisch ab. In einem Leserbrief an die Wochenzeitung „Moskovskie novosti" (30.7.89) warf Metropolit *Filaret* von Kiew, der Exarch des Moskauer Patriarchats für die Ukraine, den ukrainischen Katholiken „religiöse Aggressivität" und Nationalismus vor und verteidigte die erzwungene Aufkündigung der Union von Brest-Litowsk auf der Lemberger Synode von 1946. Eine Handvoll unierter Priester und Gläubigen, die die Entscheidung von 1946 nicht anerkennen wollten, verlange die „Abtrennung Tausender Pfarreien und von Millionen von Gläubigen von der russisch-orthodoxen Kirche".

Heikle Gratwanderung für den Heiligen Stuhl

Der massive Widerstand der russischen Orthodoxie gegen eine Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche bedeutet eine erhebliche Belastung der Beziehung zwischen Rom und dem Moskauer Patriarchat. Johannes Paul II. hat sich immer wieder zum Verteidiger der Rechte der ukrainischen Katholiken in ihrem Heimatland gemacht und provozierte damit schon zu Beginn seines Pontifikats russisch-orthodoxe Proteste. Gleichzeitig war ihm auch die Verbesserung des Verhältnisses zum Moskauer Patriarchat ein wichtiges Anliegen. Dementsprechend waren die Äußerungen des Papstes zur Tausendjahrfeier der

Christianisierung der Kiewer Rus (vgl. HK, Juni 1988, 269f.) vom Bemühen geprägt, die beiden Parteien zur Versöhnung und Verständigung anzuhalten und auf ihre gemeinsame Tradition zu verweisen.

Dieser Linie hat der Apostolische Stuhl auch in den letzten Monaten treu zu bleiben versucht, in denen sich die Situation in der Ukraine durch den Massenprotest von ukrainisch-katholischen Gläubigen zuspitzte. Zu offensichtlich kurzfristig vereinbarten Gesprächen hielt sich eine Delegation des Heiligen Stuhls unter Leitung von Kardinal *Johannes Willebrands,* dem Präsidenten des Rates für die Einheit der Christen, am 2. November in Moskau auf. Sie überbrachte Patriarch Pimen von Moskau und ganz Rußland ein Antwortschreiben des Papstes auf einen Brief des Patriarchen, den drei russisch-orthodoxe Metropoliten am 25. August Johannes Paul II. überreicht hatten. In einem Pressekommuniqué (Osservatore Romano, 6./7.11.89) über die Gespräche der vatikanischen Delegation in Moskau war vom Willen beider Kirchen die Rede, ihre Zusammenarbeit voranzubringen und sich zu bemühen, „die Fragen, die sich zwischen ihnen ergeben, gemeinsam zu lösen". Der Geist der christlichen Liebe und des Dialogs müsse die Gläubigen beider Kirchen auch in der „delikaten und komplexen aktuellen Entwicklung der Situation der Katholiken des östlichen Ritus, vor allem in der Westukraine", inspirieren.

Ohne sie beim Namen zu nennen, spielte das Kommuniqué damit auf die *Vorgänge um die „Verklärung-Christi"-Kathedrale* in Lemberg an, die vor 1946 ukrainisch-katholisch war, dann in orthodoxe Hände überging und jetzt Ende Oktober wieder von den ukrainischen Katholiken in Besitz genommen wurde. Während ukrainische Quellen darauf hinwiesen, daß die bisherige orthodoxe Gemeinde der Kathedrale mit ihren Pfarrern sich fast geschlossen der ukrainisch-katholischen Kirche angeschlossen und das Gotteshaus friedlich übernommen habe, beklagte der Heilige Synod der russisch-orthodoxen Kirche in einem offenen Brief an Johannes Paul II. „gewaltsame Ausschreitungen" ukrainischer Katholiken. Der Gottesdienst am 29. Oktober sei gewaltsam unterbrochen worden. In dem Brief wurde gefragt, ob der katholische Glaube „solch schreckliche Akte der Gewalt" zulasse: „Wir glauben, daß dies dem Geist der Ökumene widerspricht."
Offenbar nicht ohne Zusammenhang mit diesem Vorfall – Metropolit Filaret von Kiew unterbrach deswegen eine Amerikareise – wurde die auf Ende November in Moskau terminierte Runde der theologischen Gespräche zwischen dem Einheitssekretariat und dem Moskauer Patriarchat verschoben. Die letzte Gesprächsrunde hatte im Oktober 1987 in Venedig stattgefunden (vgl. HK, November 1987, 554). Für die Verschiebung spielte aber auch der Mitte November vollzogene Wechsel an der Spitze des Außenamtes des Moskauer Patriarchats eine Rolle. An die Stelle des Metropoliten *Filaret* von Minsk, der zum Exarchen für Weißrußland ernannt wurde, trat Metropolit *Kyrill* von Smolensk. Der neue Außenamtsleiter, der einige Jahre lang der Vertretung des Moskauer Patriarchats beim ÖRK in Genf angehörte und vor seiner Ernennung zum Metropoliten Rektor der Leningrader Geistlichen Akademie war, hat sich verschiedentlich selbstkritisch zur Rolle der russisch-orthodoxen Kirche in den veränderten politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen in der Sowjetunion geäußert. Er bekräftigte in einem Gespräch mit Journalisten am 28. November in Moskau aber den bisherigen orthodoxen Standpunkt in der Ukrainerfrage: Eine Wiedererrichtung der ukrainisch-katholischen Kirche sei nicht akzeptabel.

Eine schwierige Wegstrecke steht bevor

Zwei Wochen nach der Rückkehr der vatikanischen Delegation aus Moskau fanden am 15. und 16. November im Vatikan Gespräche zwischen Bischöfen der ukrainisch-katholischen Kirche im Ausland, darunter auch der in Rom lebende Lemberger Großerzbischof, Kardinal *Myroslav Lubachivsky,* und hochrangigen Kurienvertretern aus dem Rat für die Einheit, dem Staatssekretariat und der Ostkirchenkongregation statt, an denen zum Teil auch Johannes Paul II. teilnahm. In einem Kommuniqué über das Treffen (Osservatore Romano, 18.11.89) hieß es, die Entwicklung in der Westukraine müsse im Geist der neuen Beziehungen geschehen, die sich seit dem Zweiten Vatikanum zwischen der katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche herausgebildet hätten. Man hoffe, daß diese Beziehungen entscheidend zur Anerkennung und zur gegenseitigen und brüderlichen Achtung zwischen den beiden „Schwesterkirchen", der orthodoxen und der griechisch-katholischen, in der Ukraine beitragen könnten. Ungeachtet der Schwierigkeiten und Gegensätze der Vergangenheit müsse ein „Geist der Vergebung und Versöhnung" herrschen.

Kardinal Lubachivsky rief in einer ersten Stellungnahme nach der Erklärung der ukrainischen Behörden, ukrainisch-katholische Gemeinden zu registrieren, die Gläubigen auf, dieses Recht wahrzunehmen und ihre Registrierung so schnell wie möglich zu beantragen. Gleichzeitig appellierte er an die ukrainisch-katholischen Gläubigen, Kirchengebäude, die derzeit als orthodoxe Kirchen benutzt würden, zu respektieren und geduldig und im Rahmen der Gesetze mit den Behörden zusammenzuarbeiten. Seine Kirche reiche dem Moskauer Patriarchat im Geist der Wiederversöhnung und des Respekts die Hand. Im gleichen Sinn äußerte sich auch der in der Ukraine lebende Bischof *Wladimir Sterniuk.* Die ukrainisch-katholische Kirche wolle dafür Sorge tragen, daß der Prozeß der Legalisierung „den Brüdern von der russisch-orthodoxen Kirche kein Leid" zufüge.

Zweifellos steht allen Beteiligten nach der staatlichen Grundsatzentscheidung für die Legalisierung eine *schwierige Wegstrecke* bevor. In der Westukraine wird die „Entflechtung" von orthodoxer und ukrainisch-katholischer Kirche erheblichen Zündstoff mit sich bringen. Immerhin liegt fast

die Hälfte der derzeit zugelassenen russisch-orthodoxen Gemeinden in der Ukraine, ein beträchtlicher Teil davon im Hauptverbreitungsgebiet der ukrainisch-katholischen Kirche. In der Erklärung des ukrainischen Rates für die Religiösen Angelegenheiten werden zur Klärung der Konfessionszugehörigkeit geheime Befragungen der Gläubigen „mit garantierter Einhaltung demokratischer und rechtlicher Normen" vorgeschlagen. Man solle dazu Beobachtungskommissionen aus Vertretern der Landesregierungen, der politischen Ortsgemeinden, der Religionsgemeinschaften und informeller gesellschaftlicher Gruppen gründen.

Die russisch-orthodoxe Kirche muß jetzt ihre Position gegenüber den „Uniaten" neu bestimmen. Auf katholischer Seite wird man alles daransetzen, daß die Entwicklung in der Ukraine friedlich verläuft und die Kontakte zum Moskauer Patriarchat erhalten bleiben. *U. R.*

US-Bischöfe: Positionsbestimmungen zu AIDS und Abtreibung

Die Atmosphäre der jüngsten Vollversammlung der US-Bischofskonferenz (vgl. HK, Dezember 1989, 588) wurde als vergleichsweise „friedlich" bezeichnet. Dies hatte nichts mit mangelnder Brisanz der erörterten Themen zu tun. Vielmehr standen diesmal keine Fragen an, die das Verhältnis der US-Bischöfe zum Apostolischen Stuhl belasten mußten: Während der mit dieser Vollversammlung zu Ende gegangenen Präsidentschaft des Erzbischofs von St. Louis, *John May*, war dies nicht immer so. Und als Erzbischof May vor drei Jahren in sein Amt gewählt wurde (vgl. HK, Dezember 1986, 599), waren die Beziehungen zu Rom gerade durch den Fall Hunthausen belastet.

Die Rückkehr zu einer gewissen Normalität bedeutet indessen nicht, daß Rom nicht ein besonders wachsames Auge hatte für das, was auf der Vollversammlung zur Beratung und Verabschiedung anstand. Das ließ sich schon daran erkennen, daß es auch auf ein Verlangen der Glaubenskongregation zurückging, daß zwei Jahre nach der Veröffentlichung einer umstrittenen *Stellungnahme zu AIDS* durch den Ständigen Rat der Bischofskonferenz sich die Gesamtkonferenz mit dem Thema zu befassen hatte und nochmals ein Dokument dazu verabschiedete. – Kardinal Ratzinger hatte seinerzeit öffentlich sein Mißfallen über die Erklärung des Ständigen Rates geäußert (vgl. HK, August 1988, 359) und damit diejenigen Bischöfe ermuntert, die gegen die damalige Erklärung waren.

Nochmals sich zu AIDS erklärt

Im wesentlichen ging es bei diesem Streit um die Haltung der katholischen Kirche gegenüber von staatlichen Institutionen immer wieder empfohlenen „safer sex"-Praktiken zur *AIDS-Prophylaxe*. In dem Dokument von 1987 hatte es geheißen: „Da wir in einer pluralistischen Gesellschaft leben, müssen wir anerkennen, daß nicht alle mit unserer Auffassung von menschlicher Sexualität übereinstimmen. Wir sehen ein, daß für ein breites Publikum bestimmte öffentliche Erziehungsprogramme die Tatsache berücksichtigen müssen, daß manche Menschen nicht so handeln, wie sie es in ihrer Situation könnten und sollten: daß sie sich nicht von jenen Sexualpraktiken und von der mißbräuchlichen Anwendung von Drogen abwenden, durch die AIDS übertragen werden kann. In dieser Situation können Erziehungsbemühungen, sofern sie auf einem breiteren ethischen Konzept basieren, genaue Informationen über prophylaktische Vorkehrungen und andere Praktiken enthalten, wie sie von einigen medizinischen Experten als mögliche Mittel zum Schutz gegen AIDS vorgeschlagen werden. Damit wird der Gebrauch von prophylaktischen Mitteln nicht gefördert, sondern es werden Informationen vermittelt, die Teil der Wirklichkeit sind" (vgl. Origins, 30.11.89, 423 f.).

In dem *neuen Dokument zu AIDS* (Wortlaut in: Origins, 30.11.89, 421 f.) finden sich solche Äußerungen, aus denen sich eine gewisse Tolerierung von an sich abgelehnten Praktiken im Sinne des „geringeren Übels" ablesen läßt, nicht mehr. Die Verwendung von prophylaktischen Mitteln wird als „unzulässig" bezeichnet, angesichts des gleichwohl weiterhin bestehenden Risikos sogar als „ungeeignet". Nicht die Verwendung von Kondomen sei eine Lösung, sondern ein Sexualverhalten, das der „Integrität und Würde der menschlichen Person" entspreche. Der *Kompromißcharakter* der Art, wie das Problem AIDS behandelt wurde, ist unverkennbar: Die frühere Erklärung bleibt – wie dies mehrfach betont wurde – weiter in Kraft, und die neue Erklärung steht nicht in einem ausdrücklichen Widerspruch zum früher Gesagten.

Mit der neuen Stellungnahme halten sich die US-Bischöfe auch im Vergleich zu Äußerungen anderer Bischofskonferenzen auffallend zurück: So hatte sich die *Französische Bischofskonferenz* bzw. ihr Ständiger Rat in einer Erklärung dazu durchgerungen, wenigstens die Existenz von technischen Mitteln zur AIDS-Prophylaxe in einem eigenen affirmativen Satz festzustellen, zugleich jedoch darauf hinzuweisen, daß es unzureichend sei, Prävention auf die Verwendung solcher Mittel zu beschränken (vgl. HK, Februar 1989, S. 93; Wortlaut in: La Documentation Catholique, 5.2.89, 126 ff.).

Die *kanadischen Bischöfe* wählten in ihrem Pastoralschreiben im Frühjahr letzten Jahres wiederum einen anderen Weg: Sie zeigten Verständnis für die Tatsache, daß sich die öffentliche Gesundheitsfürsorge von Mitteln dieser Art eine „relative Effektivität für die Verminderung der Ausbreitungsgeschwindigkeit von AIDS" verspreche, selbst wenn man damit zu den eigentlichen Ursachen des Problems nicht

vorstoße (Wortlaut in: La Documentation Catholique, 2.7.89, 648 ff.).

Ein für Amerika selbst brisantes Thema war die Haltung der Bischöfe zur *Abtreibungsfrage.* Seit der jüngsten Entscheidung des Obersten Gerichtshofes der USA vom vergangenen Sommer (vgl. HK, August 1989, 359) steht die Abtreibungsfrage wieder einmal im Brennpunkt US-amerikanischer Innenpolitik – allerdings anders, als dies nach dem Bekanntwerden des Urteils erwartet worden war: Der Druck der Gegner von gesetzlichen Verschärfungen, wie sie durch das Urteil erst möglich gemacht wurden, hat beträchtlich zugenommen.

Für eine schärfere Gangart

Bei Wahlen in verschiedenen Bundesstaaten spielte das Abtreibungsstrafrecht eine zentrale Rolle. Es setzten sich aber durchwegs Befürworter des status quo durch. Die Wahlergebnisse wurden geradezu als *Plebiszit für die Beibehaltung der geltenden Abtreibungsgesetzgebung* gewertet. Versuche in verschiedenen Bundesstaaten, den durch das Urteil des „Supreme Court" geschaffenen Spielraum für restriktivere einzelstaatliche Regelungen zu nutzen, gingen allerdings unterschiedlich aus. Und ein vom US-Kongreß verabschiedetes Gesetz, das im Fall von Vergewaltigung und Inzest Frauen, die abtrieben, Unterstützungszahlungen gewähren sollte, scheiterte am Veto von Präsident Bush. Das Gesetz wäre aber gar nicht verabschiedet worden, hätten nicht Abgeordnete, die traditionell zur „pro life"-Gruppe gezählt werden, mit den „pro choice"-Vertretern votiert.

In dieser innenpolitisch aufgeheizten Diskussionslage setzten die US-Bischöfe mit einer neuerlichen Erklärung zur Abtreibungsfrage ein *deutliches Signal für eine verschärfte Gangart.* In ihr begrüßen sie noch einmal die durch das Gerichtsurteil vom Sommer neu geschaffenen Möglichkeiten für Bundesstaaten, gesetzgeberisch zugunsten des ungeborenen Lebens tätig zu werden. Zugleich zeigen sich die US-Bischöfe empört über die im Kern unangetastete „liberale" Regelung aus dem Jahre 1973, die sich weitgehend an der Entscheidungsfreiheit der Frau orientiert. Die Bischöfe bezeichnen die Abtreibungsfrage als ein „fundamentales Menschenrechtsthema". Die Mehrheit der US-Amerikaner sei der Ansicht, daß die Abtreibung als „illegal" zu gelten habe, ausgenommen in bestimmten eng begrenzten Ausnahmefällen. Eine überwältigende Mehrheit sei im übrigen der Ansicht, daß Minderjährigen die Abtreibung ohne die Kenntnis oder die Zustimmung der Eltern verwehrt werden solle. Auch von der Bezeichnung der Befürworter des geltenden Rechts als „pro choice" (für die Entscheidungsfreiheit)-Gruppen distanzieren sich die Bischöfe ausdrücklich.

In vier Punkten skizzieren sie *Zielvorstellungen* für eine entschiedenere Politik zugunsten des ungeborenen Lebens: Sie fordern 1. einen in der Verfassung verankerten Schutz des Rechts auf Leben ungeborener Kinder; 2. Gesetze auf Bundes- und Länderebene sowie Verwaltungsrichtlinien, die die bisherige Abtreibungspraxis bzw. deren Unterstützung eindämmen; 3. die Revision von Gerichtsentscheiden (darunter auch solche des Obersten Gerichtshofes), die das unveräußerliche Recht auf Leben mißachten; 4. die gesetzliche Unterstützung zur Schaffung von ethisch vertretbaren Alternativen zur Abtreibung sowie sozialer Initiativen zur Unterstützung schwangerer Frauen bzw. von Frauen (und deren Kinder) mit geringem Einkommen.

Die Bischöfe bekräftigen auch noch einmal: Kein Katholik könne verantwortlich eine „pro choice"-Position einnehmen, sofern „Entscheidungsfreiheit" den Tod von unschuldigen Kindern bedeute. Einzelne Bischöfe kündigen inzwischen an, daß man sich nun speziell mit jenen Katholiken befassen wolle, die weiterhin als Befürworter der geltenden gesetzlichen Abtreibungsregelung auftreten und zugleich praktizierende Katholiken sein wollen. Der neu gewählte Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *Daniel Pilarczyk (Cincinnati),* sprach in dem Zusammenhang auch von der möglichen Verhängung von *Kirchenstrafen.* Von Journalisten auf die Möglichkeit von Exkommunikationen angesprochen, meinte der bisherige Präsident der Bischofskommission für „pro life"-Aktivitäten, Kardinal *Joseph Bernardin,* dies sei weniger eine Frage von Kirchenausschlüssen als vielmehr von Überzeugungsarbeit: Katholiken sollten stärker zu einer anderen Haltung motiviert werden. Er wandte sich dagegen, gezielt auf Einzelpersonen, z. B. Politiker, die sich um ein Wahlamt bewerben, einzuwirken. Daß sich eine härtere Linie seitens der US-Bischöfe in der Abtreibungsfrage abzeichnet, zeigte sich auch daran, daß der Erzbischof von New York, Kardinal *John O'Connor,* zum Nachfolger Kardinal Bernardins als Vorsitzender der „pro life"-Kommission gewählt wurde. *K.N.*

El Salvador: Kirche zwischen den Fronten

Die Ermordung von sechs Jesuiten und zwei Frauen während der Großoffensive der Guerilla Mitte November auf die Hauptstadt hat die Kirche des mittelamerikanischen Kleinstaates, genauer: ihre politische Rolle in dem seit neun Jahren andauernden Bürgerkrieg, erneut in die Schlagzeilen gebracht. Der Zeitpunkt und die Brutalität des Anschlags werfen ein Licht auf die katastrophale Entwicklung eines vor zwei Jahren hoffnungsvoll begonnenen Befriedungsprozesses für Mittelamerika, der nicht nur Nicaragua, sondern auch El Salvador den Frieden bringen sollte. Seit dem

ebenfalls gewaltsamen Tod von Erzbischof *Osacar Romero* im März 1980 hat die salvadorianische Kirche unter Führung seines Nachfolgers *Arturo Rivera Damas* auf unspektakuläre Weise, aber beharrlich versucht, in dem Kräftespiel zwischen Regierung/Armee, Guerilla und den USA (als dem Finanzier des Bürgerkriegs auf Regierungsseite) die Interessen des salvadorianischen Volkes zu Gehör zu bringen.

Ihre Vermittlertätigkeit zwischen den Bürgerkriegsparteien ist mit den Jahren nicht nur schwieriger, sondern auch lebensgefährlich geworden. Das gilt für ihren offiziellen Part bei den Verhandlungen zwischen Regierung und dem Guerilla-Verband FMLN („Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional") bzw. dem oppositionellen Linksbündnis „Convergencia Democrática" wie für die inoffiziellen Kontakte und Gespräche auf verschiedenen Ebenen. Um solche informellen Kontakte hatte sich einer der ermordeten Jesuiten, der Rektor der Katholischen Universität von San Salvador, *Ignacio Ellacuría*, vor allem in letzter Zeit intensiv bemüht.

Heikle Präsenz der Kirche

Der Philosoph und Befreiungstheologe Ellacuría gehörte zu jenen, die parallel zu den oft ergebnislos verlaufenden offiziellen Gesprächen zwischen den Bürgerkriegsparteien versuchten, die auf beiden Seiten wenig mehr als in Ansätzen vorhandene Einsicht in die Notwendigkeit substantieller Verhandlungen über taktisches Kalkül hinaus zu wecken. Dabei wurden ihm Klugheit, Mut und geistige Unabhängigkeit bescheinigt. Obwohl er persönlich gewiß nicht der Regierungsseite zuneigte, ließ er sich im Unterschied zu weniger besonnenen Universitätskollegen von der FMLN nicht instrumentalisieren oder gar vereinnahmen.

Seine Analyse politischer Gewalt unterschied zwischen institutionalisierter, struktureller Gewalt in ihrer repressiven, staatsterroristischen Ausformung („soziale Sünde" in der befreiungstheologischen Terminologie) und reaktiver, revolutionärer Gewalt mit dem Ziel, die Unterdrückten zu befreien (aber auch der Gefahr repressiven Machtmißbrauchs auf diesem Wege). Ellacuría verstand die revolutionäre Gewalt als das kleinere Übel, aber er lehnte sie ab: „Ein Christ darf keine Gewalt anwenden, wenn er bezeugen will, daß das Leben den Tod überwindet und die Liebe den Haß." Der gewaltfreie Kampf gegen die Unterdrücker zur Verteidigung der Armen und Schwachen werde Erfolg haben, wenn Christen ihn überzeugt, notfalls bis zum Martyrium führten (Concilium 215, 91–101).

Ellacurías ebenfalls ermordeter Mitbruder *Ignacio Martín Baró*, Soziologe und Vizerektor der Katholischen Universität, beschrieb bei seinem Besuch in der Bundesrepublik Anfang 1989 die Präsenz der Kirche zwischen den politischen Fronten als äußerst heikel und ebenso notwendig. Der Wahlsieg der rechtsextremen Arena-Partei zeichnete sich zu diesem Zeitpunkt bereits ab, und die Friedensbemühungen, die internationalen für Mittelamerika wie die auf nationaler Ebene, stagnierten. Martín Baró hielt wie Ellacuría die aufs Formale sich beschränkende Vermittlungstätigkeit von Erzbischof Rivera für unzureichend. Rivera seinerseits aber wollte die für eine Vermittlerposition erforderliche Distanz zu beiden Seiten nicht aufgeben und wich Aufforderungen, auch inhaltlich stärker Standpunkt zu beziehen, aus.

Unter der Regierung von Präsident *Alfredo Cristiani* hat sich die Position der Kirche noch rapider verschlechtert: ihre von internationalen Organisationen gestützte humanitäre Arbeit für die Bürgerkriegsopfer, die zahllosen Flüchtlinge und die Ärmsten im Land wird streckenweise erheblich behindert. Ihre Vermittlerposition wurde in der zweiten Jahreshälfte durch persönliche Angriffe in Presse und Rundfunk sowie durch anonyme Todesdrohungen gegen den Erzbischof und seinen Weihbischof, *Gregorio Rosa Chavez*, diskreditiert. Zu einem Zeitpunkt, da Riveras Präsenz bei den Verhandlungen von der Arena nur noch geduldet wurde, warf man diesem im staatlich gelenkten Rundfunk vor, er stehe auf seiten der Rebellen, sei wie sein Weihbischof ein Kommunist.

Wie kompliziert die Lage insgesamt ist und wie wenig aussichtsreich gegenwärtig die Einflußmöglichkeiten der Kirche und anderer besonnener, politisch gemäßigter Kräfte sind, zeigte sich nach der militärischen November-Offensive der Guerilla. Erzbischof Rivera hatte bei der Trauerfeier für die Jesuiten, die Köchin der Kommunität und ihre Tochter die Armee und ihr nahestehende Kräfte der Morde verdächtigt (was vom zuständigen Untersuchungsrichter inzwischen bestätigt wurde). Zur gleichen Zeit forderte Generalstaatsanwalt *Mauricio Colorado* Papst Johannes Paul II. auf, „einige Bischöfe", deren Leben gefährdet sei, aus dem Land abzuziehen. Daß er die offenbar gemeinten Bischöfe Rivera und Rosa Chavez zu Mitgliedern der „Volkskirche" zählte – für Konservative sonst der Inbegriff antihierarchischer Basisgruppen – läßt deutlich werden, wie konfus staatliche Stellen selbst über die Kirchenführung ihres Landes denken. Nicht nur wegen ihrer persönlichen Gefährdung sind den beiden Bischöfen vorerst auch die politischen Wirkungsmöglichkeiten weitgehend genommen; der im November im Land weilende ehemalige Adveniat-Geschäftsführer, Bischof *Emil Stehle*, konnte da leichter agieren – vor allem im humanitären Bereich. Er hielt – und hält – aber auch die Kontakte zu den Bürgerkriegsparteien.

Präsident Cristiani vor einem Dilemma

Die *Offensive der Rebellen*, obwohl mehrfach angekündigt, traf Regierung und Armee überraschend und brachte die Regierung Cristiani in eine mißliche Lage. Die FMLN, laut Regierungspropaganda militärisch so geschwächt, daß sie sogar verhandlungsbereit sei, hatte für einige Tage Teile der Hauptstadt besetzt gehalten. Bei der Gegenoffensive setzte sich die Armee wegen der Bombardierungen, die die Zivilbevölkerung härter trafen als die Guerilla, internationaler Kritik

aus. Der als gemäßigt geltende Präsident Cristiani steht zunehmend unter dem Druck seiner rechtsradikalen Partei und ihren Hardlinern, die offen von der Vernichtung der Linken als ihrem politischen Ziel sprechen.

Nach der Offensive lehnte Cristiani denn auch ein Waffenstillstands- und Verhandlungsangebot der Rebellen als „Unsinn" und als einen Versuch, Zeit für neue militärische Aktionen zu gewinnen, ab. Er verhandele erst, wenn die FMLN die Waffen niedergelegt habe. Das Parlament, in dem die Arena die absolute Mehrheit hat, verabschiedete Ende November *Anti-Terror-Gesetze,* die der Regierung fast unbegrenzte Vollmachten zur Bekämpfung ihrer politischen Gegner gewähren. So kann in Zukunft schon der Verdacht auf Verbreitung „subversiver" Ideen zu langen Haftstrafen führen. Inhaftierungen ohne Anklageerhebung sind bis zu 15 Tagen möglich. Damit erfüllt sich die Befürchtung christdemokratischer Politiker und auch kirchlicher Vertreter, nach den Wahlen werde die Arena ihr demokratisches Schafsfell ablegen, wenn die Guerilla ihr den ersten Anlaß dazu biete.

Das Massaker auf dem Universitätsgelände hat das bislang eher nachsichtige US-Außenministerium zu der öffentlichen Drohung veranlaßt, der salvadorianischen Regierung werde die amerikanische Wirtschaftshilfe entzogen, wenn diese nicht erfolgreich gegen die Todesschwadronen vorgehe. Damit steht Cristiani ähnlich wie sein christdemokratischer Vorgänger *Napoleón Duarte* vor einem Dilemma: der Unvereinbarkeit nationaler Politik, die – militärisch oder auf dem Verhandlungswege – ein schnelles Ende des Bürgerkriegs anstrebt, und der amerikanischen Strategie eines kalkulierten Krieges niederer Intensität – mit dem einen Ziel, die Machtübernahme der Linken und damit die Ausweitung des sozialistischen Machtbereichs in Mittelamerika zu verhindern. Diese von ureigenen geopolitischen Sicherheitsinteressen bestimmte Mittelamerika-Politik der USA hat letztlich mit dazu beigetragen, daß die christdemokratische Regierung Duarte weder ihre eigene Politik durchsetzen noch die Hoffnung des Volkes auf Frieden und Reformen erfüllen konnte.

Für die ebenfalls mit ausländischer Militärhilfe operierende FMLN war die Offensive vordergründig ein Prestigegewinn; sie wollte zeigen und hat gezeigt, daß die Regierung Cristiani mit ihr rechnen muß. Sie verlor dabei schätzungsweise 800 Mann, die Armee knapp 1000. Unter der Zivilbevölkerung gab es etwa 1000 Tote. Aber die von den Erosionserscheinungen des Weltkommunismus verunsicherte Guerilla mußte auch erkennen, daß die von ihr erhoffte „Volkserhebung" wieder einmal ausblieb. (Dies wäre nach Meinung kirchlicher Beobachter anders gewesen, wenn den Rebellen die völlige Eroberung der Hauptstadt gelungen wäre.) Nach neun Jahren Bürgerkrieg war die Bevölkerung zu müde, um sich von den „muchachos" („Jungs"), wie sie die Guerilleros nennt, für neue, blutige Kämpfe mobilisieren zu lassen. So war der hohe Wahlsieg der Rechten im vergangenen Frühjahr sicher zu einem beträchtlichen Teil ein negatives Votum für die nicht nur erfolglosen, sondern auch korruptionsanfälligen Christdemokraten und die Linke, in der das Volk offenbar auch keinen Friedensstifter sah.

Polarisierung verringert die Friedenschancen

Es ist jedoch fraglich, ob das derzeit von Regierung und Rebellen verfolgte politische Ziel, durch eine Radikalisierung die Bevölkerung zu polarisieren, erreicht wird. Der salvadorianische Gewerkschaftsbund CGT wandte sich in einem kürzlich veröffentlichten Dokument ausdrücklich gegen eine solche Polarisierung, die die Friedenschancen nur noch verringere und zudem Zweifel an der Gesprächsbereitschaft beider Seiten aufkommen lasse.

Die Reaktionen im Ausland auf die Verhärtung der Bürgerkriegsfronten und auf die Ermordung der Jesuiten reichen von Appellen, die blutigen Kämpfe um der zivilen Bevölkerung willen zu beenden, bis zur Eröffnung von Waffenkonten für die Rebellen (in der Bundesrepublik durch die Berliner taz und die Informationsstelle El Salvador in Bonn). In der Bundesrepublik forderten Kardinal *Hengsbach,* Pax-Christi-Präsident Bischof *Spital* (Trier) und der Rottenburger Bischof *Kasper* (auf Bitten von Erzbischof Rivera) die Bundesregierung auf, sich für ein Ende der Kampfhandlungen in El Salvador und die Einleitung eines Friedensprozesses einzusetzen. Zahlreiche christliche Einrichtungen und Gruppen, darunter der Caritasverband, die Hilfswerke Adveniat, Misereor, Diakonisches Werk und Dienste in Übersee (in einer gemeinsamen Erklärung), der BDKJ, Theologieprofessoren und -studenten sowie die Norddeutsche Jesuitenprovinz sprachen sich für eine Einstellung der Entwicklungshilfe an El Salvador aus, solange die Kämpfe und die Menschenrechtsverletzungen andauern.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* appellierte in einem Schreiben an Präsident Cristiani, „rasch zu einem Waffenstillstand zu kommen, der Genfer Konvention gerecht zu werden, die Arbeit der Kirchen an der Seite des notleidenden Volkes zu respektieren und ernsthaft über eine politische Lösung des Konflikts zu verhandeln".

Trotz der besorgniserregenden Zunahme von Menschenrechtsverletzungen bereits gegen Ende der Amtszeit Duartes sah sich die *Bundesregierung* – anders als im Fall des Nachbarlandes Nicaragua – bisher zu einer solchen Strafmaßnahme nicht veranlaßt. Ein entsprechender Antrag der FDP-Fraktion im Bundestag wurde am 1. Dezember abgelehnt. Pater Ellacuría hatte es drei Wochen vor seinem Tod vor dem Bundestagsausschuß für wirtschaftliche Zusammenarbeit als hilfreich bezeichnet, wenn von deutscher Seite Druck sowohl auf die salvadorianische Regierung als auch auf die FMLN ausgeübt werde, die Kampfhandlungen einzustellen. Genau in diesem Sinn intervenierte Bischof Lehmann Anfang Dezember bei Bundeskanzler Kohl. *G. B.*

Was einmalig ist, und was sich gleicht

Religiosität und Ethos im katholischen Polen

Seit dem letzten Jahrhundert ist der Katholizismus für Polen ein Grundelement nationaler Identität. Der nach dem Zweiten Weltkrieg staatlich verordnete Marxismus hat daran nichts geändert: Die Zahl der Polen, die sich als gläubig bezeichnen, hat im letzten Jahrzehnt sogar zugenommen. Religionssoziologische Untersuchungen ergeben aber eine deutliche Spannung zwischen dem Bekenntnis zum Katholizismus und der hohen religiösen Praxis und dem von kirchlichen Normen teilweise erheblich abweichenden Alltagsverhalten. Die stärkere gesellschaftliche Pluralisierung stellt die Kirche in Polen vor neue Herausforderungen.

Mit der Verabschiedung der Gesetze über das Verhältnis des Staates zur katholischen Kirche und über Gewissens- und Bekenntnisfreiheit im Mai 1989, der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Volksrepublik Polen und dem Heiligen Stuhl, schließlich mit dem Eintreffen des Apostolischen Nuntius in Warschau im November 1989 – zeitgleich mit dem Sejm-Beschluß über die Auflösung des Amtes für Glaubensfragen – wurde das jahrzehntelange Ringen der römisch-katholischen Kirche um den von ihr beanspruchten Platz im polnischen Staat mit einem vollständigen Erfolg gekrönt.

Warnungen vor Idealisierung

Oberflächlich betrachtet kann die katholische Kirche einen historischen Triumph über den Materialismus und die „wissenschaftliche Weltanschauung" des atheistischen Sozialismus feiern. Die Identifizierung der katholischen Kirche mit der polnischen Nation durch die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung hatte ihr die Kraft zum Überleben und zu neuer äußerer Blüte gegeben. Der Primas, Kardinal *Józef Glemp,* steht nach jüngsten Umfragen des Meinungsforschungsinstituts des polnischen Rundfunks und Fernsehens in der Beliebtheitsskala polnischer und ausländischer Politiker auf Platz 2 mit 79% hinter dem Papst (96%) und knapp vor dem ersten nichtkommunistischen Premier seit 42 Jahren, *Tadeusz Mazowiecki* (77%) (Życie Warszawy, 17.10.1989).
Nun warnen aber polnische Theologen vor einer zu vereinfachten Vorstellung von der Rolle der römisch-katholischen Kirche in Polen, die auf dem Allgemeinplatz beruht, Polen sei eine katholische Nation, weil über 90% der Bevölkerung getaufte Katholiken sind, Bilder von überfüllten Kirchen von Massenmedien um die Welt getragen werden, Messen und Beichten auf bestreikten Werften im Sommer 1980 den Eindruck einer tieffrommen und im Glauben gefestigten Arbeiterschaft vermittelten und die außerschulische Katechese von fast allen Kindern und Jugendlichen besucht wird.

Polnische Religionssoziologen machen in ihren Untersuchungen seit langem schon eine Unterscheidung zwischen dem „globalen Bekenntnis zum Glauben" und der „Alltagsreligiosität". Wenn es um die Selbstdeklaration der Polen geht, kann man wahrhaftig von der in Europa – vielleicht in der Welt – einmaligen *Katholizität einer Nation* sprechen. Die Pastoral- und Moraltheologen warnen jedoch vor einer Verwechslung zwischen dem patriotischen „Glauben der Nation", der bis heute ein beständiger Faktor der kulturellen und gesellschaftlichen Integration ist, und dem religiösen und kirchlichen Alltagsleben. Sie warnen vor der Idealisierung der Katholizität ihrer Landsleute um der Zukunft der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft willen. Herausforderungen, denen sich die Kirchen in den demokratischen Gesellschaften West- und Südeuropas seit Jahrzehnten (in Frankreich seit 1789) stellen müssen, stehen auch vor der katholischen Kirche in Polen.

Eine Antwort auf die Herausforderung durch die pluralistische Gesellschaft ist ihre Wahrnehmung als Bedrohung und das Gegenbild eines *katholischen Staatskirchentums* mit der Ablehnung der pluralistischen Gesellschaft. Der marxistisch-leninistische Totalitätsanspruch in Polen würde durch einen katholisch-antipluralistischen und antidemokratischen Staat eingetauscht, der die Grundlagen des modernen Menschen- und Bürgerrechtskatalogs (Glaubens- und Gewissensfreiheit, weltanschauliche Neutralität des Staates u. v. a.) ablehnte. Eine solche vordemokratische Vorstellung mit stark antiwestlichem Einschlag findet sich bei dem Vertrauten von Primas Glemp, Professor *Maciej Giertych,* Mitglied des gesellschaftlichen Rates beim Primas, und ist auch dem Primas selbst nicht fremd. Dies ergibt sich nicht zuletzt aus der Lektüre der kritischen Bemerkungen von Prof. Giertych und Kardinal Glemp zu dem Entwurf eines Dokumentes des Primasrates unter dem Titel „Achtung der Weltanschauungen in Staat und Gesellschaft" vom 6. Juni 1988, die vor kurzem bekannt wurden (Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen, Nr. 158/1989; Kultura/Paris/Nr. 7–8, 1989).

Katholizismus als „Glaube der Nation"

Eine andere Möglichkeit ist der Versuch einer ehrlichen Bestandsaufnahme der Religiosität in Polen und die Vorbereitung von Theologie und Pastoral auf eine moderne Gesellschaft, die nach dem Willen aller großen politischen und gesellschaftlichen Strömungen in Polen entstehen und die ein Teil der einen soziokulturellen und wissenschaftlich-technischen Zivilisation Europas sein soll – selbstverständlich mit den Konsequenzen der Modernisierung für die Rolle des Glaubens in der Gesellschaft.

Was sagen nun die Analysen und Auswertungen polnischer Religionssoziologen und Pastoraltheologen zum Stand der Religiosität in Polen? Die Religiosität der polni-

schen Bevölkerung kann – wie eben angedeutet – auf zwei Ebenen erörtert werden: Auf der gesamtnationalen („Glaube der Nation") und der des alltäglichen Lebens („Lebensreligion"). Diese Differenzierung, die von Professor *Władysław Piwowarski* von der Katholischen Universität Lublin in die polnische Soziologie eingeführt wurde, legt unterschiedliches Funktionieren von Religion in den Makro- und in den Mikrostrukturen der polnischen Gesellschaft bloß. (Władysław Piwowarski, Religijność Polaków, in: Przegląd Katolicki, 1.5.1988).

Der Katholizismus als Religion der Nation vereinigt in sich religiöse und nationale Werte als gemeinsames Gut. Die Religiosität der Nation ist ein beständiger Faktor der Integration auf der Ebene des Bewußtseins und des Verhaltens. Im Bereich des Bewußtseins wird die Religion als gemeinsamer und nicht als individueller Wert behandelt. Auf der Ebene des Verhaltens zeigt sich der „Glaube der Nation" vor allem in einer massenhaften Beteiligung an religiösen Praktiken, die Ausdruck des Einsatzes für religiös-nationale Werte und eine Erscheinung der nationalen Identität sind. In soziologischen Untersuchungen kann dieser „Glaube der Nation" verhältnismäßig leicht durch die Indikatoren der sogenannten globalen Glaubensbekenntnisse (hoher Prozentsatz der Gläubigen, die sich zum Katholizismus bekennen) und der Selbstdeklaration der religiösen Praktiken operationalisiert werden. Die Teilnahme an diesen Praktiken, insbesondere wenn sie für große Massen organisiert werden, sind kein Ausdruck der Zustimmung zu religiösen und patriotischen Werten und stärken zugleich das Selbstgefühl und das Bewußtsein religiös-nationaler Zugehörigkeit. Die Bedeutung der Religiosität in der Skala der ganzen Nation wuchs in den vergangenen Jahren regelmäßig in Umbruch- und Krisensituationen.
Die Unterscheidung zwischen den beiden Bereichen der Religiosität (Glaube der Nation, Alltagsreligion) erlaubt auf der Grundlage zahlreicher religionssoziologischer Untersuchungen der vergangenen 25 Jahre die Hypothese, daß die Religiosität in Polen sich durch *Kontinuität auf hohem Niveau* auszeichnet, die unter bestimmten Umständen sogar steigt – aber nur auf dem Niveau patriotisch-nationalen Verhaltens. Auf dem Gebiet der Lebens- oder Alltagsreligion ändert sich dagegen die Glaubensgrundlage durch deren selektive Handhabung zunehmend (Piwowarski, a. a. O.).

Nach Untersuchungen, die von Piwowarski ausgewertet wurden, bezeichnen sich ca. 20% der Gesamtbevölkerung Polens als „tiefgläubig". Dieser „tiefe Glaube" ist nicht immer identisch mit einer vertieften Religiosität; denn wie komplexere Forschungen nachweisen, verstehen Katholiken, die sich als tiefgläubig bezeichnen, darunter oft traditionelle emotionale Anhänglichkeit an den „Glauben der Väter". Der Glaube ist demnach „tief" im Sinne einer starken Verwurzelung in der Tradition, vor allem in der Familie, und bedeutet die Kontinuität religiöser Sozialisation. – Ca. 70% der Bevölkerung verstehen sich als „gläubig". Der Anteil der „Tiefgläubigen" und „Gläubigen" in Polen betrug 1960 in ländlichen Gegenden 84%, in den Städten 76%. Ungefähr ein Vierteljahrhundert später, im Jahre 1984, lauteten die Werte 95% bzw. 87%.

Auf dem Lande wie in der Stadt läßt sich eine merkliche Zunahme der Personen feststellen, die sich als gläubig bezeichnen. Wie aus Einzeluntersuchungen hervorgeht, läßt sich ein Anstieg der Gläubigkeit hauptsächlich nach 1980 feststellen. Die Kategorie der „religiös Gleichgültigen" verminderte sich in dem genannten Zeitraum von 15% auf dem Lande und 21% in den Städten im Jahre 1960 auf 5% bzw. 9% im Jahre 1984. Der Anteil der Bevölkerung, der sich für *nichtgläubig* hält, ist in Polen relativ stabil und ungewöhnlich klein. Im Jahre 1980 betrug er auf dem Lande 1,1%, in den Städten 3,1%, im Jahre 1984 1,6% bzw. 3,5%. Ähnlich wie die Identifikation mit dem Glauben ist auch die religiöse Praxis in Polen sehr hoch. Über 40% bezeichneten sich als „systematisch praktizierend", mehr als 30% als nicht systematisch praktizierend. Im Jahre 1960 lag der Anteil der regelmäßig und unregelmäßig Praktizierenden (Kriterium: Teilnahme an der sonntäglichen Messe) auf dem Lande bei 80%, in der Stadt bei 70%, im Jahre 1984 auf Landesebene (Stadt und Land) bei 79% und 1985 bei 78% (ebenda).

Auch unter der Jugend wenig Nichtpraktizierende

Entscheidende Bedeutung für die religiöse Entwicklung hat natürlich auch in Polen die Haltung der *Jugend.* In Untersuchungen und Umfragen wurde auch bei ihr ein Ansteigen der Religiosität im Sinne des „Glaubens der Nation" festgestellt.
Eine gesamtpolnische Umfrage an Mittel- und Oberschulen aus dem Jahre 1977 hatte ergeben, daß die Jugend in den ersten Klassen zu 86,1% gläubig war, in den Abschlußklassen dagegen nur noch zu 77,4%. Der Sozialwissenschaftler *Janusz Mariański* von der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Lublin nimmt an, daß in der ersten Hälfte der siebziger Jahre 75–80% der polnischen Jugend sich nach eigenen Angaben für gläubig hielt, 10–15% der Befragten zeigten eine unentschiedene und gleichgültige Einstellung zur Religion, 10% schließlich repräsentierten atheistische Einstellungen. Der bis Mitte der siebziger Jahre langsam vor sich gehende Prozeß der Abwendung von der Religion kam zum Stillstand, und seit Beginn der achtziger Jahre ist sogar wieder eine Hinwendung zum „Glauben der Nation" erkennbar. Diese Hinwendung korreliert aber nicht mit einer neuen Hinwendung zur „Lebensreligion" (*Janusz Mariański*, Polnische Jugend und die Religion, in: Collectanea Theologica 58 [1988] fasc. specialis, S. 113–191, hier S. 155).

Die letzte Umfrage unter *Schülern* in ganz Polen aus dem Jahre 1988 erbrachte folgende Ergebnisse: Gläubig und regelmäßig praktizierend: 62,8%, gläubig und unregelmäßig praktizierend: 27,2%, gläubig und nichtpraktizierend: 6,4%, nichtgläubig, aber praktizierend: 1,0%, nichtgläubig

und nichtpraktizierend: 1,6%. Nach dieser Untersuchung bekennt sich die überwältigende Mehrheit der Befragten mit unterschiedlichem Engagement zum Glauben (96,4%) und nur wenige bekennen sich als atheistisch (2,6%) (Młódzież a religia. Komunikat zbadań, CBOS, Warszawa lipiec 1988 r.).

Die zahlreichen Untersuchungen zur Religiosität in Polen belegen sowohl für die Gesamtbevölkerung als auch für die polnische Jugend die religiöse Selbstidentifikation auf einem sehr hohen Niveau und in großer Stabilität. Die Phänomene, die in der polnischen Religionssoziologie als Erscheinungsformen des „Glaubens der Nation" bezeichnet werden, prägen auch weitgehend das Bild des polnischen Katholizismus in der internationalen Öffentlichkeit und veröffentlichten Meinung. Dieses Bild ist jedoch unvollständig. Denn die Untersuchungsergebnisse über die „Alltagsreligiosität" bzw. „Lebensreligion" relativieren das geschlossene Bild des polnischen Katholizismus und weisen auf Schwächen hin, die eine große Herausforderung für die polnische Theologie und Pastoral darstellen.

Schwache Verbindung zwischen „Glauben der Nation" und „Alltagsreligion"

Ungeachtet des noch zunehmenden Interesses an Religion und Kirche in den achtziger Jahren verbleibt das religiöse *Wissens*niveau eher niedrig, vor allem im Vergleich mit dem Niveau der religiösen *Überzeugungen*. Das eher niedrige Niveau des religiösen Wissens trägt die spezifischen Züge traditioneller Religiosität. Die volle Akzeptanz der Glaubenswahrheiten nimmt weiter ab. Die Gläubigen akzeptieren öfter Wahrheiten, die wenig mit dem eigenen Alltag zu tun haben, als solche, die in ihr Alltagsleben eingreifen könnten. So entsteht eine spezifische Situationsethik, die am sichtbarsten im *Ehe- und Familienleben* wird. Durch zahlreiche Studien wurde festgestellt, daß es keine Verbindung zwischen der Religiosität und der Moralität in diesem Bereich gibt. Wichtiger als ethische Normen sind hier generell die Einflüsse von Tradition und Konventionen durch das Milieu und die Kultur. In gewissem Maße gibt Piwowarski dem Soziologen *Szczepański* recht, wenn dieser zuspitzend schreibt: „Die Polen beziehen sich relativ wenig auf die Grundsätze ihrer Religion im Bereich ihrer Arbeit, bei den täglichen familiären Verpflichtungen, im alltäglichen Familienleben. Dagegen erfüllen sie eifrig die religiösen Verpflichtungen, die mit Ritualen und Gottesdiensten beim Kirchenbesuch verbunden sind. Von daher dringt die Religiosität nicht ins Familienleben ein, vor allem entsteht keine religiöse Arbeitsethik, kein Gefühl täglicher Verpflichtungen, die aus der Religion erwachsen" (Jan Szczepański, Wymiary polskiej religijności, in: Znaki czasu, 6, 1983, zit. n. Piwowarski, Religijność Polaków (2), in: Przegląd Katolicki, 8. 5. 1988).

Über die Religiosität im Alltag sind in den vergangenen zwei Jahrzehnten zahlreiche Untersuchungen bei polnischen Jugendlichen durchgeführt worden. Sie beziehen sich auf das religiöse Wissen, die Einstellung zu den katholischen Dogmen und zur Moral.

Aus solchen Untersuchungen geht hervor, daß das religiöse Wissen der Jugend gering ist, was übrigens auch für die polnischen Katholiken allgemein gilt. Der Religionssoziologe *Franciszek Adamski* kam zu dem Ergebnis, „daß in diesem Bereich große Mängel im Verständnis von Lehre, ja sogar ein Chaos in den Anschauungen herrschen. Charakteristisch ist dabei die Tatsache, daß diese Mängel keineswegs mit der Hebung des allgemeinen und Berufsniveaus der Gläubigen zurückgehen. Das Gegenteil ist der Fall. Ausgenommen sind jene Jugendlichen und Intellektuellen, die ihre religiöse Bildung im Rahmen der Hochschulseelsorge oder anderer Formen der religiösen Fortbildung genossen ... Der sog. ‚Durchschnittskatholik' vertritt, wenn sein religiöses Wissen nicht gar zurückgeblieben ist, bestenfalls das Katechisierungsniveau der Volksschule" (*Franciszek Adamski*, Der polnische Katholizismus und seine Determinanten, in: Das christliche Leben in Polen, 7, 1988, S. 61).

Die jungen polnischen Katholiken zeichnen sich im allgemeinen durch eine „verschlossene" Einstellung zum religiösen Wissen aus, d. h., sie beschränken sich meistens auf das, was sie im Religionsunterricht hören oder aus dem Elternhaus mitbekommen. Viele kennen die elementaren Glaubenswahrheiten unzureichend. Die Mehrheit der Jugend bemüht sich nicht um eine Vertiefung der religiösen Bildung, sondern begnügt sich mit dem oft passiven Besuchen des Religionsunterrichts. Die Jugend der siebziger Jahre kannte sich im Grundwissen über die eigene Religion nur schwach aus und konnte oft die Grundlagen ihres Glaubens nicht genau bestimmen und ihre Weltanschauung als starke Bindung an die Religion und an religiöse Praxis nicht begründen. Die Untersuchungsergebnisse weisen auf eine erkennbare Dominanz von emotional bestimmten Verhaltens- gegenüber Wissenselementen in der Religiosität der Jugend hin. Es fehlt an empirischen Beweisen, daß die Jugend mehr religiöses Wissen besitzt als die ältere Generation. Die Belebung des „Glaubens der Nation" bedeutet also keinesfalls eine wesentliche Vertiefung des religiösen Wissens. Und Mariański weist mit Recht darauf hin, daß ein hohes Niveau des weltanschaulichen Wissens kein hohes Niveau der religiösen Überzeugung garantiert, umgekehrt jedoch ein geringes religiöses Wissen bei Konfrontation der Religion mit der industriellen Zivilisation dazu führen kann, daß sich religiöse Zweifel mehren (Mariański, a. a. O., S. 161).

Aus den empirischen Untersuchungen zur Akzeptanz der Glaubenssätze der katholischen Kirche ergibt sich, daß der Inhalt der erklärten religiösen Haltungen in mancher Hinsicht mit den theoretisch-dogmatischen Vorgaben des Katholizismus nicht übereinstimmt. Die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft impliziert ipso facto keine positive Einstellung zu den einzelnen Glaubenssätzen.

Ein bedeutender Teil der Jugend, der sich zum Katholizismus bekennt, zeigt nach Mariański eine weitgehende

Freiheit der Interpretation der wichtigsten Glaubenssätze oder verneint sie geradezu. Bisweilen kommt es zu solchen Äußerungen, daß die Aussage „ich bin gläubig" eigentlich nur eine gefühlsmäßige Einstellung zur religiösen Tradition und eine unklare Überzeugung von der Existenz Gottes oder „eines höheren Wesens" bedeutet. Auf die relativ größte Ablehnung stoßen Aussagen über die Eschata, also der Glaube an das Fortleben nach dem Tode, die Auferstehung der Toten, die Existenz des Himmels und der Hölle.
In einer Repräsentativ-Umfrage unter polnischen Jugendlichen, die 1988 von CBOS durchgeführt wurde, äußerten sich die Befragten (Gläubige und Ungläubige) zu Glaubensaussagen wie folgt:

Aussage	zustimmend (%)	ablehnend (%)	schwer zu sagen (%)
1. Gott schuf Himmel und Erde	86,1	4,6	8,3
2. Christus ist der Sohn Gottes	92,0	2,5	4,7
3. Es gibt den Heiligen Geist	87,8	2,6	8,3
4. Es gibt die Dreifaltigkeit Gottes	85,7	4,2	8,4
5. Es gibt ein Leben nach dem Tode	71,4	8,3	19,0
6. Nach dem Tode geht Deine Seele in den Himmel oder zur Hölle	68,2	8,8	21,8
7. Es gibt nur den Satan und die Hölle	10,1	72,1	15,9
8. Die Kirche ist Mittler zwischen Mensch und Gott	78,5	6,6	13,6
9. Der Katholizismus ist der einzige richtige Glaube	54,8	15,6	27,8

Die Erosion der religiösen Orthodoxie verläuft nicht rapid und betrifft meistens nicht die wichtigsten Inhalte des christlichen Glaubens, wie die Existenz Gottes und die Erlösungsbotschaft Christi. Mariański rechnet aber aufgrund der bisherigen Entwicklungsdynamik bei einem Teil der Jugend mit einer weiteren progressiven Veränderung hin zu einer Religiosität, die am Glauben an den personalen Gott festhält, aber eine selektive Auswahl der katholischen Glaubensinhalte vornimmt (Mariański, a. a. O., S. 165).

Distanz zur kirchlichen Sexual- und Ehemoral

Der Hang zu einer Art Auswahlchristentum zeigt sich insbesondere bei Fragen nach der Zustimmung zur kirchlichen Morallehre. Die empirischen Untersuchungen der siebziger und achtziger Jahre führten zu dem Schluß, daß an die Stelle der Orientierung an festen ethischen Normen immer häufiger eine kalkulierte Wahl der Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele trat. Es besteht der Wunsch, die vorgegebenen moralischen Grundsätze der eigenen Lebensauffassung anzupassen, nicht aber umgekehrt. Die sich in den siebziger Jahren verbreitende instrumental-pragmatische Einstellung der polnischen Jugend wirkt sich nach Auffassung Mariańskis auf andere sozio-moralische Lebensbereiche aus und begünstigt eine weitere Relativierung der Moralprinzipien und -normen.

Die diesbezügliche relative Einflußlosigkeit der Kirche schlägt sich auf alle Lebensbereiche nieder, so auf das voreheliche und das Eheleben, die Berufsarbeit, (bis vor kurzem) auf die Doppelzüngigkeit des gesellschaftlichen Lebens, die zwischenmenschlichen Beziehungen im Alltag, von den sogenannten gesellschaftlichen Pathologien (Alkoholismus, Rauschgiftsucht, Abtreibungen, Scheidungen, Eigentumsdelikte) ganz zu schweigen (F. Adamski, a. a. O., S. 62). Der Prozeß der Verselbständigung der Bewertungen bezüglich der Ehe- und Familienmoral gegenüber den Geboten der kirchlichen Morallehre läßt sich am *Beispiel des vorehelichen Zusammenlebens und der Unauflöslichkeit der Ehe* zeigen. Aufgrund einiger soziologischer Untersuchungen hält die entschiedene Mehrheit der Jugend den vorehelichen Geschlechtsverkehr für gerechtfertigt, wenn beide Personen einander lieben oder bei ernster Heiratsabsicht.
In einer Gruppe Verlobter aus Warschau nahmen 88,2% den Geschlechtsverkehr vor der Trauung auf und hielten das voreheliche Zusammenleben im allgemeinen für etwas Normales. Nur 1,5% meinten, sexuelles Zusammenleben vor der Trauung sei streng abzulehnen; für 26,9% war dies äußerst wichtig, sogar für die Führung einer dauerhaften und glücklichen Ehe notwendig; zwei Drittel der befragten Verlobten hielten es für zulässig, jedoch mit dem Vorbehalt, daß es nicht leichtsinnig betrachtet werden dürfe (66,5%); 5% haben dazu keine Meinung (*W. Laskowski*, Uwarunkowania trwałości małżeństwa chrześcijańskiego, Studium z socjologii prawa, Warszawa 1984, nach Mariański, a. a. O.) Sehr liberale Ansichten zur vorehelichen Moral äußerte die Landjugend, die in den siebziger Jahren von *M. Trawinska* untersucht worden war. Dreiviertel hielten den Geschlechtsverkehr zwischen sich liebenden Menschen für moralisch gerechtfertigt, und mehr als vier Fünftel bei einer geplanten Eheschließung. Ein Drittel der Befragten hielten die sexuelle Lust allein für ein die Aufnahme des Geschlechtsverkehrs rechtfertigendes Motiv (nach *D. Markowska*, Rodzina w społeczności wiejskiej – ciągłość i zmiana, Warszawa 1976, S. 219, zit. n. Mariański, a. a. O., S. 168). In denselben Untersuchungen wurde festgestellt, daß 77,2% der Jungen sowie 43,4% der Mädchen aus Arbeiter- und Bauernfamilien sexuelle Beziehungen unterhielten. Aus neuesten Untersuchungen geht hervor, daß im achtzehnten Lebensjahr 59% der Jungen und 37% der Mädchen bereits Geschlechtsverkehr hatten. *M. Kozakiewicz* hat festgestellt, daß das Durchschnittsalter des Beginns geschlechtlicher Kontakte in das siebzehnte bis achtzehnte Lebensjahr fällt, unter 16 Jahren beginnen 10% der Jugendlichen mit dem Geschlechtsverkehr, mit über 20 Jahren 5% (nach Mariański, a. a. O., S. 168 f.).

Auch in der Einstellung zur *Ehescheidung* haben sich Ansichten und Meinungen der Jugend stark liberalisiert. Mariański betont aber, daß die Ehescheidung nur unter

bestimmten Umständen als zulässig angesehen wird. Anhänger einer vollen Freiheit ohne Einschränkungen gebe es nicht sehr viele (etwas mehr als 10%). Sie sind weniger zahlreich als diejenigen, die die Ehescheidung als Lösung bei Spannungen, Konflikten und bei Zerfall der Ehe völlig ablehnen.

Abtreibung wird weithin abgelehnt

Nicht in allen Bereichen der Ehe- und Familienmoral nimmt die Gültigkeit der kirchlichen Normen in einem solchen Ausmaß ab wie bei den zwei bereits besprochenen Problemen. So ergibt sich bei der Forderung nach ehelicher Treue und dem Schutz des ungeborenen Lebens ein höherer Grad der gesellschaftlichen Billigung. Diese Erkenntnis ist zuletzt noch durch eine Untersuchung des Zentrums zur Erforschung der öffentlichen Meinung (CBOS) zum Thema *Abtreibung* bestätigt worden. In einer früheren Umfrage waren die Meinungen der erwachsenen Polen zu diesem Thema erforscht worden. Damals überwog ein eher liberaler Standpunkt. In der später vorgenommenen Untersuchung wurde eine gesamtpolnische repräsentative Auswahl der letzten Klassen der allgemeinbildenden Lyzeen und Mittelschulen befragt. Nach Auffassung von 74% der Befragten ist der Schwangerschaftsabbruch in Polen ein ernsthaftes gesellschaftliches Problem. 22% der befragten Jugendlichen kannten zumindest eine Frau, die einen Schwangerschaftsabbruch hatte vornehmen lassen, 20% kannten sogar mehrere solcher Fälle. Aber von der großen Mehrheit der befragten Jugendlichen wurde das geltende Gesetz als zu liberal abgelehnt. Über 38% der Letztkläßler sprachen sich dafür aus, daß das Parlament das im Frühjahr von Sejm-Abgeordneten eingebrachte Gesetzesprojekt „Über die rechtliche Verteidigung des ungeborenen Lebens" annehmen sollte. Über 36% sind der Meinung, daß das bisherige Gesetz im Prinzip beibehalten, aber das Recht zur Abtreibung auf besondere eng definierte Fälle begrenzt werden sollte. Nur 14% der Befragten waren für eine unveränderte Beibehaltung der bisherigen Gesetzgebung.

Wie dezidiert die Ansichten der befragten jungen Leute in dieser Frage sind, zeigt die Tatsache, daß sich im Fall eines Schwangerschaftsabbruchs 76% für eine Bestrafung der betroffenen Frau, 62% für Bestrafung des Arztes und darüber hinaus 42% für eine Bestrafung des Vaters aussprachen. Nur für den Fall, daß das ungeborene Leben die Gesundheit oder das Leben der Frau gefährdet, sprach sich eine Mehrheit von 76% für die Möglichkeit eines Schwangerschaftsabbruchs aus. In den anderen Fällen, wie außereheliches Kind, kinderreiche Familie, alleinstehende Frau, drohender Zerfall der Ehe, lautete die Antwort mehrheitlich: nein. Auch bei absehbaren physischen oder psychischen Behinderungen des Kindes oder Schwangerschaft nach Vergewaltigung sprachen sich weniger als 50% der Antwortenden für eine Abtreibung aus.
Wenn auch vieles dafür spricht, daß die strenge Moral mit der zunehmenden Konfrontation mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der Übernahme von Verantwortung in Familie und Beruf abnimmt, sind diese Ergebnisse doch bemerkenswert. Das ändert aber nichts daran, daß die Sexualsphäre der Lebensbereich ist, in dem Divergenzen, Inkonsequenzen und Widersprüche zwischen allgemein deklarierten Einstellungen zur Religion und der wirklichen Befürwortung der moralischen Normen unter der Jugend am ehesten zu finden sind. Die Distanz gilt weniger für die dogmatischen Glaubenswahrheiten als die ethischen Normen.
Aus den verschiedenen Untersuchungen zur „Lebensreligiosität" geht jedenfalls hervor, daß die moralischen Haltungen der Jugend das schwächste Element der Religiosität sind. In breiten Kreisen besteht die Tendenz, moralische Probleme aufgrund subjektiver Gewissensentscheidungen zu lösen, bei Herabsetzung der objektiven Normen, die durch die kirchliche Moral vorgegeben werden. Man kann insgesamt den Schluß ziehen, daß die Zunahme der Religiosität im Polen der achtziger Jahre eher eine Zunahme des „Glaubens der Nation" als eine neue Blüte der „Alltagsreligion" ist und daß diese neue „Flut der Religiosität" in den vergangenen zehn Jahren eher auf sozial-psychologische und gesellschaftlich-politische als auf binnenkirchliche Ursachen zurückzuführen ist. Wenn aber die äußeren Faktoren in Zukunft an Bedeutung verlieren, wird die innere Bindungsfähigkeit der Kirche in Polen eine um so größere Bedeutung für die Weiterentwicklung des Katholizismus und seiner Rolle in der polnischen Gesellschaft spielen.

Herausforderung für Theologie und Pastoral

Dazu schrieb der Religionssoziologe Adamski: „Die Seelsorge sollte deshalb wegen des fehlenden Junctims zwischen religiösen Praktiken und dem Moralverhalten im polnischen Katholizismus, die im gesellschaftlichen Maßstab auftreten, beunruhigt sein. Es ist erforderlich, die geläufigen Vorstellungen über den polnischen Katholizismus unbedingt zu revidieren und aus dem sanften Dornröschenschlaf aufzuwachen, in den einige Seelsorger und Vertreter der Kirchenobrigkeit, von den vollen Kirchen und der massenhaften Pilgerbewegung fasziniert, gefallen sind" (Adamski, a. a. O., S. 64).
Mit den neuen Pastoralschwerpunkten, wie den Oasenexerzitien der Bewegung „Licht und Leben" für junge Menschen (1979–84: 300 000 Teilnehmer), mit der intensivierten Studentenseelsorge seit den siebziger Jahren, den neuen kirchlichen Bemühungen auf dem Lande, wo sich die Seelsorge in einem äußerst kritischen Zustand befindet, soll das emotionale und intellektuelle Niveau der katholischen Seelsorge, die bis heute in erster Linie durch seelsorglich-homiletische Programme einer traditionellen Volkskirche gespeist wurde, den neuen Erfordernissen einer offenen Gesellschaft angepaßt werden. Ein solches Programm verspricht mehr Erfolg für die Zukunft der katholischen Kirche in Polen als ein quasipolitischer Widerstand gegen die Folgen des neuen politischen und weltanschaulichen Pluralismus ex cathedra. *Dieter Bingen*

„Der Glaube muß selbständig gewonnen und verantwortet werden“

Ein Gespräch mit dem Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Martin Kruse

Die Sorge um die Weitergabe des Glaubens beschäftigt die evangelische wie die katholische Kirche in der Bundesrepublik. Beide Kirchen suchen nach Wegen, auf denen den Zeitgenossen der christliche Glaube nahegebracht werden und die christliche Tradition lebendig erhalten werden kann. Mit welchen Problemen hat dabei der deutsche Protestantismus zu kämpfen? Wie funktionieren heute die „klassischen“ Orte der Glaubensvermittlung in der evangelischen Kirche? Wo können Protestanten und Katholiken auf diesem Gebiet voneinander lernen? Darüber sprachen wir mit dem Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Martin Kruse. Er ist seit 1977 Bischof der Westregion der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg und seit 1985 Ratsvorsitzender. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Bischof Kruse, als sich vor einem Jahr in Bad Wildungen die Synode der EKD mit dem Thema „Glauben heute – wie wird man Christ, wie bleibt man Christ“ beschäftigte und eine ausführliche Erklärung dazu verabschiedete, wurde das vielfach als Durchbruch und Weichenstellung gewertet. Ist aus der damaligen Beschäftigung mit elementaren Fragen der Glaubensweitergabe mehr geworden als ein Strohfeuer, das im kirchlichen Betrieb bald wieder an Wirkung verliert?

Kruse: Von einem Strohfeuer kann man sicher nicht sprechen. Der Rat der EKD hat sich weiter mit dem Thema „Glauben heute“ befaßt und Schwerpunkte für die Weiterarbeit herausgestellt. Von besonderem Gewicht ist natürlich, daß sich die Synode 1990 nochmals dem Schwerpunktthema „Christ werden – Christ bleiben“ widmen wird. Im nächsten Jahr schließt die Amtsperiode dieser Synode; wenn sie bei ihrer bilanzierenden Tagung wieder die Fragen der Glaubensvermittlung aufgreift, ist das ein markanter Hinweis auf den Rang und die Dringlichkeit des Themas. Im übrigen hat ja die Synode 1988 nicht erst einen Prozeß in Gang gesetzt, sondern im Grunde nur Überlegungen verstärkt, die in den Landeskirchen, in vielen Kreisen und Gruppen schon längst im Gang waren. Es brauchte gewissermaßen nur einen Auslöser, um die gesamtkirchliche Aufmerksamkeit wieder stärker zu wekken.

HK: Ihnen persönlich scheint die Frage nach dem Christwerden heute ein ganz besonderes Anliegen zu sein. Was treibt Sie dazu, so sehr darauf zu insistieren?

Kruse: In dem Bericht des Rates bei der Synodaltagung in Bad Salzuflen 1986 hatte ich angemerkt, daß sich unabhängig davon, wo einer kirchenpolitisch oder frömmigkeitsmäßig zu Hause ist, was er in der Kirche tut, ob er in der Großstadt oder auf dem Lande lebt, uns allen mit unausweichlicher Dringlichkeit die Frage stellt: Wie wird einer Christ und wie bleibt einer Christ? Dahinter steht die Erfahrung, die man in den Großstädten besonders deutlich machen kann und muß, daß die kirchliche Tradition erheblich an Kraft verloren hat. Der Glaube überträgt sich nicht einfach mehr wie durch Vererbung, sondern muß selbständig gewonnen und verantwortet werden, stärker jedenfalls als früher. Mich selber hat in diesem Zusammenhang schon aus biographischen Gründen immer auch die Frage interessiert, wie Menschen aus dem nichtchristlichen Milieu heute eigentlich dazu kommen, Christen zu werden. Es gibt ja in der Kirche inzwischen nicht wenige solcher Menschen, die auf oft sehr verschlungenen Wegen zum Glauben gekommen sind. Eigentlich muß das Thema „Glauben heute“ doch für die Kirche ganz oben auf der Tagesordnung stehen: Nicht aus vordergründigen Erwägungen, etwa um der Statistik willen, sondern weil sich am Ende des zweiten christlichen Jahrtausends diese Frage unausweichlich aufdrängt.

„Gewinnung für den Glauben kann nicht einfach an Spezialisten delegiert werden“

HK: Lockerung der Kirchenbindung und Bedeutungsverlust der christlichen Tradition: diese Entwicklungen sind doch gerade im protestantischen Bereich schon seit Jahrzehnten zu registrieren. Warum hat es dann doch so verhältnismäßig lange gedauert, bis man sich der damit verbundenen Herausforderungen auf breiter Front bewußt wurde?

Kruse: Man muß bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs zurückgehen. Das Jahr 1945 war für den deutschen Protestantismus auch insofern ein entscheidendes Datum, als man sich der Frage stellen mußte, woher letztlich die Schwäche der evangelischen Kirche gegenüber dem Dritten Reich kam. Was geht eigentlich vor, wenn viele Menschen so schnell ihr Christsein verlassen oder in einer Weise verändern können, daß es schlechterdings nicht mehr mit der Wahrheit des christlichen Glaubens zusammenstimmt? Die Antwort auf diese Schwäche suchte man nach dem Krieg vornehmlich in der engen Verbindung von Glaubensvertiefung und gesellschaftlicher Mitverantwortung. Leitvorstellung war weithin die Bewährung christlicher Verantwortung in der Gesellschaft, wobei man sich gleichzeitig darüber im klaren war, daß die Kirche neue Kräfte entwickeln mußte, um Menschen zurückzugewinnen oder überhaupt für den Glauben aufzuschließen. Auf diesem Hintergrund ist etwa die Entstehung der Evangelischen Akademien zu sehen, denen es weniger um direkte Missionierung gehen sollte als darum, Glauben

und gesellschaftliche Wirklichkeit miteinander ins Gespräch zu bringen. Auf der anderen Seite ist an evangelische Wochen zu denken, die in vielen Landeskirchen gehalten wurden, an die Einrichtungen volksmissionarischer Ämter, die sich direkt missionarischen Aufgaben stärker stellten, oder auch an die Neuformierung der evangelischen Jugendverbände. Auch die Studentengemeinden hatten damals eine starke evangelisatorisch-missionarische Komponente.

HK: Warum reichen die Rezepte und Strategien der 50er Jahre nicht mehr aus? War damals auch im Protestantismus nicht sehr viel Selbsttäuschung über die Möglichkeit einer Rechristianisierung der Gesellschaft im Spiel?

Kruse: Nach 1945 wurde die Aufgabe, Menschen zu gewinnen, die sich von Glauben und Kirche entfremdet haben, weithin bestimmten Einrichtungen zugeordnet. Demgegenüber sehen wir heute stärker, daß Glaubensvertiefung und Gewinnung für den Glauben nicht einfach an Spezialisten oder besondere Werke delegiert werden kann, sondern der Kirche in allen ihren Lebensformen aufgetragen ist. Zu diesem Prozeß der Bewußtwerdung hat wohl auch der massive allgemeine Traditionsabbruch beigetragen, der sich gerade in der Bundesrepublik Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre ereignet hat. Es zeigte sich, daß mit den bisherigen Mitteln allein nicht weiterzukommen ist. Ich bin jetzt 13 Jahre Berliner Bischof. Bei der ersten Visitation, die ich in Berlin gehalten habe, stellte ich in einem Kreis von Erzieherinnen die Frage: „Was tut ihr eigentlich mit den vielen Kindern – es waren damals schon mindestens 20 Prozent –, deren Eltern nicht mehr zur Kirche gehören? Wie wachsen diese Kinder in die Kirche hinein?" Darauf wurde mir geantwortet: „Wir sind doch in der Kindertagesstätte nicht dafür da, die Volkskirche zu rekrutieren; das ist Aufgabe der Pfarrer und anderer kirchlicher Mitarbeiter. Wir haben eine diakonische Aufgabe." Inzwischen ist uns wieder mehr das Ganzheitliche des kirchlichen Auftrags bewußt geworden. Wir können weder das Missionarische und Evangelisatorische einfach einer Sparte zuschreiben, noch die Diakonie ganz an dafür spezialisierte Institutionen abtreten.

HK: Die beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik können sich aufgrund ihrer guten finanziellen Ausstattung eine große Zahl von hauptamtlichen Mitarbeitern leisten. Der Finanzreferent der württembergischen Landeskirche hat in seinem letzten Haushaltsbericht vorgerechnet, daß in seiner Landeskirche inzwischen auf etwa 125 Kirchenmitglieder ein haupt- oder nebenberuflicher Mitarbeiter kommt, die Diakonie nicht mitgezählt. Steht ein solcher personeller Apparat einer Verstärkung der missionarischen Kompetenz der Kirche nicht eher im Weg?

Kruse: Es hat den Anschein. Lange Zeit lag die Priorität zu ausschließlich bei der Sachkompetenz. Man bemühte sich in der Kirche etwa um qualifizierte Jugendarbeiter, ohne neben der Sachkompetenz auch auf die Dimension der Glaubensweitergabe, des Glaubenszeugnisses zu achten. Damit entsteht leicht ein Bild von Kirche als einer hochspezialisierten Einrichtung, deren einzelne Dienste und Angebote aber zuwenig den Lebenszusammenhang des Glaubens und der christlichen Gemeinde vermitteln. Die hohe Ausdifferenzierung der kirchlichen Organisationsstruktur hat teilweise zu einer Schwächung der missionarischen Kompetenz geführt, obwohl man eigentlich gerade das Gegenteil erreichen wollte. Man wollte auf die vielfältigen Nöte der Menschen eingehen, man wollte der Gesellschaft erweisen, daß die Kirche überall präsent und auch nützlich ist. Aber der Nützlichkeitserweis genügt nicht, weil die Kirche sonst ihr unverwechselbares Profil einbüßt und viele Dinge anbietet, die gut auch von anderen Trägern übernommen werden könnten.

HK: Wie läßt sich das missionarische Profil wieder schärfen? Sind die kirchlichen Mitarbeiter überhaupt darauf eingestellt?

Kruse: Inzwischen ist die Dringlichkeit des Themas „Christ werden – Christ bleiben" in der Breite der evangelischen Kirche, auch bei den hauptberuflichen Mitarbeitern, die nicht Pfarrer, Pfarrerinnen, Diakone oder Religionslehrer sind, stärker bewußtgeworden. Es herrscht allerdings noch eine große Empfindlichkeit gegenüber einer amtlichen Einforderung und Überforderung. Man wird hier behutsam sein müssen; wo die Mitarbeiter vorschnell mit einem ganzen Katalog von Forderungen nach Glaubensprofil und kirchlichem Engagement konfrontiert werden, erreicht man u. U. das Gegenteil dessen, was eigentlich – und auch sehr zu Recht – angezielt wird.

„Man beginnt, Räume wieder zu entdecken, in denen sich Laienverantwortung bewähren kann"

HK: Der Protestantismus kennt keine so deutliche Trennlinie zwischen Klerus und Laien, wie sie der katholischen Kirche eigen ist. Er müßte sich von daher bei der Motivierung nicht nur der hauptamtlichen Mitarbeiter, sondern auch „normaler" Gemeindemitglieder für eine aktive Rolle bei der Glaubensweitergabe leichter tun ...

Kruse: Das ist vielfach mehr Wunsch als Wirklichkeit. Wir haben in unserer evangelischen Tradition eine herausgehobene Sonderstellung des Pfarrers als des sachverständigen Theologen, die ungeklärte und manchmal auch unbeholfene Äußerungen des Glaubens leicht verstummen läßt. Der Pfarrer stellt oft einen hohen theologischen Anspruch, bei dem die allermeisten „Laien" von vornherein nicht mithalten können. Wo ein so hoher Anspruch direkt oder indirekt erhoben wird, kann sich letztlich nicht in der Breite das entwickeln, worauf die Reformation immer so viel Wert gelegt, nämlich das Priestertum aller Gläubigen.

HK: Inwieweit spielt auch die Tatsache eine Rolle, daß in

der evangelischen Kirche an Pfarrernachwuchs kein Mangel besteht und praktisch alle Stellen besetzt werden können, während die katholische Seite mit Priestermangel zu kämpfen hat, dadurch aber auch stärker auf die Aktivierung von Laien angewiesen ist?

Kruse: Es zeigt sich, daß gerade in Diasporagegenden, wo die katholische Kirche in der Minderheit ist, in ihr ein erhebliches Potential an Laienkräften heranwächst, auf das evangelische Pfarrer nur neidisch sein können. Dort vollzieht sich eigentlich das, was wir uns wünschen. Unsere Struktur der Hauptberuflichen und der Pfarrer läßt nicht immer genügend Freiraum zur Entwicklung der Laienverantwortung. Wenn in den 60er und 70er Jahren neue Aufgaben in einer Stadtkirche aufgetaucht sind, hat man darauf immer mit der Einrichtung von Stellen geantwortet, ohne geduldig darauf zu warten, bis eine Not von der Gemeinde insgesamt entdeckt und ihr begegnet wurde. Heute werden angesichts des Rückgangs der Mitgliederzahl und der geringer werdenden finanziellen Möglichkeiten jedenfalls in den Großstädten die Defizite sichtbar. Man beginnt, Räume wieder zu entdecken, in denen sich Laienverantwortung bewähren kann.

HK: Zu den Aufgaben des evangelischen Pfarrers gehört nicht zuletzt der Konfirmandenunterricht. Nach den Statistiken der EKD werden in der Bundesrepublik immer noch fast alle Jugendlichen im Konfirmandenalter auch konfirmiert. Nach der Konfirmation bricht der Kontakt mit der Gemeinde allerdings vielfach ebenso ab wie in der katholischen Kirche nach der Firmung oder auch schon nach der Erstkommunion. Wie hoch ist eigentlich noch der Stellenwert von Konfirmandenunterricht und Konfirmation für die Glaubensvermittlung?

Kruse: Zunächst ist festzuhalten, daß – jedenfalls in Berlin – in zunehmendem Maß Eltern und andere „Laien" Mitverantwortung für den Konfirmandenunterricht übernehmen. Der Pfarrer ist hier nicht mehr die einzige Bezugsperson. Es ist aber längst nicht mehr selbstverständlich, daß fast alle Jugendlichen auch kommen. Die Gemeinden müssen inzwischen um ihre Konfirmanden werben, weil die Eltern es ihren 14jährigen Töchtern und Söhnen vielfach freistellen, zum Konfirmandenunterricht zu gehen oder nicht. Anders als in ländlichen Gebieten ist also in den Großstädten selbst dieser Pfeiler evangelischer Volkskirchlichkeit nicht mehr so stabil, wie es lange Zeit schien. Auch hier kann man nicht mehr damit rechnen, daß traditionelle Mechanismen noch länger greifen und einen gewissen Kontakt zu Glauben und Kirche herstellen, sondern muß stärker werben und aktiv auf junge Menschen zugehen.

HK: Inwieweit gelingt es überhaupt, Jugendliche durch die Konfirmation an Glauben und Gemeinden zu binden bzw. heranzuführen?

Kruse: Eine generelle Einschätzung ist hier schwer möglich. Teilweise wird die Bindung an die Kirche durch die Konfirmation intensiver, und der Bruch kommt dann erst einige Jahre später. Jedenfalls hängt sehr viel von den jeweiligen Bezugspersonen und auch von der inhaltlichen Gestaltung des Konfirmandenunterrichts ab. Hier hat sich in den letzten Jahren übrigens einiges verändert. In den 70er Jahren hatten wir ein Übergewicht des Lebenskundlichen im Konfirmandenunterricht. Man wollte die Einübung ins Leben, die Hilfe zur Lebensgestaltung in den Vordergrund stellen und hatte kein großes Zutrauen zur Möglichkeit der Glaubensvermittlung. Vermutlich ist auf diese Weise der Unterricht freundlicher und jugendgemäßer geworden. Aber zunehmend hat sich gezeigt, daß das so geweckte Interesse eine Scheinblüte ist, die um so schneller vergeht. Ich beobachte seit etwa fünf Jahren, teilweise auch schon etwas länger, daß die gemeinsame Bemühung um Glaubensfragen wieder mehr Gewicht bekommt. Man legt mehr Wert auf elementares Glaubenswissen, auf die Hinführung zur Bibel im Konfirmandenunterricht.

„Der evangelische Gottesdienst kann immer noch eine prägende und gestaltende Kraft sein"

HK: Gibt es für eine solche Wende vom Lebenskundlichen zum Katechetischen Hinweise auch in anderen Bereichen?

Kruse: Ich denke schon. Z.B. war man früher vielfach skeptisch, ob man jungen Menschen in diesem Alter eine lebendige Beziehung zum Gottesdienst vermitteln könne. Dementsprechend haben manche Gemeinden überhaupt darauf verzichtet, ihre Konfirmanden in den Gottesdienst einzuladen, weil ihnen die Distanz zwischen der Lebenswelt der Jugendlichen und dem Gottesdienst als unüberbrückbar erschien. Allenfalls eigene Jugendgottesdienste standen hin und wieder auf dem Programm. Heute ist die Situation insofern verändert, als man ein größeres Zutrauen dazu hat, vielleicht auch vermittelt durch Erfahrungen mit den Kirchentagen, den Gottesdienst als ein wesentliches Vitalisierungselement des Glaubens einzubeziehen. Das bedeutet natürlich nicht, daß Konfirmanden in großer Zahl zu regelmäßigen Kirchgängern werden, schon weil ja generell die frühere Stabilität der Sonntagsgestaltung verschwunden ist. Davon ist gerade auch der Gottesdienst betroffen. Mobilität und vielfältiges Freizeitangebot führen dazu, daß die allermeisten Menschen nicht mehr regelmäßige Gottesdienstbesucher sind, sondern nur hin und wieder einmal kommen. Das gilt in besonderer Weise für die jungen Menschen. Sie kommen meist nur dann, wenn sie eigens angesprochen und einbezogen werden. Dieser Trend ist für die Kirche allerdings problematisch, weil dadurch der Gottesdienst zunehmend zu einer speziellen Veranstaltung für einzelne Anlässe und Gruppen wird.

HK: Nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums ist der Gottesdienst Höhepunkt und Quelle allen kirchlichen Tuns. Mutatis mutandis gilt das auch für die

evangelische Kirche. In beiden Kirchen ist die Zahl der regelmäßigen Gottesdienstteilnehmer stark zurückgegangen; im Durchschnitt der EKD-Mitgliedskirchen bis auf etwa 5 Prozent der Kirchenmitglieder. Welche Bedeutung für die Glaubensweitergabe und die Verlebendigung der Gemeinden kann der Gottesdienst auf diesem Hintergrund überhaupt noch haben? Klaffen nicht gerade auf evangelischer Seite Anspruch und Wirklichkeit fast hoffnungslos auseinander?

Kruse: Diese Kluft besteht, und sie schmerzt auch. Das Bild ist aber auch hier sehr uneinheitlich. Es gibt zweifellos viele Gemeinden, die an ihrer gottesdienstlichen Auszehrung schwer zu leiden haben. Der Gottesdienst ist mancherorts aber auch eine lebendige Mitte im Gesamtgeschehen der Gemeinde. Impulse aus den verschiedenen Lebensbereichen der Gemeinde wirken in den Gottesdienst hinein, und gleichzeitig wird das Leben der Gemeinde vom Gottesdienst befruchtet. Mich haben gerade die Erfahrungen des Berliner Kirchentages ermutigt, wo man bei den Gottesdiensten und Bibelarbeiten einer Jugend begegnete, die mitsang, mitbetete und sich in den gottesdienstlichen Formen durchaus bewegen konnte. Ich sehe das als Hinweis darauf, daß auch unter schwierigen Verhältnissen der evangelische Gottesdienst für Menschen noch immer eine prägende und gestaltende Kraft sein kann. Aber das darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß auf diesem Feld erhebliche Herausforderungen liegen, gerade im Blick auf die Gewinnung für den Glauben.

HK: Wo liegen denn besondere Chancen, durch den Gottesdienst Menschen für den Glauben aufzuschließen? Wieviel kann man eigentlich gerade dem evangelischen Gottesdienst mit seiner Wortlastigkeit zutrauen?

Kruse: Sowohl in der Theorie wie in der Praxis des evangelischen Gottesdienstes hat sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten einiges verändert. Ein Beispiel: Ich mache die Beobachtung, daß der Gottesdienstraum in seiner Eigenständigkeit wieder entdeckt worden ist. Es sah ja lange Zeit so aus, als wäre eigentlich die Idealform das Gemeindehaus, in dem das Leben der Woche und der Gottesdienst sozusagen unter einem Dach stattfinden. Durch Veranstaltungen werden sicher viele Menschen in den Lebenszusammenhang der Gemeinde hineingenommen. Gleichzeitig verlangt aber normalerweise der Schritt ins Gemeindehaus ein höheres Maß an vorgängigem Interesse als der Schritt in eine Kirche, die mir auch eine gewisse Freiheit der Distanz läßt. Ich bin Pfarrer in der Gedächtniskirche und gerade die zentralen Kirchen bei uns können Menschen, die distanziert sind, Gelegenheit geben, dabeizusein, ohne gleich „verhaftet" zu werden. Insofern bedeutet die Wiederentdeckung des gottesdienstlichen Raumes keine Rückzugsbewegung, keine Abwendung von der Gesellschaft, sondern ist ein Element des missionarischen Auftrags der Kirche.

HK: Reformatorischer Tradition entsprechend wird auch im Papier der EKD-Synode zu „Glauben heute" als erste Aufgabe für die Weitergabe des Glaubens angeführt, die Bibel in den Mittelpunkt zu stellen. Die katholische Kirche und ihre Theologie haben diesbezüglich von den reformatorischen Kirchen inzwischen einiges gelernt. Aber ist nicht auch im Verhältnis zur Heiligen Schrift als einem traditionellen Grundpfeiler protestantischer Identität inzwischen vieles ins Rutschen gekommen?

Kruse: Zweifellos hat die Bibelkenntnis der evangelischen Christen gewaltig abgenommen. Konfirmanden sind längst nicht mehr mit einer Vielzahl von fettgedruckten Stellen der Lutherbibel vertraut, die früheren Generationen einen gewissen Kernbestand biblischer Weisheit und Wahrheit vermittelt haben. Es gibt natürlich immer noch Kreise und Strömungen, wenn auch allesamt Minderheiten, die sich besonders intensiv auf die Bibel einlassen. Es handelt sich dabei nicht nur um pietistische Kreise, von denen das von vorneherein zu erwarten ist, sondern wir stellen auch ein Anwachsen der Schülerbibelkreise fest. Die traditionellen Bibelkreise in den Gemeinden waren vor zwanzig Jahren in der Regel überaltert.

„Ohne einen kräftigen Strom biblischen Hungers wird der Protestantismus verflachen"

HK: Aber hat sich das inzwischen nicht verschärft? Und ist das Bibelinteresse bei den jungen Menschen nicht die große Ausnahme?

Kruse: Das kann da und dort so sein. Insgesamt aber gilt eher das Gegenteil. Es vollzieht sich mancherorts durchaus eine Wiederentdeckung der Bibel, auch bei Jugendlichen; man versucht, sie für sich persönlich als Hilfe zum Glauben, als Nahrung für das Christsein wiederzugewinnen. Für 1992 haben die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik gemeinsam ein Bibellesejahr geplant. Der Vorschlag dazu kam ursprünglich wohl von den Freikirchen. Natürlich könnte man solche Aktionen als sicheren Hinweis darauf sehen, daß etwas auf diesem Feld nicht in Ordnung ist, daß damit ein Krankheitszustand geheilt werden soll. Mir scheint aber, daß die gemeinsame Bejahung der Aufgabe einer neuen Zuwendung zur Bibel quer durch alle Kirchen doch ein wichtiges Signal darstellt. Ich weiß auch aus der eigenen Biographie, daß es eine Überforderung bedeutet, dem einzelnen das Bibellesen zu diktieren und zu erwarten, daß er die Konzentration und die Beständigkeit aufbringt, die Bibel regelmäßig zu lesen. Es bedarf der stützenden Gemeinschaft oder auch eines Klimas, in dem biblische Aussagen neue Leuchtkraft gewinnen.

HK: Wo sehen Sie heute Lebensbereiche, in denen und durch die neues Interesse an der Bibel geweckt werden kann?

Kruse: In der Frauenarbeit beispielsweise. Durch die Anfragen der feministischen Theologie und die Fragen vieler Frauen nach ihrem Standort in der Kirche fangen junge

Frauen an, die Bibel zu lesen. Sie wollen einfach genauer wissen, was dort eigentlich steht. Die ganze Friedensbewegung und die ökologische Bewegung waren und sind begleitet von der Frage, ob der christliche Glaube für diese unausweichlichen Aufgabenstellungen unserer Welt Erkenntnisse bereitstellen und Kräfte freisetzen kann. Es gibt heutzutage also verschiedene Zugänge zum Bibellesen, die sich gerade in ihrer Verschiedenheit ergänzen können. Es wäre schön, wenn die geplante Aktion der ACK zu einem neuen Klima der Freude an der Bibel beitragen könnte. Ich sage das gerade im Blick auf meine Kirche. Der Protestantismus wird ohne einen kräftigen Strom biblischen Hungers und biblischer Kenntnisse verflachen und letztlich keinen Bestand haben.

HK: Über den zukünftigen Weg des deutschen Protestantismus gibt es sehr unterschiedliche Vorstellungen. Der pietistisch-evangelikale Flügel setzt auf die Sammlung der entschiedenen, bekehrten Christen und richtet seine Vorstellungen von Glaubensweitergabe und missionarischer Kirche an diesem Leitbild aus. Auf der anderen Seite finden sich engagierte Verfechter einer möglichst offenen Kirche, die den Menschen vielfältige Hilfestellungen anbietet und damit den individuellen religiösen Erwartungen und Bedürfnissen Rechnung trägt. Ist dieses Neben- und oft auch Gegeneinander verschiedener Leitvorstellungen, das sich auch im Papier der EKD-Synode von 1988 niedergeschlagen hat, für die Glaubensweitergabe in der evangelischen Kirche eher förderlich oder hinderlich?

Kruse: Man muß die Pluralität in unserer Kirche unbedingt bejahen, wenn man die Aufgabe der Glaubensverkündigung und der Glaubensweitergabe ernst nimmt. Es gibt schon im Neuen Testament die Warnung vor der Gleichmacherei, vor einem Einheitsmaß des Christlichen. Der Heilige Geist geht unterschiedliche Wege, und seine Spuren sind auch darin zu erkennen, daß die Kirche in Vielfalt existieren muß, sowohl vor Ort in einer Gemeinde wie als Gesamtkirche. Darum empfinde ich es auch nicht als einen Schaden oder eine Beeinträchtigung der Lebenskraft der Kirche, daß sich in einer EKD-Synode unterschiedliche Geister tummeln, oder, um es etwas ernsthafter zu sagen, sich unterschiedliche Lebensgestalten des Christlichen zeigen. Wo eine Gemeinde lebendig ist, wird sie den Respekt vor der Verschiedenheit und auch die innere Freiheit dazu aufbringen, ohne daß die Entschiedenheit verlorengeht. Die Grenze zur Beliebigkeit kann natürlich schnell überschritten werden. Doch die Frage: „Wie hältst du es mit der Bibel, in welcher Weise beziehst du dich darauf? Wie lebst du daraus?" müssen sich alle Christen stellen. Sie kann und muß unterschiedlich beantwortet werden, aber die biblische Botschaft wird die Richtung weisen, wird unzulässige Grenzüberschreitungen aufzeigen und Gemeinschaft in Vielfalt fördern.

HK: Verbindliche biblische Grundlagen sollen nicht zur Disposition stehen dürfen, gleichzeitig aber sollen unterschiedliche Zugangswege und christliche Lebensstile anerkannt werden müssen? Wie läßt sich so missionarische Kompetenz gewinnen?

Kruse: Die Kirche wird heute nur dann stärker glaubensweckende Kraft entwickeln können, wenn sie den unvollkommenen Glauben ernst nimmt und sich aussprechen läßt. Das schnelle Belehren gegenüber dem Unvollkommenen ist gefährlich. Nur wo man hören lernt und als Pfarrer oder als kirchlicher Mitarbeiter die Sprache des Glaubens auch in ungewohnten Ausdrucksformen zur Kenntnis nimmt, wird es zum Wachsen des Glaubens und der missionarischen Kompetenz kommen. Ein Beispiel dafür: Es gibt Gemeinden mit einem vorzüglichen Besuchsdienst, Laien machen Hausbesuche bei neu Zugezogenen. Solche Menschen sprechen eine Sprache des Glaubens, die sich nicht so sehr um dogmatische Richtigkeit kümmert, sondern sehr viel mehr Herz und Gefühl sprechen läßt. Ich habe den Eindruck, daß das die Menschen oft eher aufschließt als die Sprache, die wir Pfarrer und Theologen gebrauchen. Wir werden damit natürlich nicht überflüssig. Aber wir müssen das Unvollkommene, Vielfältige in der Glaubenssprache im Ausdruck des Glaubens freigeben, weil auch nur so der Mut der Menschen wächst, die auf dem Weg sind.

„Katholische Christen sind gefühlsmäßig im Glauben stärker beheimatet"

HK: Daß kurz nach der Synodaltagung von 1988 mit dem Schwerpunktthema „Glauben heute" die Gemeinsame Studientagung von Zentralkomitee deutscher Katholischen und Deutscher Bischofskonferenz zum Thema Weitergabe des Glaubens stattfand, war ein deutliches Zeichen dafür, wie sehr diese Frage beiden großen Kirchen bei uns auf den Nägeln brennen. Vielfach stellt man die Bemühungen um Glaubensvermittlung und Evangelisierung als wichtiges Feld ökumenischer Zusammenarbeit heraus. Ist man dabei schon so weit gekommen, wie es wünschenswert und notwendig wäre?

Kruse: Ich finde es erstaunlich, wie nahe sich die Kirchen bei dieser grundlegenden Aufgabe gekommen sind, wie ähnlich die Schwierigkeiten, aber auch die Hoffnungen sind. Der Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe und der evangelische Erwachsenenkatechismus, von dem inzwischen 200 000 Exemplare verkauft sind, sind wichtige Dokumente dieses Bemühens. Ich würde mir allerdings wünschen, daß das gemeinsame Bibelstudium evangelischer und katholischer Christen noch sehr viel stärker praktiziert würde. Wo es in einer gewissen Regelmäßigkeit geübt wird, wächst die ökumenische Verbundenheit zwischen den Gemeinden auf eine sehr unmittelbare Weise und es wird die Erfahrung wechselseitiger Bereicherung gemacht. Daraus ergeben sich dann auch Hilfestellungen für die große Aufgabe der Glaubensvermittlung.

HK: Was fällt einem Protestanten vor allem auf, wenn er

sieht, wie man sich in der katholischen Kirche aus ihrer Tradition heraus um die Weitergabe des Glaubens bemüht?

Kruse: Mir scheint, daß die katholische Kirche mehr prägende Kraft für das Frömmigkeitsverhalten der Menschen besitzt, trotz aller Abbrüche, die auch dort zweifellos stattgefunden haben. Ich spüre vielfach in der Begegnung mit katholischen Christen, daß sie durch ihre Erfahrung im Glauben gefühlsmäßig stärker beheimatet sind, während der Protestantismus unter unseren heutigen Lebensverhältnissen doch sehr viel stärker kopfgeleitet ist. Hier ist das ökumenische Lernen für uns Evangelische besonders wichtig.

„Mir scheint die Zeit für einen Ökumenischen Kirchentag reif zu sein"

HK: An welche Bereiche denken Sie dabei besonders?

Kruse: Wir können von der katholischen Selbstverständlichkeit der Gebetstradition, der Einbeziehung des Bildhaften in den Glauben immer noch erheblich mehr lernen, als wir es bisher getan haben. Ich denke auch an die Gestaltung des Gottesdienstes, nicht zuletzt an die stärkere Mitbeteiligung der Gläubigen. Die gottesdienstliche Erziehung in der katholischen Kirche hat zwar ähnliche Schwierigkeiten im Blick auf die junge Generation, ist aber doch intensiver und auch selbstverständlicher als in der evangelischen Kirche. Für die Gewinnung von Sprachfähigkeit im Glauben spielen aber Frömmigkeit und Gottesdienst eine wichtige Rolle, weil sie Geborgenheit und innere Gewißheit vermitteln, wenngleich die Bewährung dieser Sprachfähigkeit eben nicht im Gottesdienst geschieht, sondern in den verschiedenen Lebensbereichen.

HK: Welche Ratschläge würden Sie im Gegenzug dem katholischen Partner geben? Ist der Protestantismus beim gemeinsamen Bemühen um die Verlebendigung des Glaubens mehr der Lernende, oder hat er nicht auch aus seiner Tradition wichtige Erfahrungen einzubringen, etwa im Umgang mit dem Pluralismus von Frömmigkeitshaltungen und Glaubensverständnissen?

Kruse: Mir scheint, daß die Sorge der katholischen Kirche um ihre Identität den Mut der Laien dämpfen kann und teilweise auch dämpft. Diese Sorge um die katholische Identität verrät manchmal ein mangelndes Zutrauen zum Wirken des Heiligen Geistes, der sich auf unterschiedliche Weise in der Gemeinde Geltung verschafft. Das berechtigte Interesse an der Einheit der Kirche darf nicht dazu führen, daß das Unbequeme in ihr zu schnell unter Verdacht gestellt wird. Vielmehr sind wir in einer Glaubenssituation, in der Suchbewegungen zugelassen werden müssen und notwendig sind und darum auch nicht zu schnell mit der Elle der Dogmatik gemessen werden dürfen. Ein fruchtbares und gesundes Maß an Pluriformität in der Kirche ist in unserer Zeit nötig. Ich kann deshalb verstehen, wenn in der katholischen Kirche bei vielen Gruppen und Kräften Unmut herrscht, weil man ihren Beitrag zum Leben der Kirche und zur Vermittlung des Glaubens vorschnell als defizitär verdächtigt.

HK: Hielten Sie es für sinnvoll, daß es in absehbarer Zeit zu einer gemeinsamen Veranstaltung kommt, bei der sich Repräsentanten der beiden großen Kirchen oder auch aller christlichen Kirchen in der Bundesrepublik zusammenfinden, um über die Weitergabe des Glaubens zu sprechen und damit den gegenseitigen Austausch weiter zu befördern?

Kruse: Am liebsten wäre mir, wenn einmal einige Tausend Katholiken und Protestanten, im wesentlichen Laien, zusammenkämen und sich über diese Fragen austauschen würden. Ein solches Treffen würde allerdings nicht ausschließen, daß sich auch Bischofskonferenz und Rat der EKD einmal gemeinsam mit der Zukunft des Glaubens in unserer Gesellschaft befassen. Im übrigen scheint mir im Laufe der 90er Jahre die Zeit für einen Ökumenischen Kirchentag reif zu sein.

„Risikofreudiger und kritischer werden"

Johannes Paul II.: Ansprache an die deutschen Bischöfe

Im letzten Heft (vgl. HK, Dezember 1989, 546f.) haben wir über das Gespräch der deutschen Diözesanbischöfe mit dem Papst und leitenden Kurienvertretern am 13. und 14. November in Rom berichtet. In Ergänzung des Berichts dokumentieren wir den Wortlaut der Ansprache, die Johannes Paul II. zum Abschluß der Begegnung mit den deutschen Bischöfen hielt. Tenor der Papstansprache: Die deutsche Kirche ist institutionell gefestigt und erbringt große finanzielle Leistungen für die Dritte Welt, läßt es aber an Risikobereitschaft und Glaubensfreude fehlen.

Liebe Mitbrüder im Bischofsamt!

1. Zwei Tage intensiven Gesprächs gehen heute zu Ende, in denen wir nicht im Gegenüber zweier Parteien, sondern in der Gemeinschaft der uns anvertrauten Hirtensorge über die Entwicklung und die Probleme der Kirche in Eurem Vaterland gesprochen haben. Ihr selbst hattet um dieses Treffen gebeten, und ich habe Euren Wunsch freudig aufgenommen. Denn in einer Welt, in der die Massenmedien Papst und Bischöfe und die Bischöfe selbst nur allzugern zueinander in Gegensatz zu stellen suchen,

haben die persönliche Begegnung, die unmittelbar erfahrene brüderliche Gemeinschaft und Aussprache eine verstärkte Bedeutung gewonnen.
Wir haben uns mit den von Euch vorgeschlagenen großen Themen – Theologiestudium und Priesterausbildung, Katechese, Mitarbeit der Laien in der Kirche – und mit einigen anderen Einzelfragen befaßt. Hinter allen Beiträgen und Erörterungen stand als entscheidende Frage: Wie steht es mit der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, und wie soll es mit ihr weitergehen? Was kann ihr wahrer Beitrag für die Gesamtkirche von morgen sein? Wo liegen ihre Chancen, wo ihre Gefahren? Was können die Hirten heute tun, um ihrem Auftrag noch besser zu entsprechen?

„Der Konsumismus hat die Dynamik der christlichen Liebe nicht erstickt"

2. Bei solchen Fragen gehen unsere Gedanken zunächst zurück zu dem Beitrag, den die Kirche im deutschen Sprachraum in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bis zum II. Vatikanischen Konzil und auf diesem selbst geleistet hat. Damals war in Eurem Land die Liturgische Bewegung aufgebrochen, die sich mit einer neuen Zuwendung zur Bibel verband. Zugleich war eine tiefe Sehnsucht nach der Einheit der Kirche lebendig geworden, die zu einer immer intensiveren Begegnung mit den evangelischen Christen Eurer Heimat führte und entscheidend zur Aufnahme des ökumenischen Gedankens auf dem Konzil beigetragen hat.
Andererseits kann man in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß diese große Zeit neuen Erwachens der Kirche in den Seelen auch die Zeit gewesen ist, in der die verhängnisvolle Ideologie des Nationalsozialismus Macht über Euer Land gewinnen konnte und trotz aller bewegenden Zeugnisse des Widerstandes die Kraft des Glaubens nicht ausreichte, um deren Trägern den Weg zur Herrschaft zu versperren. So wird man zu jeder Zeit mit wachem und mutigem Herzen nach den neuen Gaben Gottes fragen müssen, die er einer jeden Generation anbietet, aber auch ohne Ausflüchte und Beschwichtigungen den drohenden Gefahren ins Auge sehen und sie beim Namen nennen.
Dies für die Kirche in unserer heutigen Zeit zu tun, war gerade das zentrale Anliegen dieser unserer Begegnung. Die Gespräche dieser Tage waren getragen vom Bewußtsein unserer großen Verantwortung, die wir als Hirten im Volke Gottes tragen, zugleich aber auch von dem Geist wahrer Kollegialität, die uns in dem einen gemeinsamen Verkündigungsauftrag Christi untereinander verbindet. Ich danke euch für alle wertvollen Beiträge und sachkundigen Erläuterungen, die es mir ermöglicht haben, die Wirklichkeit der Kirche und der Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland noch besser und tiefer zu verstehen.

3. Im folgenden möchte ich in einer Art Zusammenfassung und Ergänzung zu unseren gemeinsamen Überlegungen noch einmal auf einige Aspekte hinweisen, die als Stärke und als Schwäche des deutschen Katholizismus in der jetzigen Stunde erscheinen. Bei der Suche nach dem Positiven kommen uns sogleich die Namen Adveniat, Misereor, Missio, Caritas in den Sinn. Die Solidarität und Spendenfreudigkeit der deutschen Katholiken von heute gegenüber der Dritten Welt, aber auch den Nöten des europäischen Ostens sind sprichwörtlich und ein Zeichen dafür, daß der Konsumismus der Wohlstandsgesellschaft die Dynamik der christlichen Liebe nicht erstickt hat. Es gibt ein lebendiges Bewußtsein der weltweiten Verantwortung aller Christen in Eurem Land, der Verantwortung, die gerade im Wohlstand liegt, und damit verbunden ein leidenschaftliches Mitfühlen mit der Not der Unterdrückten, der an Hunger und Armut Leidenden. Ebenso finden wir bei Euren Gläubigen eine Art neuer Demut den anderen gegenüber, eine Bereitschaft, gerade von den Armen zu lernen und zu empfangen. Ich danke Euch dafür im Namen aller, die Hoffnung daraus schöpfen und auch konkrete Hilfe erfahren.
Diesen Universalismus und diese Demut gilt es zu stärken; die Dynamik einer Liebe ist zu erhalten, die sich nicht mit finanziellen Opfern begnügt, sondern von innen her zu einer Offenheit wird, die dann das Geben in einem viel tieferen Sinn zu einem Empfangen werden läßt. Eine Universalität, die sich im materiellen Geben erschöpfte, wäre trotz aller Spenden zuwenig und würde sich auf die Dauer auch in sich selber auflösen. Sie muß Mitdenken und Mitglauben mit der ganzen Kirche sein und darin auch immer wieder eine neue Überschreitung des Eigenen werden. Sie muß ihren inneren Antrieb aus dem Geist der Katholizität erhalten, der am Ende der einzig wirksame Schutz gegen parteiliche Ideologisierung bei den Hilfeleistungen ist.
Ohne die Größe dieser erwiesenen Hochherzigkeit mindern zu wollen, wird man jedoch auch fragen müssen, warum heute überall, nicht nur in Deutschland, zwar die materiellen Gaben noch wachsen, aber missionarische Berufungen fast vom Erlöschen bedroht scheinen – Berufungen, in denen Menschen sich selbst als Gabe an die Brüder und Schwestern darbieten und damit erst dem materiellen Dienst seine innere Mitte, sein Herz schenken. Die Berufungen zum Priestertum und zum Ordensstand sind der eigentliche Maßstab für die Lebendigkeit einer Kirche. Dieses wichtige Anliegen muß allen in der Seele brennen, weil das Versiegen der Berufungen zugleich Zeugnis gegen uns selbst ablegt.

„Der Mut zu Klärungen ist unerläßlich"

4. Eine weitere Stärke des deutschen Katholizismus scheint sein hoher Organisationsstand in den Räten und Verbänden zu sein, der ihm auch einen bedeutenden Einfluß im politischen und gesellschaftlichen Bereich erleichtert. Zu seiner Stärke gehört ebenso das bedeutende intellektuelle Gewicht, das er sich vor allem durch die Präsenz Theologischer Fakultäten und Lehrstühle in der gesamten akademischen Landschaft Deutschlands sichern konnte. Bei näherem Hinsehen wird man jedoch, wie Ihr selbst in Euren Berichten und Gesprächen verschiedentlich unterstrichen habt, auch damit gegebene Gefährdungen nicht übersehen können. Was zum Beispiel einmal inspirierende Jugendbewegung gewesen ist, droht zu einer selbstgenügsamen Institution zu werden, die weniger aus der Begeisterung lebendigen Aufbruchs von unten lebt, sondern auf finanziell gut ausgestatteten Strukturen beruht, hinter denen sich wenig wirklich fruchtbares Leben verbirgt – ganz im Gegenteil zur Dynamik wirklicher junger Bewegungen in anderen europäischen Ländern.

Institutionen, die nur weiterbestehen, weil sie von außen finanzielle Mittel erhalten, können – genauer besehen – nicht wirklich existenzfähig und existenzwürdig sein. Der Mut zu Klärungen und vielleicht auch zu Verzichten ist in dieser Hinsicht, wie von mehreren Gesprächsteilnehmern betont worden ist, unerläßlich. Es scheint erforderlich, wieder risikofreudiger und kritischer zu werden, kritischer dem scheinbar Gesicherten und Unerläßlichen, risikofreudiger dem Möglichen gegenüber. Spontane Aufbrüche werden immer ihre Schwierigkeiten und ihre Probleme haben; aber die Mißlichkeiten, die dabei entstehen, können es nicht rechtfertigen, den Geist auszulöschen, wo er vielleicht aufbrechen will. „Löscht den Geist nicht aus", sagt der Apostel. „Prüft alles, das Gute behaltet" (1 Thess 5,19): Das gilt auch heute. Wagt diese mutige Offenheit!

5. Ähnliches ist auch zum Bereich der Bildungsinstitutionen zu sagen, die von Euch in diesen Gesprächen in ihren vielfältigen Aspekten eingehend erörtert worden sind. Es gibt in Eurem Land nicht nur die großen akademischen Einrichtungen, sondern auch den Religionsunterricht in allen Schultypen und grundsätzlich auch in allen Klassen – in einem Umfang also wie sonst wohl selten in der Welt. Daneben existiert ein breites Netz von Erwachsenenbildung – und all dieses auch vom Staat unterstützt. Uns allen drängte sich hierbei die besorgte Frage auf: Entsprechen diesem großen Einsatz nun auch wirklich eine angemessene innere Vertrautheit mit dem Glauben und ein möglichst breiter Zugang zu ihm? Ihr selbst habt früher schon und auch bei dieser Begegnung auf die großen Mängel hingewiesen. Was sind die Ursachen dafür? Was geschieht zum Beispiel im schulischen Religionsunterricht, in der Erwachsenenbildung wirklich? Wie weit reicht die pfarrliche Katechese? Warum erwachsen daraus so wenig Kenntnis der inneren Gründe des Glaubens und der Freude an der Kirche? Diese und ähnliche Fragen, wie wir sie gestellt haben, verdienen Eure weitere Aufmerksamkeit und gewissenhafte Prüfung.

Wie immer die Antworten darauf im Detail ausfallen mögen – wir sind uns einig in der alles entscheidenden Überzeugung: Ein neuer Elan der Verkündigung und der Katechese ist nötig. Wenn die Substanz der Frohen Botschaft unter tausend Entschuldigungen vor dem Zeitgeist verkleidet wird, wie soll sie Freude wecken und Überzeugungen schaffen? Der Schwung der Botschaft darf nicht in endlosen Vorüberlegungen und Beschwichtigungen erstickt werden. Das Wort des Apostels ist auch heute wegweisend: „Als ich zu euch kam, Brüder, kam ich nicht, um glänzende Rede oder gelehrte Weisheit vorzutragen, sondern um euch das Zeugnis Gottes zu verkünden. Denn ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar den Gekreuzigten ... Meine Botschaft und Verkündigung war nicht Überredung durch gewandte und kluge Worte, sondern war mit dem Erweis von Geist und Kraft verbunden“ (1 Kor 2, 1–4). Das ist selbstverständlich keine Abwertung des Intellekts, der „immer zur Antwort bereit sein“ muß (1 Petr 3, 15). Es sagt uns aber, daß das Wort vom Glauben leer wird, wenn es die tragende Wirklichkeit aus dem Auge und aus dem Herzen verliert, der jedes Denken im Glauben dienen muß.

„Wehrt der Versuchung zu falschen Kompromissen“

6. Zum besonderen Gepräge des deutschen Katholizismus gehört ferner eine enge Verbindung von staatlichen und kirchlichen Einrichtungen und, wie schon erwähnt, eine starke Präsenz in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen. Nutzt die sich daraus ergebenden Möglichkeiten, um alle Lebensbereiche mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen. Ermutigt alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, den Kindern und Jugendlichen Lebensorientierung aus dem Glauben zu schenken, in der Schule das frohmachende Evangelium des Friedens zu verkünden, Kranken und Sterbenden beizustehen, Bedrängten zu helfen und alte Menschen zu pflegen. Seid dankbar für diese Möglichkeiten und nützt sie zum Wohl der Menschen. Wie viele beneiden euch darum und müssen sie erst mühsam aufbauen.

Wehrt jedoch auch der Gefahr und der Versuchung zu falschen Kompromissen, zu einer falschen Identifikation von Kirche und Gesellschaft. Wer so viele Dienste in der Gesellschaft übernommen hat, muß erst recht um die schöpferische Bewahrung seines ureigenen Auftrags besorgt sein. Weil Hirten, die im Dienst Jesu Christi stehen, immer auch dem großen prophetischen Erbe verpflichtet sind, ist der Mut zum Unangepaßten, ja zum Unbequemen ein grundlegendes Element rechter Pastoral. Christen werden gewiß immer darum bemüht sein, möglichst viele für den Glauben und für die Gemeinschaft mit dem Herrn zu gewinnen und die sittlichen Werte des Evangeliums im öffentlichen Leben zur Wirkung zu bringen. Aber der Mut, in unerschütterlicher Treue zum Evangelium Minderheit zu sein, gehört nicht weniger dazu. Der Glaube steht heute wie immer im Widerspruch zu vielem, was gerade gängig ist, und gerade als Widerspruch dient er dem Menschen; im Mut des Widersprechens erhält er neue Schwungkraft, neue Lebendigkeit. Gerade so werden wir neu Salz der Erde und Licht der Welt (vergleiche Mt 5, 13 ff.), Sakrament des Heils für die ganze Welt.

„Die Weltsituation von heute kann zur Stunde des Glaubens werden“

Dies alles hat jedoch nichts zu tun mit dem oft beschworenen Rückzug ins Ghetto. Im Gegenteil. Gerade die Weltsituation von heute kann zu einer neuen Stunde des Glaubens werden. Denn nicht nur die marxistische Ideologie ist heute offensichtlich verbraucht. Auch die konsumistischen Ideologien des Westens werden mehr und mehr von der Jugend durchschaut, die nach größeren Verheißungen fragt. Wenn der Glaube furchtlos in seiner unverstellten, reinen Größe hervortritt, wird er am allerbesten als Antwort auf den Durst einer Generation erfahren werden, die in gewisser Weise die Situation des verlorenen Sohnes erlebt. Lassen wir furchtlos und mutig die Neuheit und die Größe des Glaubens wieder neu sichtbar werden! Dann wird er auch heute wieder Freude der Erlösung und der Erlösten sein. Ermutigt besonders die Priester und Diakone sowie alle hauptberuflichen und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu diesem Zeugnis!

7. Wenn ich Euch, liebe Mitbrüder, diese Überlegungen am Ende unseres zweitägigen fruchtbaren Gesprächs noch einmal Eurer besonderen Aufmerksamkeit und pastoralen Sorge anvertraue, so tue ich das im dankbaren Willen darum, daß Ihr Euch einzeln und als Bischofskonferenz aufrichtig und gewissenhaft diesen wichtigen Herausforderungen stellt und darum bemüht, ihnen durch entsprechende Maßnahmen zu begegnen. Wir waren in diesen Tagen Zeugen dieser gemeinsamen, fruchtbaren, viel Sachkenntnis fordernden und geduldigen Zusammenarbeit, die Euch verbindet. Seid dessen versichert, daß der Papst alle Freuden und Sorgen der Bischöfe teilt im Geist tiefer Solidarität im gemeinsamen bischöflichen Dienst und Auftrag. Ich bestärke Euch mit meinem ganzen Vertrauen in Eure Bemühungen und empfehle diese vor allem der mächtigen Fürsprache und dem Beistand Mariens, der Mutter der Kirche. Gott allein kann unserem geduldigen Säen und Pflanzen in seinem Weinberg durch seine Gnade Wachsen und Gedeihen schenken, wie ich Euch schon in unserer heutigen morgendlichen Eucharistiefeier gesagt habe. Seien wir darum vor allem eifrig und beharrlich im Gebet!

Schließlich möchte ich zum Schluß noch des großen Heiligen gedenken, dessen Fest wir morgen feiern werden: des heiligen Albertus Magnus. Der siebenhundertste Jahrestag seines Todes war mir bekanntlich vor neun Jahren der Anlaß meiner ersten Pastoralreise in Euer Land, zu der mich der damalige Vorsitzende Eurer Bischofskonferenz, der unvergeßliche Kardinal Höffner, in Euer aller Namen eingeladen hatte. Albertus Magnus war groß an Gelehrsamkeit und an Heiligkeit. Darin möge er auch den Theologen unserer Zeit Ansporn und Vorbild sein. Denn gerade die theologische Forschung und Lehre in Eurem Land haben eine

große Verantwortung für die Weltkirche. Möge die katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland darin und in ihrem gesamten pastoralen Wirken auch den anderen Kirchen einen immer wirksameren Dienst leisten in der weltumspannenden Gemeinschaft der Gläubigen und in treuer Einheit mit dem Nachfolger Petri.

Mit besten persönlichen Wünschen für einen jeden von Euch erteile ich Euch, Euren bischöflichen Mitbrüdern in der Heimat, Euren Priestern, allen Euren Mitarbeitern im Auftrag der Glaubensverkündigung sowie allen Eurer bischöflichen Hirtensorge anvertrauten Brüdern und Schwestern von Herzen meinen besonderen Apostolischen Segen.

Schulischer Religionsunterricht in einer säkularen Gesellschaft

Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Auf seiner Vollversammlung am 24./25. November 1989 (vgl. ds. Heft, S. 44) verabschiedete das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ein Papier seiner Kommission „Bildung und Kultur" zu Situation und Chancen des schulischen Religionsunterrichts. Der Text zeichnet sich durch eine realistische Sicht der Möglichkeiten des Religionsunterrichts als Ort der Glaubensvermittlung aus. Er plädiert gleichzeitig mit Nachdruck dafür, die besonderen Möglichkeiten des schulischen Religionsunterrichts, der mehr Kinder und Jugendliche erreicht als die Gemeindekatechese, zu nutzen und zeigt die Bedeutung des Religionsunterrichts als Zugangsweg zur christlichen Tradition und zu ethischen Grundfragen in einer pluralistischen Gesellschaft auf.

Die Lage

15 Jahre nach dem Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Der Religionsunterricht in der Schule" Bilanz ziehen heißt Widersprüchliches festzustellen, Tatsachen, Spannungen und Herausforderungen, Zukunftszeichen beschreiben, heißt von der Weitergabe des Glaubens Rechenschaft geben. Der Ansatz der Synode ist bestätigt: Die Vermittlung von Glaubenswissen soll mit den Lebensfragen der Schülerinnen und Schüler verbunden werden. Glaubensvermittlung, Lebenshilfe und Persönlichkeitsbildung werden nicht mehr als Alternativen, sondern als Teile eines gemeinsamen Auftrags verstanden.

Die äußeren Bedingungen sind so günstig wie in kaum einem anderen Land der Welt: Religionsunterricht ist durch das Grundgesetz (Art. 7, Abs. 3) gesichert, er ist – außer in Berlin und Bremen – „uneingeschränkter Bestandteil des Pflichtunterrichts"; Religionslehrer werden fundiert ausgebildet; sie zeigen eine überraschend hohe Berufszufriedenheit und eine überragende Einsatzbereitschaft. Sie bejahen die Gratwanderung, Orientierung am Schüler und Anwaltschaft für den Glauben zu verbinden. Die Lehrmaterialien werden beständig weiterentwickelt. Doch trotz allem sind erkennbare Auswirkungen des Religionsunterrichts auf Familien- und Gemeindeleben weitgehend nicht festzustellen.

Deutlicher denn je ist erkennbar: Der Religionsunterricht stößt weithin an Grenzen. Was der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, auf der Godesberger Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vermerkte, daß „die Störung nicht nur die Übermittlungswege, sondern auch die Weitergabe des Glaubensgutes selbst betrifft", daß „vor allem schon ein Zugang zu der Erfahrung des Glaubens" fehlt, dies kennzeichnet auch die neue Situation des Religionsunterrichts. Diese Erfahrungsferne zum Glauben spiegelt sich auch in den Erwartungen der Eltern an den Religionsunterricht. So sprechen sich zwar 77% der Eltern für den Religionsunterricht ihrer Kinder aus, erwarten jedoch von der Schule nicht Glaubenserziehung, sondern eher die Vermittlung säkularer Tugenden, sozialer Verhaltensweisen; nur 22% wollen oder können selbst noch den Glauben ihrer Kinder prägen.

Die meisten Menschen in Europa, und speziell in Deutschland, leben heute nicht mehr in geschlossenen Überzeugungsgruppen, die das Leben in allen Bereichen prägen, sondern in sehr unterschiedlichen persönlichen und sozialen Lebenswelten, die nicht mehr durch die integrierende Klammer der Religion verbunden sind und von ihr bestimmt werden. Der Religionsunterricht hat somit in unserer pluralen Gesellschaft die Aufgabe, dem gläubigen Schüler ein Stück Heimat zu vermitteln. Er kann andererseits u. a. auch die „Fremdheit", die viele Schüler angesichts religiöser Themen empfinden, als Chance aufnehmen. Es gibt in dieser Gesellschaft immer mehr separate Abteilungen, eigenständige Segmente und autonome Sinnprovinzen: Kultur, Politik, Wirtschaft, Schule, Beruf, Sport, Freizeit etc. mit jeweils eigenständigen Zuständigkeitsbereichen. Natürlich gibt es innerhalb einer so differenzierten Gesellschaft auch die Lebenswelt „Kirche", diese prägt freilich nicht mehr wie früher das ganze Leben. Sie ist soziologisch gesehen eher zu einem eigenständigen Teilsystem neben anderen Systemen geworden. Die Kirche befindet sich daher innerhalb der modernen Gesellschaft heute gleichsam selbst in einer „Diasporasituation". Die herkömmlichen Lernorte des Glaubens – Familie, Schule und Gemeinde – sind nunmehr durch neue Plausibilitäten herausgefordert. Sie sind in ihrer Funktion als Orte der Glaubenstradierung entscheidend geschwächt. Die für den Religionsunterricht folgenschwere Schwächung der religiösen Erziehungsfähigkeit der Familie, die nicht nur einer allgemeinen Säkularisierung und konsumorientiertem Materialismus angelastet werden kann, hat vielfältige und komplexe Ursachen. Diese sind ebenso in den Veränderungen unserer sozialen Lebenswelt zu suchen wie im Wandel von Wertvorstellungen. Sie sind für die Kirche eine unüberhörbare Herausforderung.

Die Differenzierung der Lebenswelten ist zwangsläufig mit einem Trend zur Privatisierung der Religion und des religiösen Lebens verbunden. Angesichts der vielen unterschiedlichen Ansprüche und Angebote, die dem einzelnen in den verschiedenen Lebenswelten begegnen, ist der Rückzug in die eigene kleine Le-

benswelt, in den überschaubaren Lebensraum einer Familie oder eines Freundeskreises durchaus verständlich. Ein solcher Raum – so hofft man – kann noch selbst gestaltet werden, zumindest läßt er ein Abschotten gegen die Beanspruchung anderer Lebens- und Sinnwelten zu. Aber auch in der privaten Lebenssphäre nimmt die Pluralisierung heute zu, so daß sich auch hier das Problem der Integration stellt und von dem einzelnen kaum gelöst werden kann. Deutliche Folgen sind Erfahrungen der Frustration und permanente Identitätskrisen der einzelnen, die zu einem verstärkten Gefühl der „Orientierungslosigkeit" in der gesellschaftlichen Welt führen. Häufig suchen sie nach einem emotionalen Ausgleich, der ihnen in unserer rationalen Gesellschaft weitgehend versagt wird, den sie aber in bestimmten schwärmerischen, gefühlsbestimmten religiösen Formen zu finden glauben. Religionsunterricht soll demgegenüber den Schüler ganzheitlich, mit Verstand und Gefühl, ansprechen.

Die Schülerschaft ist im letzten Jahrzehnt heterogener geworden. Neue Aufnahmebereitschaft findet sich neben gelangweiltem Desinteresse. Schon die Synode ging bewußt von der Konzeption eines offenen Religionsunterrichts aus, „der glaubende, suchende und fernstehende Schüler einbezieht". Die Gesamtsituation des Religionsunterrichts verschärft sich, seitdem nicht die Zahl der Abmeldungen – diese hält sich in Grenzen –, sondern vielmehr die Zahl derer, die als Nicht-Getaufte überhaupt nicht an diesem Unterricht teilnehmen, erheblich zugenommen hat. So ist die Begründung eines schulischen Religionsunterrichtes in einer pluralistischen Gesellschaft, auch angesichts der unterschiedlichen Bedingungen in den europäischen Ländern, erneut gefordert.

Das Verfassungsgebot und die Wirklichkeit

Zugespitzt – und der Situation in mancher Großstadt entsprechend – müssen wir fragen: Ist die Stellung des Religionsunterrichts gerechtfertigt in einer offenen Gesellschaft, selbst wenn ihn nur keine Minderheit wahrnähme? Mit unserer Antwort beziehen wir Position nicht nur im Interesse von Christen!

- Die verfassungsrechtlich begründete Stellung des Religionsunterrichts als „ordentliches Lehrfach" dient nicht nur der Kirche als Chance, der nachwachsenden Generation den Glauben zu erschließen, sie zeigt darüber hinaus den Willen des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates, seine eigenen Grundlagen zu sichern. Sie bringt das Recht des Individuums, religiösen Grundfragen zu begegnen, zur Geltung, sie sichert also auch Individualrechte. Religionsunterricht ist nicht bloß „Außenposten" der Kirche, er ist Sende- und Empfängerstation für den Schüler.
- Religionsunterricht läßt die Frage nach Gott nicht verstummen. Die Besinnung auf das Geheimnis Gottes befreit von allen totalitären Ansprüchen der Ideologien. „Die Anrufung Gottes in der Staatsverfassung kann verhindern, daß ein endlicher Moralismus zur Staatsmoral verabsolutiert wird, und das kommt auch jenen zugute, die nicht an Gott glauben" (Maunz).
- Religionsunterricht stärkt individuelle Bekenntnisfähigkeit und Bekenntnisbereitschaft in einer pluralen Gesellschaft, er befähigt, die eigene Überzeugung zu vertreten und zugleich freimütig mit Menschen, die andere Überzeugung haben, ins Gespräch zu kommen, er ist somit ein Beitrag zu einer Schule allgemeiner menschlicher Bildung und hilft, die Gesellschaft vernunftfähig und zukunftsfähig zu machen.
- Religionsunterricht hat in Europa eine besondere kultursichernde Funktion, denn dieses Europa ist aus der jüdisch-christlichen Offenbarung und Tradition gewachsen. Dies ist nicht Zuwendung zu einer „Museumskultur", vielmehr Vorbereitung kultureller Verständigung und Weitergabe der befreienden und humanisierenden Überlieferungen, die Leben stiften.

Das Zentralkomitee betont daher, daß auf den Religionsunterricht als Teil des Pflichtunterrichts um der Humanität der Erziehung willen nicht verzichtet werden kann. Für alle Schüler, die sich vom Religionsunterricht abgemeldet haben oder aus schulorganisatorischen Gründen an ihm nicht teilnehmen können oder wollen und auch nicht den Unterricht einer anderen Religionsgemeinschaft besuchen, muß Ethik als Pflichtfach eingeführt werden. Der Ethikunterricht steht nicht in Konkurrenz zum Religionsunterricht. Er sichert vielmehr den sittlichen Erziehungsauftrag der Schule. Er muß daher auch für die Schüler verpflichtend sein, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, damit sie den Grundelementen der moralischen, ethischen, religiösen Dimension in ihrer geschichtlichen Entwicklung begegnen. Auch dieser Unterricht fragt nach Begründungen für sittliches Handeln und stößt dabei über die Grenzen der Welt hinaus, indem er z. B. die Frage nach dem Gewissen stellt.

Fragen an das Fach

Der Religionsunterricht steht in der Spannung zwischen den Anforderungen eines ordentlichen Lehrfaches und seiner Aufgabe der Lebensbegleitung der Schüler, zwischen der Erfüllung ihrer emotionalen Wünsche und der Vermittlung des Glaubenswissens in einer vertretbaren rationalen Form. Für nicht wenige Schüler scheint der Religionsunterricht ein Fach ohne verbindliche Unterrichtsinhalte und ohne besondere Anforderungen zu sein, wobei erhebliche regionale, schulartspezifische und individuelle Unterschiede festzustellen sind. Der Religionsunterricht darf auf die Vermittlung von Kentnissen und Wissensstoff nicht verzichten. Er wird aber noch stärker eingehen müssen auf die Fragen und Interessen der Schüler, denn nur wo gefragt wird, kann eine Antwort ankommen. Doch diese Fragen müssen stets in Verbindung gebracht werden mit der jüdisch-christlichen Offenbarung und den darin enthaltenen Glaubenserfahrungen. In diesem Sinn versteht sich Religionsunterricht diakonisch: Unverzichtbare Themen werden nicht ausgelassen, sie werden in kritischer Wechselbeziehung zur Schülererfahrung gesetzt. So könnte auch eine Lösung gesucht werden, das auffallende Desinteresse an vermeintlich ausgesprochenen kirchlichen Themen zu überwinden und auch jenen Eltern einen Zugang zum Religionsunterricht zu erschließen, die aufgrund eigener Erfahrungen Vorbehalte haben. Dieser Ansatz ist keine Verkürzung der Theologie, vielmehr ist er dem biblischen Ansatz sehr verwandt. Denn die Bibel vermittelt keinen „Stoff", sondern verkündet, was für den Menschen lebensrelevant, lebensbedeutsam ist. Sie geht auf die Grundfragen des Menschen nach Glück, Schuld und Tod ein.
Es bleibt daher Aufgabe des Religionsunterrichts, auf dem „Heimatboden der Konfession" mit der „christlichen Option für das Leben" vertraut zu machen, aber auch dafür zu sorgen, daß die lebenserhellende Kraft des christlichen Kulturguts nicht der Vergessenheit anheimfällt.

Frage der Glaubensvermittlung

Die Befähigung vieler Eltern zur grundlegenden Glaubensvermittlung an ihre Kinder ist auch aufgrund veränderter gesell-

schaftlicher Bedingungen heute vermindert; deshalb ist die Erwachsenenkatechese als wichtige Stütze für den Religionsunterricht dringlich zu entwickeln.
Der Religionsunterricht ist so zu gestalten, daß er seinen Platz in der Schule behält. Es darf nicht ihm allein oder auch nur vorwiegend ihm die Aufgabe der religiösen Sozialisation der Schüler aufgebürdet werden. Zwar kann der Religionsunterricht ebensowenig wie andere Fächer auf eine systematische, grundlegende Wissensvermittlung verzichten, aber die Vermittlung der gesamten katholischen Glaubenslehre an die Schüler stellt zwangsläufig eine Überforderung des Religionsunterrichts dar. Das „Gefühl der Erfolglosigkeit" ist häufig die Folge irreführender Erwartungen, die an Religionsunterricht bzw. an die Religionslehrer und Schüler gestellt werden. Der schulische Religionsunterricht stellt eben nur einen zeitlich begrenzten Abschnitt im lebenslangen Prozeß des Glaubenlernens dar und stößt immer wieder an Grenzen.

Nach der Auflösung der geschlossenen christlichen Gesellschaft mit ihrer stützenden und bergenden Funktion durch den Pluralismus der Weltanschauungen gilt es deshalb neue Glaubenssolidaritäten zu entdecken und zu verbreiten, die in engem Zusammenwirken mit den Lehrern zum schulischen Religionsunterricht hinführen und ihn begleiten. Eine Vernetzung der verschiedenen Lernorte des Glaubens – Schule, Familie, Gemeinde, Verbände – ist sehr wichtig, nur gelingt sie höchst selten. Man kann nicht allein vom Religionslehrer eine Gesprächs- und Kooperationsbereitschaft erwarten; auch die Gemeinden und Vertreter der anderen Lernorte müssen sich diesem Gespräch öffnen. Der religionspädagogische Stammtisch, wie der in einigen Diözesanverbänden des DKV eingeführt worden ist, wäre eine Hilfe für den Religionsunterricht. Gemeint ist ein inoffizielles Treffen der Verantwortlichen für die Weitergabe des Glaubens in Gemeinde, Schule und anderen Organisationsformen einer Gemeinde, eines Pfarrverbandes oder eines Stadtteils, um sich über anstehende Fragen der religiösen Erziehung auszutauschen, um sich gegenseitig zu ermutigen und um evtl. Kooperationen zu vereinbaren.

Schulartspezifische Fragen im Zusammenhang mit der Glaubensvermittlung

Religionsunterricht macht in bescheidenem Maß die Lebenskraft christlichen Glaubens erfahrbar, er ist theologisch und pädagogisch begründet. Er ist nicht der „Fels", auf dem der Glaube ruht, er ist im Gesamtmosaik der religiösen Erziehung ein gewiß wichtiges, aber letztlich doch bescheidenes Steinchen. Das Prinzip der Korrelation, das die wechselseitige Abhängigkeit und Unabhängigkeit von menschlichen Fragen und theologischen Antworten besagt, bestimmt heute weitgehend die Gestaltung des Unterrichts.

Er kann in den verschiedenen Schularten zu je speziellen Formen der Auseinandersetzung mit den Fragen des Glaubens führen. Wie dabei die christliche Botschaft mit dem Leben des jungen Menschen in einen Dialog gebracht werden kann, läßt sich nicht pauschal beantworten. Alters- und schulartbezogene Differenzierungen sind unerläßlich. Wie durch intellektuelle Beschäftigung mit den entscheidenden Lebensfragen und durch emotionale Ansprache der Jugend Hindernisse, die Glauben erschweren, aus dem Weg zu räumen sind, kann und muß in Rahmenlehrplänen, Unterrichtshilfen, Fortbildungsangeboten konkretisiert werden. (Die Ergebnisse entsprechender Untersuchungen sollten dabei beachtet werden.) So kann Religionsunterricht im schwierigen Prozeß der persönlichen Entwicklung, der Sinnsuche eine Hilfe aus der christlichen Botschaft anbieten, die Frage nach dem Transzendenzbezug anstoßen und eine gewisse Disposition für Glauben schaffen.

Grundschule

Dem Religionsunterricht in der Grundschule kommt angesichts der hohen Teilnehmerzahl und im Hinblick auf die emotionale und intellektuelle Ansprechbarkeit der Kinder besondere Bedeutung zu. Die Ausgangslage ist nicht einfach: Die Zahl der Kinder, die ohne oder nur mit wenig Beziehung zu Glauben und zur Kirche erzogen werden und am Religionsunterricht teilnehmen, wächst; darüber hinaus stellen auch andersgläubige und ungetaufte Kinder zunehmend eine Teilnehmergruppe am Religionsunterricht dar. Gerade die Grundschule kann aber die Ansprechbarkeit der Kinder dieser Altersstufe nutzen, ihnen nicht nur Kenntnisse vermitteln, sie vielmehr auch in die katholische Gebets- und Glaubenspraxis einführen und so auch die Sakramentenkatechese im Beicht- und Kommunionunterricht der Gemeinde ergänzend begleiten. Deshalb können gerade in diesem Alter katholische Zeichen und Symbole vermittelt werden. Sie dürfen nicht einfach ausgeklammert werden.

In der Regel schenken Kinder dieser Altersphase ihren Lehrern Vertrauen und ahmen gerne nach, was mit ihnen eingeübt wird. So können Wort und Beispiel gläubiger Lehrerinnen und Lehrer positive Wirkungen ausüben und mithelfen, häusliche Defizite zu mildern. In dieser Situation ist es wichtig, in Schule und Gemeinde Formen zu entwickeln, die die Eltern miteinander, mit ihren Kindern und Lehrern ins Gespräch bringen.

Sekundarstufe I

Bei den Schülern der Sekundarstufe I ist die Einstellung zum Religionsunterricht sehr unterschiedlich. Bei vielen besteht – laut Allensbacher Untersuchung (Repräsentativbefragung katholischer Religionslehrer und Schüler; Institut für Demoskopie Allensbach 1987/88) – ein auffallendes Desinteresse an vermeintlich ausgesprochen „katholischen" Themen (z. B. Kirche, Bibel, Sakramente, Beichte, Sünde), wobei gerade in diesem Alter die Vermittlung von Wissen und Kenntnissen in Korrelation mit den Schülererfahrungen gesetzt und somit das Klischee „katholische Themen" aufgebrochen werden kann. In der Sekundarstufe I wird oft auf das „steinige Feld Hauptschule" verwiesen: eine minimale Zahl von Abmeldungen vom Religionsunterricht und zugleich eine minimale Teilnahme am religiösen Leben der Pfarrgemeinden. Wenn im Lehrplan die ganzheitliche Einführung in den Glauben gefordert wird, die sich an „lebensnahen Lernsituationen, an konkreten Aufgabenstellungen und an praktisch-manuellem Handeln" orientieren soll, wird wohl deutlich, daß wir ein Handlungs- und Praxisdefizit beklagen und Freiheit auch für ungewöhnliche Zugänge gewahrt bleiben muß.

Andererseits bringen viele Schüler dieser Schulstufe von der Grundschule her oft Verständnis und Vorliebe für biblische Geschichten mit, sind interessiert und beteiligen sich in der Regel wie in allen anderen für sie „neuen" Unterrichtsfächern sehr aufgeschlossen und engagiert, auch wenn sie religiös-kirchlichem Leben eher fernstehen. Wie die Neugier nach Erkennen wachgehalten, immer wieder neu belebt werden kann, ist in unserer von Konsumhaltungen bestimmten Gesellschaft eine Frage und Aufgabe, die nicht nur den Religionsunterricht betrifft. Von ihm

könnten gerade der besonderen Lebensbeziehung wegen allerdings Signale an die anderen Fächer gegeben werden. In der Sekundarstufe I vollzieht sich bei Schülern nicht selten die Wende von Lernneugier zu gelangweiltem Desinteresse. Es geht weniger um Antipathie dem Fach gegenüber als um Desinteresse. Die Aussage: „Ich glaub nix und mir fehlt nix" aufzubrechen, kann nur glücken, wenn es dem Religionslehrer gelingt, den Lebensfragen theologisches Profil zu geben.
Die Frage, ob es einen spezifischen Gymnasialreligionsunterricht geben muß und worin sein Programm besteht bzw. bestehen soll, bedarf der weiteren Erörterung. Die besondere Aufgabe, die Autonomie der Sachbereiche, wie sie das Konzil betont hat, zu vermitteln und zu verdeutlichen, daß intellektuelle und rationale Vermittlung von Wissen für die Definition von Menschsein nicht ausreicht, daß Wissen und Glauben heute keineswegs mehr einander bekämpfende oder sich ausschließende Bereiche sind, muß gerade angesichts der weltweiten technischen Entwicklungen, angesichts der Fragen von Ökonomie und Ökologie systematischer als bisher aufgenommen werden. Hier braucht die Schule die Hilfe der Wissenschaft, die Hilfe der Theologen.

Sonderschule

Dem Religionsunterricht an diesen Schulen wird eine geringe Bedeutung beigemessen, auch von den Verantwortlichen wird ihm zu wenig Beachtung geschenkt.
Wenn auch der Religionsunterricht für die Sinnes- und Körpergeschädigten in der Regel angemessen erteilt wird, so fehlt doch insgesamt eine Didaktik des Religionsunterrichts für Behinderte wie auch eine entsprechende Ausbildung der Religionslehrer. Der Religionsunterricht hat die Chance, behindertenspezifische Gesichtspunkte in die Vermittlung religiöser Inhalte einzubauen (Gleichnisse, Erzählungen, Gebete, Bilder, handlungsorientiertes Arbeiten) und so den Schülern den Zugang zum Glauben zu erleichtern. In Schulen für Geistigbehinderte wird der Religionsunterricht meist ausschließlich durch Sonderschullehrer auf ökumenischer Basis erteilt. Bei allem Verständnis für die organisatorischen Zwänge muß doch gefragt werden, wie Wege gefunden werden können, daß gerade diese Schüler sich auf eine ihnen gemäße Weise in ihrer Kirche beheimaten.

Für alle Sonderschüler ist der persönliche Kontakt mit dem Geistlichen, dem Religionslehrer grundlegend wichtig. Oft ist der Religionsunterricht die einzige Chance, „Kirche" in der Schule zu personifizieren. Zugleich hilft er dem Schüler, sein Leben anzunehmen, seine Möglichkeiten zu entdecken und sein Leben entsprechend zu gestalten. Schulseelsorge, die Lehrer, Eltern und Schüler umfaßt, sollte in allen Sonderschulen zur Regel werden. Hier liegt die große Chance der Kirche, den Eltern zu helfen, ihr behindertes Kind anzunehmen und es gegenüber einer sehr selten behindertenfreundlichen Umgebung zu begleiten.

Sekundarstufe II – Gymnasiale Oberstufe

Der Alters- und Schulstufe entsprechend gewinnt die kritische Auseinandersetzung mit Glauben und Kirche an Bedeutung. Die Themen, die nach der Allensbacher Untersuchung von Schülern ab der 8. Klasse bevorzugt werden – Sexualität, Nächstenliebe (je 82%), Tod und Sterben, Freundschaft, Ehe und Familie (je 81%), Sünde, Schuld; Abtreibung (je 80%) –, lassen die Verbindung von Glauben und Leben zu. Schüler der Oberstufe sind an anderen Themen interessiert. Die Auseinandersetzung mit ihnen kann Lebensorientierung vermitteln. Daß gerade Lehrer von älteren Schülern über einen Mangel an geeigneten Lehrbüchern und Materialien klagen, sollte Kirchen- und Schulverwaltungen ebenso wie Verleger herausfordern!

In der gymnasialen Oberstufe ist die Teilnahme am Religionsunterricht geringer als in den vorhergehenden Schulstufen, wobei die Teilnahme in den Ländern, in denen Ethik verpflichtendes Alternativfach ist, durchaus größer ist.
Die Gründe der Ablehnung sind keineswegs nur in einer distanzierten Haltung zur Religion zu suchen, sie liegen nicht selten in den besonderen Organisationsbedingungen dieser Leistungs- und Grundkurse verbindenden Schulstufe. Die Attraktivität anderer Fächer und Lehrer, wie im Gegenzug die Qualität des Religionslehrers spielen eine nicht unbedeutende Rolle.
Die Schüler, die am Religionsunterricht teilnehmen, vertreten überwiegend eine eher kritische Grundhaltung gegenüber der „Kirche als Institution", sie beziehen aktuelle kirchenpolitische Ereignisse ebenso wie kontrovers diskutierte theologische Fragen in ihre Stellungnahme ein. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der „Institution Kirche" wird von ihnen nachdrücklich gestellt, eine Haltung, die die meisten Eltern dieser Schüler, sofern sie überhaupt ein religiöses Interesse haben, teilen und unterstützen. Die Persönlichkeit des Religionslehrers, seine kirchliche Bindung, seine Aufgeschlossenheit und seine Zuwendung zum Jugendlichen bestimmen die Einstellung der Schülerinnen und Schüler in herausragender Weise.

Sekundarstufe II – Berufsschule

Ganz offensichtlich ist die Bedeutung des Religionsunterrichts in der Berufsbildenden Schule in unserer Gesellschaft, in unserer Kirche noch nicht genügend erkannt. Er steht in einer besonderen Situation: Als ordentliches Lehrfach ist er einerseits einer spezifischen religionspädagogischen Zielsetzung verpflichtet, andererseits hat er aber auch Ziele und Anforderungen der Berufsbildenden Schulen allgemein mitzutragen. Sie verbindet berufstheoretische und berufspraktische Unterrichtung mit allgemeinbildendem Unterricht. Dieser, und besonders der Religionsunterricht, wird immer wieder in Frage gestellt. Fachkräftemangel, Arbeitszeitverkürzung und knapp bemessene Ausbildungszeit werden von Handwerk, Wirtschaft, Industrie, insbesondere von Vertretern mittelständischer Betriebe und zuständigen Politikern als Begründung für ihre Vorbehalte angeführt. Bei den Spitzenverbänden findet der Religionsunterricht noch Anklang, wenn er die unternehmerisch-betrieblichen Ziele fördert und den Auszubildenden die personalen und sozialen Werte vermittelt, die ihn zu einem arbeitstüchtigen Menschen machen. Die Inhalte des Religionsunterrichts werden aber nicht selten als „wirtschaftsfeindlich" empfunden, und im Hinblick auf den kommenden Europäischen Binnenmarkt hält man die nur in der Bundesrepublik gegebene Stellung des Religionsunterrichts als Pflichtfach der Berufsbildenden Schule für wettbewerbsschädlich.

In keiner Schulart ist – bei großem länderspezifischem Gefälle – der Unterrichtsausfall im Religionsunterricht so groß wie in der Berufsschule. Die heute geübte Einstellungspraxis vieler Länder produziert den Mangel an Religionslehrern auch für die Zukunft. Auch in der kirchlichen Öffentlichkeit, erst recht in nicht wenigen Gemeinden und Kirchenverwaltungen, wird dieser Unterrichtsausfall fast gleichgültig hingenommen. Man hält ihn – wohl im Einklang mit nicht wenigen Vertretern der ausbildenden Betriebe – für überflüssig. Darin spiegelt sich auch der Trend unserer Gesellschaft, immer noch die „Berufliche Bildung" für we-

niger bedeutsam als die „Gymnasiale Bildung" anzusehen, vor allem aber in einer unseligen Trennung von „Praxis" und „Bildung" den Bildungsanspruch und die Bildungsaufgabe der Berufsbildenden Schule einzuengen auf Verwertbares, ihr letztlich einen allgemeinbildenden Anspruch abzuerkennen. Die Vertreter der Kirche sind aufgefordert, das Gespräch mit Vertretern der Wirtschaft und der Gewerkschaften zu suchen, um das gemeinsame Interesse an diesem Unterricht zu verdeutlichen.

Verschärft wird die Diskussion durch die zunehmende Heterogenität der schulischen Lerngruppen. Die Zahl der Schüler mit qualifiziertem Sekundarabschluß I hat zugenommen, der Anteil der Auszubildenden mit Hochschulreife ist erheblich gestiegen, und zugleich nimmt die Unzahl der Schüler zu, die Verhaltens- und Lernbehinderungen aufweisen, die aber der erhöhten Bedarfssituation auf dem Ausbildungsmarkt wegen in größerer Zahl wieder Ausbildungsverträge abschließen können. Hier muß die Berufsschule insgesamt, insbesondere für die Lernschwachen, differenzierte Lösungen suchen. Eine Ausgliederung der Abiturienten im allgemeinbildenden Unterricht, nicht nur im Religionsunterricht, übersähe, daß sich Lebensfragen in neuen Lebenskontexten von einer anderen Perspektive her neu stellen. Differenzierte weiterführende Antworten werden verlangt – sie zu leisten ist eine wichtige Aufgabe des Religionsunterrichts.

Religionsunterricht bietet den Schülern die Möglichkeit, Arbeit nicht nur ökonomisch zu erörtern, Sinnfragen stellen zu dürfen und die vagabundierende Sehnsucht nach Lebensdeutung nicht zu Gurus, zu Okkultismus, zu New Age abschweifen zu lassen. In diesem Unterricht kann der Schüler lernen, daß Bekenntnisbereitschaft und Toleranz zusammengehören, daß Pluralismus nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden darf; Einsichten, die für das gesellschaftliche Miteinander insgesamt von hoher Bedeutung sind. Dies erfordert ein stärkeres Zusammenwirken von Wirtschaft, Staat und Kirche.

Die neuen Ausbildungsordnungen – und die betreffen inzwischen fast 80% der Auszubildenden in der Industrie und mehr als die Hälfte im Handwerk –, die für Elektro, Metall, Chemie, Kaufmann/Kauffrau im Einzelhandel, um nur die wichtigsten zu nennen, soeben erlassen wurden, gehen von einem neuen Bild des Facharbeiters, der Facharbeiterin aus. Er/Sie muß nicht nur die neuen Entwicklungen in Technologien und Strategien kennen, sondern auch ihre Chancen und Gefährdungen abschätzen lernen. Den jungen Leuten wird auch abverlangt, was „Schlüsselqualifikation" zu nennen man sich angewöhnt hat. In dieser aktuellen Diskussion um die Schlüsselqualifikationen hat der Religionsunterricht auch eine wichtige Funktion, um einer Verzweckung und Verengung der Begriffe entgegenzuwirken: Sozial heißt nicht nur, im Arbeitsprozeß teamfähig zu sein, es heißt auch: solidarisch sein mit Arbeitskollegen; und kreativ sein heißt nicht nur, sich schöpferisch im Arbeitsprozeß zu verhalten, sondern auch die Tiefen des Menschseins in der Arbeitswelt auszuloten. Typischerweise nimmt die Öffentlichkeit von diesen wichtigen Entwicklungen kaum Kenntnis. Dem künftigen Facharbeiter, der künftigen Facharbeiterin werden Initiative, Verantwortungsbereitschaft für Menschen und Maschen ebenso abverlangt wie vorausschauendes Denken, Problemlösungsfähigkeit und Teamfähigkeit. Aus der beruflichen Bildung ergeht das Signal in unsere Gesellschaft, daß sich Wissen und Haltungen, Können und Ethik nicht trennen lassen. Dies Signal kann kaum ein anderes Fach so nachdrücklich aufnehmen und weitergeben wie der Religionsunterricht.

In den neuen Ausbildungsordnungen sind die neuen Technologien selbstverständlich, CNC (computerized numerical controlled) und CAD (computer aided design) sind für Berufsschüler schon längst nicht mehr Fremdwörter. Die Kirche hat sich mit den neuen Technologien, ihren Chancen und Gefahren im Bereich der Berufswelt noch kaum auseinandergesetzt. Der Religionsunterricht in der Berufsschule hat auch darin eine Pionierfunktion. Bis jetzt ist er dabei so gut wie allein gelassen.
Vordergründig erscheinen viele Berufsschüler als religiös gleichgültig und uninteressiert. Der Alltag des Religionsunterrichts macht aber deutlich, daß sie oft eine ihnen eigene, meist latente Religiosität besitzen. Sie zeigt sich als in ihrem privaten religiösen Erleben verwurzelt und wird oft nur in Krisensituationen aus ihrer individuellen Verschränkung reaktiviert. Damit fällt sie für die Bewältigung und Gestaltung des privaten wie des beruflichen Lebens der Schüler aus. Hier Hilfe zu geben, ist Aufgabe des Religionsunterrichts. Er muß die bereits bei den Jugendlichen vorhandenen Korrelationselemente aufdecken und sie mit den lebensfördernden christlichen Antworten auf die Lebensfragen des jungen Menschen zusammenbringen.
Soll die Bedeutung des Religionsunterrichts von allen am Bildungsauftrag Beteiligten verstanden werden, müssen sie miteinander nach einer gemeinsamen Zielsetzung suchen. Diese könnte sich auch für die Kirche in folgender Formulierung ausdrücken: Gemeinsames Ziel ist der sich als ganzheitliche Person begreifende und verantwortlich in Betrieb, Gesellschaft und Kirche handelnde junge Mensch. Wir wollen den Berliner Katholikentag 1990 nutzen, um auf die Fragen und Möglichkeiten des Religionsunterrichts in der Berufsschule aufmerksam zu machen.

Stellung, Aufgabe des Religionslehrers

Der katholische Religionslehrer sieht sich heute vielfältigen und kaum erfüllbaren Aufgaben und Erwartungen gegenüber: unverkürzte Vermittlung des Glaubens (häufig als Ausgleich für Defizite einer religiösen Erziehung in der Familie) – Bestärkung moralischer Werte und sozialer Verhaltensweisen – Auseinandersetzung und Stellungnahme zu gesellschaftspolitischen Kontroversfragen – Begleitung des Schülers in seinen Lebensfragen – Antwort auf seine Sinn- und Lebensfragen im Licht des Evangeliums. Im Zwiespalt zwischen legitimen Anforderungen und überzogenen Erwartungen ist sein berufliches Selbstverständnis starken Belastungen ausgesetzt. Das Ergebnis der Allensbachbefragung, die eine hohe Einsatzbereitschaft und große Berufsfreude bei den Religionslehrern belegt, mag manchen überraschen.

Die Stellung des Religionslehrers und seine Glaubwürdigkeit im Kollegium, bei Schülern und Eltern hängt entscheidend von seiner Persönlichkeit, von seinem Glaubenszeugnis, von seiner Stellung zur Kirche, aber auch von seinen fachlichen und didaktischen Qualifikationen ab. Viele Religionslehrer sind bereit, sich fortzubilden; sie schenken vor allem den Inhalten und Fragen der eigenen Spiritualität – wie die Teilnahme an den entsprechenden Fortbildungsveranstaltungen der einzelnen (Erz-)Diözesen ausweist – in den letzten Jahren eine weit größere Aufmerksamkeit, als dies früher der Fall war.
Viele Religionslehrer wollen ihr Wirken im schulisch und kirchlich begründeten Religionsunterricht um eine schul-seelsorgliche Dimension erweitern.
Die Bereitschaft von Religionslehrern, die spirituelle Dimension ihrer Aufgabe stärker wahrzunehmen und auch ihr (schul-)seelsorgliches Wirken zu erweitern, erfordert im Rahmen der Fort- und Weiterbildung der einzelnen (Erz-)Diözesen eine Ergänzung und Ausweitung der Angebote um solche Kurse, die für diese Aufgabe befähigen. Dies gilt um so mehr, als die meisten

Religionslehrer während der Studienzeit hierfür nicht entsprechend ausgebildet wurden.
Didaktik und Methodik des Religionsunterrichts geraten bei vielen Religionslehrern vor allem dann in den Mittelpunkt des Interesses, wenn es sich um neue oder auch alternative Formen handelt. Bei der inhaltlichen und methodischen Gestaltung des Religionsunterrichts kommen auch andere Wissenschaften in den Blick: so u. a. die Theorien des Lernens und der Didaktik sowie erziehungswissenschaftliche Überlegungen und Kriterien. Wollen die Religionslehrer im Kontext der Schule als theologische Fachleute und als überzeugende Christen gelten, so bedarf es eines kontinuierlichen, vertieften theologischen und religionspädagogischen Studiums und der Bereitschaft zur Fort- und Weiterbildung, auch z. B. in Grenzfragen von Naturwissenschaft und Glaube. Vor allem aber ist eine lebendige Verbindung mit der Kirche in gläubiger Gemeinschaft notwendig. Gezielte Angebote der Kirche müssen auch hier ausgebaut werden.

Der Pluralismus der Einstellung zu theologischen Fragen sowie zu unterschiedlichen kirchlichen Positionen stellt ein kaum zu unterschätzendes Konfliktpotential auch für die Religionslehrer dar. Mit Wahrheitsanspruch veröffentlichte fragwürdige Hypothesen konkurrieren dabei mit legitimen Weiterführungen der Theologie. Das erfordert vom Religionslehrer, Einseitigkeit und Voreiligkeit der Stellungnahme zu vermeiden, aber die Auseinandersetzung nicht zu scheuen; er muß sich bewußt sein, daß er dabei im kirchlichen Auftrag handelt. Unterschiedliche Meinungen führen nicht selten zu tiefgreifenden Verschiedenheiten, zur Bildung von Fraktionen, die nicht vor den Türen des Lehrerzimmers – dem Kollegium – haltmachen. Statt Fraktionen zu bilden, müssen Christen das Gespräch der verschiedenen Gruppen ermöglichen und miteinander führen. In diesem Zusammenhang gewinnt auch das Verhältnis des Religionslehrers zu seiner Pfarrgemeinde und zu der Gemeinde, in der seine Schule liegt, Bedeutung. Erfährt er sie als einen notwendigen Rückhalt, fühlt er sich vom Gemeindepfarrer und den Gläubigen anerkannt und mitgetragen, dann findet er die notwendige Kommunikationsbasis für das theologische Gespräch, das inhaltliche Klärung herbeiführt, Gräben zuschüttet und neue Brücken der Verständigung errichtet. Ebenso sind Gespräche mit Elternvertretungen hilfreich.

Auch die Gemeinde braucht den Religionslehrer. Er unterrichtet oft überwiegend Schüler und Schülerinnen, die in Distanz zur Kirche heranwachsen und von der Gemeinde nicht erreicht werden. Für solche Schüler stellt der Religionsunterricht häufig die einzige Verbindungsmöglichkeit der Kirche zu den Jugendlichen dar. Religionslehrer sind für viele Schülerinnen und Schüler die einzigen, die Kirche repräsentieren. Durch sie erfaßt der Jugendliche die Geheimnisse des Glaubens, welche Bedeutung er auch für ihn haben kann, was christlicher Glaube letztlich will. Das verstärkt die Verantwortung der Religionslehrer für ihr persönliches Beispiel; die seelsorgliche Verpflichtung der Gemeindepfarrer für die Schule/die Schüler erübrigt sich damit nicht.
Durch seine Bereitschaft zu außer-unterrichtlichen religiösen Aktivitäten (z. B. Einkehrtage, Feste, Schülergottesdienste, Feiern im Rahmen der Schulseelsorge) trägt der Religionslehrer zur Förderung des Schulklimas bei. Auch durch die Wahl zum Vertrauenslehrer wird er zum Ansprechpartner für persönliche religiöse Fragen und Probleme seiner Kolleginnen/Kollegen wie auch der Jugendlichen.

Die ca. 65 000 Religionslehrerinnen und Religionslehrer – darunter ca. 5000 Priester und Ordensleute – eröffnen durch ihre Unterrichtsbefähigung in einem zweiten oder dritten Fach eine weitere Chance für die Kirche. Die meisten Religionslehrer sind hauptberuflich in der Schule, in einer nichtkirchlichen Einrichtung, tätig. Sie haben ein Studium der Theologie absolviert und verfügen darüber hinaus über Wissen in einem anderen Sachgebiet, wie auch über Erfahrungen in einem nicht-kirchlichen Berufsfeld. Damit steht Gemeinden, Verbänden, Räten und Bildungseinrichtungen ein Potential an Wissen und Erfahrung zur Verfügung, das auch für die Kirche genutzt werden sollte und das dem gesellschaftlichen Verständigungsprozeß dient.

Die Religionslehrer haben – neben den Eltern und Priestern – eine einzigartige Chance, den Jugendlichen den christlichen Glauben zu vermitteln und sie in einem zeitlich begrenzten Abschnitt ihres Lebens religiös, menschlich und geistig-geistlich zu begleiten. Diese verantwortungsvolle Aufgabe verlangt von den Religionslehrern fachliche und menschliche Qualifikationen, Mut, Ausdauer und Überzeugungskraft aus Glaubensfreude und Identität mit der Kirche. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken bringt ihnen für ihren Tag für Tag in der Schule geleisteten Dienst am Evangelium Anerkennung und Dank entgegen und möchte sie ermuntern, in ihrem Engagement für die Verkündigung des Glaubens nicht nachzulassen; sie sind Menschen, die unsere Kirche tragen, die sich unserer Unterstützung sicher sein dürfen.

Hinter dem Engpaß

Österreichs Katholiken an einem Scheideweg

Die Konflikte in der katholischen Kirche Österreichs, von denen im Oktoberheft 1989 der HK ausführlich die Rede war (S. 456ff.), sind noch nicht ausgestanden. Aber, so die These des Beitrags von Paul Schulmeister, die Wirksamkeit reaktionärer Kleingruppen hat ihren Zenit überschritten, es besteht Aussicht auf einen Abbau unfruchtbarer Frontstellungen. Die österreichische Kirche hat auch Aktivposten aufzuweisen und wird durch die Entwicklung in Osteuropa dazu herausgefordert, sich auf ihre grundlegenden Aufgaben zu besinnen. Paul Schulmeister, früher ORF-Korrespondent in Bonn, leitet die Auslandsredaktion des Österreichischen Fernsehens. Von 1985 bis 1988 war er Präsident der Katholischen Aktion Österreichs.

„Ich sage nicht, daß der das Gute findet, der es sucht. Aber wer das Schlechte sucht, findet es gewiß. Und es kennzeichnet uns, es brandmarkt uns, daß wir die das Böse Hervorziehenden für klug halten, die das Gute Betonenden für schwach begabt. Und doch fordert es sehr viel mehr Verstand, das Gute zu erkennen als das

Schlechte, verlangt die Darstellung der Vorzüge weit mehr Begabung als die der Fehler – und sehr viel mehr Willen, Ethos, Humanität, menschliche Weisheit, Persönlichkeit." (Reinhold Schneider, Winter in Wien, 1958)

Wer am Rande des Grabes steht, kann leicht gelassen reden, mag mancher angesichts der Mahnung des Dichters denken. Wir aber, die wir gewissermaßen gefangen sind in der konkreten Malaise unserer Tage, sind in der Regel zu solcher Gelassenheit nicht imstande. Wir sehen das existierende Schlechte und stoßen uns zwangsläufig daran. So denken gewiß viele Österreicher, engagierte Katholiken zumal, mit Blick auf die innerkirchliche, ja gesamtgesellschaftliche Entwicklung der letzten Jahre.

Die reaktionäre Offensive hat an Kraft verloren

Das Unbehagen ist groß; es ist amorph und doch mit Händen zu greifen. *Mangelerscheinungen,* wohin man blickt; ein Zusammenschrumpfen der Herzenskräfte und sprachlose Resignation – fast eine Art „Implosion" in Österreichs Kirche (und Gesellschaft), könnte man überspitzt formulieren. Problematische Bischofsernennungen; Mißachtung und Kränkung der Ortskirche durch vatikanische Würdenträger; deren offenkundiges Zusammenspiel mit reaktionär-katholischen Kräften im Lande; Denunzierung von Personen (bis hin zu Kardinal König) und Kirchenereignissen wie dem Konzil; ein Ungeist aus Mißtrauen und Machtergreifungstendenzen mittels Personalpolitik und eifernder Disziplinierung – so oder ähnlich lautet zumeist der Befund. Die Analysenliteratur blüht. Doch je besser man weiß (oder zu wissen glaubt), wie schlecht es mit einem steht, desto weniger ist man imstande, Auswege zu finden. Die negative Selbstbeschreibung droht zum *Zirkel,* zur *Falle* zu werden.
Nicht, daß die Kritik an vielen innerkirchlichen Entwicklungen in Österreich aufgeblasen, ja haltlos erschiene – die so oft geäußerte Kritik (vgl. u. a. HK, Oktober 1989, 456 ff.) hat ihre traurigen Gründe, die im einzelnen nicht rekapituliert werden müssen. Doch mitunter erschöpft sich die Kritik in der Geißelung von Entwicklungen – für das Verbinden der Wunden fehlt dann gleicherweise die Kraft wie für eine etwas gelassenere Gesamtschau der Dinge.
Zu den österreichischen Spezifika zählt im übrigen eine *hochentwickelte Verdrängungskunst.* Ihre Spannweite ist groß: von der Technik zur Lebensmeisterung bis zur „Art of forgetting", von der Konfliktverdrängung aus Ich- und Identitätsschwäche bis zur Konfliktverdrängung aus Irenismus. Letzteres meint jene Spielart österreichischer Friedensstiftung, die *Berta von Suttners* edlen Ruf „Die Waffen nieder!" kurzschlüssig als Aufforderung interpretiert, auf einen harten Meinungsstreit zugunsten äußerer Friedlichkeit zu verzichten. Doch im Zusammenhang mit den österreichischen Kirchenkonflikten (die ja, durchaus substantiell, auch auf unterschiedlichem Kirchenverständnis, auf Mentalitäts- und Bewußtseinsdifferenzen beruhen) wären solche Befriedungsversuche nur oberflächlich und damit auf Dauer nicht tragend.

Der Wunsch, die innerkirchlichen Kontroversen zu überwinden, ist bei aller Erbitterung, mit der sie geführt werden, deutlich. Doch wie das geschehen kann: das ist die Frage. Lassen sich manche von Trübsinn lähmen, setzen andere auf die trügerische Harmonisierungskraft eines Irenismus aus der Tradition der „Clementia Austriaca". Verzehren sich die einen im Streit oder in immer neuer Sezierung der Ursachen, suchen Dritte den Ausweg in (oft partikularistischen) Nischen- und Kleingruppenaktivitäten.
So war es bisher. Doch seit dem Herbst kann man *Anzeichen für einen möglichen Umschwung* erkennen. Es ist, als hätte die Offensive restaurativ-reaktionärer Kleingruppen den Zenit ihrer Wirksamkeit schon überschritten. Auf den ersten Blick mag das anders erscheinen. Natürlich werden die innerkirchlichen Disziplinierer mit ihrem Mißtrauen gegen die Freiheit des Christenmenschen nicht von heute auf morgen verschwinden – sie stützen sich ja auf eine *fundamentalistische Grundströmung* und jene sie speisende Angst in unserer Zeit, die weiterbesteht. Doch die Klimax dieser Entwicklung könnte – erstaunlich schnell – bereits überwunden sein.

So hatte der Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* seine Pauschalkritik im vergangenen Sommer (an Priesterseminaren und Theologischen Fakultäten, an katholischen Journalisten, denen eine „missio canonica" guttäte, etc.) dermaßen überzogen, daß er sich damit noch stärker isolierte als bisher. Auch ihm verbundene bischöfliche Mitbrüder begannen, von Krenns „problematischer" Art (so der Wiener Erzbischof Kardinal *Hans-Hermann Groer*) merklich abzurücken.

Anzeichen für einen Spannungsabbau

Die Bischofskonferenz im November (vgl. HK, Dezember 1989, 587) verlief dann weit weniger schlecht als erwartet – es kam weder zu den befürchteten Vorstößen gegen den geplanten „progressiven" Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe noch zu „Strafmaßnahmen" gegen katholische Publikationen (wie „Furche" und „Kathpress"). Die ausgleichende Konferenzführung durch Kardinal Groer wird inzwischen auch von den einstigen Skeptikern anerkannt. Zur Klimaberuhigung trug ferner die dialogbereite Art des neuen Wiener Nuntius, Erzbischof *Donato Squicciarini,* bei, der sich bisher – im Gegensatz zu den polarisierenden Äußerungen seines verstorbenen Vorgängers *Cecchini* – in der Tugend des unvoreingenommenen Zuhörens übt. Seit Squicciarinis Amtsantritt im September ist Weihbischof Krenn in bemerkenswertes Schweigen verfallen.

Eine besonders wichtige Wegmarke in der herbstlichen Neuentwicklung stellten die aufsehenerregenden Äußerungen des Wiener Alterzbischofs Kardinal *Franz König* in einem Artikel dar, der von mehreren internationalen

Zeitungen publiziert wurde (vgl. HK, Dezember 1989, 586). Schon angesichts des innerkirchlichen Durcheinanders war Kardinal Königs stille Autorität in den Jahren seines Ruhestandes noch weiter gewachsen. So stießen Königs klärende Worte zur „Krise in der Kirche" wenige Tage vor der Bischofskonferenz von Anfang November auf große Aufmerksamkeit.
Weder beschönigte der Kardinal die negativen noch verschwieg er die positiven Entwicklungen seit dem Konzil. Entschieden wandte er sich gegen die „Unglückspropheten", die das Zweite Vatikanum als „Einbruchsstelle eines evangeliumsfremden Weltgeistes in der Kirche ... denunzieren". Man dürfe die Moderne mit ihren Werten nicht nur negativ unter abstrakten Stichworten wie Subjektivismus oder Autonomismus sehen. Hätte die „traditionelle" Kirche, so fragte König, „dem Säurebad der Säkularisierung und des praktischen Materialismus besser standgehalten als die im Konzil erneuerte Kirche? Oder hätten sich die Kirchen und die Seminare dann nicht noch viel rascher geleert?" 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 in Wortlauten erschöpfen, sondern müsse als lebendige dynamische Entwicklung begriffen werden.
Daß etwas so Selbstverständliches wie Treue zum Papst heute zu einem Kampfwort geworden sei, sei beschämend. „Die Vergiftung der Atmosphäre rührt nicht zuletzt von solchen Ausgrenzungsversuchen unerleuchteter Eiferer her, die gern als die ‚besseren Katholiken' erscheinen wollen", schrieb der Kardinal. Angstvollem Mißtrauen und innerkirchlichen Machtstrategien setzte König als die gerade heute notwendigen Eigenschaften Hoffnung und christliche Freiheit entgegen. Nur in dieser Glaubwürdigkeit könne die Kirche die Krise bestehen. Dagegen hätten „Verdächtigungen, leichtfertiges Absprechen des rechten Glaubens, Disziplinierung anstelle des geduldigen Ringens um Übereinstimmung" keinen Platz in der Gemeinschaft der Kirche.

Falsche Angst vor Identitätsverlust

Diese eindringlichen Worte des 84jährigen verfehlten nicht ihre Wirkung. Sie wurden weithin als befreiend empfunden. Die „unerleuchteten Eiferer" schwiegen. Das Projekt des gesamtösterreichischen Sozialhirtenbriefs, dessen Grundtext von konservativer Seite heftig befehdet worden war, geht nach der Sammlung von 2300 Stellungnahmen (!) aus dem kirchlichen Raum mit unerwartet frischem Schwung in die entscheidende Phase der Formulierung durch die Bischöfe selbst. Das „Wiener Diözesanforum" – von Kardinal Groer als breite Versammlung zur offenen Erörterung aller aktuellen und kritischen Fragen einberufen – hatte einen erstaunlich guten Start im September. Bei der konstituierenden Sitzung des Forums wurde sehr offen und kritisch über die Probleme der Kirche in der Gegenwart gesprochen. Man verlangte etwa eine Pastoral für die aus der Kirche Ausgetretenen, sprach sich für eine offene Auseinandersetzung in der Kirche und für eine Aufwertung der Laien aus (vgl. HK, November 1989, 490). Für die weiteren Stufen dieses mehrjährigen Gesprächsprozesses sind ein fühlbarer Spannungsabbau und die Einübung in einen fruchtbaren Dialog zu erwarten. Auch ein Symposion „Kirche und 100 Jahre Sozialdemokratie" (im Oktober in Enns) unter Teilnahme einiger Bischöfe und prominenter SPÖ-Politiker strafte jene Lügen, die der katholischen Kirche in Österreich keinerlei Courage und Offenheit mehr zutrauen wollten.
Natürlich ist damit die Krisenentwicklung noch keineswegs abgeschlossen. Nur von einem „möglichen Umschwung" ist hier die Rede. Im übrigen wäre es falsch, die Vorgänge in Österreich isoliert zu betrachten. Weder kann man sie von weltkirchlichen Vorgängen trennen noch von der gesellschaftlichen Entwicklung in Österreich. Im Hinblick auf letztere begünstigte der Konflikt in dem einen Bereich geradezu die Konfliktbereitschaft in anderen – ein psychologischer Rückkopplungseffekt, an dem eine Unzahl von Korruptionsfällen im öffentlichen Leben ebenso beteiligt war wie der langwährende Eindruck mangelnder Selbstreinigungskraft der Parteien sowie das Brüchigwerden des moralischen und sozialen Grundkonsenses in Österreich.

Das alles hatte in den vergangenen Jahren zur Folge, daß das verbreitete Gefühl einer gesellschaftlichen Malaise, eines moralischen Vakuums und eines tiefen Vertrauensverlustes in die politische Führung einem ähnlichen Gefühl innerhalb der Kirche entsprach. Eine ratlose Öffentlichkeit hoffte auf Orientierung auch von der Kirche und sah sich nicht selten enttäuscht. Den *Versteinerungsprozessen auf politischem Gebiet* schienen *Erstarrungstendenzen in der Kirche* zu korrespondieren. Die Kommunikationsstörung war und ist tief. Die vielfältige Sehnsucht gerade junger Menschen nach „Wahrheit und Leben", d. h. nach Glaubwürdigkeit und Befreiung aus dem Immobilismus toter Traditionen und leerer Buchstaben, wurde und wird nicht genügend erkannt.
Gerade dies erscheint als einer der größten Fehler: den Säkularisierungsprozeß *ausschließlich negativ* zu begreifen und sich damit die Augen für die „Zeichen der Zeit" zu verschließen. Eine Haltung furchtsamer Selbstbekümmertheit hat heute viele Katholikengemüter wie Rostfraß erfaßt. Allzu viele vermögen den gewaltigen Geistes- und Strukturwandel nach dem Konzil nur als Verlust ihrer bisherigen Identität wahrzunehmen. Angst zeugt aber weitere Angst und fördert das irrige Bild einer von Feinden umgebenen „Kirche im Belagerungszustand". Territus terreo – Selbst erschreckt, schrecke ich ab: dieser Mechanismus hatte zuletzt in Österreichs Kirche eine viel zu große Bedeutung erlangt. Und hat nicht, auf der anderen Seite, die vielfach zu beobachtende Fixierung auf Negativa der Kirchenentwicklung *auch* eine illusionäre Angst produziert (jedenfalls der resignativen Stimmung neue Nahrung gegeben)?

Das Bild einer Kirche, die auf die Not der Zeit nur mit dem strafenden Zeigefinger zu reagieren verstehe, war

und ist einseitig. Denn zur gleichen Zeit gab und gibt es in Österreich ein intensives Gemeindeleben, ein breites Laien-Engagement wie kaum je zuvor, eine hohe Spiritualität (besonders in den Aufbruchsbewegungen) und ein sehr vielfältiges karitatives Wirken. Die erstaunliche Renaissance der Wallfahrten in Österreich findet dabei im düsteren Bild der Schwarzseher ebensowenig Platz wie die wachsende Zahl der Theologiestudenten oder die selbstbewußte Aktivität katholischer Frauen. Auch diese Seite gehört zum Bild der Kirche in Österreich.

Der Sturmwind aus Osteuropa könnte helfen

Die Ambivalenz der Gesamterscheinung ist freilich unübersehbar. Österreichs Katholiken stehen an einem Scheideweg. Die ärgste Phase der Kirchenkrise scheint fürs erste vorüber zu sein. Doch die Wucht des Säkularisierungsprozesses ist noch längst nicht gebrochen, auch wenn ihn das Ende des Fortschrittsglaubens einer zentralen Quelle beraubt hat. In der Transformation von der Volkskirche von einst zum Bekenntnis- (oder Auswahl-) christentum steht die Massenkrise des traditionellkirchlich verfaßten Glaubens auch in Österreich erst bevor. Kosmetik hilft da nicht mehr, eine *tiefere Rückbesinnung* tut not.

Sie ist auch schon längst im Gange – doch immer noch unzureichend. Es mangelt ja heute weniger an Eintracht (oder Gehorsam) als an *erfahrbarer Freiheitsdynamik* inmitten der Kirche, weniger an aktiven Laien (insbesondere Frauen) als an ihrer noch viel deutlicher sichtbaren Mitverantwortung, weniger an Glaubenswissen als an Glaubwürdigkeit, die letztlich allein die Aufnahmebereitschaft für ersteres schafft. Glaubwürdigkeit bezieht sich dabei keineswegs allein auf den einzelnen – Strukturen und Verhaltensweisen innerhalb der kirchlichen Institution sind mindestens ebenso wichtig. Im übrigen behindert auch die Schwerfälligkeit der kirchlichen Apparate die adäquate Wahrnehmung der beschleunigten Veränderungsprozesse in der Gesellschaft.

Gerade in diesem Zusammenhang erfolgt aber heute der vielleicht wichtigste Einfluß auf die Kirche in Österreich und weit darüber hinaus. Die Befreiungsvorgänge in Osteuropa sind ja nicht nur in politischer Hinsicht atemberaubend. Sie sind nicht nur eine Sternstunde für eine friedliche Neuordnung Europas. Sie sind auch eine Sternstunde für die *Neuentdeckung des Menschen,* dessen Verlangen nach Wahrheit und Freiheit auch durch jahrzehntelange Unterdrückung nicht ausgelöscht werden konnte. Wie sollte dieser friedlich-revolutionäre Aufbruch im Osten (sollte er nicht von außen oder durch die übermächtige Versuchung des Konsumismus zum Scheitern gebracht werden) keinen Einfluß auf den Westen gewinnen?

Das undenkbar Gewesene ist denkbar geworden. Der Zusammenbruch von Lüge und Zwangssystemen im Osten und der Sieg von Menschenwürde und Selbstbestimmung sind mehr als nur Verdienst und Glück der Betroffenen. Sie sind auch ein verpflichtendes Geschenk an den Westen. Verpflichtend, insofern man die Chance zur Selbstveränderung begreift und ergreift. Könnte der Sturmwind aus Osteuropa nicht helfen, Ängstlichkeit und Altersmüdigkeit im westeuropäischen Christentum zu verscheuchen?

Schon der *Aufbruch in Ungarn* hatte in den vergangenen Monaten eine beachtliche Solidarität österreichischer Katholiken mit der hilfsbedürftigen Nachbar-Kirche bewirkt. Das Ende der Spaltung Europas und die Wiederherstellung alter Beziehungsgeflechte eröffnen für Österreichs Kirche neben anderem die Chance, sich mitreißen und fortreißen zu lassen von Selbstzweifeln und selbstgenügsamer Nabelschau. Herausgefordert ist auch die Kirchenleitung, die Gunst der einmaligen Stunde zu nutzen. Warum nicht, zum Beispiel, einen gesamteuropäischen „Christentag"? Nicht als Anlaß zu billigem Triumphalismus, sondern als Ort grenzenüberwindender, zeichenhafter Begegnung. In der Perestrojka, die die Revolutionen in Osteuropa ermöglichte, könnte man auch die Möglichkeit der biblischen „Metanoia" erkennen.

Die Zuschauerrolle ist nicht mehr möglich

Wie entziffert der Mensch von heute das zu Ende gehende Katastrophen-Jahrhundert, geprägt wie nie zuvor vom Verhängnis von Macht und Übermacht? Lautet die Antwort nur „Noch mehr Fortschritt und Demokratie, noch mehr Wachstum und Wohlstand"? Wäre das die ganze Katharsis? Die Gefahr neuer Ideologisierungen ist auch nach dem Zusammenbruch der großen Ideologien dieses Jahrhunderts gegeben.

Gott ruft: „Adam, wo bist du?" Doch Adam versteckt sich, um nicht Rechenschaft über sein Leben ablegen zu müssen. Jeder Mensch – so Martin Buber – ist in der Situation Adams und versteckt und verstrickt sich immer tiefer in seine Verkehrtheit. Doch Adam hatte sich der Frage Gottes gestellt und bekannt: „Hier bin ich, ich habe mich versteckt" – und damit beginnt nach Buber der Weg des Menschen. Doch entscheidend sei diese Selbstbesinnung nur, wenn sie auf den Weg führt, nicht zu einer unfruchtbaren Selbstquälerei, oder zum Festhalten am Hochmut der Verkehrtheit.

An diesem Punkt stehen auch wir. Es ist ein Scheideweg – für Europa und für den christlichen Glauben. Dramatisch erleben wir als Folge der Befreiungsbewegung das Sichtbarwerden auch eines geistigen Vakuums im einstigen „Ostblock". Die Rolle des Zuschauers ist nicht mehr möglich. Auch in Österreich sind die Christen aufgerufen, in diesem geschichtlichen Augenblick die Frohbotschaft so zur Sprache zu bringen, daß die verhängnisvolle Kluft zwischen Glauben und Leben verschwindet.

Dann wären, allem Katastrophismus zum Trotz, die Chancen nicht schlecht, den Engpaß der Kirche zu überwinden.

Paul Schulmeister

Austerity und Kokain

Boliviens Wirtschaftsaufschwung und seine Kehrseiten

Der dünn besiedelte, lange Zeit politisch sehr instabile Andenstaat Bolivien hat in den letzten Jahren erstaunliche Erfolge bei der Stabilisierung der Wirtschaft erzielt. Die Inflation wurde gestoppt, die Währung ist die stabilste Lateinamerikas. Die wirtschaftliche Konsolidierung ging allerdings weithin auf Kosten der breiten Masse der Bevölkerung. Vor allem die Kirche fordert von der bolivianischen Regierung jetzt deutlichere soziale Akzente.

Es ist ein Verdienst des amerikanischen Präsidenten *George Bush*, im ersten Jahr seiner Regierung ein Konzept zur Drogenbekämpfung entwickelt zu haben, das sich nicht wie bisher nur auf Anbau, Herstellung und Handel mit Rauschgift in fernen Dritte-Welt-Ländern konzentriert, sondern den Konsum und damit die Suchtbekämpfung im eigenen Land in die Programme miteinbezieht. Damit ist die amerikanische Regierung von der Vorstellung abgerückt, eine wirksame Drogenbekämpfung „draußen", im Fall der in Amerika meistgefragten Droge Kokain also in den Hersteller- und Vertriebsländern Südamerikas, löse das Problem im Innern nach dem Motto, was nicht wächst, kann auch nicht verkauft und konsumiert werden. Doch auch in Bushs Anfang September 1989 spektakulär erklärtem Drogenkrieg werden Kolumbien, Peru und Bolivien sozusagen das Hauptkampfgebiet sein. Diese „Angebotsländer" haben ihre eigene Sicht des Problems, die vielleicht weniger komplex, aber von ebenso vitalen Interessen bestimmt ist.

Wirtschaftsaufschwung im rückständigsten Land Lateinamerikas

In den schwachen Volkswirtschaften Perus, Boliviens und Kolumbiens spielt das illegale bis halblegale Rauschgiftgeschäft eine – wenn auch unterschiedlich – große Rolle. Das seit Jahren von Gewalt und Terror erschütterte Kolumbien ist von den dreien das wirtschaftlich stärkste Land und bezieht seine Exporterlöse etwa in gleicher Höhe aus den offiziellen Ausfuhren und den illegalen Marihuana- und Kokain-Exporten; dort aber haben sich die Drogenkartelle zu einem bedrohlichen *politischen* Destabilisierungsfaktor entwickelt.
Peru, das etwa 50 Prozent des Rohstoffs für Kokain, die Blätter der Koka-Pflanze liefert, treibt gegenwärtig mit und ohne „Narco-Dollars" dem wirtschaftlichen Ruin zu und wird politisch von dem erfolglosen Kampf gegen die Guerilla des „Leuchtenden Pfads" aufgerieben. Ausgerechnet Bolivien, das ärmste und rückständigste Land Südamerikas, kann indes in letzter Zeit eine erfolgreiche politische und wirtschaftliche Entwicklung vorweisen, die internationale Anerkennung findet.
Bolivien als Beispiel, „wie man sich selbst helfen kann – mit Opferbereitschaft und Durchhaltevermögen", so sieht es nicht nur „Die Welt" (5.8.89). Der südamerikanische Binnenstaat, der jahrzehntelang eigentlich nur – mit seinem im Andenhochland gelegenen Titicacasee – touristische Erwähnung fand oder wenn ein Putsch der langen Liste der Staatsstreiche einen weiteren hinzufügte, scheint sich in den letzten drei Jahren politisch geordnet und wirtschaftlich stabilisiert zu haben – jedenfalls für den Augenblick.

Als der 78jährige *Victor Paz Estenssoro* 1985 die Regierung übernahm, hatte der Andenstaat die höchste Inflationsrate der Welt: 24 000 Prozent. Der früher linksorientierte Politiker, unter dessen Regierung in den 50er und 60er Jahren das allgemeine Wahlrecht eingeführt, der Zinnbergbau verstaatlicht, eine Schul- und Agrarreform eingeleitet wurde, und seine Nationale Revolutionäre Bewegung (MNR) gingen damals ein informelles Bündnis mit der stärksten Oppositionspartei, der Demokratisch-Nationalistischen Aktion (ADN) des ehemaligen Diktators *Hugo Banzer* (1971–78), ein. Vorrangiges Ziel dieser Regierung war von Anfang an die Bekämpfung der Inflation, die Konsolidierung der aus den Fugen geratenen Volkswirtschaft. Politisch präsentiert sich das Land seitdem als formale, in wesentlichen Bereichen nicht eigentlich funktionierende Demokratie (was allerdings auch in anderen Ländern Lateinamerikas zu beobachten ist). Die Fixierung aller Kräfte auf die Wirtschaftspolitik brachte Bolivien jedenfalls eine Phase politischer Beruhigung.
Innerhalb von drei Jahren rigoroser Sparpolitik bei Aufgabe aller Marktkontrollmechanismen konnte die *Inflationsrate* vorübergehend sogar auf unter 10 Prozent gedrückt werden und pendelte sich in letzter Zeit bei 15 Prozent ein. Bolivien hat heute die stärkste Währung des Subkontinents und zahlt Zinsen und Tilgung seiner Auslandsschulden (mit 4,6 Milliarden Dollar bei einer Bevölkerung von 6,5 Millionen die höchste Pro-Kopf-Verschuldung Lateinamerikas) pünktlich. Nach einer Periode rückläufigen Wachstums (1982–86) wurde 1988 ein Zuwachs von 2,8 Prozent erreicht, der damit leicht über dem Bevölkerungswachstum von 2,5 Prozent lag.

Das Bündnis zwischen Paz Zamora und Banzer

Im August dieses Jahres wurde, weil bei den direkten allgemeinen Wahlen vom 7. Mai keine erforderliche Mehrheit zustandegekommen war (50 Prozent plus eine Stimme), in einem zweiten Wahlgang von beiden Parlamentskammern der Kandidat der Revolutionären Linken (MIR), *Jaime Paz Zamora*, zum Präsidenten gewählt, und zwar ausgerechnet mit Unterstützung der rechtsgerichteten ADN Banzers. Die MIR war von Paz Zamora in den 70er Jahren unter der Militärdiktatur und gegen diese gegründet worden. Die Mai-Wahlen waren, was den eigent-

lichen Wahlakt anging, die saubersten in der bisherigen Geschichte Boliviens; in den von ADN, MNR und MIR bestellten Wahlgerichtshöfen soll es allerdings dann trotzdem zu Manipulationen gekommen sein, die die Linke etwa 10 Parlamentssitze gekostet haben sollen. Das amtliche Ergebnis: 40 Sitze für die MNR, 38 für die ADN, 32 für die MIR; die rechtsgerichtete Condepa erhielt 9, die linksradikale IU 10 Mandate.
Die überraschende Koalition des neuen Präsidenten mit General Banzer deutet auf eine *Entideologisierung der Parteien* zugunsten eines politischen Pragmatismus hin, dessen Hauptaugenmerk wiederum der Wirtschaft gilt. Der 50jährige Paz Zamora genießt als Vertreter einer neuen, selbstbewußten Politikergeneration Ansehen, von einem Teil seiner enttäuschten linken Anhängerschaft wird ihm jedoch opportunistisches Machtstreben unterstellt. Er hätte auch mit dem Teufel paktiert, heißt es in La Paz. Für Banzer, intelligent und politisch erfahren, kann das gleiche gelten. Er wollte, gedrängt von der Armee und einem Teil der Unternehmerschaft, zum mindesten mitregieren. Dies ist ihm schon bei der Regierungsbildung auf eindrucksvolle Weise gelungen: seine Partei stellt 9 von 18 Ministern (darunter Finanzen, Äußeres, Verteidigung, Information, Bergbau, Transport und Kommunikation, Landwirtschaft). 8 Minister sind MIR-Mitglieder oder stehen ihnen nahe, darunter der Arbeits-, Justiz-, Innen-, Gesundheits- und Handelsminister. Banzer ist außerdem Präsident des *neugegründeten Staatsrates,* der die Richtlinien der Regierung festlegen soll.

Die Wandlung Banzers vom Diktator und General zum demokratisch gesonnenen zivilen Politiker wird von den bolivianischen Demokraten zwar mit Skepsis gesehen; der Prestigeverlust Paz Zamoras und seiner bisher anti-oligarchischen Mitte-Links-Partei (Mitglied der Sozialistischen Internationale) ist indes ungleich höher. Eine seiner ersten Äußerungen nach der Amtsübernahme: Er werde keine „traumatisierenden Veränderungen" in der liberalen Wirtschaftspolitik vornehmen, diese lediglich um einige soziale Verbesserungen ergänzen. Damit reagierte der neue Präsident auf die Unruhe auf den Finanzmärkten und die massive Rücknahme von Bankeinlagen gleich nach Bekanntwerden seiner Rechts-Links-Koalition.

Sozialpolitische Korrekturen an der ausschließlich marktorientierten Wirtschaftspolitik sind allerdings dringend notwendig, wenn die Mehrheit der bolivianischen Bevölkerung nicht weiter in die Verelendung treiben soll. Die wirtschaftliche Konsolidierung nach neoliberalem Muster vollzog sich zwangsläufig *auf Kosten der breiten Mehrheit,* d.h. der armen Bevölkerungsschichten. Die statistischen Grunddaten weisen das Land als wirtschaftlich selbst für lateinamerikanische Verhältnisse extrem unterentwickelt aus: Bolivien hat mit 53 Jahren die niedrigste Lebenserwartung der lateinamerikanischen Länder und (mit Haiti) die höchste Säuglingssterblichkeit (130 von 1000 – nach Angaben der katholischen Bischöfe 260 von 1000 – sterben vor Vollendung des ersten Lebensjahres; 37 von 1000 erreichen das 4. Lebensjahr nicht); die Zahl der Mütter, die im Kindbett sterben (48 von 10 000), liegt zehnmal höher als im Nachbarland Chile. 45 Prozent der Bolivianer sind chronisch unterernährt. 37 Prozent der Kinder besuchen überhaupt keine Schule; von hundert eingeschulten Kindern beenden nur 30 die Grundschule. Die Analphabetenrate liegt bei 70 Prozent. Das *Jahres-Pro-Kopf-Einkommen* Boliviens betrug 1988 475 US-Dollar (zum Vergleich: Haiti – 350 Dollar; Kolumbien und der lateinamerikanische Durchschnitt: 1400 Dollar). 60 Prozent der Bolivianer leben unterhalb der Armutsgrenze. Ihr monatliches Einkommen liegt unter 48,6 Dollar; nur 6 Prozent verdienen mehr als 400 Dollar im Monat. Zwischen 1980 und 1986 sanken die Reallöhne um 47 Prozent. Die Arbeitslosigkeit liegt bei 27 Prozent.

Produktionsstörungen im Agrarsektor

Die *wirtschaftlichen Sanierungsmaßnahmen Paz Estenssoros* verschlimmerten die Situation: Die Entlassung von 25 000 Arbeitern im immer unrentabler werdenden Zinnbergbau, von 15 000 Angestellten der öffentlichen Verwaltung und 4000 Beschäftigten im Gesundheitswesen; das Einfrieren der Gehälter, die Senkung des Mindestlohns auf 27 Dollar monatlich, die Reduzierung der öffentlichen Ausgaben um durchschnittlich 15 Prozent im Erziehungs- und Gesundheitssektor. Die Öffnung des bolivianischen Marktes (zum Beispiel durch Senkung der Importsteuer von 90 auf 20 Prozent) führte dazu, daß heute das Warenangebot beinahe westeuropäischen Standard hat, aber für das Gros der Bevölkerung unerschwinglich ist. Entsprechend stieg der Anteil des Sozialprodukts im Handels- und Dienstleistungssektor auf 60 Prozent (Zuwachsrate 1988: + 7), während die Güterproduktion von 70 Prozent auf 40 Prozent sank (Zuwachsrate 1988: +/– 0).

Besonders schlecht steht es um den *Agrarsektor* (Zuwachsrate 1988: – 1,1 Prozent). Auf ihn entfielen nur 20 Prozent des Bruttosozialprodukts, obwohl 55 Prozent der Bevölkerung von der Landwirtschaft leben. Bolivien muß heute Milch, Fleisch und Getreide einführen, finanziert mit Krediten aus den USA, der EG und Argentinien. Nach Auffassung des katholischen Sozialinstituts SENPAS (Nationalsekretariat für Sozialpastoral) wirkt sich auch die stetig gestiegene Nahrungsmittelhilfe (Schenkungen) der USA, in geringerem Umfang der EG und Kanadas, produktionssenkend aus. Diese Nahrungsmittelhilfe entsprach 1986 bereits 40 Prozent der landwirtschaftlichen Produktion Boliviens. Knapp Zweidrittel davon stammen aus den USA, die gemäß dem „Public Law 480" wegen der kostenintensiven Lagerung Nahrungsmittelüberschüsse mit der Auflage abgeben, daß sie in Bolivien unter Marktpreis verkauft werden und der Erlös in Entwicklungsprogramme zur Förderung der Landwirtschaft investiert wird. Im Gegenzug der freien Marktwirtschaft zeigen sich dann Entwicklungen wie die, daß etwa die Quinoa, eine Gerstenart mit hohem Proteingehalt und ein traditionelles Grundnahrungsmittel der Hochlandindianer, heute als gefragtes Exportprodukt

(für die USA) in Bolivien teurer ist als etwa Reis. Selbst Agrarprodukte aus Chile oder Peru werden billiger angeboten als die einheimischen.

Wer will es den Campesinos in diesem wirtschaftspolitischen Rahmen verübeln, so SENPAS, wenn sie nur für den Eigenbedarf produzieren, also *Subsistenzwirtschaft* betreiben – oder dazu übergehen, Koka anzubauen. Ohne diesen gewinnträchtigen informellen Wirtschaftssektor (ein zweiter ist der Schmuggel mit einem geschätzten Volumen von 150 Millionen Dollar jährlich) wäre die Lage noch weit schlimmer und die Austeritätspolitik kaum zu verwirklichen gewesen. Bolivien baute in den letzten Jahren jährlich Koka im Endverkaufswert von mehr als 5 Milliarden Dollar an. Die traditionelle Anbaufläche für den Eigenbedarf – die Indianer des Andenhochlands kauen Koka-Blätter gegen Hunger, Höhenkrankheit und andere Lebensnöte – betrug 15000 ha; heute sind es 70000 ha, die etwa 40 Prozent des amerikanischen und europäischen „Bedarfs" decken.

Abhängigkeit vom Koka-Anbau

Für ein Quintal (35 kg) Koka-Blätter, etwa die Tagesernte eines Pflückers, erhält der bolivianische Campesino derzeit durchschnittlich 45 Dollar; für das anstrengende und ungesunde Koka-Stampfen (das Zermalmen mit Kerosin zu dem Vorprodukt der Koka-Paste), ein begehrter Job für Arbeitslose und Gelegenheitsarbeiter, gibt es zwischen 5 und 10 Dollar pro Tag. Zum Vergleich: der landwirtschaftliche Pro-Kopf-Ertrag in einer der Anbauprovinzen liegt – ohne Koka-Ertrag – bei *jährlich* 47 Dollar. Die chemische Aufbereitung der überwiegend in Privatflugzeugen geschmuggelten Paste erfolgt in Kolumbien; von dort aus wird auch der eigentliche Handel organisiert. Der bolivianische Gewinnanteil einer Jahresproduktion (bei drei bis vier Koka-Ernten im Jahr) wird auf mindestens 1,5 Milliarden Dollar geschätzt und nähert sich dem Gesamtexportvolumen des Landes (vor allem Erdgas, Zinn). Seitdem die Zentralbank ganz legal (nach Artikel 140 des Wirtschaftsdekretes 2.1060) die Narco-Dollars wäscht, bleibt ein beträchtlicher Teil der Gewinne im Land, wird wie in Kolumbien in Landkäufe etc. investiert. 70000 bolivianische Familien, das sind etwa 350000 Personen, leben vom Koka-*Anbau* (Gernot Volger, Lateinamerika in der Dauerkrise, Berlin 1989). Dem Londoner „Economist" zufolge verdienen insgesamt fast 20 Prozent der aktiven Bevölkerung Boliviens direkt oder indirekt am Drogengeschäft.

Entsprechend schwer tut sich die alte wie die neue bolivianische Regierung mit der Einlösung ihrer Zusagen an die US-amerikanische *Drogenbekämpfungsbehörde DEA.* Auf Verlangen der USA soll die Anbaufläche für Koka drastisch verringert werden; die Regierung Paz Estenssoro erklärte sich im Prinzip dazu bereit und erstellte einen entsprechenden Drei-Jahres-Plan. Danach soll der freiwillige Verzicht auf den Koka-Anbau in den neuen Anbaugebieten, die als illegal bezeichnet werden, mit 2000 Dollar pro Hektar Entschädigung belohnt werden. Nach Ablauf der Fristen sieht der Plan die Vernichtung der restlichen Anpflanzungen vor. Als begleitende Maßnahmen sollen öffentliche Mittel zur Förderung alternativer Anbauprodukte und zur Verbesserung der regionalen Infrastruktur in Höhe von 190 Millionen Dollar aufgebracht werden.
Merkwürdigerweise setzt der Plan auffallend starke *moralisierende Akzente:* Drogenhandel und Kokainkonsum („mit den Begleiterscheinungen der Beschaffungskriminalität und der Prostitution") werden als auszumerzendes Übel für das Volk bezeichnet, obwohl der Kokainkonsum (im Gegensatz zu den Billigdrogen der Armen, vor allem der Kinder, Klebstoff und Benzin) in Bolivien noch kaum eine Rolle spielt. So heißt es, Bauern, die ihre Koka-Felder vernichtet hätten, könnten sich dank der Entschädigung in die bolivianische Gesellschaft „reintegrieren" und ein neues Leben beginnen.

SENPAS wirft der Regierung vor, der Plan gehe das Drogengeschäft *isoliert von den schweren sozialen Problemen des Landes* an. Ausgerechnet das schwächste Glied der Kette, der Koka-Campesino, werde kriminalisiert, während der weit gewinnträchtigere Handel der „informellen Wirtschaft" zugerechnet und nicht kontrolliert werde. Der Rauschgift-Boom sei kein Problem an sich, sondern decke die bestehenden auf. Kritik übt das SENPAS-Institut auch an der „interventionistischen" Politik der USA. Das Übel des Rauschgiftkonsums dort rechtfertige nicht automatisch „repressive Maßnahmen" in einem anderen souveränen Staat. Die amerikanische DEA hatte vor etwa drei Jahren begonnen, die – bis zur Größe eines halben Hektars auf Satellitenbildern lückenlos registrierten – Koka-Felder von Hubschraubern aus mit Chemikalien zu vernichten, dies aber nach Protesten und weitreichendem Zusagen der bolivianischen Regierung wieder aufgegeben. SENPAS fürchtet zudem, daß die geheimen Zusatzartikel des nationalen Drogenbekämpfungsprogramms weitere Konzessionen an die USA beinhalten könnten. Für problematisch hält das kirchliche Institut auch die ständige *Verquickung von Antidrogen- und Antiguerilla-Kampf* seitens der Vereinigten Staaten und erst recht seitens der bolivianischen Armee. Jeder in Bolivien wisse, daß die *Drogen-Mafia* Regierungsmitglieder, Behörden, Polizei und Zoll besteche und dagegen könne von Washington zugesagtes oder bereits geliefertes militärisches Ausrüstungsmaterial nicht viel ausrichten.

Bisher ist der bolivianische Drogenbekämpfungsplan ohnehin noch weit von seiner Umsetzung entfernt. In der gegenwärtigen wirtschaftlichen Situation kann die Regierung Paz Zamora kaum ernsthaft an seine Verwirklichung denken. Nicht nur in Mafia-Kreisen stellt man sich indes sehr wohl die Frage, wieso eigentlich das in der westlichen Welt über moralische Kriterien hinweg regierende Gesetz von Angebot und Nachfrage nicht gelten soll, wenn es einmal ein Dritte-Welt-Land begünstigt. Erstes Glied der Kausalkette sei nicht der Koka-Pflanzer, sondern die pathologische, selbstzerstörerische Sucht von

Millionen Menschen in den reichen Industrienationen. Zudem müßte auch die DEA wissen, daß auf die diskreten Konten in den USA und in Europa auch dann noch Narco-Dollar fließen werden, wenn – in fünf bis zehn Jahren – synthetisch hergestellte Drogen das Kokain auf dem Markt abgelöst haben.

Die Kirche setzt auf Bewußtseinsbildung

Die katholische Kirche argumentiert anders: die wünschenswerte Eliminierung des Koka-Anbaus dürfte die Armen des Landes nicht zusätzlich treffen. Sie propagiert *alternative Anbaumöglichkeiten,* wohl wissend, daß diese trotz subventionierender Maßnahmen nur einen Bruchteil des Ertrags bringen werden. Das arme Bolivien ist ungleich stärker vom Drogengeschäft abhängig als die diversifizierteren Volkswirtschaften Kolumbiens oder Perus. Fast alle Länder Lateinamerikas sind jedoch in den 80er Jahren der Verelendung näher gekommen, wenn man den Lebensstandard der unteren und mittleren Schichten zugrundelegt. Da reagiert die lateinamerikanische Kirche empfindlich, wenn etwa die USA den Campesinos empfehlen, Kaffee statt Koka anzubauen und gleichzeitig die langjährigen Garantien für die Kaffeepreise auf dem Weltmarkt zu Fall bringen.

In Bolivien setzt die Kirche auf *Bewußtseinsbildung unter den Campesinos.* Anders als die Bischöfe Kolumbiens ist der bolivianische Episkopat (39 Mitglieder, davon 17 Nichtbolivianer) stark sozial engagiert. Er ist ein geschätzter Vermittler bei politischen und sozialen Konflikten, wie im Fall der ehemals starken, heute durch interne Streitigkeiten geschwächten Gewerkschaft der Minenarbeiter. Die Bischöfe geben Volksorganisationen und Kooperativen Rückendeckung, die bei der Oberschicht und der Armee nach wie vor dem Kommunismusverdacht ausgesetzt sind, obwohl die staatliche Repression in den letzten Jahren unter den zivilen Regierungen nachgelassen hat. Für die arme Mehrheit der Bevölkerung ist die Kirche die einzige gesellschaftliche Kraft, die auf ihrer Seite gegen die chronische Unterentwicklung des Landes kämpft. Daß ihr Personal (800 Welt- und Ordensgeistliche) und ihre materiellen Mittel bei weitem nicht ausreichen, zeigt sich an dem *Zulauf zu fundamentalistischen Sekten,* mit deren finanzieller wie personeller Ausstattung die katholische Kirche nicht konkurrieren kann. Innerhalb von 6 Jahren, so der Erzbischof von La Paz, *Luis Sainz OFM,* seien nahezu 20 Prozent der Bevölkerung zu den Sekten übergewechselt. „Sie lassen sich dort taufen, weil die Sekten mit Hilfe der USA ihnen Schulbildung, genug zu essen, Medikamente und Kleidung für die Kinder verschaffen."

Der wachsende Einfluß der Sekten schwächt die katholische Kirche, die mit ihrer Sozialpastoral im Gegensatz zu den „unpolitischen" Sekten die ganzheitliche Befreiung des Menschen im Blick hat und damit auch auf *mittel- und langfristige gesellschaftliche Veränderungen* setzt. In ihrer letzten größeren sozialpolitischen Erklärung vom Mai 1987 würdigte die Bischofskonferenz die Fähigkeit des bolivianischen Volkes, das mehr als 50 Prozent Indianer der Stämme Quechua und Aymara zählt, „zu anhaltendem Leiden" (Weltkirche 7/1987, S. 212). Und der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Julio Terrazas* von Oruro, bot Papst Johannes Paul II. bei dessen Bolivienbesuch im vergangenen Mai (vgl. HK, Juni 1988, 265 f.) den „Reichtum unseres Leidens" an. Dies kann aus christlicher Sicht nicht zynisch gemeint sein. Nach einigen Jahren erfolgreicher, aber sozial rücksichtsloser wirtschaftlicher Sanierung, so fordert die Kirche, müßte die neue Regierung jetzt deutliche soziale Akzente zu setzen versuchen. Das wird nicht ohne Hilfe von außen gehen. Helfen – und zwar mit langfristiger struktureller Entwicklungshilfe – könnten, weil nur sie über die nötigen Mittel verfügen, die westlichen Industrienationen.

Gabriele Burchardt

Kurzinformationen

Johannes Paul II. ruft zu neuer Solidarität angesichts der ökologischen Krise auf

In seiner Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1990, der unter dem Motto „Friede mit Gott dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung" steht, weist der Papst auf die *ethische Dimension der ökologischen Krise* hin. Die Achtung vor dem Leben und an erster Stelle vor der Würde der menschlichen Person sei „fundamentale inspirierende Norm eines gesunden wirtschaftlichen, industriellen und wissenschaftlichen Fortschritts". Es gelte die Ordnung des Kosmos zu respektieren und die Früchte der Erde allen zugute kommen zu lassen. Johannes Paul II. spricht sich für ein „Verwaltungssystem der Ressourcen der Erde" aus, „das auf internationaler Ebene besser koordiniert ist". Die Notwendigkeit einer konzertierten Aktion auf internationaler Ebene vermindere aber nicht die Verantwortung der einzelnen Staaten. Es brauche eine neue Solidarität, besonders in den Beziehungen zwischen den *Entwicklungsländern* und den hochindustrialisierten Ländern: „Die Staaten müssen sich immer solidarischer zeigen und sich einander ergänzen, indem sie gemeinsam die Entwicklung einer natürlichen, sozial friedlichen und gesunden Umwelt fördern." Ökologisches Gleichgewicht,

so der Papst in seiner Botschaft, könne nicht ohne die *Bekämpfung der strukturellen Armut* in der Welt erreicht werden. Die moderne Gesellschaft werde für die ökologische Krise keine Lösung finden, wenn sie nicht ihren *Lebensstil* ernsthaft überprüfe. „Einfachheit, Mäßigung, Disziplin und Opfergeist müssen das Leben eines jeden Tages prägen, auf daß nicht alle gezwungen werden, die negativen Konsequenzen zu tragen, die durch die Gleichgültigkeit von wenigen verursacht worden sind." Dringend erforderlich sei eine *Erziehung zur ökologischen Verantwortung.* Ihr Ziel dürfe weder ideologisch noch politisch sein und ihr Ansatz könne sich auch nicht auf die Ablehnung der modernen Welt oder den vagen Wunsch nach einer Rückkehr zum „verlorenen Paradies" stützen. Johannes Paul II. weist darauf hin, daß auch „Männer und Frauen ohne besondere religiöse Überzeugungen" es aufgrund ihrer eigenen Verantwortung für das Gemeinwohl als ihre Pflicht ansähen, ihren Beitrag zur Sanierung der Umwelt zu leisten. „Um so mehr müssen diejenigen, die an Gott den Schöpfer glauben und folglich überzeugt sind, daß in der Welt eine fest umschriebene und zielstrebige Ordnung besteht, sich aufgerufen fühlen, sich mit diesem Problem zu beschäftigen."

Politische Debatten auf der Herbstvollversammlung des ZdK

Die diesjährige Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) in Bonn-Bad Godesberg (24./25. November) hatte eine auffallend dichte Tagesordnung. Sie verabschiedete eine umfangreiche, viel beachtete *Erklärung zum schulischen Religionsunterricht.* Die Erklärung setzt sich nüchtern mit dessen faktischer Situation auseinander und ist um Neubegründung seiner Wichtigkeit und Dringlichkeit gerade in der säkularen Gesellschaft bemüht (vgl. den Wortlaut, ds. Heft, S. 31). Daneben gab es eine ausführliche, zum Teil heftige Aussprache zum *Verhältnis Deutsche-Polen* und zur polnischen Westgrenze. Es referierten dazu der Sonderbeauftragte des polnischen Ministerpräsidenten für die Verhandlung mit der Bonner Regierung, *Mieczysław Pszon,* und von deutscher Seite der Präsident der Katholischen Universität Eichstätt, Professor *Nikolaus Lobkowicz.* In der Aussprache dazu kam nochmals das Echo auf die gemeinsame Erklärung deutscher und polnischer Katholiken vom 1. September 1989 (vgl. HK, September 1989, 417 f.) zur Sprache. Dabei gab es angesichts gehässiger Reaktionen aus Vertriebenenkreisen auch Kritik an der Vertriebenenseelsorge. Es wurde bezweifelt, daß diese bisher genügend im Sinn gegenseitiger Versöhnung gewirkt habe. Die Vollversammlung verabschiedete auch eine Erklärung zur Asylantenpolitik und einen Aufruf zur Hilfe für die Menschen in Ländern Ost- und Südosteuropas. In der *Erklärung zur Asylantenpolitik* wendet sich das ZdK gegen die Praxis einer langfristigen Unterbringung in Sammelunterkünften, gegen den Ausschluß von Selbstverköstigung und gegen langjährige Arbeitsverbote. Es machte aber zugleich auf die zunehmenden Schwierigkeiten aufmerksam, die das Asylantenproblem darstelle, und forderte zur konsequenten Bekämpfung von Flüchtlingsursachen in den Herkunftsländern auf. Der *Hilferuf für osteuropäische Länder* galt speziell der Hilfe für Kinder, Jugendliche und alte Menschen, von denen sich gerade in diesem Winter viele in extremer Not befänden. In dem traditionellen *Bericht zur Lage,* der auffallend stark politisch akzentuiert war, beschäftigte sich die Präsidentin des ZdK, *Rita Waschbüsch,* neben der deutschen Frage (vgl. ds. Heft, S. 5) und den Entwicklungen im Osten auch mit den *Republikanern.* Diese seien nicht vertrauenswürdig und für überzeugte Katholiken nicht wählbar. Sie seien fremdenfeindlich, verharmlosten Naziverbrechen, polarisierten in unerträglicher Weise und gefährdeten „extrem den sozialen Konsens". Auf der Vollversammlung wurde auch die *Möglichkeit der Gründung eines ZdK in der DDR* angesprochen (vgl. ds. Heft, S. 5) und in Aussicht genommen und mit Freude festgestellt, daß beim Katholikentag im Mai 1990 zum erstenmal wieder zahlreiche Besucher aus der DDR würden teilnehmen können. Der *übernächste Katholikentag* soll laut Beschluß der Vollversammlung vom 17.–21. Juni 1992 in Karlsruhe stattfinden.

Vom 19. bis 22. November fand die zweite Sitzungsperiode der Hildesheimer Diözesansynode statt

Ein halbes Jahr nach der ersten Session (vgl. HK, Juli 1989, 336) befaßte sich die Hildesheimer Diözesansynode auf ihrer zweiten Sitzungsperiode in erster Lesung mit zehn Beschlußvorlagen zu den pastoralen Sachgebieten „Gemeinde angesichts des Priestermangels", „Ehe und Familie", „Feier des Sonntags" sowie „Gerechtigkeit und Frieden – Bewahrung der Schöpfung". Die Diözesansynode steht unter dem Thema „Kirche und Gemeinde – Gemeinschaft mit Gott, miteinander, für die Welt". Von den 189 Synodalen sind 97 Geistliche und 92 Laien, darunter 36 Frauen. Die zur Beratung anstehenden Entwürfe trafen auf ein sehr unterschiedliches Echo, von der Ablehnung eines Papiers (wie Fall einer Ausarbeitung zum Thema „Sonntag") bis hin zur Annahme mit Modifikationen. Als ein die Gemeinden besonders beschäftigendes Thema erwies sich dabei die Lage der *wiederverheirateten Geschiedenen.* In der bisherigen Fassung der entsprechenden Beschlußvorlage spricht sich die Synode dafür aus, wiederverheiratete Geschiedene, die „ernsthaft die Gemeinschaft mit einer Christengemeinde suchen, auch zum Empfang der Eucharistie" zuzulassen. Bischof *Josef Homeyer* warb in der Debatte zu diesem Thema um Verständnis für die ihm in dieser Angelegenheit gesetzten sachlichen Grenzen. Er bat die Synode, sich in der entsprechenden Vorlage zur Unauflöslichkeit der Ehe zu bekennen. Eine entsprechende Aussage fehlte in der Vorlage. Der Vorstand der Synode beschloß unterdessen, eine zunächst nicht vorgesehene vierte Session abzuhalten. Sie soll noch vor den Sommerferien 1990 stattfinden.

Am Ende der ersten Sitzungsperiode hatte man sich erst zur Veranstaltung einer dritten Sitzungsperiode entschlossen. Diese wird vom 12. bis 16. März stattfinden.

Britische Kirchenführer kritisieren die Wirtschafts- und Sozialpolitik der Regierung Thatcher

Mehr als 150 prominente Vertreter aller britischen Kirchen unterzeichneten die Erklärung „Den Aufschrei der Armen hören", die am 4. Dezember 1989 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Der Text wurde in zweijähriger Arbeit von der Initiativgruppe „Church Action on Poverty" erstellt. In der Erklärung werden die Auswirkungen der von der Regierung Thatcher in den vergangenen Jahren durchgeführten *Privatisierungsmaßnahmen*, der *Steuersenkungen* und der Reformen im Gesundheitsbereich kritisiert. Die britische Gesellschaft werde immer mehr in eine Richtung getrieben, die der göttlichen Botschaft zuwiderlaufe. Die Politik der achtziger Jahre habe zu einem gewaltigen Anwachsen der Zahl der Obdachlosen und der Bettler in Großbritannien geführt und insgesamt eine neue Unterklasse in der britischen Gesellschaft geschaffen, der zu wenig Hilfe und Unterstützung zuteil werde. Die Sozialhilfe sei so niedrig angesetzt, daß die Betroffenen für den Erwerb lebensnotwendiger Dinge Kredite aufnehmen müßten. Die Wartelisten im öffentlichen Gesundheitswesen seien durch Schließung von Krankenhäusern enorm angewachsen und geistig Behinderte würden ohne Unterstützung aus Heimen entlassen. Der Erzbischof von Liverpool, *Dereck Worlock*, prominentester katholischer Unterzeichner der Erklärung, äußerte in einer Stellungnahme, der von Frau Thatcher vertretene Glaube, bei Steuererleichterungen werde der wachsende Wohlstand der Reichen zum Teil an die Armen weitergegeben, habe sich als falsch erwiesen. In den Außenbezirken von Liverpool könne man die vielen Armen, die Menschen ohne Aussichten auf einen Arbeitsplatz und die Verzweiflung vieler Familien sehen. „Den Aufschrei der Armen hören" wurde auch von zwölf Bischöfen der Kirche von England unterzeichnet, darunter Bischof *David Sheppard* von Liverpool, der sich zusammen mit seinem katholischen Amtsbruder seit Jahren sehr engagiert für die Belange der durch den Strukturwandel ausgebluteten mittelenglischen Stadt einsetzt. Zu den Unterzeichnern gehören auch der Moderator der Generalversammlung der (reformierten) Kirche von Schottland, der Präsident der englischen Methodistenkonferenz und der Präsident der Baptisten-Union. Die Erklärung ruft alle Christen dazu auf, „auf eine neue soziale Ordnung hinzuwirken, die die Gerechtigkeit des Reiches Gottes besser widerspiegelt".

Bücher

ZDENĚK MLYNÁŘ, **Was kann Gorbatschow ändern?** Möglichkeiten, Grenzen und Zukunft sowjetischer Reformpolitik. Herder Taschenbuch Verlag, Freiburg 1989, 221 S. 14,90 DM.

Diesem Buch erging es wie manchen anderen, die über die sowjetische Reformpolitik und die Entwicklungen in Osteuropa im abgelaufenen Jahr geschrieben wurden. Sie mußten sich durch die Ereignisse überrollen lassen, noch ehe das Manuskript abgeschlossen oder das Produkt beim Kunden war. Überholt ist Mlynářs Analyse dadurch keineswegs. In einem vom August 1989 datierten Nachwort schiebt der Autor zwar selbst „Retractationes" nach. Er räumt ein, daß er auf die wirtschaftliche Problematik und die Hemmnisse, die sich von dort einem erhofften Erfolg von Gorbatschows Politik entgegenstellen, zu wenig eingegangen sei und die Nationalitätenfrage unterschätzt habe – für einen so guten Kenner osteuropäischer und sowjetischer Verhältnisse ein erstaunliches Defizit und ein ebenso erstaunliches Eingeständnis. Aber seine Darstellung der Veränderung in der Sowjetunion seit dem Tode Stalins und der Unterschiede zwischen der Chruschtschow-Ära – in der es letztlich bei einer begrenzten Stalinismuskritik blieb – und Gorbatschows Perestrojka-Politik, die trotz der Unbeweglichkeit der breiten Massen und der Widerstände im Parteiapparat mit mehr Unterstützung in der Bevölkerung rechnen kann, weil sich auch die sowjetische Gesellschaft – z. B. durch Anhebung des Bildungsniveaus – weiterdifferenziert hat, hilft, Gorbatschows Gratwanderung und die von ihm selbst und vom System gesetzten Grenzen besser zu verstehen. Nüchtern legt Mlynář den Kern des politischen Problemes des Kommunismus als Herrschaftsform bloß, der sich in der Sowjetunion offensichtlich als sehr viel resistenter erweist als in den anderen bisher kommunistisch geführten Ländern Osteuropas mit mitteleuropäischer Kultur und wenigstens in Ansätzen demokratischer Vorgeschichte: die ausschließliche Beherrschung der noch kaum eigenständig entwickelten gesellschaftlichen Potentiale durch die kommunistische Partei und die totalitäre Vereinnahmung des Staates durch den sich mit der Gesellschaft gleichsetzenden Parteiapparat. Konsequent sieht Mlynář deshalb in der stufenweisen Einforderung von mehr Rechtsstaatlichkeit eine Hauptchance für eine dauerhafte und nicht mehr umkehrbare Demokratisierung. Mlynář, einst herausragender Vertreter des Prager Frühlings und als Student in Moskau mit Gorbatschow persönlich bekannt – gegenwärtig ist er Professor für Politikwissenschaft –, scheint allerdings wie die meisten einstigen und heutigen Reformkommunisten an *einer* Überzeugung festzuhalten

oder das Problem zumindest in der Schwebe zu lassen: Er räumt zwar ein, daß das Totalitäre am Kommunismus nicht erst ein Fehltritt des Stalinismus war, sondern schon unter Lenin bzw. von Anfang an alle volks- und basisdemokratischen Elemente vom Parteiapparat aufgesogen wurden. Für ihn ist aber das Totalitäre vom Kommunismus aber offenbar doch ablösbar und deswegen dieser reformierbar, ohne daß er seine letzten Prinzipien verleugnen muß. *D. S.*

ANDREAS BINDER, **Wie christlich ist die Anthroposophie?** Standortbestimmung aus der Sicht eines evangelischen Theologen. Verlach Urachhaus, Stuttgart 1989, 217 S. 26,– DM.
BERNHARD GROM, **Anthroposophie und Christentum,** Kösel-Verlag, München 1989. 198 S. 29,80 DM.

Gerade weil die sachlichen Gegensätze zwischen diesen beiden Buchveröffentlichungen so groß sind, geben sie einen anschaulichen Eindruck von der Spannung, die sich gegenwärtig in der Diskussion um die Anthroposophie aus christlicher Sicht zeigt. So verwandt insofern die Themenstellung beider Bücher auch ist, geht es doch in beiden um die Vereinbarkeit von Anthroposophie und christlichem Glauben, so verschieden sind nicht nur die Ergebnisse, sondern auch das erkenntnisleitende Interesse: Im einen Fall handelt es sich um einen evangelischen Theologen, der beides nicht nur für vereinbar hält, sondern der in der „Neuformulierung der christlichen Wahrheit durch die Anthroposophie" sogar einen Weg aus der Krise sieht, in die das Christentum im Verlauf der Neuzeit geraten sei. Von der Anthroposophie verspricht er sich Ansätze zu einer Integration des modernen Freiheitsbewußtseins sowie des Entwicklungsgedankens in den christlichen Glauben. Binder geht sogar noch einen Schritt weiter: In den anthroposophischen Anschauungen glaubt er gar eine legitime Gestalt des christlichen Glaubens zu erkennen – nach der Devise: „Warum soll nicht auch die Anthroposophie unter diesem großen Dach einen Platz finden?" (Wenn der Autor sein Buch unter einem Pseudonym veröffentlicht, macht er dafür die „teilweise militante kirchliche Abgrenzung gegen die Anthroposophie" verantwortlich.) Im anderen Fall handelt es sich um einen katholischen Religionspädagogen und -psychologen, der nicht ansteht, gemeinsame Interessen und Anliegen von Anthroposophen und Christen zu benennen (Überwindung des theoretischen und praktischen Materialismus, Ja zum Leben, spirituell orientierter Lebensstil u. a.), jedoch in einer Reihe von Punkten theologische Unterschiede markiert (personale Eigenständigkeit von Mensch und Gott, Christus-Impuls u. a.). Das Problem wird dadurch nicht gerade erleichtert, daß beide im Grunde von verschiedenen Anthroposophien sprechen: Der eine will für seine auch für Anthroposophen nicht selbstverständliche Haltung werben und zielt – selbst wenn er bestreitet zu harmonisieren – immer schon auf eine für das Gespräch mit dem protestantischen Christentum geläuterte Anthroposophie, während der andere hier weniger Rücksichten zu nehmen braucht. Interessant, daß ausgerechnet der Katholik sich um eine biblische Argumentation bemüht, während der Protestant sich in dieser Hinsicht sehr großzügig gibt: „Man kann mit der Bibel – fast – alles beweisen." Man muß kein Befürworter militanter Ausgrenzungen sein, um einer soliden biblischen Basis den Vorzug zu geben. *K. N.*

HANS ZIRKER, **Christentum und Islam.** Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz. Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, 203 S. 29,80 DM.

Islam und Christentum sind in ihrem Anspruch auf Endgültigkeit der Offenbarung und auf universale Geltung eng verwandt, stehen damit aber gleichzeitig in einer religionsgeschichtlich einmaligen Konkurrenzsituation. Gerade deshalb ist der Ansatz des an der Duisburger Gesamthochschule lehrenden Fundamentaltheologen Zirker sinnvoll und anregend: Er fragt in seinem Buch nicht nach inhaltlichen Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Islam und Christentum, sondern unternimmt einen hermeneutisch-strukturellen Vergleich. Zirker zeigt, in welcher Weise Christentum und Islam ihren Anspruch, unüberbietbare und universale Offenbarung Gottes zu sein, verstehen und begründen und wie sie mit der unausweichlichen Spannung zwischen der behaupteten Endgültigkeit und der faktischen Relativität dieser Offenbarung bzw. zwischen dem unverändert zu tradierenden Offenbarungsgut und dessen jeweiliger Auslegung in der Geschichte fertigzuwerden versuchen. Einleitende Überlegungen gelten dem Sonderfall des Verhältnisses Christentum–Islam und der Würdigung der Aussagen des Zweiten Vatikanums zu der größten „nachchristlichen", mit Judentum und Christentum vielfach verbundenen Religion. Die Gegenüberstellung von Islam und Christentum erweist sich in Zirkers Ansatz als fruchtbar. Es wird deutlich, wie die beiden Glaubenssysteme auf ein und dasselbe Problem (etwa: notwendige Anpassung der ursprünglichen Botschaft an veränderte Situationen) von ihren jeweiligen Voraussetzungen aus (christliche Bindung an die Person Jesu Christi, islamische Bindung an den Koran als das ungeschichtlich-unveränderbare Wort Gottes) unterschiedlich reagieren. Es wird auch deutlich, daß beide Endgültigkeitsansprüche in der Geschichte an Grenzen gestoßen sind und angesichts des religiösen Pluralismus der Gegenwart und der Herausforderung durch die Säkularisierung gerade heute stoßen. Das letzte Kapitel fragt nach den Möglichkeiten religiöser Verständigung angesichts konkurrierender Geltungsansprüche. Für Zirker hängt die Glaubwürdigkeit von Islam wie Christentum entscheidend davon ab, wieweit sie das Geschick „ihrer faktischen Relativierung anzunehmen wissen oder es im Pathos ihres Endgültigkeitsbewußtseins verdrängen" (S. 189). Daß dabei der Islam besonders große Schwierigkeiten hat, macht den christlich-islamischen Dialog so mühsam. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HAEFFNER, GERD. **Heidegger über Zeit und Ewigkeit.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 64 Heft 4 (1989) S. 481–517.

Haeffner fragt, inwieweit Heideggers neues Zeit-Denken implizit auch eine Deutung der Ewigkeit enthält und ob diese auch für die christliche Theologie Perspektiven eröffnen kann. Er zeigt, daß sich Heidegger gegenüber der überlieferten metaphysischen Rede vom Ewigen in zweierlei Hinsicht deutlich absetzt: Heidegger identifiziere das Göttliche nicht mehr dem zeitlos Seienden und er zerstöre den Begriff des nunc stans als eines adäquaten Begriffs der göttlichen Ewigkeit. Haeffner verweist für die positive Neubestimmung von Ewigkeit bei Heidegger auf eine Fußnote in „Sein und Zeit". Dort heißt es, wenn sich Ewigkeit Gottes philosophisch konstruieren ließe, könne sie nur als „ursprünglichere und ‚unendliche' Zeitlichkeit" verstanden werden. Heidegger verstehe den Augenblick als „Ort", an dem Ewigkeit in der Zeit anwesend ist. Haeffner sieht hier eine Nähe zur theologischen Rede von der Ewigkeit, aber auch Probleme, die sich daraus ergeben, daß Heidegger den Theologen zumute, „auf die Metaphysik als Folie ihrer Aussagen zu verzichten". Den philosophischen Sinn von Heideggers Bestimmung von Ewigkeit sieht Haeffner im gefüllten Verständnis von Gegenwart. Wo Gegenwart als solche gegenwärtig wird, geschieht demnach Berührtwerden der Zeit durch die Ewigkeit.

NICHOLS, AIDAN. **Israels Bilder.** Alttestamentliche Prolegomena zu einer Christologie des Bildes. In: Internationale theologische Zeitschrift Communio Jhg. 18 Heft 6 (November 1989) S. 533–549.

Der Beitrag fragt nach Herkunft und Bedeutung der alttestamentlichen Rede vom Menschen als Bild Gottes. Die einschlägige Aussage im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht („Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis") ist nur auf dem Hintergrund altorientalischer Rituale und Mythologien zu verstehen, von denen Israel Motive aufnimmt, sich aber gleichzeitig deutlich distanziert: Die Verfasser der Priesterschrift gaben „dem Menschen die Macht, das Göttliche zu erschließen, die bei einer verwandten, aber konkurrierenden und feindlichen heidnischen Kultur dem Bild des Gottes vorbehalten war". Der Autor kennzeichnet Israels Auffassung vom Menschen als „Theomorphismus"; sie zeige sich am deutlichsten an der Eigenart der Propheten. „Der Prophet teilt die Heiligkeit Gottes, indem er in einer Beziehung zu Israel steht, die der Gottes gleichförmig ist." Das Erbe eines anthropomorphen Redens über Gott sei in Israel nicht ein unkritisch übernommener und bewahrter Rest altertümlichen Glaubens, sondern enthalte eine bewußte theologische Aussage, „das Bekenntnis zu dem Gott, der in der Form des Menschlichen gegenwärtig ist".

Kultur und Gesellschaft

HEPP, GERD. **Wertsynthese – Eine Antwort der politischen Bildung auf den Wertwandel.** In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament Heft B 46/1989, v. 10.11.1989, S. 15–23.

Ausgehend von dem Begriff der „Wertsynthese" (Helmut Klages) als einem theoretischen Modell möglicher zukünftiger Wertentwicklung fragt der Beitrag nach der Übersetzung dieses Konzeptes in die politische Bildung. Der Wertsynthese liege die Vorstellung zugrunde, „Selbstentfaltungswerte" wie z.B. Spontaneität, Selbstverwirklichung, Ungebundenheit und Selbständigkeit und „Pflicht- und Akzeptanzwerte", wie Disziplin, Gehorsam, Leistung, Ordnung u.a., in ein ausgewogenes Verhältnis zueinander zu bringen. Beide Werttypen werden diesem Modell nach nicht mehr als unvereinbare Gegensätze, sondern in Komplementarität miteinander gesehen. In der Vergangenheit sei der Bürger als kritisch-autonomes, als ein am demokratischen Prozeß aktiv partizipierendes Individuum gestärkt worden. Nun sei es jedoch an der Zeit, den Blick für das Problematische des aktuellen Demokratieverständnisses zu schärfen und auf eine Stärkung der sozialethischen bzw. sozialintegrativen Komponente von Demokratie hinzuwirken. Politikdidaktik müsse verdeutlichen, daß es in der pluralistischen Demokratie, die von der Nichtentscheidbarkeit des Richtigen auszugehen habe, keinen Anspruch auf Absolutsetzung irgendwelcher Werte und daraus abgeleiteter Wertverwirklichungsprogramme durch eine Gruppe oder Partei geben dürfe.

LABRUSSE-RIOU, CATHERINE. **L'homme à vif: biotechnologies et droits de l'homme.** In: Esprit Heft 156 (November 1989) S. 60–70.

Die Autorin, eine Juraprofessorin, fragt nach der rechtlichen Bewältigung der mit den neuen Biotechnologien gegebenen Möglichkeiten wie Gefahren gerade auch vor dem Hintergrund der Menschenrechtstradition. Die moderne Wissenschaftsentwicklung stelle den Juristen heute vor die Aufgabe, Konzepte zu entwickeln, die die gewandelten Beziehungen zwischen Mensch und Natur berücksichtigen: eine Beziehung, die inzwischen mehr ein beiderseitiges Wechselverhältnis darstelle als ein einseitig ausgerichtetes Herrschaftsverhältnis, in der der Mensch mehr und mehr Gast denn Meister, mehr Geschäftsführer denn Besitzer sei. Die Humanität des Menschen sei vor allem durch die Konvergenz dreier Logiken in Gefahr: der *produktivistischen, individualistischen* und *kollektivistischen.* Alle drei führten zu einer Abschaffung der Unterschiede zwischen Personen und Sachen, zwischen Materiellem und Lebendem. Der lebende Mensch werde zum Produktionsobjekt. Das Subjekt genüge sich zunehmend selbst – ohne einen anderen Bezugspunkt als sich selbst. Und die Demokratie müsse sich mehr und mehr fragen lassen, ob sie noch in einer Gesellschaft denkbar sei, die etwa über Möglichkeiten verfügt, sich die Bürger auszusuchen, eine Gesellschaft, die nicht umhinkomme, zwischen denen, deren Geburt nur ein Zufall war, und den anderen Unterschiede zu machen. „Ist Freiheit noch für jemanden begreiflich, dessen Eltern ihn mit einem bestimmten Geschlecht gewollt haben?"

Kirche und Ökumene

MEYER, HARDING. **Sündige Kirche?** Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische „Grunddifferenz". In: Ökumenische Rundschau Jhg. 38 Heft 4 (Oktober 1989) S. 397–410.

Besteht die entscheidende katholisch/evangelische Grunddifferenz darin, daß man auf evangelischer Seite bewußt von einer Sündigkeit der Kirche spricht, auf katholischer aber gerade nicht? Meyer verneint diese Frage. Auch nach katholischem Verständnis bedürfe die Kirche immer der Buße und Sündenvergebung; auch für die reformatorische Tradition gebe es eine Grenze der Rede von der Sündigkeit der Kirche, weil andernfalls die göttliche Zusage, daß die Kirche in der Wahrheit bleibe, verflüchtigt werde. Die wirkliche Differenz steckt für Meyer innerhalb des Komplexes gemeinsamer Grundüberzeugungen und hat mit dem katholischen Verständnis von Lehramt und Dogma zu tun. Die reformatorische Kritik an der katholischen Auffassung von Heiligkeit der Kirche richte sich letztlich auf diesen Punkt. Aber auch hier warnt Meyer vor vereinfachenden Abgrenzungen: Auch nach katholischem Verständnis ist das unfehlbare Lehramt an Bedingungen gebunden und wird zwischen dem „depositum fidei" und seiner jeweiligen Auslegung unterschieden. Gleichzeitig wird auch auf lutherischer Seite einzelnen kirchlichen Lehrentscheidungen bleibende Normativität zugesprochen.

Notizen

An der Weltversammlung des ÖRK für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vom 6. bis 12. März 1990 in Seoul wird die katholische Kirche mit zwanzig „Spezialisten" als „Beobachtern" teilnehmen. Das wurde dem Ökumenischen Rat der Kirchen in einem vom 18. November 1988 datierten Brief der Kardinäle *Johannes Willebrands* (Rat für die Einheit der Christen) und *Roger Etchegaray* (Iustitia et Pax) mitgeteilt. Der ÖRK hatte seinerseits der katholischen Kirche angeboten, fünfzig Teilnehmer (von insgesamt 550 Delegierten) für die Weltversammlung von Seoul zu entsenden. ÖRK-Generalsekretär *Emilio Castro* äußerte in einer Stellungnahme vom 24. November Enttäuschung über die römische Entscheidung, die katholische Präsenz in Seoul auf zwanzig Beobachter zu beschränken. Ursprünglich hatte der ÖRK die katholische Kirche aufgefordert, mit ihm zusammen die Weltversammlung zu tragen; diese Bitte hatte der Vatikan Ende 1987 unter Hinweis auf die strukturellen Unterschiede zwischen katholischer Kirche und ÖRK abgelehnt.

Anfang Dezember 1989 gründeten Theologieprofessoren aus elf europäischen Ländern bei einer Zusammenkunft in Mainz eine *„Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie"*. Zum ersten Präsidenten der Gesellschaft wurde der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann* gewählt. Der Plan zur Gründung einer europäischen Vereinigung katholischer Theologen entstand im Zusammenhang mit der „Kölner Erklärung" (vgl. HK, März 1989, 102) und sie unterstützenden bzw. ergänzenden Theologenerklärungen in anderen europäischen Ländern. In einer Erklärung zum Abschluß des Mainzer Treffens betonten die Gründungsmitglieder der neuen Gesellschaft, die Zeit sei reif für eine intensivere Zusammenarbeit auf europäischer Ebene. Die Gesellschaft möchte den Dialog unterschiedlicher theologischer Richtungen und Disziplinen in Europa fördern. Man will die ökumenische Zusammenarbeit pflegen, das Gespräch mit Vertretern anderer Religionen aufnehmen und sich am theologischen Dialog zwischen den Kontinenten beteiligen.

Zum neuen Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Substituten im Vatikanischen Staatssekretariat, Erzbischof *Edward Cassidy*. Der 65jährige gebürtige Australier, der nach einer langen Laufbahn im diplomatischen Dienst des Vatikan im Mai 1988 ins Staatssekretariat berufen wurde, tritt die Nachfolge von Kardinal *Johannes Willebrands* an, dessen Rücktrittsgesuch der Papst annahm. Willebrands war im September 1989 80 Jahre alt geworden. Nachfolger von Erzbischof Cassidy als Substitut des Staatssekretariats wurde Erzbischof *Giovanni Re*, zuletzt Sekretär der Bischofskongregation.

Nach Ansicht des Vorsitzenden der Vereinigung Deutscher Ordensoberer (VDO), des Dominikaner-Provinzials *Karl Meyer*, bildeten die Orden gegenwärtig zwar keine „alternative Kultur", zeigten aber durchaus mancherlei „alternative Ansätze". In einem KNA-Interview (v. 9.11.89) meinte Meyer, die Orden hätten sich vielfach bemüht, sich zu öffnen und nicht in einer Sonderwelt zu leben. Dabei sei manchmal der „innere Geist verlorengegangen". Neues geistliches Leben werde sich eines Tages auch in einem „Ordensfrühling" zeigen – gegenwärtig sei aber Europa, im Grunde gelte aber auch die anderen Kulturen, für einen solchen Ordensfrühling noch nicht reif. Es fehle bis heute eine „starke junge Generation", die sich unabhängig artikulieren könne. Die überkommenen Institutionen bildeten immer noch das Rückgrat, und die junge Generation lebe auf dem „Rücken dieser Institutionen": „Wir sind noch nicht arm genug, sonst würde Neues schneller wachsen."

In der Slowakei hat nach dem politischen Umschwung in Prag innerhalb der katholischen Kirche ein Prozeß der Selbstreinigung begonnen. Der Erzbischof von Tyrnau und slowakische Metropolit, *Jan Sokol*, hat mehrere Exponenten der regimenahen Priesterbewegung Pacem in terris (vgl. ds. Heft, S. 7) aus ihren Ämtern abberufen. Die Maßnahmen des Bischofs betrafen vor allem die Leitung des Priesterseminars und den Lehrkörper der theologischen Fakultät in Preßburg und Personen, von denen bekannt ist, daß sie Spitzeldienste für die kommunistische Partei und die politische Polizei geleistet haben. Zwei der abberufenen Geistlichen sollen sich geweigert haben, dem Bischof Folge zu leisten. Der slowakische Bürgerrechtler *Jan Čarnogursky*, neuer stellvertretender Ministerpräsident im Kabinett *Čalfa*, äußerte Kathpress gegenüber, die staatlichen Kontrollmaßnahmen hätten inzwischen, ohne daß sich gesetzlich bisher etwas geändert hat, bereits weitgehend aufgehört. Die Behörden seien einfach vorsichtiger geworden.

Nach Auskunft des Ministers für Ideologie- und Religionsfragen, *Justas Vincas*, ist in Litauen ein Gesetz über die *Rückgabe konfiszierter Kirchengüter in Vorbereitung*. Nach der Verfassungsänderung im November, die u. a. das Verhältnis von Staat und Kirche neu ordnet, könne auch die Frage der Kirchengüter neu geregelt werden. Die Rückgabe von kirchlichen Gebäuden werde in größerem Umfang aber nicht vor Frühjahr 1990 möglich sein, da erst neue Unterbringungsmöglichkeiten für die in Kirchengebäuden gelagerten Bestände von Archiven und Museen gefunden werden müßten. Ein erster Anfang war bereits im letzten Februar mit der Rückgabe der Kathedrale von Wilna gemacht worden.

Erstmals wurde jetzt in einer Kirche der Anglikanischen Gemeinschaft eine Frau zum *Diözesanbischof* gewählt. Neuer Bischof der Diözese Dunedin der anglikanischen Kirche von Neuseeland wird die 47jährige *Penny Jamieson*. Frau Jamieson, von Hause aus Sprachwissenschaftlerin, studierte nach der philosophischen Promotion Theologie und wurde 1983 zum Priester geweiht. Die erste Frau im anglikanischen Bischofsamt, die US-Amerikanerin *Barbara Harris*, deren Wahl und Weihe vor Monaten einiges Aufsehen erregte, ist nicht Diözesan-, sondern Weihbischof.

In Brasilien würden ganze *Indianervölker* ausgerottet und die Weltöffentlichkeit schweige dazu. Dies erklärte der aus Vorarlberg stammende Bischof *Erwin Kräutler* von der Prälatur Xingu auf einer Pressekonferenz in Wien. Als Beispiel nannte Kräutler den *Stamm der Yanomami*, in dessen ohnehin um 70 Prozent reduziertem Gebiet 40 000 Goldsucher, von der Regierung unterstützt oder geduldet, eingedrungen seien. Sie schleppten die Malaria ein, vergifteten Gewässer und zerstörten das soziale Lebensgefüge der Indianer. Obwohl ein gerichtlicher Entscheid gegen die Goldsucher vorliege, würden sie nicht vertrieben. Praktisch werde so die „Endlösung" der noch 180 Indianerstämme in Brasilien vorangetrieben. Kräutler ist Vorsitzender des Indianermissionsrates der Brasilianischen Bischofskonferenz.

Die *indischen Bischöfe* haben sich vor den indischen Parlamentswahlen Ende November in einem eigenen Aufruf an die Gläubigen gewandt. Sie favorisierten nicht eine bestimmte Partei, sondern mahnten zur Stimmabgabe und forderten zur Wahl solcher Politiker auf, „die sich wirklich in den Dienst der Menschen stellen". Die *Laienorganisationen* sollten die Programme der Parteien und deren Kandidaten prüfen, um den christlichen Wählern raten zu können. Im gleichen Aufruf verurteilten die Bischöfe die verbreitete Neigung zur Korruption, das „undemokratische" Kastenwesen und den Mißbrauch von Kasten, Volkszugehörigkeit und Religion zu politischen Zwecken.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt von Publik-Forum, Oberursel, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 2 · 44. Jahrgang · Februar 1990

Ich glaube, daß uns Gott den langen Atem schenkt.

Bischof Werner Leich

Bewährung in Freiheit

Der politische Umbruch in den osteuropäischen Ländern während des vergangenen Jahres hat auch den christlichen Kirchen und ihren Gläubigen dort *ein großes Stück Freiheit zurückgebracht.* Noch ist zwar – wie auf fast allen Feldern des gesellschaftlichen Lebens – auch religionspolitisch das meiste in Fluß. Die Zukunft auch der kirchlichen Gemeinschaften ist alles andere als sicher. Kaum jemand kann gegenwärtig beurteilen, wieweit die neue Freiheit trägt – von innen nicht und von außen schon gar nicht – und wie die Kirchen und die Christen als Gläubige in der veränderten Situation zurechtkommen.

Ernüchterung auch in den Kirchen?

Durch den *Bruch in den politischen Verhältnissen* – von Systemwechsel läßt sich noch nicht sprechen – ist die Situation der Kirchen nicht einfacher geworden, freier wohl, aber zugleich komplizierter und unübersichtlicher. Auch bei ihnen gibt es – allerdings von Land zu Land und von Kirche zu Kirche unterschiedlich – nach dem Taumel der Veränderungen ein nüchternes Erwachen.

Es gilt, scharf zu unterscheiden zwischen politischer und religiöser Hinwendung zu den Kirchen. Als Gehilfinnen von Bürgerrechtsbewegungen gegen ein menschenverachtendes und verhaßtes Zwangsregime waren Kirchen *nützliche Instrumente und hilfreiche Katalysatoren,* jedenfalls wo wie in der *DDR* – nicht zuletzt aufgrund der verbliebenen Reste staatskirchenrechtlicher Regelungen aus der Weimarer Verfassung – den Kirchen ein begrenzter eigenständiger, parteifreier Handlungsspielraum geblieben war, der besonders in der evangelischen Kirche für die Entstehung einer politischen Opposition genutzt werden konnte oder wo wie in *Polen* die katholische Kirche aufgrund der landesspezifischen Verbindung von Konfession und Nation genügend politisches Eigengewicht besaß, um dem Regime zu trotzen.

In der Situation des Aufbegehrens wurden die Kirchen politisch – auch und vor allem als Rückhalt für Protestbewegungen – gebraucht. Da entstand manche Zuwendung und Anhänglichkeit, die mit Kirche als Glaubenszeugin und Glaubensmacht wenig im Sinn hatte. Christen und auch Kirchenführer, die den religiösen Strahlungsradius der Kirchen realistisch einschätzen, haben sich diesbezüglich wohl auch nie Illusionen gemacht und auch nicht über die Schäden, die ein langandauerndes, zur Unfreiheit erziehendes Zwangsregime mit seinem Spitzelwesen in den Hirnen und Herzen der Menschen angerichtet hat. Aber Enttäuschung spricht doch aus den Worten so manchen Bischofs, Propstes und Pfarrers, der in der DDR zum Beispiel nun feststellt, zu den *Friedensgebeten* und den damit gekoppelten Versammlungen seien soundsoviel tausend gekommen, jetzt aber zu einem *„normalen" Gottesdienst* kämen höchstens noch ein paar Hundert. Und auch polnische Bischöfe kennen nicht nur aus empirischen Untersuchungen (vgl. HK, Januar 1990, 18–22), sondern auch aus dem Kirchenalltag die Kluft zwischen nationalpolnischer katholischer Kultur und der Glaubenspraxis ihrer sich zur katholischen Kirche bekennenden Landsleute.

Zudem können die christlichen Kirchen gerade im östlichen Europa, selbst wenn sie es wollten, kaum vermeiden, in die mit der politischen Liberalisierung neu aufbrechenden *nationalen Konflikte* hineinverwickelt zu werden. Es muß nicht so blutig zugehen wie gegenwärtig zwischen christlichen Armeniern und muslimischen Aserbeidschanern in den sowjetischen Kaukasusrepubliken. Aber ob katholische Litauer, lutherische Esten, ukrainische Unierte, rumänische oder auch russische Orthodoxe oder siebenbürgische ungarische Reformierte, sie alle sind in unterschiedlicher Stärke von den neu überbordenden nationalen Gegensätzen betroffen. Zum Teil *tradieren sich über die Kirchen selbst* alte Nationalismen weiter, und wie Völker, ob Mehrheitsvölker oder schutzbedürftige Minderheiten, tun sich auch Kirchen schwer, zwischen religiösen Gefühlen, Liebe zum eigenen Volk und nationaler Engstirnigkeit zu unterscheiden und auf die national- und volksgruppenbedingten Auseinandersetzungen einmal schützend, ein andermal mäßigend einzuwirken.

Überdies werden – ebenfalls von Land zu Land verschieden – Kirchen jetzt schon mit *Fragen nach dem eigenen Verhalten unter den Bedingungen des real existierenden Sozialismus* konfrontiert. Und die einschlägigen Fragen dazu werden sich gewiß noch verschärfen. Hat beispielsweise die katholische Kirche in der DDR den begrenzten Spielraum, den ihr der Staat ließ, hinreichend zum Schutz ihrer Gläubigen und der Gesamtbevölkerung in Menschenrechtsfragen genutzt, oder war sie zu lange zu sehr vornehmlich auf die Sicherung ihrer Seelsorgsstrukturen bedacht? Blieb der *Klerus als Träger der kirchlichen Einrichtungen* – mit westlicher Hilfe – zu sehr privilegiert, während *Laien* in der Kirche wenig zu sagen hatten, in ihrem vom Staatsatheismus beherrschten gesellschaftlichen Alltag aber ihren Kopf hinhalten mußten? Mußte sich die evangelische Kirche, deren Verdienste um die Wende nicht hoch genug eingeschätzt werden können, so sehr auf die *Formel „Kirche im Sozialismus"* einlassen, wie sie es in den siebziger und achtziger Jahren getan hat?

Manche defensiv erklärende Äußerung von kirchlich Verantwortlichen während der letzten Wochen zeigt, daß sie sich auf solche Fragen auch einzustellen beginnen. Wenn sich aber schon in einem Land wie in der DDR Auseinandersetzungen dieser Art – *auch zwischen den Kirchen* und trotz eines in den letzten Jahren verbesserten ökumenischen Klimas – abzeichnen, welche Fragen werden dann erst zum Verhalten der russisch-orthodoxen Kirche nicht nur in der Zeit des Stalinismus, sondern bis in die Jahre der Gorbatschowschen Perestroika herein gestellt werden? Oder der rumänisch-orthodoxen Kirche, die sich – mit Schwankungen bis zuletzt – als treue Untertanin, wenn nicht als sich selbst übertreffende Dienerin des landeseigenen kommunistischen Systems und des Conducators Ceauşescu erwiesen hat? Auch scharfe innerkirchliche Auseinandersetzungen über das Verhalten kirchlicher Führungen oder von Teilen von ihnen – in der ČSSR etwa wegen der Friedenspriesterbewegung oder in Ungarn wegen des Unrechts, das von staatshörigen Hierarchen den dortigen Basisgemeinschaften angetan wurde – werden so gut wie keiner kirchlichen Gemeinschaft erspart bleiben.

Eine goldene Zukunft ist niemandem verheißen

Obendrein wurden die Kirchen während der langen Zeit staatsatheistischer Gängelung und Unterdrückung zu einer gewissen *Selbstabschließung* gezwungen. Um unter widrigen Bedingungen bestehen und überleben zu können, bedurfte es einer größeren Geschlossenheit, als sie für das kirchliche Leben in freien Gesellschaften notwendig und sinnvoll ist. In der aufgezwungenen Einigelung – das konnte kaum anders sein – haben sich Strukturen und Verhaltensweisen erhalten, die in demokratischen Gesellschaften durch den Wandel im gesellschaftlichen Umfeld obsolet geworden sind. Wohl ist so auch vieles an wertvoller Tradition erhalten geblieben, was anderswo verlorengegangen ist. Unter äußerem Druck ist (aber auch) manch *notwendiger Wandel unterblieben.* Der politisch auferlegte Zwang zur Beharrung und Konservierung hat die schon vorhandene eigene Bereitschaft dazu noch verstärkt, und so werden sich die Kirchen im Übergang von der bevormundeten zur offenen Gesellschaft schwer tun.

Und schließlich ist den christlichen Kirchen auch in freien Gesellschaften, wo ihr Wirken keinen willkürlichen Begrenzungen unterliegt, keine goldene Zeit verheißen. Die *zeitgenössischen säkularen Lebensverhältnisse* sind für das Christentum überall ein harter Boden, auch wenn sich in ihrem Ethos jeweils viel von ihm selbst wiederfindet. Geschichtstheologische Vereinnahmungen des revolutionären Wandels verbieten sich da von selbst. Gott pflegt über politische Ordnungen und gegen sie nicht so direkt einzugreifen, wie wir es gelegentlich gerne hätten. Und selbst wenn dies so wäre: in offenen demokratischen, von keinem Staatsatheismus bevormundeten, aber rechtsstaatlich verfaßten Gesellschaften bündelt sich kaum mehr Gottesfurcht und Glaubenskraft als unter kommunistischer Gängelung. Die Probleme der Kirchen und der Gläubigen werden mit dem Umbruch in Osteuropa nur insofern leichter, als sie nun – von geringen Ausnahmen abgesehen – *in ganz Europa* ohne staatliche Gängelung und ohne unzumutbare gesetzliche Einschränkungen die Botschaft des Christentums den Menschen nahebringen und nach ihren eigenen Möglichkeiten wirken und sich entfalten können. Wann hat es diese Situation schon einmal gegeben? Sie sollte deshalb als Chance genutzt werden.
Aber wie ist die Ausgangslage? Extrem verschieden und doch jeweils sehr ähnlich. Im Westen wie im Osten herrscht nicht nur – in unterschiedlichen Graden – konfessionelle Durchmischung, sondern religiöse Pluralität und weltanschauliche Vielfalt. Diese wird sich auch im Osten um so schärfer bemerkbar machen, je pluraler *die politischen Verhältnisse* dort werden. Natürlich ist die *Vielfalt konkurrierender Weltanschauungen* nicht einfach frei schwebend, sie bewegt sich nicht im luftleeren Raum, sondern ist wirksam auf dem Hintergrund einer in ihren Werthaltungen weitgehend von christlichen Herkünften geprägten säkularen Kultur, für die Glaubensüberzeugungen jede Verbindlichkeit verloren haben, die aber jeder religiösen Überzeugung, solange sie sich nicht mit den geschriebenen und den ungeschriebenen Verfassungsregeln und Ordnungskriterien dieser Gesellschaft überkreuzt, die Möglichkeit läßt, sich privat und öffentlich zu vermitteln und Anhänger zu werben. *Der Markt für religiöse Gemeinschaften ist so offen und so der Konkurrenz ausgesetzt wie jedes Produkt, dessen Absatz über den freien Markt geregelt wird.* Es bleibt sogar keine andere Chance, als den offenen Markt der Weltanschauungen und Sinnkonkurrenzen zu nutzen.

Dies setzt gesprächsoffene Kirchen voraus, die sich in den Widersprüchen offener Gesellschaften bewegen können; ein *kirchliches Personal,* das den unvermeidlich größer werdenden innerkirchlichen Pluralismus, der das plurale gesellschaftliche Meinungsbild auch im Raum der Kirchen

widerspiegelt, zu fruchtbarer Gemeinschaft zusammenführen kann; eine *Theologie* und eine *Verkündigung,* die sich in ihrer missionarischen Aufgabe als Glaubensverkünderin sicher ist und nicht eigene Unsicherheit über den Sinn ihrer Sendung dadurch kompensiert, daß sie je nach Mode und Paradigmenwechsel jeweils danach schielt, wie sie der Gesellschaft „diakonisch" zu Diensten sein kann; und schließlich *Laien,* die in Glaubensfragen und in den ethischen Konsequenzen daraus für das persönliche und gesellschaftliche Alltagsleben begründungs- und zeugnisfähig sind und so durch ihr Denken, Leben und Verhalten dem christlichen Glauben im Getümmel der gesellschaftlichen Interessen und politischen Kontroversen *eine Sprache* geben können.

Die Zukunft liegt in der pluralistischen Aktivierung von Laien

Kirchliches Denken und Handeln – da sind die Unterschiede nach Konfessionen, obwohl es sie von den unterschiedlichen Kirchenstrukturen her nach wie vor gibt, gar nicht so groß – verläßt sich aber gern auf den institutionellen Überbau – aus verständlichen Gründen. Er gibt Kirchen Gewicht, bestätigt ihnen ihre gesellschaftliche Nützlichkeit und sichert ihnen in Maßen öffentlichen Respekt. Solches Sichverlassen auf institutionelle Präsenz und die organisatorische Kraft birgt aber neben vielen anderen vor allem zwei Gefahren: Es macht sie unbeweglich in der Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen Wandel, soweit er sich nicht auf Strukturen, sondern auf Mentalitäten und Verhaltensweisen bezieht; und er macht sie *anfällig für Vereinnahmung durch gesellschaftliche, auch politische Interessen.* Die Gefahr solcher Vereinnahmung wird um so größer, je weniger der institutionelle Überbau von erkennbarer Glaubensbereitschaft getragen ist. So gewinnen Kirchen in institutioneller Stärke nicht den Halt, den sie suchen, sondern werden, ohne daß sie es wollen, zu einem wohlintegrierten *Instrument säkularer Gesellschaften,* dem man trotz seines organisatorischen Gewichts keine große Bedeutung beimißt, dem man aber arbeitsteilig gewisse Nischenfunktionen läßt und das man gelegentlich – je nach Bedarf – als moralische Autorität zu eigenen Zwecken einsetzt.

Soll das kirchlich verfaßte Christentum in Gesamteuropa also eine Zukunft haben als Glaubensferment und nicht als bloßes Integrationselement säkularer Gesellschaften, müssen die Kirchen neu ins Volk und vom Volk her wachsen. Die Zukunft liegt nicht in der Festigung von Strukturen, schon gar nicht um ihrer selbst willen, sondern in einer *innerkirchlich pluralistischen Aktivierung von Laien.* Im übrigen nur nebenbei bemerkt: Es ist nicht so, wie gelegentlich angenommen wird, daß sich in den Zeiten staatsatheistischer Repressionen die institutionell gefestigten Kirchen am mutigsten und resistentesten gezeigt haben. Baptisten waren in der Sowjetunion und in Rumänien vielfach mutiger in ihrem Widerstand als orthodoxe oder katholische Hierarchen. Und die katholische Kirche der Tschechoslowakei hat heute mehr Rückhalt im Volk, obwohl es über längere Zeiten eine handlungsfähige Hierarchie kaum noch gab, als andere Kirchen Osteuropas, deren Hierarchien intakt geblieben sind, in denen aber vom Volk her wenig nachgewachsen ist. Schon diese verschiedenen Erfahrungen und Bewährungsweisen zeigen, daß das Dringlichste, so wichtig das ist, nicht die materielle und organisatorische Hilfe der Kirche im Westen für die Kirchen im europäischen Osten ist, sondern daß zwischen Kirchen in Ost und West ein möglichst intensiver *gegenseitiger Lernprozeß* in Gang kommt. In ihm kann niemand nur Gebender oder Empfangender sein.

Die Kirchen im Osten sind ärmer an Mitteln, aber dafür reicher an schwierigen Erfahrungen, die nicht nur die Kirche, sondern vor allem die einzelnen Christen viel Verzicht und Entbehrung abverlangt haben. Ihr Glaube mag theologisch weniger durchdekliniert sein, aber er ist existentiell oft glaubwürdiger, gereifter als der von uns Westlern. Dem müssen wir im Austausch mit den nun frei Gewordenen uns stellen. Zu beachten ist aber auch, daß sich jetzt – ebenfalls zum erstenmal – *alle* christlichen Kirchen, auch die russisch-orthodoxe, der säkularen zeitgenössischen Welt stellen *müssen* und sich darin zu bewähren haben.

An den konfessionellen Grenzen nicht haltmachen

Es wäre deshalb verfrüht bzw. vergebliche Liebesmüh, jetzt von großen christlichen Aufbrüchen in einem freien Gesamteuropa zu träumen. Aber sicher ist, daß das kirchlich verfaßte Christentum in Europa nur gedeihen und zu einer eigenen unverwechselbaren Physiognomie finden kann, wenn die ganz unterschiedlichen Erfahrungen zu gemeinsamer Zeugniskraft zusammenfinden, ohne daß vom Reichtum der verschiedenen Traditionen Wesentliches verlorengeht. In diesem Sinne ist auch sicher, daß das kirchlich verfaßte Christentum im säkularen Europa nur eine Zukunft hat, wenn der gegenseitige Lernprozeß nicht an den Grenzen der je eigenen Konfession endet, sondern *in ökumenische Annäherung* der Kirchen zueinander mündet. Kleinkarierter Streit etwa zwischen Katholiken und Protestanten, wer sich nun in einer früheren Lage richtig oder weniger richtig verhalten hat, ist da am allerwenigsten zu gebrauchen. Und wo schlimmes Erbe aus stalinistischer Zeit zwischen einzelnen Konfessionen aufzuarbeiten ist, wie zwischen Orthodoxen und katholischen Orientalen in der Westukraine oder in Rumänien, kann nicht nur der Papst in Rom, sondern können – ökumenisch – auch die Kirchen im westlichen Europa über den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und über die Konferenz Europäischer Kirchen vermitteln. Die *erste* Bewährung für das europäische Christentum in der neugewonnenen Freiheit ist jedenfalls, daß die Kirchen in all ihren Teilen und Gliedern friedlich miteinander umgehen.

David Seeber

Mahnung

Johannes Paul II. zu den Veränderungen in Europa

Daß Johannes Paul II. in seiner Neujahrsansprache an das beim Heiligen Stuhl akkreditierte Diplomatische Corps auf den in den letzten Monaten unerwartet schnell verlaufenen Demokratisierungsprozeß im bisherigen Herrschaftsbereich des „real existierenden Sozialismus" zu sprechen kommen würde, war zu erwarten. Schließlich gilt diese Ansprache traditionsgemäß einer weltpolitischen tour d'horizon aus der Sicht der päpstlichen Diplomatie. Der Papst beließ es beim Neujahrsempfang für die Diplomaten am 13. Januar aber nicht beim bloßen Registrieren der mittel- und osteuropäischen Entwicklungen, sondern trug so etwas wie ein sorgfältig formuliertes Gesamtkonzept vor, in enger Anlehnung an seine grundsätzlichen Äußerungen zum Thema Europa aus den letzten Jahren.

Johannes Paul II. wies darauf hin, daß vielfach *Kirchen* Ausgangs- oder Treffpunkt für die Freiheitsbewegung gewesen seien, und sprach von der sich offensichtlich vollziehenden Wiedergeburt eines „Europa des Geistes" am Leitfaden der Werte und Symbole, die den Kontinent geformt hätten, der „christlichen Tradition, die alle seine Völker vereint". Die Menschen hätten die „unerschöpflichen Ressourcen der Würde, des Mutes und der Freiheit" unter Beweis gestellt, die sie in sich trügen. „In den Ländern, in denen jahrelang eine Partei über die zu glaubende Wahrheit und den Sinn der Geschichte bestimmte, haben diese Brüder gezeigt, daß es unmöglich ist, die grundlegenden Freiheiten zu ersticken, die dem Leben des Menschen Sinn verleihen: die Freiheit des Denkens, des Gewissens, der Religion, der Meinungsäußerung, des politischen und kulturellen Pluralismus" (Osservatore Romano, 14.1.90).

Seine anerkennenden Worte für die Menschen in Osteuropa verband der Papst mit *Mahnungen an die Adresse des europäischen Westens.* Leider, so Johannes Paul II., hätten die westlichen Demokratien zu oft von ihrer Freiheit nur um den Preis großer Opfer Gebrauch machen können. Er geißelte den Egoismus, Hedonismus, Rassismus und praktischen Materialismus als westliche „Gegen-Werte" und bedauerte das „absichtliche Fehlen jedes transzendenten moralischen Bezugs" in der Lebensgestaltung der westlichen Gesellschaften. „Es darf nicht sein, daß diejenigen, die Freiheit und Demokratie neu errungen haben, von denen enttäuscht werden, die in dieser Hinsicht gewissermaßen ‚Veteranen' sind."

Die päpstliche Konzeption ist in sich stimmig: Sowohl die Freiheitsbewegungen im Osten wie die westlichen Probleme mit den Begleiterscheinungen von Demokratie und gesellschaftlich-kulturellem Pluralismus verweisen für Johannes Paul II. darauf, daß ein Staat und eine Gesellschaft ohne transzendentes Fundament letztlich an ihren eigenen inneren Widersprüchen zerbrechen müssen. So verbindet sich für ihn das Bekenntnis zu den von der katholischen Kirche lange genug bekämpften Grundwerten der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte zwanglos mit dem Hinweis auf die Unverzichtbarkeit der christlichen Tradition Europas für den Aufbau des „gemeinsamen Hauses", von dem der Papst ausführlich auch in seiner Weihnachtsansprache an die Kurie vom 22. Dezember 1989 handelte (Osservatore Romano, 23.12.89), und auf die Notwendigkeit, die Freiheit in diesem Erbe zu verankern.

Die Wirklichkeit ist allerdings in Ost und West *vielschichtiger,* als es die Aussagen Johannes Pauls II. nahelegen. Es wird sich erst zeigen müssen, ob und inwieweit Demokratisierungsprozeß und religiös-christliche Renaissance in den bisher kommunistisch regierten Ländern künftig Hand in Hand gehen (vgl. ds. Heft, S. 49). Im Westen ist zwar vielerorts das Bewußtsein dafür gewachsen, daß Demokratie und Pluralismus einen ethischen Grundkonsens brauchen, um nicht in schlechte Beliebigkeit abzugleiten. Aber nicht nur die weitgehend hilflos anmutenden kirchlichen Parolen und Strategien zur „Neuevangelisierung" des alten Kontinents zeigen deutlich, wie schwer es den Christen und ihren Kirchen fällt, sich aus ihrem Glauben heraus mit den Orientierungsproblemen ihrer Gesellschaft auseinanderzusetzen und das christliche Erbe produktiv, ohne bevormundenden Zeigefinger, aber auch ohne falsche Bescheidenheit einzubringen. Der Papst wies in seiner Ansprache darauf hin, daß niemals etwas definitiv errungen sei: Es könnten jederzeit „jahrhundertealte Rivalitäten wiedererstehen, sich Konflikte zwischen ethnischen Minoritäten neu entzünden, Nationalismus zum Ausbruch kommen". Tatsächlich dürfte hier mit die größte Gefahr für das sich jetzt neu formierende Europa liegen. Freiheit und Demokratie gibt es ja nie einfach als solche, sondern immer nur in einem komplexen sozialen, kulturellen und ökonomischen Beziehungsgeflecht. Das macht die Hilfestellung der Kirche im weiteren Veränderungsprozeß in Europa notwendig, aber auch so mühsam. *ru*

Aufregung

Das Mahnläuten vom 28. Dezember und was es auslöste

Obwohl es an grundstürzenden Ereignissen in der Vorweihnachts- und Weihnachtszeit nun wirklich nicht gefehlt hat, erregte das von den deutschen Bischöfen im Sommer 1989 für den Tag der Unschuldigen Kinder beschlossene, aber von den einzelnen Bischöfen selbst in sehr unterschiedlicher Form mitgetragene „Mahnläuten" für die durch Schwangerschaftsabbruch zu Tode gekommenen ungeborenen Kinder doch so sehr die Gemüter und die öffentliche Meinung, daß manche Provinzzeitung noch Wochen später seitenweise Le-

serbriefe dafür und dagegen abdrukken konnte.

Verwunderlich war das nicht. Die über 200 000 Abtreibungen jährlich, die zwar zu größeren Teilen von den Ärzten nicht gemeldet, aber bei den Krankenkassen abgerechnet werden und von denen inzwischen an die 90 Prozent auf Grund einer „Notlagenindikation" erfolgen, können keinen ruhig lassen, der sich bewußt ist, daß Abtreibung Tötung menschlichen Lebens ist, und der den gesellschaftlichen und staatlichen Schutz vorgeburtlichen Lebens ernst nimmt. Die Auseinandersetzungen darüber werden seit Jahr und Tag mit wechselnder Heftigkeit geführt. Dabei geht es nicht nur um die Zustimmung oder Bekämpfung der geltenden Gesetzeslage – Abschaffung oder Verschärfung der §§ 218 und 219 StGB –, sondern zum Teil tatsächlich um das Für und Wider der Abtreibung bzw. um deren rechtliche und moralische Zulässigkeit resp. Unzulässigkeit.

Die Bischöfe ihrerseits haben mit dem Mahnläuten ein Mittel öffentlichen Aufmerksammachens gewählt, das Freund und Gegner mobilisieren mußte und keinen Interessierten, am Streit Beteiligten oder Betroffenen – und wer ist das auf die eine oder andere Weise nicht? – meinungs- und teilnahmslos lassen konnte. Sie sind dabei nicht sonderlich überzeugend vorgegangen. Der Beschluß des Ständigen Rates war mit Erfahrungen begründet worden, die man 1988 mit dem Läuten im Bistum Fulda (mit Ablegern in der Nachbarschaft) gemacht hatte. Die Idee war von Erzbischof *Dyba* gekommen und ein Stück weit wohl auch durchgesetzt worden. Der „fuldamentalistische" Ursprung – der Ausdruck stammt von Erzbischof Dyba selbst – haftete dem Unternehmen von Anfang an an, und damit verband sich nun einmal sehr viel mehr als nur konsequenter Einsatz für den Schutz des Lebens: ein bestimmtes festgefügtes Kirchenbild, eine bestimmte Vorstellung von Gesetz und Ordnung und eine ebenso bestimmte Form öffentlicher Provokation.
Die Begründungen der Aktion, um die sich mancher Bischof, allen voran der Konferenzvorsitzende, Bischof *Karl Lehmann,* in einer sechsseitigen Verdeutlichung gegenüber seiner Mainzer Ortskirche, mit viel gedanklichem Einsatz bemühte, wirkten *nachgereicht,* auch wenn sie den Vorteil hatten, bereits geäußerte Einwände aufzunehmen und ihnen die Spitze zu brechen. Wer hörte noch hin, wenn beteuert wurde, niemand werde „verurteilt", aber alle sollten durch das Läuten zur Besinnung und „zur Gewissenserforschung aufgerufen werden"? Wer nahm noch zur Kenntnis, daß das Glockenläuten als „Dank-, Mahn- und Trauergeläute" alle Kinder meinte, die leiden, gequält werden und unschuldig zu Tode kommen: vor der Geburt oder später? Wer wollte – in vorgefaßter Meinung gefestigt – noch glauben, daß da keine Not gegen eine andere ausgespielt, die Not der Frauen nicht gegen das Lebensrecht der Kinder, sondern aus christlichem Glauben beides in den helfenden Blick genommen werden sollte?

Probleme warf auch der Gedenktag auf. Katholischem Gemüt drängt sich der Tag der Unschuldigen Kinder zwar schon rein assoziativ als Gedenktag für die Opfer von Abtreibungen auf. Er verführt aber zu mißverständlichen Vergleichen: Herodes in der Legende vom Bethlehemitischen Kindermord hatte wahrlich andere Motive als Frauen, die in einer – wie immer beschaffenen – Notlage abtreiben. Und angesichts der in der Nazizeit millionenfach mit ihren Eltern durch Deutsche ermordeten jüdischen Kinder hätte sich längst schon ein anderer Gedenksinn für den Tag der Unschuldigen Kinder angeboten. *Heinrich Spaemann* hat dazu im „Christ in der Gegenwart" das Notwendige gesagt. Den *kirchlichen Beratungsstellen,* ohnehin von deutschen bischöflichen Ratgebern und von römischen Stellen immer stärker angefeindet, wurde durch eine solch spektakuläre Aktion die Arbeit gewiß nicht erleichtert.

Und natürlich war und ist auch das Argument zu bedenken, daß durch Hilfe für in Not geratene Schwangere mehr erreicht wird als durch öffentlichen Protest. Die vielen, aber noch nicht genügend zahlreichen privaten Initiativen, die Müttern in Notlagen zu helfen suchen, fanden sich durch die bischöfliche Läutaktion keineswegs optimal verstanden. Und tatsächlich ist es wohl so, daß die möglichen kirchlichen Hilfswege z. B. bei der Wohnungsbeschaffung angesichts des beträchtlichen kirchlichen Immobilienbesitzes, der vorwiegend von kirchlichen Angestellten und von sonst von der Kirche Begünstigten bewohnt wird, noch lange nicht erschöpft sind.

In Sack und Asche Buße zu tun brauchen die Bischöfe, die durch ihren Beschluß zum Gedenkläuten aufgefordert, und die Pfarrer resp. die Gemeinden, die haben läuten lassen, dennoch nicht. Manche besonders heftigen Kritiker – nicht alle nur außerhalb der Kirche angesiedelt – hätten sich Geifer und Gift sparen können. Auch wenn von kirchlicher Seite noch mehr getan werden kann für geborene wie für ungeborene Kinder, so sind es doch gerade kirchliche Stellen und Kräfte, die nicht nur staatliche Mittel umsetzen, sondern mit Eigenmitteln und Eigeninitiative helfen. Kirche braucht damit nicht zu protzen, aber auch nicht hinterm Berg zu halten.

Sodann: Es gehört zu einer offenen pluralistischen Gesellschaft und zu einer funktionierenden Demokratie, daß jede gesellschaftliche Gruppe die Mittel der Meinungsbildung und auch des Protestes einsetzen darf, die ihr eigen sind, und auch mit der Lautstärke, die ihr möglich ist. Niemand kann der Kirche verbieten, die ihr zur Verfügung stehenden Mittel einzusetzen, um die Gewissen wachzurütteln. Gerade alle jene in Verbänden, Parteien, Gewerkschaften, die aus wohlverstandenen Interessen öffentliches Klappern gewöhnt sind, sollten sich deshalb hüten, einer Kirche „Mißbrauch der bischöflichen Macht" oder „frauenfeindlichen Psychoterror" vorzuwerfen.
Mag sein, daß Aktionen wie das Glokkenläuten, das sich auch gottesdienstlich nur schwer in Besinnung umsetzen läßt, ein zu grober Klotz auf existentielle Situationen ist, die Einfühlung und nicht Draufschlagen erfordern.

Es gilt aber auch mit den allseits gepflegten Heucheleien aufzuräumen. Notlagen, die durch Schwangerschaften entstehen, sind in der Regel weder von der Gesellschaft verursacht noch lassen sie sich – allein – durch sozialstaatliche Maßnahmen beheben. Menschliche Fortpflanzung vollzieht sich in einem Geflecht persönlicher und gesellschaftlicher Verantwortung: der Partner füreinander, der Partner für das Kind, der Angehörigen für die Frau oder die Partner. Erster Weg zur Vermeidung von Not ist ein verantwortlicher Umgang mit Sexualität. Da „sündigt" die Kirche – mit anderen von der Gegenseite – mehr mehr als durch Glockenläuten. Erster Weg zur Behebung von entstandener Not ist ein kinderfreundliches Klima. Dieses gibt es nur dort, wo einander geholfen und niemand allein gelassen wird. Unser Gesellschaftsgefüge ist gerade in seiner lebensweltlichen Konstruktion nicht sehr solidaritätsförderlich. Wenn das „Mahnläuten" durch die ausgelösten Auseinandersetzungen wenigstens ein bißchen zum Nachdenken über diese Zusammenhänge angeregt hat – und dieser Eindruck war aus manchen Reaktionen durchaus zu gewinnen –, war es möglicherweise nicht nur zulässig, sondern sogar nützlich.

se

Suchbewegungen

Ein magerer Hirtenbrief und die Selbstorganisation katholischer Laien in der DDR

Neben dem Geschehen um den „Runden Tisch" und der sich wieder zuspitzenden Gesamtlage in der DDR waren dort innerkatholisch in den ersten Wochen des neuen Jahres vor allem zwei Ereignisse im Gespräch: die Veröffentlichung eines gemeinsamen Hirtenbriefes der DDR-Bischöfe am 30. Dezember, der am Wochenende von Silvester/Neujahr in allen Kirchen verlesen wurde, und die Gründung eines „Gemeinsamen Aktionsausschusses katholischer Christen", eines ersten überdiözesanen Zusammenschlusses katholischer Laien aus allen Jurisdiktionsbezirken der DDR am Wochenende vom 13./14. Januar in Dresden.

Der Hirtenbrief – es ist der erste gemeinsame der Bischöfe in der DDR seit den Wochen der Wende – wurde am 19. Dezember von der Berliner Bischofskonferenz verabschiedet. Er ist nach Inhalt und Aussage *auffallend blaß* ausgefallen. Zurückhaltung auf der ganzen Linie wäre der falsche Ausdruck, aber was in ihm vorgetragen wird, bleibt an Entschiedenheit, Umsicht und Überzeugungskraft weit hinter dem zurück, was nach den durchwegs kraftvollen und vorwärtsdrängenden, wenn gelegentlich auch widersprüchlichen Stellungnahmen einzelner Bischöfe seit Oktober 1989 (vgl. HK, November 1989, 489) und nach der ersten gemeinsamen Erklärung der Bischöfe vom 11. November (vgl. HK, Dezember 1989, 560) erwartet werden konnte.

In dem unverhältnismäßig knapp gehaltenen Hirtenwort wird zwar deutlich, was *Grundperspektive* der Bischöfe ist: der Schutz der Menschenwürde und die Durchsetzung von Menschenrechten. An erster Stelle wird „die Würde des ungeborenen Kindes und des behinderten Menschen" genannt. Aber es werden auch andere Bereiche und – teils gegensätzliche – Gefährdungen benannt: „Es geht uns um die Würde des jungen Menschen in den Erziehungs- und Bildungseinrichtungen und in den Kasernen und die Würde der straffällig Gewordenen. Vergeßt dabei aber auch nicht die Würde des nach der ‚Wende' Ausgegrenzten, in welchem Bereich er auch tätig gewesen sein mag. Wir werden aber auch auf die *Pflichten des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft* hinzuweisen haben, die jeder Mensch erfüllen muß, um seiner Sozialnatur gerecht zu werden. Und wir werden darauf zu achten haben, daß sich Gesellschaft und Staat nicht Zuständigkeiten aneignen, die den Menschen in seiner Freiheit und Verantwortlichkeit einschränken. Was der einzelne Bürger oder die jeweils kleinere Gemeinschaft selbst leisten kann, soll der Staat nicht an sich ziehen."

So lautet die zentrale Passage des Schreibens. Und natürlich fehlen nicht Forderungen nach Glaubens- und Gewissensfreiheit, nach verbindlicher Rechtsstaatlichkeit, nach Durchsetzung des Elternrechts in der Erziehung, nach sicherer Rechtsstellung der Kirchen und dem Rückzug der Jungen Pioniere aus den Schulen. Was aber an dem Schreiben auffällt: *es fehlt jede gesellschaftspolitische Perspektive,* die nach vorne weist, und jeder erkennbare Zug zur Nachdenklichkeit über kirchliches Verhalten in der Vergangenheit. Es werden dieselben Grundsätze fortgeschrieben, die in der Vergangenheit galten, und die Forderungen bleiben im wesentlichen auf die Bereiche beschränkt, auf die kirchliches Geschehen sich schon in der Vergangenheit konzentriert hatte. Und dies wird offenbar als Strategie und als Argumentation gegen jene verstanden, die den Eindruck gewinnen, die „Wende" wirke sich auf die Kirche als *Stabilitätsverlust* aus: „Es sind dieselben Grundsätze, die unser bisheriges und unser jetziges Verhalten bestimmen ..."

Aber was da in hölzerner Diktion vorgetragen wird, wirkt zu gewollt ausgewogen, um die Härte des Umbruchs und die neuen Herausforderungen, vor denen die Kirche in der DDR steht, voll in den Blick nehmen zu können. So warf z.B. der Leipziger Oratorianer *Wolfgang Trilling* den Bischöfen vor, sie stellten sich nicht nur die Frage nicht, warum sie seinerzeit zu Fragen des Gemeinwohls, beispielsweise zur Zwangskollektivierung der Landwirtschaft oder zum Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen in die ČSSR, geschwiegen hätten, sondern ließen auch jede Anerkennung gegenüber der evangelischen Kirche vermissen, ohne deren risikoreiches Engagement es den „Umsturz" gar nicht gegeben hätte.

Trilling fand den Brief vergleichsweise so selbstgerecht, wie den ersten Hirtenbrief der deutschen Bischöfe nach dem Krieg, in dem auch jede Anfechtung des eigenen Gewissens gefehlt habe. Vermutlich ist den Bischöfen aber nur zwischen dem Bemühen, den sich jetzt in Ansätzen organisierenden

Laienvertretern gesellschaftspolitisch Raum zu lassen, und den Kanzlisten, die den Brief aus ihrer bisherigen Perspektive vorformulierten, die Initiative steckengeblieben.

Aber wenn möglicherweise das erste mit dem zweiten Ereignis, der Hirtenbrief mit der Gründung des „Gemeinsamen Aktionsausschusses katholischer Christen" zusammenhängt: Entwickelt sich nun eine Laienbewegung, die für die katholische Bevölkerung in der DDR in ihrer doppelten, konfessionellen wie weltanschaulichen Minderheitslage den gesellschaftspolitischen Part spielen kann? Die Gründung des „Gemeinsamen Aktionsausschusses" – es wurde einstweilen nur ein sechsköpfiges Sprecherteam bestimmt, das die erste ordentliche Sitzung des Ausschusses für Mitte Februar vorbereiten soll – wurde früher realisiert, als vorauszusehen war. Noch vor Weihnachten meinten Mitinitiatoren, man werde sich frühestens im Herbst eine institutionelle Grundlage geben können, die „Vorform" eines repräsentativen Laiengremiums in der DDR sein könne.

Die zweifellos auch von den Bischöfen gewollte Eile hat wohl in erster Linie damit zu tun, daß eine Laienvertretung der Katholiken die Möglichkeit erhalten soll, noch im Vorfeld der Wahlen vom 6. Mai katholische Positionen deutlich zu machen (vgl. dazu auch die entsprechenden Bemühungen und Hilfestellungen in der Bundesrepublik, in: HK, Januar 1990, 5 f.). Der Gefahr, daß man in eine gewisse Hast gerät und sich dem Umstand aussetzt, eine Dachkonstruktion zu schaffen, die ‚von unten' nicht hinreichend abgestützt ist, wird man sich bewußt sein. Noch gibt es in der DDR nur einzelne, zudem vorwiegend von kirchlichen Angestellten getragene Laiengruppen, kaum ein Verbandswesen. Und auch die sog. neuen kirchlichen Bewegungen sind erst in Spurenelementen vorhanden. Hier muß vieles erst wachsen. Ohne einen tragfähigen Unterbau würden auch die besten Positionierungen nicht viel bewirken. Und ein Name wie „Zentralkomitee (der Katholiken)" verbietet sich in der DDR ohnehin. *se*

Neuanfang

Die Kirchen in Rumänien nach dem Umsturz

Am Anfang der dramatischen Entwicklung in Rumänien, die Ende letzten Jahres innerhalb weniger Tage zum Sturz Ceauşescus führte, standen Solidaritätsdemonstrationen für den reformierten Pfarrer *László Tökés* in Temesvár. Pfarrer Tökés, Angehöriger der ungarischen Minderheit, hatte gegen das Dorfzerstörungsprogramm des rumänischen Diktators protestiert, war daraufhin von seinem Bischof in ein entlegenes Dorf zwangsversetzt worden, hatte sich dieser Verfügung aber widersetzt. Er war zwar nicht der einzige Pfarrer, der in den letzten Jahren Kritik an der immer paranoidere Züge annehmenden Politik des „Conducator" geübt und die Einschränkungen des kirchlichen Lebens beklagt hatte. Nur war Opposition gegen das Regime in den rumänischen Kirchen insgesamt eine *Randerscheinung.* Für ihre Haltung war der reformierte Bischof *László Papp* von Oradea, der unter staatlichem Druck Sanktionen gegen Pfarrer Tökés ergriff, typischer als der Protest von Tökés.

Vor allem von der Führung der *rumänisch-orthodoxen Kirche,* der ca. drei Viertel der Bevölkerung angehören, kamen immer wieder Solidaritätsadressen für Ceauşescu und Erklärungen, in denen seine Politik mit Emphase unterstützt wurde. In der ersten Stellungnahme des Heiligen Synod nach dem Umsturz wurde bedauert, daß einige der Bischöfe unter der Diktatur „nicht immer den Mut der Märtyrer" gehabt hätten, um „Leiden und Schmerz des rumänischen Volkes öffentlich anzuprangern". Man habe alle disziplinären Maßnahmen annulliert, die „auf Verlangen der Diktatur" ergriffen worden seien. Zweifellos unterlag die orthodoxe Kirche einer lückenlosen staatlichen Kontrolle, hatte sie die berüchtigte „Securitate" genauso zu fürchten wie alle Gruppen und Institutionen im Land. Anlaß zur selbstkritischen Beschäftigung mit ihrer Rolle unter Ceauşescu hat sie dennoch, schon wegen des nur schwer nachvollziehbaren *Übersolls an Unterordnung und Zustimmung* zum Regime, das ihre Führung geleistet hat. Der Amtsverzicht des Patriarchen *Teoctist* Mitte Januar schafft dafür eine wichtige Voraussetzung. Im übrigen sind auch beide Bischöfe der *ungarisch-reformierten Kirche* zurückgetreten bzw. aus Rumänien geflohen.

Die *katholische Kirche,* nach der orthodoxen zweitgrößte in Rumänien, hatte in den Jahrzehnten der Diktatur unter massiven Beschränkungen zu leiden, wobei die Lage der Kirche in der Moldau und der Walachei vergleichsweise einfacher war als in Siebenbürgen und im Banat, wo die Katholiken den nationalen Minderheiten angehören (die größte Gruppe stellen die ungarischsprachigen Katholiken). In Zukunft wird es in Rumänien wie vor 1948 wieder *zwei katholische Kirchen* mit unterschiedlichem Ritus geben: Die neue Führung hob kurz nach dem Umsturz die Dekrete über die Auflösung der griechisch-katholischen Kirche in Siebenbürgen von 1948/49 auf; zum Treffen mit dem päpstlichen Sondernuntius *Francesco Colasuonno* Anfang Januar in Alba Julia (Karlsburg) kamen neben den lateinischen Ordinarien auch fünf griechisch-katholische Bischöfe, die bislang wie ihre Priester im Untergrund gewirkt haben. In einem Gespräch mit Colasuonno ließ Patriarch *Teoctist* die Bereitschaft seiner Kirche erkennen, den Unierten die seinerzeit von den Orthodoxen übernommenen kirchlichen Besitztümer zurückzuerstatten.

Die lateinischen Katholiken in Rumänien erhoffen sich unter den neuen politischen Verhältnissen eine ordentliche Besetzung aller sechs Bistümer des Landes, von denen derzeit nur zwei (Alba Julia in Siebenbürgen und Bukarest) von Bischöfen geleitet werden. Außerdem erwartet man die Aufhebung der Beschränkungen für die Aufnahme von Priesteramtskandidaten in den Seminaren, die Ermöglichung von Religionsunterricht an öffentlichen

Schulen und den Abbau von Beschränkungen für die Minderheiten. Beim Besuch des Sondernuntius wurde über ein *Zwanzig-Punkte-Programm* gesprochen, in dem die entsprechenden Wünsche an die Adresse der Bukarester Führung zusammengefaßt sind.

Beim Umsturz haben die Kirchen in Rumänien trotz ihrer eigenen Probleme eine beträchtliche Rolle gespielt. Vielfach wurden in den Dörfern und Städten Geistliche der verschiedenen Konfessionen in die provisorischen Gremien aufgenommen, die nach dem Ende der Herrschaft Ceauşescus die Verwaltung übernahmen. Ungeachtet ihrer Mitverstrickung in das diktatorische System bzw. ihres Mangels an Zivilcourage (die katholische Kirche hat sich insgesamt verhältnismäßig wenig kompromittiert) sind die Kirchen doch die einzigen intakten Institutionen im Land und gleichzeitig auch Hüter der jeweiligen kulturell-nationalen Tradition (für die rumänische Mehrheit wie für die ungarische Minderheit). Die orthodoxe Kirche möchte, so die Erklärung des Heiligen Synods, die Verkündigung des Evangeliums in der „freien und pluralistischen Gesellschaft" intensivieren. Der Weg zur Demokratie ist in Rumänien allerdings noch mit vielen Stolpersteinen gepflastert. *ru*

„Panthéonisierung"

Abbé Grégoire und das Verhältnis von Kirche und Revolution

Die Französische Republik versteht es, Höhepunkte des nationalen Lebens kultisch zu begehen. Einer der bedeutendsten Tempel republikanischer Liturgien ist die frühere Kirche Sainte-Geneviève de Soufflot, das Panthéon, seit 1791 nationale Begräbnisstätte für die „Großen" des Landes im Quartier Latin. Noch am Abend des zweiten Wahlgangs der Präsidentschaftswahlen von 1981 suchte *François Mitterrand* diesen auch für eingefleischte Laizisten akzeptablen geheiligten Ort auf, so als müßten die „niederen Weihen" der Wahl durch das Volk durch die „höheren Weihen", die Erwählung durch die Großen der Vergangenheit, ihre Bestätigung finden.

Was lag also näher, als das Ende der nationalen Feierlichkeiten aus Anlaß des Bicentenaire der Französischen Revolution an diesem Ort zu begehen – und zwar mit der Überführung der sterblichen Überreste von drei Großen der Revolution, dem Enzyklopädisten *Condorcet,* dem Mathematiker *Monge* und – dem Revolutionspriester und konstitutionellen Bischof von Blois – *Abbé Grégoire.* An einem Wochentag im Advent fand diese Liturgie statt, nicht viel länger als eine Werktagsmesse, zur besten Fernsehzeit – vor der Tagesschau – direkt übertragen, Mitterrands kulturpolitischer Choreograph und Tausendsassa *Jack Lang* hielt eine Ansprache.
Die ganze Feier – und auch das ist bei Liturgien nicht ungewöhnlich – hätte jedoch in der bicentenaire-ermüdeten Nation noch weniger Echo gefunden, wenn die *französischen Bischöfe* nicht wenigstens ein weiteres Kapitel ihrer bereits früher zutage getretenen Probleme mit der Revolution vorgeführt hätten (vgl. HK, August 1989, 347 f.). Die Frage lautete diesmal: Würden die Bischöfe bei der nationalen Weihehandlung an ihrem umstrittenen Vorgänger im Bischofsamt zugegen sein oder nicht? Im Herbst letzten Jahres konnte der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Albert Decourtray,* bei einem Vortrag in Bonn diese Frage noch nicht beantworten.

Man rang sich letztlich zu einer Lösung durch, die die ganze Verlegenheit der Bischöfe in dieser Sache zum Ausdruck brachte: Ausgerechnet der *Apostolische Nuntius* in Frankreich, als Doyen des Diplomatischen Corps ohnehin anwesend, sollte die Kirche vertreten, obwohl die Haltung Abbé Grégoires gegenüber der 1790 erlassenen Zivilkonstitution des Klerus doch zuallererst die legitimen Rechte des Apostolischen Stuhls tangierte. Andererseits war die gallikanische Tradition in Frankreich beileibe nicht auf die konstitutionelle Kirche beschränkt, wie es nun zuweilen erscheinen konnte. Daß schließlich doch noch ein amtierender französischer Ortsordinarius zugegen war, und zwar Bischof *Jacques Gaillot* von Évreux, überraschte weniger, da dieser auch in anderen Zusammenhängen bereits von seinen Mitbrüdern im Bischofsamt abweichende Wege gegangen ist.

Was immer im Vorfeld der Entscheidung der Bischöfe sonst noch eine Rolle gespielt haben mag: die Feier zeigte ein weiteres Mal, wie vermint das Gelände des *Verhältnisses von Revolution und Kirche* in Frankreich ist. Und je wortreicher die Erklärungen der Bischöfe dazu – so z. B. Kardinal *Lustiger* in einem Interview für Le Monde (8. 12. 89) –, desto weniger überzeugend wurden sie. Lustiger etwa stand nicht an, die Verdienste Abbé Grégoires hervorzuheben – und zwar nicht nur in bezug auf die Emanzipation der Juden, die Rechte der Schwarzen in den französischen Kolonien, sondern insgesamt für das, was auch er die „positiven Errungenschaften der Französischen Revolution" nannte, so etwa das Eintreten Grégoires für die Verbindung von Demokratie und Religionsfreiheit.

Wenn der Pariser Erzbischof die Kirche jedoch zugleich als Abbé Grégoires „heute einzige Familie" bezeichnete – was angesichts der Ehrung durch die nationale „Familie" immerhin verwundern mußte –, war die Rückfrage nicht zu vermeiden, warum die Kirche immer noch so viel Mühe hat, sich zu ihrem „Verwandten" auch vor der Nation zu bekennen. Wenn – wie Lustiger meinte – niemand bezweifeln könne, daß dieser Priester und Bischof zuallererst zur Kirche gehöre, hätte dies ja nicht ausgeschlossen, daß man seiner – wie in der Kirche Saint-Gervais, unweit der Pariser Bischofskirche Notre-Dame, geschehen – auch zusätzlich noch „en famille" in einem Gottesdienst gedenkt. Eine offene Desavouierung der Märtyrer der Revolution hätte aus heutiger Sicht jedenfalls die Präsenz bei der nationalen Feier nicht bedeutet. Zumal – Kardinal Lustiger sagte es selbst – eine „Panthéonisierung" nicht eine Kanonisierung bedeutet. *nt*

ČSSR: Der Umschwung bringt die Kirchenfreiheit

Mit ihrer eindrucksvoll unter Beweis gestellten Fähigkeit, 40 Jahre hindurch ungebrochenen Widerstand gegen den Totalitarismus zu leisten, haben Christen und die Kirchen in der Tschechoslowakei eine einzigartige Leistung vollbracht. Gleichzeitig haben sie damit maßgeblich zur Entwicklung eines Bewußtseins der Freiheit und der Würde des Menschen beigetragen. Sie hatten entscheidenden Anteil daran, daß der geistige Boden für die Entwicklung der letzten Monate bereitet wurde. Dieses Resümee zog der Erste Stellvertretende Ministerpräsident der ČSSR, *Jan Čarnogursky,* selbst ein „Mann der ersten Stunde" in diesem Widerstand und Opfer stalinistischer Verfolgung (vgl. HK, Januar 1990, 7), vor kurzem beim „Runden Tisch Europa", zu dem die Österreichische Volkspartei rund 150 Vertreter unterschiedlichster politischer Gruppierungen aus der ČSSR, der DDR, Polen, Ungarn, Jugoslawien, Rumänien, Bulgarien und der Sowjetunion auf das Wiener Donauschiff „Mozart" eingeladen hatte. Und auch viele andere Teilnehmer dieses erstmaligen Treffens führender Aktivisten der Freiheitsbewegung im Osten kamen zu dem gleichen Schluß: Von der humanen Kraft des Christentums gingen entscheidende Impulse für den Aufbruch in den bisher kommunistisch beherrschten Staaten Osteuropas aus.

Opfer rigoroser stalinistischer Religionspolitik

Ein wesentliches Verdienst daran kommt einigen unerschrockenen, mutigen und charismatischen Kirchenmännern wie dem greisen tschechischen Primas, Kardinal *František Tomášek,* und dem amtsbehinderten slowakischen Bischof *Jan Korec* zu, deren Zivilcourage auf die Jugend großen Eindruck machte. Aber auch den vielen Geistlichen, die trotz aller Widrigkeiten in Treue auf ihren Posten ausharrten und ihre priesterlichen Aufgaben selbst mit gebundenen Händen nach besten Kräften erfüllten, ist es zu danken, daß der Glaube unter den Tschechen und den Slowaken diese 40 Jahre der Drangsal überlebte.
Einen entscheidenden Beitrag zur religiösen Renaissance leistete jedoch jener Teil der Kirche des Landes, den das Regime als „Untergrundkirche" zu diskreditieren trachtete: Geheim geweihte Bischöfe, amtsbehinderte Priester und engagierte katholische Laien waren Träger eines Apostolates, das in vielen Menschen – nicht zuletzt unter Jugendlichen – eine neue Begeisterung für den Glauben weckte. Die „illegalen Aktivitäten" dieser „Geheimkirche" wurden rigoros verfolgt. Und doch gelang es, geheim Priester auszubilden, verbotenerweise Ordenskommunitäten zu bilden und Ordenskandidaten aufzunehmen, heimlich Glaubensunterricht zu erteilen, Jugendseelsorge zu betreiben und Exerzitien durchzuführen. Allein in der Slowakei dürften nicht weniger als hunderttausend Menschen geheim Exerzitien oder Glaubensunterricht absolviert haben! Im ganzen Land entfaltete sich auch eine *religiöse Untergrundpublizistik,* die sogar über geheime Druckereien verfügte.

Wie Čarnogursky bei seinem Wien-Besuch hervorhob, war diese vom Regime bekämpfte „Geheimkirche" Hauptträgerin des „freien Denkens" in der Tschechoslowakei, das sich unter den Bedingungen der totalitären Herrschaft der KP „politisieren mußte". Die Strukturen der „Geheimkirche" habe das Regime trotz aller Versuche nicht zerschlagen können. Dies sei nicht zuletzt deshalb nicht möglich gewesen, weil sie nicht „zentralistisch" organisiert waren, sondern in einer Vielzahl von Einzelinitiativen bestanden. Diese nicht zentralistische Struktur habe eine gewisse „Vorbildwirkung" auch für die politische Opposition gehabt.
In der Zeit des sogenannten „Prager Frühlings" im Jahr 1968 war nach den Worten Čarnogurskys der Einfluß der Christen noch verhältnismäßig gering. Er führt dies darauf zurück, daß viele Träger des Widerstandes gegen das stalinistische Regime aus den Reihen der christlichen Kirchen erst damals oder kurz zuvor aus den Gefängnissen und Lagern gekommen waren und sich auf die Verhältnisse erst einstellen mußten. Nach der Niederschlagung des „Prager Frühlings" seien die meisten Intellektuellen, die damals die Bewegung der politischen Erneuerung getragen hätten, nicht imstande gewesen, „ihre Mission weiterzuführen". Im Gegensatz dazu hätten aber gerade viele Geistliche und christliche Laien, die aus der stalinistischen Zeit persönliche Erfahrung mit politischer Verfolgung hatten, dem Widerstand gegen die sogenannte „Normalisierung" Rückhalt gegeben. Als Folge davon wuchs gerade in der katholischen Bevölkerung die Entschlossenheit, sich mit der totalitären Unterdrückung nicht abzufinden.

Christen als Wegbereiter des Umbruchs

Von Anfang an waren auch in der tschechoslowakischen Bürgerrechtsbewegung Christen – Geistliche wie Laien – engagiert. Der Widerstand gegen die Unterdrückungspolitik des Regimes manifestierte sich lange vor den jüngsten Ereignissen im kirchlichen Raum. Wenn Priester und Laienaktivisten vor Gericht gestellt wurden, versammelten sich Hunderte, zuletzt Tausende von Menschen zu Solidaritätskundgebungen vor dem Gerichtsgebäude. Es kam zu Protestaktionen in den Priesterseminaren und im Klerus, auch katholische Laien beschwerten sich zu Tausenden – etwa in der Frage der Abtreibung – gegen die Regierungspolitik. Höhepunkt dieser Entwicklung war die größte Bürgerinitiative, die es je in einem Oststaat gab: 600 000 Bürger unterzeichneten die berühmte 31-Punkte-Petition für Religionsfreiheit.

Den entscheidenden „Meilenstein" in der Entwicklung des öffentlichen Widerstandes der Katholiken sieht Čarnogursky in der großen religiösen Feier in Velehrad zum 1100. Todestag des hl. Method. Damals hatten 150 000 Teilnehmer lautstark gegen den Kulturminister und andere Staatsfunktionäre Stellung genommen, die die religiöse Kundgebung zu einem Propagandapodium für ihre eigenen Intentionen umfunktionieren wollten. Die Polizei wagte es angesichts der Menschenmenge nicht, gegen das kritische Jugendprogramm einzuschreiten, das einen Teil dieser großen religiösen Manifestation bildete und das später zum Modell für Jugendprogramme bei anderen öffentlichen religiösen Veranstaltungen wurde.

Auch bei den großen *Wallfahrten* der letzten Jahre, bei denen die Teilnehmerzahl in die Hunderttausende ging, zeigte sich, daß die Jugend nicht mehr gewillt war, sich einschüchtern zu lassen. Ungeachtet drohender Repressalien beim Studium, in der Schule und am Arbeitsplatz bekannten sich die jungen Menschen zu ihrem religiösen Engagement, ja sie machten sich oft sogar über die polizeiliche Kontrolle und Bespitzelung lustig. Eine Jugend wuchs heran, die die Angst ihrer Elterngeneration abstreifte und jene Tugend entwickelte, die jedes totalitäre Regime bei seinen Bürgern fürchtet: Zivilcourage!

Auch in dieser Revolution spielten Christen eine maßgebliche Rolle. So war etwa der erste Sprecher des tschechischen „Bürgerforums" der amtsbehinderte katholische Priester *Václav Maly*. Einer der führenden Exponenten der slowakischen Initiative „Öffentlichkeit gegen Gewalt" war Jan Čarnogursky selbst, der noch kurz davor wegen „Subversion" vor Gericht gestellt worden war und der dann nach dem Umsturz als erster Stellvertretender Ministerpräsident in die Regierung berufen wurde. Die Demokratiebewegung wurde von Kardinal Tomášek und dem Metropoliten der slowakischen Kirchenprovinz, Erzbischof *Jan Sokol* von Tyrnau (Trnava), öffentlich und mit allem Nachdruck unterstützt. Kardinal Tomášek ließ auf zwei Kundgebungen in Prag Solidaritätsbotschaften verlesen, er stellte sich auch bei einem Festgottesdienst im Gedenken an die Heiligsprechung der seligen Agnes von Böhmen mit Nachdruck hinter die Freiheitsbewegung. Das gleiche tat Erzbischof Sokol mit einer von ihm veröffentlichten Erklärung sowie mit einer Ansprache an die Teilnehmer einer großen Bürgerkundgebung in Preßburg.

Zusammen mit dem ganzen tschechoslowakischen Volk haben auch die Kirchen des Landes ihre Freiheit wiedererlangt. Der Apparat der „Kirchensekretariate" auf allen Ebenen der staatlichen Verwaltung, die das kirchliche Leben bis ins kleinste gegängelt hatten, wurde mit Jahresende aufgelöst. *Vladimir Janku*, der als Leiter des staatlichen Kirchenamtes in Prag der restriktiven Religionspolitik des früheren Regimes seinen ganz persönlichen Stempel aufgedrückt hatte, wurde seiner Amtspflichten enthoben. Die Verantwortung für die Kirchenpolitik liegt nun in Händen eines angesehenen Kirchenmannes: *Josef Hromadka*, Synodalsenior der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder und Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in der ČSSR. Er gehört der neuen Regierung ebenfalls als Stellvertretender Ministerpräsident an.

Vollständige Trennung von Kirche und Staat in Aussicht gestellt

Die der Kirche unter Mißachtung des Kirchenrechts und vatikanischer Weisungen von den Behörden aufgezwungene regimehörige Priestervereinigung „Pacem in terris" hat ihre Tätigkeit eingestellt. Ihre führenden Exponenten, die sich so lange zum willfährigen Werkzeug staatlicher Kontrolle und Lenkung des kirchlichen Lebens gemacht hatten, wurden von ihren Posten entfernt.
Die neue Regierung bekannte sich dazu, die stalinistische Religionsgesetzgebung beseitigen zu wollen und das Verhältnis von Staat und Kirche auf der Grundlage wirklicher Religionsfreiheit neu zu ordnen. Hromadka, der in der Woche vor Weihnachten in Rom erste Verhandlungen mit dem Vatikan geführt hatte, nannte im Anschluß daran in einem Interview mit „Kathpress" Einzelheiten über die religionspolitischen Absichten der neuen Regierung: In einem demokratischen Staat, der die Tschechoslowakei künftig sein will, müssen sich die Kirchen „frei und selbständig" entfalten können, betonte er. Nachdem das Wirken der Kirchen jahrzehntelang starken Einschränkungen ausgesetzt war, müßten die Glaubensgemeinschaften nun die Möglichkeit erhalten, das kirchliche Leben auf „europäischen Standard" zu bringen. Über die Frage der vollständigen Trennung von Kirche und Staat würden mit allen Kirchen Gespräche zu führen sein.

Unmittelbare Frucht der ersten Gespräche zwischen dem Hl. Stuhl und Hromadka waren drei Bischofsernennungen am 21. Dezember. Der Apostolische Administrator von Königgrätz (Hradec Králové), Titularbischof *Karel Otčenášek*, der unter dem früheren Regime seine bischöflichen Funktionen nicht ausüben durfte, wurde mit Zustimmung der neuen Regierung zum residierenden Bischof seiner Diözese ernannt. Der erst im Vorjahr bestellte Apostolische Administrator von Olmütz (Olomouc), Titularbischof *František Vaník*, wurde als residierender Erzbischof eingesetzt. Die frühere Regierung hatte seiner Ernennung zum Erzbischof seinerzeit nicht zugestimmt. Kein „Placet" des Regimes hatte es auch zur Ernennung eines bischöflichen Oberhirten für die 300 000 Gläubige zählende griechisch-katholische Kirche in der ČSSR gegeben.

Nun konnte der Papst den bisherigen provisorischen Ordinarius der griechisch-katholischen Eparchie Prešov, *Ján Hirka*, zum Bischof bzw. Eparchen ernennen. Die fünf noch vakanten katholischen Diözesen in der ČSSR könnten bereits in den nächsten Monaten Oberhirten bekommen, berichtete Hromadka von den Ergebnissen seiner ersten Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl.

Inzwischen ist auch schon der Päpstliche „Sondernuntius" *Francesco Colasuonno* zu einer längeren Erkundungsmission in alle Diözesen der ČSSR gereist, um sich in Gesprächen mit Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien ein Bild über geeignete Kandidaten für das Bischofsamt zu machen. Dem Vernehmen nach sind Geistliche darunter, die unter dem früheren Regime amtsbehindert waren und als Fabrikarbeiter, Straßenbahnfahrer, Taxi-Chauffeur, Glasschleifer und Nachtwächter gearbeitet hatten.

Wie *Hromadka* betonte, werde die Regierung „offen für alle Kandidaten" sein. Es werde wieder die Vereinbarung von 1928 in Kraft treten, die vorsieht, daß den Behörden der Name eines ernannten Bischofs einige Tage vor der offiziellen Verlautbarung bekanntgegeben wird, aber die Ernennung nicht an eine vorherige staatliche Erlaubnis gebunden ist. Wenn alle vakanten Diözesen besetzt sind, seien – wie Hromadka gegenüber „Kathpress" erklärte – Gespräche über die Aufnahme offizieller Diplomatischer Beziehungen zwischen der ČSSR und dem Hl. Stuhl geplant. Die unter dem kommunistischen Regime amtsbehinderten Priester könnten jederzeit in ihr Amt zurückkehren, jegliche Verbote und Einschränkungen seien aufgehoben. Die Ordensgemeinschaften könnten ebenfalls wieder frei und ungehindert tätig sein. Auch erhalten die Kirchen Sendezeit im Rundfunk und Fernsehen.

Ob die Religionsfreiheit nach den ersten freien Wahlen in diesem Jahr auch dann gesichert bleibt, wenn sich eine atheistisch orientierte Parlamentsmehrheit ergeben sollte, hängt nach Ansicht Hromadkas davon ab, wie viele Bürger sich nun, in der offenen Atmosphäre, weiterhin als Gläubige öffentlich bekennen und engagieren. Viele Menschen in der ČSSR seien auf der Suche nach neuer geistiger Orientierung. Es zähle zu den größten Herausforderungen für die Kirchen, den fragenden Menschen adäquate, zeitgemäße Antworten zu geben. Wenn man wieder zu den „alten Modellen" zurückkehre, werde man die Menschen für Glaube und Kirche nicht interessieren können.

Gewillt, die Herausforderung anzunehmen

Daß die katholische Kirche in der Tschechoslowakei gewillt ist, diese geschichtliche Herausforderung anzunehmen, zeigte sich schon auf der ersten Kleruskonferenz der Erzdiözese Prag, die Kardinal Tomášek wenige Tage nach dem Umsturz einberufen hatte. In einer Botschaft an die Konferenz konstatierte der Primas, daß die lange Periode totalitärer Herrschaft in der Tschechoslowakei auch bei den Menschen „ihre Spuren hinterlassen" habe. „Wir müssen uns erst an ein Leben ohne Angst und Lügen gewöhnen", stellte Tomášek fest. Nun, da sich auch für die Kirchen in der ČSSR völlig unerwartet „der Raum der Freiheit" geöffnet habe, sei es notwendig, die neue Situation zu studieren, alles unter den verschiedenen Aspekten zu überdenken und dann „ohne Verzug an die Arbeit zu gehen". Die rund 300 an der Konferenz teilnehmenden Priester bekundeten in Referaten und Diskussionen ihre Entschlossenheit dazu.

Das geistige Klima in der tschechoslowakischen Gesellschaft ist jedenfalls heute für das Wirken der Kirchen und namentlich der katholischen Kirche offener, frühere historische Ressentiments im tschechischen Landesteil gegen die katholische Kirche gehören der Vergangenheit an. Die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche und der anderen Kirchen ist durch die feste Haltung der Christen gegenüber dem totalitären Regime wesentlich gestärkt. Insbesondere in Intellektuellen-Kreisen hat man die Werte des Christentums wiederentdeckt, und Menschen, die der Kirche entfremdet waren, wandten sich wieder der Religion und dem Glauben zu. Einer dieser Intellektuellen, die sich – ohne einer Kirche anzugehören – den Werten des Christentums geöffnet haben, ist Staatspräsident *Václav Havel.* Wenn Havel jetzt – wenige Wochen nach Übernahme des Präsidentenamtes – Papst Johannes Paul II. bereits schon für April zu einem Besuch in die ČSSR eingeladen hat, dann entsprach er damit nicht nur einem Wunsch weitester Bevölkerungskreise, sondern bekundete damit auch den eminenten Stellenwert, den er selbst den Werten und Kräften der Religion beim künftigen Aufbau der tschechoslowakischen Gesellschaft beimißt.

Der Neubeginn, vor dem die Kirche in der Tschechoslowakei steht, kann sich also auf starke Kräfte stützen, die dem Stahlbad der Verfolgungszeit standgehalten haben. Es wäre allerdings zuwenig, wenn die Kirche des Landes nur von ihrer heroischen Vergangenheit zehren wollte. Sie braucht eine umfassende innere Erneuerung im Geist des II. Vatikanischen Konzils, um nach der Bewährungsprobe der Unfreiheit auch die Bewährungsprobe der Freiheit zu bestehen. Daß diese Kirche so lange maßgeblich von Laien mitgetragen wurde, sollte sich dabei als optimale Voraussetzung für die notwendige Erneuerung im Sinn des konziliaren Kirchenbildes vom „Volk Gottes" erweisen. *P. M.*

Panama: Mit US-Gewalt vom Diktator befreit

Die politischen Vorgänge in Rumänien und im fernen Panama beherrschten in den Tagen vor, an und nach Weihnachten 1989 die Nachrichtensendungen nicht nur in der Bundesrepublik. Dabei standen die erschütternden Bilder von der blutigen Revolution in Rumänien in seltsamem Kontrast zu den Berichten über die ebenfalls blutig verlaufenden Kämpfe in Mittelamerika. Sicher war mit der Distanz von den Orten des Geschehens auch die Akzeptanz eine unterschiedliche. Aber im Fall Panama konnte man sich gelegentlich des Eindrucks nicht erwehren, daß die übermittelten Fakten einer Parodie näher kamen als der Realität. Da wurde der mittelamerika-

nische Kleinstaat Panama durch militärische Intervention der Großmacht USA von dem faktischen Diktator und Usurpator *Manuel Antonio Noriega* befreit, aber in den Berichten nahmen die überraschenden und spektakulären Umstände der Invasion dem Geschehen vorübergehend jede Seriosität.

Der Fall Noriega und die besondere Lage Panamas

Erst als Noriega in der Gewalt der Amerikaner und in die USA ausgeflogen worden war, rückte wieder ins Blickfeld, was in Panama politisch geschehen war bzw. militärisch bewirkt wurde. Die Invasion kostete mindestens 600 Menschen das Leben: 23 US-Soldaten, 321 panamaischen Militärs, nach Angaben der Regierung in Washington 220 Zivilisten. Die Zahl der zivilen Opfer dürfte aber beträchtlich höher liegen; der frühere amerikanische Justizminister *Clark* sprach sogar von mehr als 4000. 3700 Personen wurden festgenommen. Das Stadtviertel El Chorillo, in dem das Hauptquartier Noriegas lag, wurde völlig zerstört. Der neue Präsident *Guillermo Endara* verlangt von den Vereinigten Staaten einen Schadenersatz in Höhe von mehr als zwei Milliarden Dollar, davon die Hälfte in Krediten. Die Verluste aus vermutlich zunächst von Noriega-Milizen begonnenen Plünderungen in der Hauptstadt sollen sich auf mindestens 800 Millionen Dollar belaufen.

Nationalgarde und Polizei wurden aufgelöst; bereits in den ersten Tagen des neuen Jahres begann die neue Regierung mit Hilfe der Amerikaner mit der Aufstellung neuer Polizeitruppen, der „Fuerza Pública", die sich zum großen Teil aus übergelaufenen Angehörigen der alten Sicherheitskräfte rekrutieren. Um einer raschen Normalisierung willen und um das Entstehen einer Guerilla zu verhindern, hält man dieses Risiko offenbar für tragbar; Kommandant der neuen Polizeitruppe wurde zunächst Oberst *Roberto Armijo,* unter Noriega Polizeichef und zuletzt Mitglied des Generalstabs. Noch im Januar wurde er durch den wohl weniger kompromittierten Oberst *Eduardo Herrera* ersetzt.

Die neue Regierung fand eine weitgehend funktionsunfähige Justiz, eine korrupte Verwaltung und ein stark angeschlagenes Bankensystem – eine bedeutende Einnahmequelle des Landes – vor. Der gleich nach der Invasion auf einem amerikanischen Militärstützpunkt vereidigte Endara hat denn auch ein politisches Ziel, das er knapp formulieren konnte: den Wiederaufbau des Staates. Der beklagenswerte Zustand Panamas ist auch, aber nicht nur das Ergebnis der skrupellosen Mißwirtschaft Noriegas bzw. seiner zivilen Marionettenregierungen in den letzten Jahren. Der Kleinstaat auf dem mittelamerikanischen Isthmus ist ein besonders krasses Beispiel für ein Dritte-Welt-Land der südlichen Hemisphäre, dessen Gedeih und Verderb – im Fall Panama sogar dessen Existenz – in hohem Maße von den wirtschaftlichen und Sicherheitsinteressen einer Großmacht abhängen, in dessen Schatten es liegt.

Panama gehört historisch zum südamerikanischen Raum; es war bis 1903 Teil Kolumbiens und ist *als Staat ein Geschöpf der USA,* die mit Kolumbien wegen des geplanten Kanals nicht handelseinig wurden und deshalb das Departement Panama zur Unabhängigkeitserklärung bewogen. Seitdem ist das Gebiet mehr noch als die den USA nähergelegenen „Bananenrepubliken" Mittelamerikas eine hochrangige und -sensible Interessensphäre der Vereinigten Staaten, geprägt von der interventionistischen Big-Stick-Politik der Amerikaner. „Nicht erst seit gestern, schon seit 1903 sind die Amerikaner hier", sagte eine Panamaerin vor der Kamera, „und wir sind immer noch unterentwickelt." Eine typische Äußerung nicht nur wegen des verbreiteten verbalen Antiamerikanismus, sondern wegen der enttäuschten passiven Erwartungshaltung, mit der die in ihrer nationalen Souveränität gekränkten Staaten Mittel- und Südamerikas auf die Hegemonialmacht USA antworten. Die Präsenz der USA in Panama ist auch auf den ersten Blick sichtlich stärker als in den Nachbarländern; der US-Dollar ist Landeswährung, der Lebensstil, wenn auch auf lateinamerikanischem Standard, amerikanisch geprägt.

In augenfälligem Kontrast zu kritischen Äußerungen anderer lateinamerikanischer Länder hat die Bevölkerung Panamas in ihrer großen Mehrheit die militärische Intervention begrüßt. Der amerikanischen Invasion war der über zwei Jahre erfolglose Versuch vorausgegangen, General Noriega zum Rücktritt zu zwingen. Zwei Putschversuche, der letzte im Oktober 1989, mißlangen; das Land war aus eigener Kraft nicht fähig, den von Armee und paramilitärischen Trupps (die Noriega den Namen „Bataillone der Würde" verdanken) gestützten General zu entmachten.
Sein Aufstieg begann in den siebziger Jahren unter General *Omar Torrijos* als – von den Amerikanern ausgebildeter – Chef des militärischen Sicherheitsdienstes. Damals wurde er vom CIA und von mehreren amerikanischen Regierungen als Informant geschätzt und genutzt. Zwei Jahre nach Torrijos' bis heute ungeklärtem Unfalltod wurde er 1983 Oberkommandierender der Streitkräfte. Durch Günstlingswirtschaft, den bedenkenlosen Einsatz von Gewalt und einen nationalistisch gefärbten Anti-Amerikanismus, der ihm in der Bevölkerung zunächst eine gewisse Popularität sicherte, wurde er zum eigentlichen Machthaber Panamas. Er berief und entließ sechs zivile Präsidenten.

Ziele und Umstände der US-Invasion

Als bei den Wahlen am 7. Mai 1989 sein Kandidat *Duque* trotz massiver Wahlmanipulationen verlor und der Kandidat der Opposition, *Endara,* gut 70 Prozent der Stimmen errang, ließ Noriega die Wahlen einfach annullieren. Die *Opposition gegen Noriega,* der sogenannte Bürgerkreuzzug, war erstarkt, nachdem im Sommer 1987 Anschuldigungen gegen ihn wegen Rauschgifthandels bekannt geworden waren und zu bürgerkriegsähnlichen Unruhen geführt hatten. Die im selben Jahr von den USA verfügten Sanktionen gegen den Bankenplatz Pa-

nama schwächten die Wirtschaft und trugen mit dazu bei, daß der Staat zeitweise zahlungsunfähig war; Straßendemonstrationen von Lehrern und Beamten waren die Folge.

Außenpolitisch isolierte sich Noriega zunehmend. Gute Beziehungen unterhielt er nur zu Nicaragua und Kuba, denen er bereitwillig half, die Handelsblockade der USA zu umgehen, indem Panama ihnen den Zugang zum Devisenmarkt öffnete. *Noriegas Verwicklung in Drogengeschäfte* ist mehr als wahrscheinlich; ebenso wahrscheinlich ist, daß auf dem Finanzmarkt Panama Narco-Dollars gewaschen wurden. Die Amerikaner sehen beide Delikte als bewiesen an und nannten sie als Grund für ihre Intervention, um ihn vor ein amerikanisches Gericht stellen zu können. Bis Mitte der achtziger Jahre hatte Noriega mit der US-amerikanischen Drogenbekämpfungsbehörde DEA zusammengearbeitet, „immer zu unserer Zufriedenheit" (wenn auch nicht umsonst), wie der Leiter der DEA von 1981 bis 1985, *Francis Mullen,* im Januar öffentlich erklärte. Fünf Tage vor der Invasion krönte Noriega seine Karriere damit, daß er sich per Dekret zum „‚Líder Máximo' der Nationalen Befreiung" mit absoluten Vollmachten ausrufen ließ.

Die Invasion vom 20. Dezember 1989 diente nach Darstellung der US-Regierung vier Zielen: dem Schutz amerikanischer Bürger in Panama (wenige Wochen zuvor war ein Leutnant von einem panamaischen Nationalgardisten erschossen worden), der Wiederherstellung demokratischer Zustände, der Sicherung der Kanalverträge und der Festnahme des in den USA bereits wegen Drogenhandels und Geldwäsche angeklagten Noriega. *Völkerrechtlich* war diese Aktion ein bedenkliches Unterfangen, wiewohl eine eindeutige juristische Beurteilung wegen der unterschiedlichen Rechtsauslegungen schwierig ist. *Politisch* – innenpolitisch zumal – war sie insgesamt ein Erfolg des amerikanischen Präsidenten. Selbst die Demokraten gratulierten *George Bush,* und 87 Prozent der Bevölkerung hielten den Einmarsch ohne Kriegserklärung für gerechtfertigt. Keine der Regierungen in der westlichen Welt – Spanien und Frankreich mit einer vorsichtigen Distanzierung ausgenommen – fragte nach der Legitimation oder der Verhältnismäßigkeit der Mittel: dem Einsatz einer Armee von 25 000 Mann samt dem teuersten und modernsten Kampfflugzeug der Welt, den unschuldigen zivilen und den militärischen Opfern.

Mit Verständnis konnten die Amerikaner allerdings dafür rechnen, daß der strategisch und wirtschaftlich wichtige Panama-Kanal, der in zehn Jahren in die Souveränität Panamas zurückkehrt, nicht in die Hände eines korrupten Militärdiktators fällt. Wenig überzeugend waren indes einige Begleitumstände der Invasion wie der Einbruch amerikanischer Soldaten in die Residenz des nicaraguanischen Botschafters, für den sich das Weiße Haus später entschuldigen mußte. Daß das US-Kommando Süd während Noriegas Aufenthalt in der Nuntiatur der Presse zahlreiche ebenso private und intime wie politisch unerhebliche Einzelheiten über seine Person mitteilte, die den General diskreditieren sollten, war nicht weniger peinlich als der Kommentar des strahlenden Bush im Fernsehen nach der Aktion: „wonderful".

Fraglich ist auch, ob man Noriega nicht zuviel Ehre erweist, wenn man ihn – vorverurteilend – einen der „größten Drogenhändler der Welt" nennt (der amerikanische Botschafter in Bonn, *Vernon Walters,* in: „Deutsche Tagespost", 9.1.1990). Zur Kritik lateinamerikanischer Regierungen am amerikanischen Eingreifen meinte Walters, in Lateinamerika halte man es „manchmal für wichtiger, einen spanischsprechenden Drogenhändler an der Spitze eines Staates zu haben als einen demokratischen Präsidenten". Mit der Entsendung eines Flugzeugträgers und eines Kreuzers vor die kolumbianische Küste zum Jahresende und der gleichzeitigen Zusicherung Washingtons, man habe noch nicht, aber man werde die Regierung in Bogotá selbstverständlich konsultieren, bevor man die Schiffe zur Aufklärung des Drogenhandels einsetze, zeigte die amerikanische Regierung an einem zweiten Schauplatz ihre Geringschätzung diplomatischer Spielregeln – noch dazu gegenüber einem Land, dessen Hilfe bei der Bekämpfung des Rauschgifthandels für die USA weit wichtiger wäre als ein in Florida einsitzender Noriega.

Die Rolle des päpstlichen Nuntius

Im Unterschied zu anderen Konfliktherden hat sich in Panama die katholische Kirche, in diesem Fall die diplomatische Vertretung des Vatikans, nicht als vermittelnde Instanz angeboten; sie wurde vielmehr von dem flüchtigen Noriega überrascht und entsprechend unvorbereitet angetroffen. Offenbar konnte der Apostolische Nuntius in Panama, Erzbischof *José Sebastian Laboa,* wegen technischer Probleme auch keine Rücksprache mit dem Vatikan nehmen; er entschied sich in eigener Verantwortung für eine Aufnahme Noriegas.

Es ist zweifellos das Verdienst Laboas, Noriega mit der Aufnahme in die Nuntiatur „neutralisiert" zu haben. Seine Bedingung war, daß Noriegas Truppen nicht weiter kämpfen sollten. In der Tat wurde so weiteres Blutvergießen verhindert. In den 10 Tagen, die Noriega sich in der Nuntiatur aufhielt, stand der Nuntius vor der schwierigen Aufgabe, politisches, diplomatisches Überlegen und Handeln mit humanen und pastoralen Erwägungen abzustimmen. Er hielt dem beträchtlichen Druck der Amerikaner stand, die in langen Gesprächen für ihn offenbar nicht akzeptable Lösungsvorschläge vortrugen. Wie es der gebürtige Baske fertigbrachte, Noriega zum freiwilligen Verlassen der Nuntiatur zu bewegen, ist vorläufig sein Geheimnis. Sicher werden die ständig wachsende, aufgebrachte Menschenmenge vor der Nuntiatur und die Erklärung von Präsident Endara, er könne Noriega keinen ordentlichen Prozeß garantieren, zur Aufgabe Noriegas beigetragen haben.

Am 5. Januar gab ein hoher Mitarbeiter des Weißen Hauses, der ungenannt blieb, bekannt, Noriega habe die Nun-

tiatur keineswegs freiwillig, sondern unter dem Druck eines von Laboa überbrachten Ultimatums verlassen. Die amerikanische Regierung habe den Nuntius nicht zu einem solchen Schritt aufgefordert; aber sie halte seine Entscheidung für richtig. Die Laboas Worten widersprechende, anonyme Darstellung ist für den Nuntius ein zumindest ärgerliches Faktum. Überhaupt scheint er mit dem amerikanischen Vorgehen in mancher Hinsicht nicht einverstanden gewesen zu sein. Die amerikanische Seite habe Abmachungen nicht eingehalten, erklärte er, ohne dies allerdings näher auszuführen. Vatikansprecher *Joaquín Navarro* hatte die USA eine „Besatzungsmacht" genannt, „die die Arbeit einer diplomatischen Mission nicht behindern" dürfe, bezeichnete aber später die Konsultationen mit den Amerikanern als einvernehmlich.

Bischöfe zwischen Verurteilung und Erleichterung

Von den Mitarbeitern Laboas verlautete andererseits, der Nuntius habe zeitweilig erwogen, die Nuntiatur zu räumen, so daß sie von den amerikanischen Truppen hätte gestürmt werden können. Auch soll er die Amerikaner schriftlich ermächtigt haben, im Falle einer Geiselnahme in die Nuntiatur einzudringen. Nach dem Abtransport Noriegas in die USA erklärte der Vatikan, damit sei die beste Lösung gefunden worden; Präsident Bush dankte dem Papst telefonisch für die Bemühungen der Kirche. Johannes Paul II. hatte unmittelbar nach Bekanntwerden der Invasion der „unschuldigen Opfer" gedacht und im Blick auf Lateinamerika von der „Illusion, daß Gewalt Probleme lösen kann" gesprochen (Catholic News Service, 22.12.89).

Aus der panamaischen Kirche hatte der Erzbischof von Panama-Stadt, *Marcos Gregorio McGrath,* in einer öffentlichen Erklärung zum militärischen Eingreifen der Amerikaner Stellung genommen. Die Invasion sei „ein bedauerlicher Vorgang, der unserem freien und souveränen Land eine tiefe Wunde geschlagen hat" und der möglichst bald beendet werden sollte. Er gestand jedoch zu, daß die Politik Noriegas die amerikanische Militärinvasion heraufbeschworen habe, die insbesondere unter den ärmeren Bevölkerungsschichten zu „enormen menschlichen und materiellen Verlusten geführt hat". Die Kirche begrüße die neue Regierung unter Endara und hoffe, daß ihm national und international das so dringend benötigte Vertrauen entgegengebracht werde.

Am ersten Tag der Invasion hatte McGrath erklärt, er sehe das ausländische Eingreifen wie wohl die meisten seiner Landsleute mit gemischten Gefühlen; es sei dem Verständnis der Panamaer von nationaler Souveränität „sehr fremd". Es sei eine Ironie des Schicksals, daß viele der Probleme, „die uns die Militärherrschaft (Noriegas) beschert hat, im Laufe der Jahre von außen geschaffen worden sind". Das gelte vor allem für den Aufbau der Streitkräfte durch die USA. McGrath begrüßte in einer öffentlichen Erklärung die Entscheidung des Nuntius, Noriega aufzunehmen. Er selbst war gezwungen, sich wegen Morddrohungen zeitweilig ebenfalls in der Nuntiatur aufzuhalten.

Die kirchlichen Reaktionen außerhalb Panamas fielen unterschiedlich aus. In den USA begrüßte Erzbischof *Roger M. Mahony* von Los Angeles die militärische Intervention: Die Demokratie müsse verteidigt werden. Der Vorsitzende der amerikanischen Pax-Christi-Sektion, Weihbischof *Thomas Gumbleton,* Detroit, verurteilte sie: „Zuerst haben wir Noriega unterstützt und seine Armee aufgebaut – trotz seiner Verwicklungen in Drogengeschäfte. Jetzt besetzen wir das Land und gefährden unschuldiges Leben, um seiner habhaft zu werden" (Catholic News Service, 22.12.1989).

44 Bischöfe Zentralamerikas hatten im November 1989 in Costa Rica die Lage in Panama erörtert. Sie forderten Noriegas Entmachtung, sprachen sich aber gleichzeitig dafür aus, daß eine militärische Intervention „so lange wie möglich vermieden" werden sollte. Sie wiesen darauf hin, daß der Wirtschaftsboykott der Vereinigten Staaten, der von den panamaischen Bischöfen wiederholt kritisiert worden war, die Armen des Landes besonders schwer treffe. Generell beklagten die Bischöfe die „ungerechtfertigte Einmischung fremder Länder in Mittelamerika" und eine „sture Verbissenheit", Konflikte mit Gewalt lösen zu wollen. Die Generalsekretäre des Weltkirchenrates, des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes sowie die Konferenz Europäischer Kirchen schrieben dem amerikanischen Präsidenten am 22. Dezember, die US-Regierung habe erneut zur Waffengewalt gegriffen, um einen politischen Konflikt zu lösen, und trage daher die politische und moralische Verantwortung für die bei den kriegerischen Auseinandersetzungen ums Leben gekommenen Menschen. *G. B.*

Libanon: Welche Zielvorstellung setzt sich durch?

Trotz intensiver Bemühungen gerade auch verschiedener arabischer Staaten, in den letzten Monaten zur Befriedung des Landes beizutragen, ist die Lage im Libanonkonflikt auch 15 Jahre nach seinem Beginn unsicherer und verworrener denn je (zum Hintergrund der Auseinandersetzungen vgl. HK, August 1976, 412ff.; September 1976, 471ff.; Dezember 1978, 635ff.). Wenn in jüngster Zeit diese nicht endenwollende Auseinandersetzung zwischen den verfeindeten libanesischen Parteien bzw. ihren militärischen Organisationen und den außerlibanesischen Besatzungstruppen bzw. Geldgebern international wieder verstärkt Schlagzeilen machte, dann ging es da-

bei vor allem um die seit anderthalb Jahren andauernden Versuche verschiedenster Seiten, dem Land wieder eine wenigstens relativ *stabile Führung* zu geben. Seit dem Ende der Präsidentschaft *Amin Gemayels* im September 1988 scheitern manche Bemühungen um eine Beilegung dieses Konfliktes bereits an der Tatsache, daß das Land entweder keine oder eine nur eingeschränkt handlungsfähige politische Führung besitzt.

Ein Krieg zwischen unterschiedlichen Legitimitätsauffassungen

Nach mehrfachen vergeblichen Versuchen, einen neuen Präsidenten zu wählen, hatte Präsident Gemayel buchstäblich in letzter Minute General *Michel Aoun,* den Oberbefehlshaber der christlichen Streitkräfte, zum interimistischen Ministerpräsidenten einer Militärregierung ernannt, was bei Muslimen und Syrern auf heftigen Widerstand stieß. Der Amtsvorgänger, der – wie es der traditionelle Konfessionsproporz des Landes vorschreibt – sunnitische Muslim *Salim Hoss,* verweigerte Aoun jedoch seine Anerkennung und betrachtete sich weiterhin als den legitimen Amtsinhaber. Wie immer man in der Vergangenheit bereits den Libanonkonflikt letztlich verstehen mochte, als Bürger- oder Religionskrieg, als Befreiungs- oder Stellvertreterkrieg, die Aufsplitterung in eine muslimische und eine christliche Regierung machte aus dem Konflikt obendrein einen Krieg zwischen verschiedenen *Legitimitätsauffassungen.* Wobei sich jedoch auch hier wieder herausstellte, daß die Fronten weniger entlang der Grenzen der Religionen und Volkszugehörigkeiten verlaufen, als sich vielmehr aufgrund der unterschiedlichen Haltungen gegenüber der Besatzungsmacht Nr. 1, Syrien, herausbilden.

Nachdem General Aoun im März letzten Jahres zu einer Sammlung der Kräfte gegen Syrien unter der Parole vom „Befreiungskrieg gegen die syrische Besatzung" aufgerufen hatte, kam es zu heftigen Kämpfen mit erheblichen Opfern gerade auch in der Zivilbevölkerung. Dabei zeigte sich, daß Aoun in seiner frontalen und kompromißlosen Haltung gegenüber Syrien nur auf begrenzte internationale Unterstützung setzen konnte. Allem Anschein ging es Aoun ohnehin mehr um die eigene Profilierung im christlichen Lager als um den ernst gemeinten Versuch, die Syrer aus dem Land zu jagen, was von Anfang an schon wegen des ungleichen Kräfteverhältnisses nur wenig aussichtsreich war. Bereits damals zeigte sich, daß es nicht anging, die Präsenz syrischer Truppen auf libanesischem Territorium allein dafür verantwortlich zu machen, daß es zu keiner politischen Lösung des Konfliktes kommen konnte. Ein Hindernis bestand ganz offensichtlich auch „in der militärisch verteidigten Illusion, eine Lösung gegen den Willen der Syrer sei möglich" (Neue Zürcher Zeitung, 21.4.89).

Hoffnungen auf eine politische Lösung der ungeklärten Machtverhältnisse im Lande und dringend benötigte Reformansätze kamen auf, als die Arabische Liga sich auf ihrem Sondergipfel von Casablanca im Mai 1989 zur Bildung einer Kommission, bestehend aus dem marokkanischen König *Hassan,* dem saudiarabischen König *Fahd* sowie dem algerischen Präsidenten *Chadli,* entschloß. Diese Dreiergruppe wurde beauftragt, die Abgeordneten des libanesischen Parlamentes bei ihrem Bemühen um politische Reformen sowie bei der Wahl eines Präsidenten und der Bildung einer Regierung zu unterstützen. Nachdem es zunächst so ausgesehen hatte, als scheitere dieser Vermittlungsversuch, kam es – nicht zuletzt durch ein Einlenken der Bürgerkriegsparteien – Ende September zu einer *außerordentlichen Sitzung* des letztmals 1972 gewählten libanesischen Parlaments in der saudiarabischen Stadt Taif. 62 der insgesamt 73 noch lebenden Abgeordneten – unter ihnen 32 Christen – nahmen daran teil. Sie einigten sich dabei auf eine Reihe von *Strukturveränderungen zugunsten des muslimischen Bevölkerungsteils:* Reduktion der Befugnisse des – christlichen – Staatspräsidenten; Verlängerung der Amtszeit des – schiitischen – Parlamentspräsidenten, Erhöhung der Zahl der Parlamentsmandate auf 128 (bislang 99) sowie eine gleichstarke Vertretung von Christen und Muslimen im Parlament. Nach einem Vermittlungsversuch verabschiedeten die Abgeordneten am 22. Oktober auf einem weiteren Treffen in Taif fast einstimmig ein „Dokument für die nationale Eintracht".

Nuancierte Haltung des maronitischen Patriarchen

Nicht gelöst wurde allerdings – und dies bot für Michel Aoun die Möglichkeit, die Vereinbarungen von Taif abzulehnen – die *Frage des Abzugs der syrischen Truppen.* Lediglich in einem geheimen Zusatzabkommen wurden Zusicherungen gemacht: Syrien sagte zu, nach einem Zeitraum von zwei Jahren nach und nach seine Truppen zu verringern. Aoun bezeichnete daher nicht nur die Vereinbarung von Taif als „Verbrechen gegen die Souveränität des Libanon", sondern beschimpfte die Parlamentarier obendrein als „Verräter".

In dem Maße wie Aoun sich jedoch auf die Position festlegte, daß strukturelle Reformen im Libanon nur denkbar seien nach einer Beendigung der militärischen Präsenz Syriens, er sich damit aber mehr und mehr entfernte von dem, was als politisch machbar und durchsetzbar gilt, richteten sich die Blicke auch der internationalen Öffentlichkeit auf den maronitischen Patriarchen *Nasrallah Sfeir,* der zwar wiederholt leugnete, eine Gegenposition zu Aoun einzunehmen, in der Sache zugleich aber nuancierter argumentierte. Patriarch Sfeir sieht in der unter Vermittlung der Arabischen Liga gefundenen Lösung in der gegenwärtigen Lage seines Landes das „geringere Übel" oder, wie er es in einem Zeitungsinterview formulierte, eine „relativ gute, wenn auch nicht absolut gute" Lösung (La Croix, 26.10.89). Immerhin habe man sich auf Reformen geeinigt. Das zeige, daß libanesische Christen und Muslime sich durchaus einigen können. Andererseits würden in der Tat nicht-libanesische Truppen im Lande bleiben, „Sy-

rer, Israelis, Palästinenser und Iraner", und solange dies der Fall sei, könne von einem wirklich freien und unabhängigen Libanon nicht die Rede sein. Die Haltung von General Aoun bezeichnete der Patriarch als zwar „in sich gut", jedoch angesichts der internationalen Lage als undurchführbar. Zugleich trat der Patriarch verschiedentlich für die *Einheit unter den Christen* seines Landes ein: Die Vereinbarungen von Taif könnten eine Lösung sein, sie könnten aber auch „in die Spaltung und in den Tod führen" (KNA, 28.10.89).

Die Spaltung der libanesischen Christen

Wie groß indes die innerchristlichen Spannungen geworden sind, wurde an einem Vorfall deutlich, in dessen Mittelpunkt der Patriarch selbst stand: Unmittelbar nach der auf der Basis der Vereinbarungen von Taif vorgenommenen Präsidentenwahl von *René Mouawad* Anfang November letzten Jahres drangen Anhänger Aouns während der Nacht in die Privaträume des Patriarchen an dessen Sitz in Bherke im nordöstlichen Teil von Beirut ein und beschimpften und demütigten diesen. Sfeir verließ daraufhin Bherke, das in der Einflußzone von General Aoun liegt, und zog sich auf seinen Sommersitz im syrisch kontrollierten Norden des Landes zurück.

Eine positive Haltung sowohl zu den Vereinbarungen von Taif wie auch zur Wahl von Präsident Mouawad hatte der Apostolische Stuhl eingenommen, wie sich an Äußerungen des Apostolischen Nuntius im Libanon, Erzbischof *Pablo Puente* zeigte, die dieser noch vor der Wahl und nach einem Gespräch mit Aoun machte. Auf ähnliche Weise hatte sich auch der Rat der maronitischen Bischöfe geäußert. Dies hinderte Aoun nicht daran, noch vor der Wahl Mouawads das Parlament für aufgelöst zu erklären, ein Versuch, der jedoch nur die Isolierung anzeigte, in die Aoun trotz überraschender Unterstützung aus der Bevölkerung geraten war.

An dieser unsicheren Lage änderte sich jedoch auch nichts Wesentliches, als Präsident Mouawad bereits 17 Tage nach seiner Wahl durch gezielt gezündeten Sprengstoff ermordet wurde. Über die Hintergründe dieses Attentats herrscht weiterhin Rätselraten: Daß Aoun nicht an der Etablierung einer neuen Führung auf der Basis der Vereinbarungen von Taif interessiert sein konnte, liegt auf der Hand. Parteigänger Aouns verweisen unterdessen auf mögliche Motive Syriens, da Mouawad sich nicht als ein so willfähriger Handlanger erwiesen habe, wie die syrischen Machthaber sich dies erhofft hätten. Bereits zwei Tage nach dem tödlichen Attentat wählten indes 53 Abgeordnete des libanesischen Parlaments im syrisch besetzten Teil des Landes einen neuen Präsidenten, diesmal den Maroniten *Elias Hrawi.* Nur kurz darauf ernannte der neue Präsident den Sunniten *Salim Hoss* wiederum zum Ministerpräsidenten. General Aoun hielt hingegen weiterhin den Palast des libanesischen Präsidenten besetzt und erkannte weder Hrawi noch Hoss an, da er in ihnen nichts weiter als *Vasallen Syriens* zu erkennen meint. Der neue Präsident wurde unterdessen sowohl von der Arabischen Liga als auch von den USA, der UdSSR sowie den westeuropäischen Staaten anerkannt. Gegenüber Aoun schaltete Präsident Hrawi unverzüglich eine härtere Gangart ein: Er enthob ihn sämtlicher Ämter und stoppte die finanziellen Zuwendungen an Aouns Truppen.

In dem Maße, wie die Christen des Libanon gespalten sind zwischen der Anerkennung der auf der Basis der Vereinbarungen von Taif etablierten Führung und der Unterstützung von General Aoun als dem „einzigen, der als ein wirklich authentischer und integrer Nationalist" erscheint (so der aus dem Libanon stammende Schriftsteller *Claude Khal,* in: Le Monde, 1.12. 89), mußten beide Seiten auch auf die *Unterstützung durch den Apostolischen Stuhl* bedacht sein. Noch im Dezember nährte die islamische und pro-syrische Presse im Libanon Zweifel an der Anerkennung des neuen Präsidenten Hrawi durch den Apostolischen Stuhl. In verschiedenen Kommentaren wurde die Ansicht vertreten, dieser lehne die Umsetzung des Abkommens von Taif ab und unterstütze General Aoun. Immerhin hatte sich Aoun selbst bereits an den Apostolischen Stuhl gewandt, wie bekannt wurde. Und Nuntius Puente hatte sich auffallend viel Zeit gelassen mit der Überreichung seines Beglaubigungsschreibens. Im Vatikan wurde letzteres jedoch mit der unsicheren Lage bei der politischen Führung des Landes begründet. Aufgeregte Kommentare löste auch die Tatsache aus, daß es Mitte Dezember zunächst nicht zu einer Begegnung des Papstes mit Vertretern der Dreierkommission der Arabischen Liga kam. Kurz vor Weihnachten traf der Papst schließlich doch noch mit den Außenministern Saudi-Arabiens, Algeriens und Marokkos zusammen. Mit der Ermordung des Papstes drohte in dem Zusammenhang gar die sogenannte „Organisation für die Verteidigung der Unterdrückten der Erde", eine muslimische Extremistengruppe, die bereits im Sommer vergangenen Jahres mit derselben Drohung für Aufsehen sorgte, als Johannes Paul II. sich mehrfach zu einer Reise in den Libanon entschlossen zeigte.

Kann der Vatikan im Streit mit General Aoun vermitteln?

Auch nach der Anfang Januar erfolgten Überreichung des Beglaubigungsschreibens durch den Nuntius an Präsident Hrawi scheint die neue Führung indes mit der Unterstützung aus Rom noch nicht zufrieden zu sein. In einem Brief an Puente forderte Ministerpräsident Salim Hoss den Apostolischen Stuhl eigens auf, den mit dem Vertrag von Taif in Gang gesetzten Friedensprozeß für den Libanon zu fördern.

Allem Anschein nach geht es der libanesischen Führung dabei vor allem um Hilfe des Vatikans beim Versuch, General Aoun in seiner Haltung umzustimmen, um so dem Land eine weitere Zerreißprobe zu ersparen und der politischen Führung des Landes die Möglichkeit zu einer einigermaßen normalen Arbeit der staatlichen Institutionen zu geben, denn in dem Brief

heißt es weiter: Alle dem Libanon freundlich gesinnten Staaten müßten an die dem Abkommen von Taif gegenüber kritisch gesinnten Gruppierungen des Landes appellieren, diesem aus Respekt gegenüber den gewählten Staatsvertretern zuzustimmen. Hoss erinnerte im übrigen den Apostolischen Stuhl daran, daß dessen wiederholte Aufforderungen, den Libanonkonflikt mit friedlichen Mitteln zu lösen, „mit den Bemühungen der libanesischen Regierung in Einklang stehen, deren wichtigste Aufgabe es ist, die Einheit des Landes zu bewahren und die durch Aoun verursachte Teilung zu beseitigen".

Für die weitere Entwicklung wird nicht nur viel davon abhängen, wie General Aoun sich in nächster Zukunft gegenüber der neuen Führung verhalten wird, sondern es dürfte auch um die Frage gehen, welchen Stellenwert das Ziel der *Einheit des Libanon* eigentlich noch behält. Wer die gegenwärtige Führung anerkennt, geht davon aus, daß diese Einheit nur mit Syrien als einem gewissen Ordnungsfaktor erhalten werden kann. Damit kalkuliert man ein, daß Syrien selbst mit seinem Engagement natürlich in erster Linie eigennützige Ziele verknüpft. Erklärt man jedoch die Souveränität – wie es Aoun tut – zur alles entscheidenden und unteilbaren Zielperspektive für den weiteren Weg des Libanon, mag man die faktische Teilung des Landes als vorläufig „geringeres Übel" ansehen. *K. N.*

Ein großer Anspruch und seine Grenzen

Frankreichs weltpolitische Rolle

Zusammen mit der Bundesrepublik ist Frankreich Motor für die Weiterentwicklung der europäischen Integration. Gleichzeitig unterscheidet sich aber Frankreichs weltpolitisches Profil nicht unwesentlich von dem der Bundesrepublik, nicht zuletzt aufgrund der französischen kolonialen Vergangenheit und der eigenen Atomstreitmacht. Unser Mitarbeiter Alfred Frisch skizziert die Entwicklung der weltpolitischen Stellung Frankreichs seit dem Zweiten Weltkrieg und vergleicht Anspruch und Wirklichkeit französischer Weltmachtambitionen.

Einer der bittersten Augenblicke seiner Laufbahn dürfte es für de Gaulle gewesen sein, als ihm im August 1945 die Beteiligung an der Konferenz von Potsdam der großen Siegermächte versagt wurde. Es war bereits sein großer Wunsch gewesen, auf der vorausgegangenen Konferenz in Jalta wenigstens das Recht zu erhalten, seine Vorstellungen über die Neuordnung Europas nach Beendigung des Krieges darzulegen. Seit seinem Widerstandsappell an das französische Volk aus London am 18. Juni 1940 war es sein ständiges Bestreben, das weltpolitische Mitspracherecht seines Landes geltend zu machen und es in die Reihe der Siegermächte aufnehmen zu lassen, nicht zuletzt, um so die Schmach der Niederlage und der Kapitulation des Vichy-Regimes zu überdecken. Gegen den amerikanischen Präsidenten Roosevelt, der nie wußte, was er von diesem ungewöhnlichen Einzelgänger mit seinen fast hochstaplerischen Ansprüchen halten sollte, konnte er mit der nicht immer vorbehaltlosen Unterstützung Winston Churchills die Anerkennung des freien Frankreich nach der alliierten Landung in Nordafrika durchsetzen. Nicht ohne Mühen rang er ferner den Amerikanern für seine vorläufige Regierung das Recht ab, nach der alliierten Landung in der Normandie ihr Heimatland zu verwalten. Ursprünglich wollten die Amerikaner Frankreich als befreites Territorium zunächst einmal der Kontrolle der alliierten Streitkräfte unterstellen.

Frankreichs Führungsrolle in Afrika

Um seine internationale Anerkennung und um die Aufnahme Frankreichs in den kleinen Kreis der großen Siegermächte ging es de Gaulle auch, als er sich Ende 1944 zu Stalin auf die Krim begab. Er hoffte, sich mit dessen Unterstützung oder zumindest mit seinem passiven Wohlwollen gegen den widerspenstigen Roosevelt durchsetzen zu können. Über die Absichten des sowjetischen Diktators hatte er sich damals keinerlei Illusionen gemacht, ebenso nie über die Folgen der Konferenz von Jalta für das Schicksal Polens. Es gab während dieses Besuchs zeitweise harte Auseinandersetzungen. Stalin äußerte sich auch recht verächtlich über das französische Potential. De Gaulle brauchte jedoch den bei diesem Treffen unterzeichneten Freundschaftspakt, um Frankreich einen angemessenen Platz in den geplanten internationalen Organisationen und im Friedensprozeß zu sichern. Stalin mußte seinerseits den Ambitionen eines in seiner Optik daniederliegenden Landes Rechnung tragen, weil er zu den Amerikanern kein Vertrauen hatte und mittelfristig im zerklüfteten Europa einen geostrategisch sicherlich nicht wertlosen Partner benötigen konnte, zumal in Frankreich dank der Widerstandsbewegung die sowjethörige kommunistische Partei eine starke Position besaß und sogar eine revolutionäre Machtergreifung für möglich hielt.

Als de Gaulle im Januar 1944 in der Kongohauptstadt Brazzaville das Fundament einer Französischen Union

mit den afrikanischen Völkern legte, ließ er sich einerseits von der Erkenntnis leiten, daß nach dem Krieg das Kolonialsystem einer neuen Ordnung weichen müsse, und andererseits von der Absicht, durch dessen Anpassung an eine unaufhaltbare Entwicklung Frankreich seine Rolle als *Führungsmacht auf dem schwarzen Erdteil* zu bewahren. Seitdem betrachteten alle seine Nachfolger Afrika als eine wesentliche Stütze des internationalen Prestiges ihres Landes, das sich trotz der Entkolonialisierung und der Unabhängigskeitsempfindsamkeit der neuen Staaten bis zum heutigen Tage in den Vereinten Nationen auf eine im Ernstfalle stets zuverlässige Gefolgschaft zu stützen vermag.

Die Regierungen der IV. Republik blieben der Linie de Gaulles treu. Sie beharrten allzu lange im Indochina- und Algerienkrieg auf einem stolzen, nationalen Selbstgefühl. Um sich einer internationalen Einmischung in Algerien zu erwehren, nahm der sozialistische Außenminister *Christian Pineau* in den Vereinten Nationen eine nicht unbedenkliche Isolierung in Kauf. Der sozialistische Regierungschef *Guy Mollet* glaubte schließlich 1956, mit einer militärischen Expedition zum Suezkanal noch einmal in die Großmachtsposaune blasen zu können. Als de Gaulle 1958 an die Macht zurückkehrte, war er entgegen seinen öffentlichen Erklärungen und einer heute noch weitverbreiteten Meinung nach sehr zuverlässigen Informationen von der Unmöglichkeit der Aufrechterhaltung der französischen Souveränität über *Algerien* überzeugt. Nicht zufällig gehörte zu seinen ersten Entscheidungen die völlige Entkolonialisierung Schwarzafrikas. Er hätte allerdings das Verbleiben Algeriens in einer großen französisch-afrikanischen Union gewünscht. Da sich jedoch dieser Traum nicht verwirklichen ließ, ging es ihm vor allem darum, sich von der algerischen Hypothek zu befreien, damit Frankreich in der Weltpolitik stärker in Erscheinung zu treten vermag.

Kurskorrekturen durch Pompidou

Die Beendigung dieses letzten kolonialistischen Dramas bildete auch die Voraussetzung für die diplomatische Rückkehr Frankreichs in den *Nahen Osten*, wo de Gaulle während des Zweiten Weltkrieges vergeblich versucht hatte, einige traditionelle Positionen zu behaupten. Wie hoch er hinaus wollte, bezeugte er mit dem dem amerikanischen Präsidenten Eisenhower im August 1958 angebotenen Dreierdirektorium unter Beteiligung Großbritanniens für alle großen weltpolitischen Fragen über den geographisch beschränkten Zuständigkeitsbereich der Nato hinaus. Als ihm der amerikanische Verbündete die vielleicht nur aus taktischen Gründen geforderte Anerkennung als ebenbürtiger Partner versagte, beschloß er, die bereits 1955 eingeleiteten Arbeiten für die *Herstellung einer französischen Atombombe* zu beschleunigen. Er benötigte sie unbedingt zur Aufwertung eines sowohl wirtschaftlich wie politisch und militärisch hinter seinem Ehrgeiz zurückbleibenden Potentials. Der Besitz einer kleinen, mit eigener Kraft geschaffenen nationalen atomaren Abschreckung, die er im Gegensatz zur britischen nicht der amerikanischen Kontrolle innerhalb oder außerhalb des Atlantikpaktes unterwerfen wollte, gestattete ihm, aus der militärischen Integration der Nato auszutreten. Er tat es bestimmt nicht, weil er glaubte, für die französische Sicherheit auf den amerikanischen Beistand verzichten zu können. Ganz im Gegenteil spielte er geschickt mit dem von ihm nicht angezweifelten amerikanischen Nuklearschirm, der ihm die nötige Sicherheit gab für eine möglichst große nationale Bewegungsfreiheit. Um in Nahost, Asien und anderen Teilen der Dritten Welt gehört zu werden, mußte er den Eindruck erwecken, von Washington unabhängig zu sein. Er und alle seine Nachfolger spekulierten dabei auf das Anlehnungsbedürfnis der Entwicklungsländer an einen Staat oder – in der europäischen Vision – an eine Gemeinschaft, die ihnen eine fast zwangsläufige Abhängigkeit von der einen oder anderen Weltmacht ersparen.

Lediglich *Georges Pompidou*, sein langjähriger Premierminister und erster Nachfolger, war von der Zweckmäßigkeit des weltpolitischen Geltungsbedürfnisses nicht ganz überzeugt. Es erschien ihm vordringlich, Frankreichs Gewicht in der Europäischen Gemeinschaft zu stärken und daher die verfügbaren Mittel bevorzugt für die industrielle Entwicklung seines Landes einzusetzen, um den deutschen Vorsprung aufzuholen. Er unterließ es, wie de Gaulle regelmäßig zu den bedeutenden weltpolitischen Ereignissen Stellung zu nehmen. Pompidou spielte auch mit dem Gedanken, die gerne als privilegiert bezeichneten Beziehungen zu Schwarzafrika etwas auf Eis zu legen, ebenso wie die ihn wenig inspirierende Ostpolitik. Er mußte aber dann dem Drängen der Afrikaner nach einer französischen Vaterschaft nachgeben und eine jährliche französisch-afrikanische Konferenz der Regierungschefs veranstalten. Er konnte sich auch nicht den Folgen der militärischen und administrativen Anwesenheit Frankreichs in den verschiedensten Teilen der Welt entziehen noch die Erwartungen enttäuschen, die aus oft widersprüchlichen Beweggründen heraus in der Welt auf die sich immer noch irgendwie als „groß" betrachtende französische Nation gesetzt wurden.

Giscard und Mitterrand auf de Gaulles Spuren

Um so selbstverständlicher und leichter kehrten seine Nachfolger Giscard d'Estaing und Mitterrand zur gaullistischen Linie zurück. Der Erste widmete sich einer aktiven Ostpolitik, bis ihr die sowjetische Invasion Afghanistans den Boden unter den Füßen entzog. Im Westen ergriff er die Initiative für die jährlichen Gipfeltreffen der großen Industriestaaten, zunächst nur vier (USA, Bundesrepublik, Großbritannien, Frankreich) und sehr schnell sieben, durch Einbeziehung Japans, Italiens und Kanadas. Der dritte Pfeiler seiner weltpolitischen Ambitionen war die *Europäische Gemeinschaft*, die Frankreich zunehmend als Rückendeckung benötigte, um in der Dritten Welt als

Fürsprecher und Gleichgewichtsfaktor zwischen den Supermächten ernst genommen zu werden. Frankreichs Trumpf in der von Mitterrand sofort ohne Einschränkung und sogar intensiver übernommenen Europapolitik ist seine *Initativfreudigkeit.* Fast alle europäischen Entscheidungen sind seit dem Schuman-Plan für die Montanunion französischen Anregungen zu verdanken. Einer der großen Inspiratoren war natürlich *Jean Monnet.* Gelegentlich zog Paris Nutzen aus der unnötigen Bescheidenheit seiner Partner. Das Forschungsprogramm Eureka war ursprünglich eine Idee Genschers, der jedoch seinen Kollegen Dumas ersuchte, sie zu lancieren, mit der etwas eigenartigen Begründung, daß sie dann in den Partnerstaaten auf ein günstigeres Echo stoße. Es ist auch eine Aufwertung der französischen Europakarte, wenn Moskau offiziell, obwohl recht diskret, zu verstehen gibt, daß Gorbatschow es vorzog, sich für die Beziehungen des Ostblocks zur Europäischen Gemeinschaft nicht im Juni 1989 mit Bundeskanzler Kohl in Bonn zu unterhalten, sondern im Juli mit Mitterrand in Paris, weil Frankreich im Brüsseler System dank der dort tätigen französischen Verwaltungselite größeren Einfluß besitzt als die Bundesrepublik.

Ein Netz von Verpflichtungen

Mitterrand spielt zusätzlich mit der Karte der Dritten Welt, die, wenn man sich so ausdrücken darf, auf zwei Pfeilern ruht: Verringerung der Schuldenlast und Menschenrechte. Beides wird geschickt verbunden. Der Kampf gegen die Armut ist untrennbar von der Verteidigung der elementaren Menschenrechte. Der jetzige Präsident versteht es noch besser als de Gaulle, das fehlende Machtpotential zumindest teilweise durch das Wort zu ersetzen, in seinem Falle durch eine finanziell weitgehend unverbindliche Bereitschaft zur Solidarität. Zweifellos besteht ein für den französischen Präsidenten positives Mißverhältnis zwischen den jährlichen Kosten der angekündigten Streichung der von den ärmsten Ländern Afrikas der französischen Staatskasse geschuldeten Beträge und dem weltweiten Echo einer schönen Geste.

Nach dieser knappen Skizzierung der traditionell verwurzelten weltpolitischen Ambitionen Frankreichs zwingt sich eine Bestandsaufnahme seiner heutigen Positionen und ihres Gewichts auf. Trotz der Liquidierung zweier Kolonialreiche, das erste einige Jahre vor der Großen Revolution und das zweite nach dem letzten Weltkrieg, ist Frankreich außerhalb Europas noch in drei Weltmeeren, Karibik, Indischer Ozean und Pazifik, präsent. Die beiden Antilleninseln Martinique und Guadeloupe sind überseeische Departements ebenso wie Guyana auf dem südamerikanischen Kontinent, die Neufundland vorgelagerte Inselgruppe Saint-Pierre-et-Miquelon und die Insel Réunion im Indischen Ozean. Überseeische Territorien sind Neukaledonien, Polynesien mit seinen zahlreichen, breit gestreuten Inseln und Korallenriffs sowie die Insel Mayotte des Komoren-Archipels. Hierzu kommt das Kerguelen-Archipel in der Antarktis. Fast überall befinden sich französische Truppenkontingente und Marineeinheiten. Rund 3000 Mann schützen am Ausgang des Roten Meeres die kleine Republik Dschibuti. Mit mehreren afrikanischen Staaten ist Frankreich durch militärische Vereinbarungen verbunden, die ihm teilweise die Stationierung von Einsatzstreitkräften gestatten. Ständige Stützpunkte befinden sich so in Senegal, Elfenbeinküste und Gabun. Hierzu kommen noch etwa 800 Mann im Tschad, das unverändert auf eine französische Rükkendeckung gegen Libyen Wert legt. Neben den Vereinigten Staaten unterhält Frankreich andererseits den zweitgrößten ständigen Marineverband im Indischen Ozean. Es verfügt außerdem über das größte westliche Verteidigungspotential im südlichen Pazifik, was Australien und Neuseeland gebührend in Rechnung stellen, trotz ihrer ständigen Verurteilung der französischen Atomversuchsexplosionen auf einem Pazifikatoll.

Einer der Gründe der mitunter überraschenden Geduld allzu eigenwilliger Partner ist der französische Beitrag zur Sicherheit im südlichen Pazifik, im Indischen Ozean und vor allem in Schwarzafrika. Er entlastet die Amerikaner und ersparte ihnen wiederholt Interventionen, die einen ziemlich heiklen Charakter gehabt hätten, z.B. im Tschad. Gegenüber dem Hafen Aden des mit der Sowjetunion verbundenen Südjemens ist die französische Anwesenheit in Dschibuti auf dem Wege der sowjetischen Flotte vom Schwarzen Meer in den Indischen Ozean und dem Pazifik ein in amerikanischer Optik äußerst nützlicher Gleichgewichtsfaktor.
Über das französische Prestigebedürfnis hinaus ist ferner die neuerdings von Paris stärker gepflegte Frankophonie eine weltpolitisch nicht unbedeutende Karte. An ihren nunmehr jährlichen Gipfelkonferenzen beteiligen sich auch Länder, die sich außerhalb des westlichen Bannkreises befinden, unter labilen Verhältnissen leiden oder auf einen gewisssen Abstand gegenüber den Blöcken Wert legen. Zu nennen sind u.a. Vietnam, Laos, Libanon, Ägypten, Tunesien, Marokko und sogar portugiesischsprachige Kleinstaaten Afrikas. Das letzte Treffen der Staats- und Regierungschefs fand im Mai 1989 in der Senegalhauptstadt Dakar statt. Mitgetragen wurde es von Kanada, Belgien, Luxemburg und der Schweiz.

Diplomatie und Atom

Ohne Zweifel geht die von Frankreich auf dem weltpolitischen Parkett gespielte Rolle über sein Potential hinaus. Es verfügt zum Ausgleich über zwei politische Trümpfe: seine Anwesenheit im Weltsicherheitsrat der Vereinten Nationen als ständiges Mitglied und eine äußerst geschickte Personalpolitik. In den Spitzengremien aller internationaler Einrichtungen, von den Vereinten Nationen bis zum Apparat der Europäischen Gemeinschaft, ist es durch hochqualifizierte Kräfte reichlich vertreten. Es zeichnet sich außerdem durch eine bemerkenswerte, über die Jahrzehnte hinaus unermüdliche Initiativfreudigkeit

aus. Es gelingt so der französischen Diplomatie, dauernd im Gespräch zu bleiben, auch dann, wenn ihre nationalen Interessen kaum berührt werden. Sie spielt mit allen erdenklichen traditionellen Banden und auch mit sentimentalen Reminiszenzen. Manche Wogen konnten so im Verhältnis zu Nordamerika durch die Berufung auf Lafayette und seine Verdienste um die Unabhängigkeit des großen Partners bis zum heutigen Tage geglättet werden. Die koloniale Unterdrückung und blutige nationale Befreiungskriege hinderten selbst die verbittertsten Kommunisten Vietnams nicht daran, von Zeit zu Zeit in Frankreich einen Mittler und sogar einen Helfer in ihrer jeweiligen Not zu sehen.

Einige Leerläufe blieben allerdings nicht aus. Die von de Gaulle nach der Beendigung des Algerienkrieges großzügig konzipierte Nahostpolitik ist nie richtig zum Tragen gekommen. Im arabischen Nordafrika erwies sich die Beseitigung der kolonialistischen Hypothek für Frankreich als weit mühevoller und langwieriger als südlich der Sahara. Es gelang ihm ferner nicht, den Libanon vor seinem entsetzlichen Chaos zu bewahren. Die Empfindlichkeit einiger arabischer Staaten ließ sich auch nicht immer ohne weiteres mit dem zu deutlich fühlbaren Selbstbewußtsein der Franzosen vereinbaren. Zudem fehlte der politischen Aktion das in diesem Teil der Welt unentbehrliche wirtschaftliche Fundament.

Die *Atomwaffe* ist natürlich ein wesentlicher Faktor des weltpolitischen Spiels Frankreichs. De Gaulle sah darin von Anfang an eine Eintrittskarte in den Klub der Großen der Welt und infolgedessen ein politisches, aber kein strategisches Werkzeug. Er konnte nicht wissen, ob und in welcher Frist sie militärische Glaubwürdigkeit erreichen würde. Die Amerikaner hatten in dieser Anfangsphase nicht unrecht, von einem Spielzeug zu sprechen, das sie jedoch in Rechnung stellen mußten, da der französische Partner nach Indienststellung seiner kleinen Bomberflotte durchaus in der Lage war, sich dessen als Zünder für die amerikanische Abschreckung zu bedienen. Inzwischen wird auch die strategische Glaubwürdigkeit des französischen Atompotentials international anerkannt. Die Sowjetunion nimmt es mit Blick auf das europäische Gleichgewicht besonders ernst. Falls die Verwirklichung des nuklearen Rüstungsprogramms nicht durch Abrüstungsvereinbarungen gebremst wird, dürfte Frankreich um die Jahrhundertwende rund 1000 Atomsprengköpfe besitzen. Dies ist zwar weniger als ein Zehntel des jetzigen Bestandes von USA oder Sowjetunion, aber sicherlich kein Spielzeug mehr. Washington und Moskau sind sich durchaus klar darüber, daß sich auf die Dauer die Einbeziehung Frankreichs in die atomaren Abrüstungsverhandlungen nicht vermeiden läßt. Paris vermag daraus für sein internationales Prestige Nutzen zu ziehen und für sein Gewicht in der Dritten Welt, die es ständig in verschiedenster Form umwirbt.

Diese glanzvoll scheinende Medaille besitzt allerdings eine eher düstere Kehrseite. Frankreich ist an der oberen Grenze seiner finanziellen Möglichkeiten angelangt. Für die gleichzeitige Modernisierung seiner nuklearen und konventionellen Waffen müßte es jährlich mindestens 4% seines Bruttosozialproduktes dem Verteidigungshaushalt zuführen. Dieses Ziel wurde in den letzten neun Jahren dauernd angestrebt, aber nie erreicht, so daß die Verwirklichung nicht weniger Projekte wiederholt verzögert werden mußte. Einen gewissen Ausgleich schuf die straffere und rationellere Organisation der Streitkräfte, die noch nicht abgeschlossen ist. Dadurch konnten wenigstens schwerwiegende Pannen verhindert werden. Inzwischen mußten aber die Mittel für das Rüstungsprogramm der kommenden vier Jahre um 10% gekürzt werden. Gewiß, in festen Preisen sollen sie 1990 und 1991 noch um 2% steigen sowie 1992 und 1993 sogar um 4%. Dieses Wachstum genügt jedoch nicht, um den sich aus dem ständigen technologischen Fortschritt ergebenden Mehraufwand zu decken. Außerdem war das ursprüngliche Rüstungsprogramm finanziell schon sehr knapp bemessen und hätte wahrscheinlich nur mit einer Verspätung von 1–2 Jahren verwirklicht werden können. Frankreich verfügt nicht über das wirtschaftliche Fundament, um sich gleichzeitig das drittgrößte Atompotential der Welt und die drittgrößte Marine leisten zu können, zusammen mit einem Mannschaftsbestand von rd. 500 000 Soldaten. Hierzu kommt, daß sein Sozialhaushalt über ein Viertel des Volkseinkommens in Anspruch nimmt und erhebliche zusätzliche Beträge für eine ehrgeizige Bildungspolitik benötigt werden.

Geringes Abrüstungsinteresse

Unter diesen Umständen wäre eine aktive Förderung der Abrüstungsbemühungen naheliegend. Trotzdem zeigt sich Frankreich zurückhaltend und nach Ansicht mancher Beobachter, vor allem im Osten, negativ, weil die Regierung mit Zustimmung der Mehrheit der Bevölkerung nicht auf die Priorität der Sicherheit verzichten will und sie außerdem das Atom für ihr weltpolitisches Spiel bis auf weiteres benötigt. Selbst ein nur teilweiser Verzicht auf das Nuklearpotential käme im jetzigen Kräftefeld einer weltpolitischen Abdankung gleich. Hierzu kommt das Dilemma, daß verteidigungs- und machtpolitisch eine Einschränkung des Nuklearprogramms nicht durch eine Stärkung der konventionellen Streitkräfte ausgeglichen werden kann. Schließlich ist die atomare Verteidigung billiger als die konventionelle. Nach Angaben des Verteidigungsministers würde der Verzicht auf die neue Atomkanone Hades mit einer Reichweite von rd. 500 Kilometern im jetzigen Stadium der Entwicklung nur eine Ersparnis von 2 Mrd. FF bringen. Für die stark rückständige Modernisierung der Panzer wäre dies lediglich ein Tropfen auf einen heißen Stein. Zur Bewahrung seines verteidigungspolitischen Gleichgewichts benötigt Frankreich in erster Linie eine konventionelle Abrüstung, die ihm gestattet, den Mannschaftsbestand seines Heeres und den rüstungstechnischen Nachholbedarf fühlbar zu verringern. Gleichzeitig möchte es den Termin für seine Nuklearabrüstung möglichst weit hinausschieben, um sich

seines Potentials noch möglichst lange als politischen Trumpf bedienen zu können. Die jüngste Entwicklung im europäischen Osten könnte es allerdings zur beschleunigten Konkretisierung seiner eigenen Abrüstung zwingen, zumal sie sich mit einem fühlbar werdenden innenpolitischen Druck zugunsten einer weiteren Verringerung des Verteidungungsaufwands verbindet.

Für die von Präsident Mitterrand immer deutlicher herausgestellte Umwerbung der Dritten Welt fehlt ebenfalls der finanzielle Hintergrund. 1988 belief sich die öffentliche Entwicklungshilfe einschließlich der Sonderkredite der Staatskasse, der staatlich garantierten Exportkredite und der Subventionen für die wirtschaftlich stark zurückgebliebenen überseeischen Departements und Territorien auf fast 8 Mrd. $. Die Leistungen der weit kapitalkräftigeren USA waren nur um knapp 40% größer, diejenigen der Bundesrepublik um 30% geringer. Der überwiegende Teil der 300 Mrd. FF übersteigenden französischen Auslandsguthaben ist dubios. Seit einigen Monaten ist ein eigenartiges Wechselspiel zwischen dem Präsidenten und dem Finanzministerium im Gange. Der Präsident macht großzügige Versprechungen, die anschließend entweder herabgeschraubt oder auf die lange Bank geschoben werden. Die Verwaltung verschanzt sich häufig hinter dem Internationalen Währungsfonds oder dem für die Schuldenregelung zuständigen internationalen Pariser Klub. Unmittelbar nachdem Mitterrand auf afrikanischem Boden die Streichung der Schulden der ärmsten Länder gegenüber der französischen Staatskasse zugesagt hatte, ließ das Finanzministerium wissen, daß eine Reihe von Verbindlichkeiten nicht einbezogen werden dürfen und tatsächlich lediglich die halbe Schuld gestrichen wird. Die Staatskasse muß nunmehr zum Ausgleich der nicht bezahlten Amortisationsraten jährlich während 10 Jahren 1,6–1,8 Mrd. FF mobilisieren.

Es ist natürlich leichter und einfacher für Frankreich, sich den verschiedensten Ländern als Fürsprecher in internationalen Gremien anzubieten. Man darf vermuten, daß sie sich auf die Dauer damit nicht begnügen und vom französischen Freund nicht nur schöne Worte erwarten, Paris ist schließlich verpflichtet, seine weltpolitischen Ambitionen der *europäischen Entwicklung* anzupassen. Die zunehmend einflußreiche Gemeinschaft schränkt die nationale Bewegungsfreiheit ihrer Mitglieder zwangsläufig ein. Zumindest im Unterbewußtsein hoffte Frankreich in den letzten Jahrzehnten immer wieder, sich der europäischen Karte zur Stärkung seines weltpolitischen Gewichts bedienen zu können. Es ist nunmehr wohl realistisch genug, um nicht auf den Platz einer europäischen Führungsmacht Anspruch zu erheben. In einer Zwölfergemeinschaft ist er nicht mehr vorhanden und nicht vorstellbar. Selbst für entscheidende Impulse bedarf es einer überzeugenden deutsch-französischen Übereinstimmung. Für Frankreich gibt es daher keine andere Lösung, als sein Potential in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen – und nicht umgekehrt. Die Perspektive einer Wiedervereinigung machte der französischen Diplomatie diese Notwendigkeit noch deutlicher. Für sie vermag allein eine möglichst bald zur Union werdende Europäische Gemeinschaft das Potential eines geeinten Deutschland zu verkraften und in Europa langfristig ein stabiles Gleichgewicht zu bewahren. *Alfred Frisch*

„Die eigentliche Wüste ist die Stadt . . .“

Fragen an Pierre-Marie Delfieux

Zu den bedeutendsten Veränderungen im französischen Katholizismus der letzten 10 bis 15 Jahre gehört die Gründung verschiedenster geistlicher Gemeinschaften. Eine der auch außerhalb von Frankreich bekannteren unter ihnen sind die „Jerusalem-Gemeinschaften“ um die frühere Pariser Pfarrkirche Saint-Gervais unweit des Pariser Rathauses. Ihr Gründer ist ein ehemaliger Studentenpfarrer an der Sorbonne, der aus Südfrankreich stammende Pierre-Marie Delfieux, Jahrgang 1934. Zur „Communion de Jérusalem“ gehören eine Mönchsgemeinschaft, eine Gemeinschaft von Schwestern, die als „Eremitinnen“ in der Stadt, in unmittelbarer Nähe zur Kirche Saint-Gervais, wohnen, sowie Laiengemeinschaften. Weitere Niederlassungen bestehen in Marseille und Blois, in Brüssel, Buenos Aires und im US-Bundesstaat Minnesota. Insgesamt gehören den Gemeinschaften etwa 40 Brüder und 60 Schwestern an. Kern der Neugründung ist der Versuch, eine Form des zönobitisch-kontemplativen Lebens im großstädtischen Kontext zu schaffen. Mit Pater Delfieux sprachen wir über Eigenart und Selbstverständnis seiner Gemeinschaften vor dem Hintergrund der Veränderungen im französischen Katholizismus. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt. Mit diesem Gespräch setzen wir gleichzeitig eine mit dem Gründer der Bewegung „Comunione e Liberazione“, Monsignore Luigi Giussani, begonnene (vgl. HK, März 1988, 118ff.) lose Folge von Interviews mit Gründern neuerer kirchlicher Bewegungen fort.

HK: Pater Delfieux, vor etwa 15 Jahren gründeten Sie nach einem zweijährigen Aufenthalt als Eremit in der Sahara in der früheren Pfarrkirche Saint-Gervais eine neue monastische Gemeinschaft. Dieser Gemeinschaft geht es um die Realisierung eines „Mönchtums in der Stadt“.

Warum werden Mönchtum und städtische Lebenswelt bis heute eigentlich als zwei nur schwer miteinander zu vereinbarende Größen empfunden?

Delfieux: Schwer vereinbar sind das Mönchtum und das Leben in der Stadt nur dem äußeren Eindruck nach – die Wirklichkeit sieht anders aus. Es hat immer Mönche in der Stadt gegeben. Das Problem ist eher, daß es sich bei diesen Städten bis in die Moderne hinein um kleine Städte handelte. Mönchtum in der Stadt – das belegen inzwischen eine Reihe von Studien – hat es aber immer gegeben. Denken Sie an die Mönche von Cäsarea um den heiligen Basilius, denken Sie an den heiligen Augustinus in Hippo, an den heiligen Ambrosius in Mailand sowie an Konstantinopel vor allem zur Zeit des heiligen Chrysostomus. Dasselbe gilt bei uns in Frankreich für Johannes Cassianus, einen der ersten Mönche des Westens – er ließ sich in Marseille nieder; ebenso für den heiligen Martin von Tours, ganz zu schweigen von dem, was das Mittelalter und die Renaissance brachten: die Bettelorden, den Karmel u. a. m.

„Wir möchten beides: uns mit dieser Welt solidarisieren und sie in Frage stellen"

HK: Historisch mag das so sein – aber wie kommt es dann, daß dieser städtische Zug des Mönchtums dermaßen in den Hintergrund geraten ist?

Delfieux: Das heutige Mönchtum ist vor allem auf dem Lande anzutreffen, man lebt in der Klausur und rechtlich autark in Form von Abteien. Nur muß man wissen, daß diese Form des Mönchtums wenigstens in Frankreich seit dem 15. und 16. Jahrhundert nach und nach praktisch von der Landkarte verschwand – vor allem wegen des Institutums der Kommende, die allerlei Mißstände mit sich brachte. Die Französische Revolution brachte es dann gegen Ende des 18. Jahrhunderts vollständig zum Verschwinden. Erst als das Mönchtum eine Renaissance erlebte, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, nahm es die uns bekannte Form an. Aber es kann, wie es Kardinal Marty gerne sagte, der sich für unsere Gründung sehr eingesetzt hat, auch eine andere Form des Mönchtums geben, eine Form, die den Bedürfnissen und Herausforderungen einer großstädtisch geprägten Kultur möglicherweise besser entspricht.

HK: Nun ist aber für Ihre Gemeinschaft nicht nur die bloße Tatsache kennzeichnend, daß sie sich in einer der großen Metropolen der Welt angesiedelt hat, sondern die Stadt ist, wenn ich es richtig sehe, gewissermaßen zentraler Bestandteil ihres spirituellen Programms. Was unterscheidet Ihre Gemeinschaft etwa von Benediktinern oder Zisterziensern, die dies so nicht für sich in Anspruch nehmen?

Delfieux: Fünf Charakteristika möchte ich nennen: Als Bewohner der Stadt leben wir auch im Rhythmus der Stadt – unser Tagesablauf geht von sechs bis 22 Uhr. Einmal in der Woche verlassen wir die Stadt für einen sogenannten „Wüstentag" auf dem Lande sowie einmal im Jahr für vier Wochen im Sommer. Wir gehen einer Halbtagstätigkeit nach. Wir verfügen weder individuell noch als Gemeinschaft über Besitz. In unseren Gebäuden bzw. Zellen, auch in der Kirche sind wir Mieter und wollen dies auch bleiben. Wir haben keine durch Mauern hergestellte Klausur – auch nicht die Schwestern. Wir möchten vielmehr eine geistige Abgeschiedenheit leben, nicht zuletzt auch mit Zeiten des Schweigens und der Einsamkeit. Kirchenrechtlich sind wir nicht exemt, sondern unterstehen dem Bischof der jeweiligen Ortskirche.

HK: Ein Merkmal Ihrer Gemeinschaft haben Sie nicht erwähnt: Brüder und Schwestern feiern die Liturgie und halten das Stundengebet gemeinsam ab, obwohl sie eigentlich keine gemischte Ordensgemeinschaft bilden. Welchen Stellenwert hat das für die Gemeinschaft?

Delfieux: Wir sind keine gemischte monastische Gemeinschaft. Brüder und Schwestern sind autonom: Sie wohnen nicht nur getrennt, sondern haben auch zwei verschiedene Leitungen, Beratungsgremien, eine je eigene Finanzierung, auch im Lebensrhythmus unterscheiden sie sich, die Liturgie hingegen feiern wir gemeinsam. Ansonsten leben wir recht nahe beieinander, ohne uns hinter Klausurmauern zu flüchten. Wir leben nicht mehr im Mittelalter, und man sollte nicht im Evangelium suchen – man vergleiche nur einmal mit dem, wie Jesus lebte –, was zuallererst mit der Soziologie zu tun hat. In einer Welt totaler Gleichmacherei zwischen den Geschlechtern und der völligen Erotisierung der Öffentlichkeit wollen wir andererseits Zeugnis geben von einer unbeirrten Freundschaft, die sich nicht verunsichern läßt von Ängstlichkeit und einengendem Moralismus.

„Es läßt sich sowohl mit der Stadt wie für die Stadt beten"

HK: Sie versuchen also zweierlei zu leben: einerseits den für das Mönchtum grundlegenden Bruch mit der Welt, andererseits teilen Sie bewußt die Lebensbedingungen und -gewohnheiten der Stadt. Läßt sich das miteinander vereinbaren? Ist das nicht ein Widerspruch?

Delfieux: Ich glaube tatsächlich, daß man von einem Widerspruch sprechen kann oder zumindest von einer Spannung – nur ist diese Spannung von uns bewußt gesucht, gewollt, und wir lieben sie. Dies kann auch gar nicht anders sein. Wer nach dem Geist des Evangeliums leben will, kommt nicht um das Bibelwort herum, daß diese Welt nicht unsere eigentliche Heimat ist, daß wir Reisende sind, Pilger, Fremde im eigenen Land. Am besten charakterisiert unsere Berufung ein Herrenwort aus dem Johannes-Evangelium: „Vater, ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmst, sondern daß du sie vor dem Geist dieser Welt bewahrst" (Joh 17, 15). Wir möchten daher in erster Linie so leben, wie Jesus gelebt hat: als Teil dieser Welt, aber ohne uns ihr auszuliefern.

HK: Ist aber eine solche monastische Identität nicht notwendigerweise gefährdeter, weniger unverwechselbar als die eines Mönchtums, das auch schon rein örtlich auf Distanz geht zu den modernen Lebensverhältnissen? Und was hat das für Konsequenzen?

Delfieux: Der Mönch ist nicht jemand, der um jeden Preis originell sein will. Er lebt durchaus ähnlich wie die anderen, nur auf andere Weise. Mitten in dieser Welt wollen wir den Bruch mit ihr leben: Wir gehen einer Erwerbsarbeit nach – aber nur halbtags. Wir teilen den Lebensrhythmus der Stadt – aber ohne daß dadurch unsere innere Distanz zu ihr verwischt würde. Wir gehen beispielsweise nicht ins Kino, nicht ins Theater, nicht in Konzerte, setzen uns in kein Restaurant. Wir haben auch kein Fernsehgerät in unserem Haus. Was uns wesentlich ist, finden wir woanders. In allem, was wir tun, befinden wir uns auf einer Gratwanderung: Einerseits leben wir in enger Verbindung mit dieser Stadt, andererseits halten wir eine gewisse Distanz zum Geist dieser Welt. Dies setzt ein Gleichgewicht voraus; aber nach 15jähriger Erfahrung kann ich mit einiger Gewißheit sagen: Dies ist möglich, dieser Weg ist gangbar. Und ich hoffe, daß er auch wertvoll ist. Auf jeden Fall ist es das, was von Jesus im Evangelium berichtet wird. Er ist unser Vorbild.

HK: Warum dann aber diese Einschränkung im Bereich des kulturellen Lebens? Theater, Konzerte, Kino und Fernsehen sind doch immerhin bedeutende Ausdrucksformen einer städtisch geprägten modernen Kultur, zu der Sie doch ansonsten bewußt ja sagen.

Delfieux: Wir brauchen mehr denn je ein Gespür für unsere Grenzen. Wir müssen von Fall zu Fall wissen, wie weit wir gehen wollen. Ich habe nicht gesagt, daß wir den kulturellen und künstlerischen Bereich aus unserem Leben ausschließen. Wir haben eine eigene Gruppe „Kunst und Gebet", allein fünf Chöre; wir veranstalten Orgel-Konzerte. Wir interessieren uns für alles, was mit dem Verhältnis von Glaube und Kunst zu tun hat. Wie auch der Mönch sich für diese Dinge immer sehr interessiert hat – ich erinnere nur an all das, was in den Klöstern an Architektur, Malerei, Skulptur entstanden ist –, so sind auch wir dafür offen. Wenn wir demgegenüber nicht ins Theater, in Konzerte, ins Kino gehen und kein Fernsehen schauen, hat das damit zu tun, daß – täten wir es – ein Leben in einer Gemeinschaft und ein regelmäßiges liturgisches und Gebetsleben dadurch verunmöglicht würden. Jeder muß seine Prioritäten selbst setzen. Die unseren sind das Leben in der Gemeinschaft, Schweigen, Gebet, Offenheit für andere, Arbeit – und dies im Geist der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams.

HK: Eine Informationsschrift, die in Saint-Gervais, der Kirche Ihrer Gemeinschaft, für die Besucher aufliegt, beginnt mit den Worten „in dieser Wüste der Einsamkeit, der Unrast und der Gleichgültigkeit". Diese Beschreibung der städtischen Lebensverhältnisse provoziert die Frage nach Ihrer Einschätzung des städtischen Lebens. Bejahen Sie die Stadt nur insoweit, als sie faktisch die beherrschende Siedlungsform der heutigen Zeit ist, oder geht diese Bejahung auch weiter darüber hinaus? Was ist die Stadt für Sie?

Delfieux: Die Stadt ist ein wunderbares Bild – und zugleich eine bedeutsame Realität. Die Bibel kennt eine Reihe von herausgehobenen Orten: die Wüste, den Tempel, den Berg und die Stadt. Vom Berg der Offenbarung steigt man wieder hinunter. Die Wüste wird durchquert, ohne daß sie das wirkliche Ziel des Lebens wäre. Der Tempel ist ein für alle Mal zerstört. Die Stadt ist demgegenüber das schönste Bild für die Anwesenheit Gottes auf Erden: In ihr finden sich die Menschen zusammen, Menschen, die ihrerseits Abbilder Gottes sind. Zugleich ist die Stadt jedoch auch – Babylon. Es gibt die brüchig gewordene Welt und die neue Erde. In unseren Städten sind 1000 Wunder zu betrachten und zu entdecken, aber auch 1000 Häßlichkeiten zu verändern und zu heilen. Beten läßt sich sowohl *mit* der Stadt wie auch *für* die Stadt.

HK: Was bedeutet in diesem Zusammenhang „Wüste" für Sie? Einerseits ist es in Ihrer Gemeinschaft üblich, von der Stadt als „Wüste" zu sprechen, andererseits verlassen Sie, wie Sie schon sagten, die Stadt aber auch regelmäßig zu sogenannten „Wüstentagen" auf dem Lande.

Delfieux: Wüste herrscht sowohl in der Stadt wie auch außerhalb von ihr. Die Stadt kann auf sehr verschiedene und obendrein paradoxe Weise als Wüste erfahren werden: Sie ist eine Wüste der Einsamkeit, der Anonymität, des Isoliertseins. Vor allem ein Ort, an dem Menschen überaus hungrig und durstig nach Liebe und Begegnung, nach Hoffnung und Wahrheit sind. Zugleich ist sie aber auch ein Ort voller Lärm, kakophoner Vielstimmigkeit, ein Ort der Begegnung und eines nie endenden Gesprächs, ein Ort, dem jede Ruhe, jedes Schweigen und jeder Friede fremd zu sein scheinen. Wir müssen uns daher immer wieder zurückziehen können – entweder indem wir jeden Montag aufs Land fahren oder indem wir uns mitten in dieser Stadt Orte und Zeiten völliger Einsamkeit in der Zelle schaffen. Es gibt zwei Arten von Wüste: die „schwarze" und die „goldene" Wüste. Die „harte" Wüste der Einsamkeit, der Trennung, der Nicht-Kommunikation, des Gefängnisses und des Leidens ist nur schwer zu ertragen – mit ihr müssen wir solidarisch sein. Daneben gibt es aber auch die schöne, die zärtliche Wüste, die Wüste der liebenden Ruhe und des Friedens, die Wüste als Ort der Gotteserfahrung. Das Volk Israel hatte in der Wüste eine wunderbare Begegnung mit Gott – zugleich wurde es an demselben Ort auch auf die Probe gestellt.

„Eines ist wichtig: Gott zu Wort kommen lassen"

HK: Durch Ihren mehrjährigen Aufenthalt in der Sahara bedingt, ist für Sie persönlich die Wüste weit mehr als eine bildhafte, symbolische Kategorie. Von der geographischen Wüste geht auf Menschen in der modernen Industriegesellschaft eine erhebliche Faszination aus. Um

welche Sehnsüchte handelt es sich dabei? Warum tauschten Sie Ihre Arbeit als Studentenpfarrer an der Sorbonne mit dem Eremitendasein in der Sahara?

Delfieux: Für mich bedeutete es die Möglichkeit, für eine gewisse Zeit Distanz zu bekommen zum Alltagsleben als Priester, um es auf diese Weise wieder neu verstehen und lieben zu lernen. Ich war damals seit zehn Jahren Priester und hatte das Bedürfnis, mir selbst darüber Rechenschaft abzulegen, ob das, was ich verkündete, tragfähig ist. In den Monaten, die ich in der Einsamkeit auf dem Assekrem oberhalb von Tamanrasset verbrachte, konnte ich zu meiner großen Freude erfahren: Gott gibt es wirklich! Nach einiger Zeit brach er sein Schweigen. Zugleich ging es mir darum herauszufinden, ob ich mich für immer in die Berg- und Sandwüste zurückziehen sollte oder ob ich eines Tages in die Wüste der Stadt zurückkehren sollte. Ich stellte fest, daß ich in der Sahara eigentlich zu glücklich war. Die Sahara zeigte mir, daß die eigentliche Wüste heute die Stadt ist und daß wir in dieser Wüste Brunnen anlegen und Oasen schaffen müssen.

HK: Klöster – gerade auch Mönchsklöster traditioneller Art – erfreuen sich seit einiger Zeit – trotz der vielfach prekären Lage beim Nachwuchs – durchaus einer gewissen Beliebtheit. Für manchen Zeitgenossen besitzen sie gerade wegen ihrer Fremdheit, ihrer Nicht-Modernität, Anziehungskraft. Wie halten es in dieser Hinsicht die Jerusalem-Gemeinschaften: Setzen Sie im letzten mehr auf den Kontrast zur modernen Lebenswelt oder auf ihre Bejahung und damit auch auf Anpassung an sie?

Delfieux: Diese Alternative stellt sich den Jerusalem-Gemeinschaften so nicht. Wir verlassen nicht die Stadt, um herauszufinden, was wir tun sollen. Uns geht es nicht um eine Aszendenz-, sondern um eine Deszendenz-Theologie. Wir wollen in erster Linie auf das hören, was Gott uns sagt. Und wir laden alle um uns herum ein, dies zusammen mit uns gleichfalls zu tun. Nur das Wort Gottes ist in der Lage, unser Leben hell zu machen und uns Nahrung zu geben. Unsere eigentliche Berufung als Mönche in der Stadt entspricht also ganz und gar der Berufung der Mönche vergangener Zeiten. Unsere vorrangige Aufgabe ist nicht, die Welt zu verbessern, sondern bezieht sich auf die Frage, wie wir der Welt das Wort der Hoffnung, des Lichtes und der Liebe erschließen können, das unserem Leben Sinn gibt. Hierbei sind wir zuerst als Beter und Fürsprecher gefragt. Das ist unsere Art und Weise, die Welt zu lieben. Wichtig, so scheint uns, ist in dieser heutigen Welt vor allem eines: Gott zu Wort kommen lassen.

HK: Aus dem, was Sie sagen, spricht ein hohes Maß an Unmittelbarkeit im Umgang mit dem Vorbild Jesu der frühen Gemeinden und dem Wort Gottes. Braucht es da nicht viel mehr Vermittlungsvorgänge aller Art, als es bisher zum Ausdruck kam? Das Wort Gottes fällt doch nicht einfach senkrecht vom Himmel ...

Delfieux: Selbstverständlich braucht es Vermittlungen und konkrete Einbindungen. Deshalb leben wir ja in Gemeinschaft und sind Teil einer Stadt. Mit ganzen Herzen und ganzer Seele wohnen wir im Zentrum dieser Stadt, bewohnen als Mieter unser Haus, schließen uns nicht mit Klausurmauern ab. Kurz gesagt: Wir leben in der Welt. Allerdings mit der Aufgabe, dieser Welt in Erinnerung zu rufen, daß sie eine Seele hat, daß es neben den sozialen, familiären, politischen und kulturellen Realitäten („nichts wahrhaft Menschliches ist uns fremd", Gaudium et spes Nr. 1) auch und vor allem eine spirituelle Wirklichkeit gibt – im übrigen die einzige Wirklichkeit, die ewig ist, und schon von daher nicht vernachlässigt werden sollte.

„Ziel unseres Lebens ist Transparenz auf einen anderen"

HK: Aus dem bisher Gesagten sind sowohl ein zönobitisch-kontemplatives Grundanliegen zu entnehmen wie auch pastorale Ziele. Als was versteht sich Ihre Gemeinschaft in erster Linie: als rein kontemplativ oder als Gemeinschaft auch mit evangelisierender Ausrichtung?

Delfieux: Wir sind Kontemplative und möchten durch Gebet, Liturgie und unsere Offenheit für andere dem Evangelium zur Ausbreitung verhelfen. Wir wollen ein Mönchtum mit evangelisierender Ausrichtung leben, das offen ist für alle diejenigen, die hungern und dürsten nach Gott, aus welcher Kultur und welchem Milieu sie auch immer kommen.

HK: In der Regel der Jerusalem-Gemeinschaften sprechen Sie von einer „völligen Durchsichtigkeit des Lebens" des einzelnen als Zielperspektive eines Lebens in der Gemeinschaft; das eigene „Wollen, Denken, Wissen und Lieben" soll aufgegeben werden. Welchen Stellenwert hat da noch das einzelne Mitglied einer Gemeinschaft als Individuum?

Delfieux: Die Transparenz auf einen anderen hin ist das Ziel unseres ganzen Lebens. Persönlich habe ich nichts zu verkünden, keine Botschaft mitzuteilen. Ich bin nicht im Besitz eines besonderen Gedankens, den ich weiterverbreiten möchte. Allerdings kenne ich jemanden, der etwas weiß, von dem ich überzeugt bin, daß ich es sagen und denken muß. Sein Wort und sein Licht sollen in mir für andere widerscheinen. Denn er hat mich erschaffen und für ihn bin ich erschaffen. Die Menschen, denen man letztlich gerne folgt und auf die man sich bezieht, lassen *etwas* durchscheinen oder, sagen wir besser: lassen *jemanden* durchscheinen.

HK: In einem spirituellen Sinn mag das in Ordnung gehen. Aber wo ist da Platz für legitime Bedürfnisse des einzelnen als Mitglied einer Gemeinschaft nach Individualität? Besteht da nicht die Gefahr, daß das Gemeinschaftsleben – wieder einmal – ganz auf Kosten des Individuums geht?

Delfieux: Der Platz, der der Person des einzelnen Mitglieds der Gemeinschaft eingeräumt wird, daran besteht kein Zweifel, ist von größter Bedeutung. Insofern versu-

chen wir, ständig aufeinander zu hören. Andererseits ist es unser Ideal, *gemeinsam* eine Theophanie der Liebe Gottes zu werden. Oder wie es bei Paulus dazu heißt: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt" (2 Kor 3,18). Als Gott den Menschen schuf, schuf er ihn nicht als Individuum, sondern in Beziehung zu anderen, als Gemeinschaftswesen. In der katholischen Kirche glauben wir nur allzu sehr an die Möglichkeit, individuell evangelisieren zu können. Soviel Eifer und Heiligkeit wir auch dabei einsetzen – es ist unmöglich. Gott ist Familie. Wenn wir Gott anreden, sollten wir dies vor allem in Gemeinschaft tun. Wenn Gott Liebe ist, kann nur die Liebe „Gott" sagen. Das macht die ganze Kraft der Gemeinschaften, auch der monastischen, im Christentum aus. Auch Jesus predigte zusammen mit einer Gruppe, den Zwölfen. Daneben gab es noch die Jünger und die heiligen Frauen und all die anderen, die mit ihnen zogen.

„Wir standen vor einer Leere, die nicht so andauern konnte"

HK: Sosehr dies den Erfolg, wenn man diese Kategorie in diesem Zusammenhang verwenden will, mancher Gruppen und Gemeinschaften erklären mag, kann dies damit aber bereits so uneingeschränkt für die Kirche als ganze gelten? Der moderne Mensch denkt nun einmal sehr viel stärker vom Individuum her ...

Delfieux: Ich stelle immer wieder nur eines fest: Der evangelisatorische Effekt des einfachen Zeugnisses einer Lebens- und Gebetsgemeinschaft steht in keinem Verhältnis zum Effekt des individuellen Apostolats. Mit anderen Worten: Bei einer wirklichen Lebens- und Gebetsgemeinschaft stellt sich die evangelisatorische Ausstrahlung fast wie von selbst ein. Und genau das ist das Problem der Kirche von heute: Sie muß zu lebendigen Gemeinschaften zurückfinden, deren Mitglieder alles miteinander teilen. Das Drama der heutigen Kirche, gerade auch der Kirche in Deutschland, ist doch, daß sie eine Kirche von Individuen ist, von Priestern, die ganz auf sich allein gestellt agieren – ausgestattet mit einem Gehalt, mit eigener Haushälterin, mit eigener Kirche. Daneben gibt es dann noch die großen Organisationen, mit denen versucht wird, diese Individuen wenigstens etwas zusammenzubringen. Das scheint mir kein verheißungsvoller Weg zu sein! Lassen Sie zehn Brüder und zehn Schwestern in Städten wie Frankfurt, Stuttgart oder Köln eine Lebens- und Gebetsgemeinschaft bilden, und ich garantiere Ihnen, daß innerhalb von drei Monaten die Kirche, in der sie beten und singen, bis auf den letzten Platz gefüllt ist wie bei uns in Saint-Gervais. Bevor wir ankamen, waren 30 Personen in der Sonntagsmesse; als die Gemeinschaften sich ansiedelten, füllte sich die Kirche. Etwas Ähnliches könnte ich mir in der einen oder anderen Großstadt in Deutschland auch vorstellen.

HK: Das von Ihnen beschriebene Phänomen hat nun in Frankreich über die Jerusalem-Gemeinschaften hinaus noch einen breiteren Hintergrund: In den letzten 10 bis 15 Jahren entstanden viele Gebetsgruppen und geistliche Gemeinschaften; man stellt eine Wiederentdeckung des privaten und gemeinschaftlichen Gebets fest. Inwieweit handelt es sich dabei um eine so nicht ohne weiteres auf die Situation anderer Länder übertragbare Antwort – man spricht auch vom Pendel, das nun in die andere Richtung ausschlägt – auf einen bestimmten Zustand des französischen Katholizismus in den 60er und 70er Jahren?

Delfieux: Ich würde da noch weiter zurückgehen. Als wir 1975 begannen, hatten wir das Glück und die Gnade, Erben einer reichen Vergangenheit zu sein. Die Geschichte Frankreichs erklärt vieles in dem Zusammenhang. Zu diesem Erbe gehört zuallererst die Trennung von Staat und Kirche, die sich, selbst wenn sie einigermaßen brutal vorgenommen wurde, für die Kirche als befreiend erwies, die beiden Kriege, in denen der Klerus Seite an Seite zum Volk stand, schließlich all das, was die Katholische Aktion über Jahrzehnte hinweg bewirkt hat, sowie die Arbeiterpriester. Des weiteren nenne ich nur Mai 1968, die „Semaines Sociales de France", die ganze Vorbereitungsarbeit für die Liturgiereform, das Konzil. Unsere Gemeinschaften kamen erst im Anschluß an all das. Konkret entstanden sind wir in einer Zeit, in der man allenthalben nach neuen Orientierungslinien für kirchliches Handeln suchte. Dies war auch der Zeitpunkt, an dem sich die Charismatische Erneuerung bei uns herausbildete und damit einer verbreiteten Erwartungshaltung entsprach.

HK: In welchem Maße stellte die Gründung Ihrer und anderer Gemeinschaften darüber hinaus auch eine Reaktion auf die Krise des traditionellen kirchlichen Lebens oder auf die Politisierung der französischen Kirche in den 70er Jahren dar?

Delfieux: Wir dürfen nicht vergessen, daß wir uns Mitte der 70er Jahre am tiefsten Punkt eines Wellentales befanden. Zwischen 1968 und 1975 wurde eine große Zahl an Seminaren geschlossen oder befand sich kurz vor der Schließung. Viele Priester verließen ihr Amt. Die religiöse Praxis nahm rapide ab. Im sittlichen Bereich fand eine beträchtliche Liberalisierung statt. In dieser Situation bedeutete die aus den Vereinigten Staaten zu uns herüberkommende Charismatische Erneuerung für die Kirche einen wichtigen Anstoß, nach neuen Formen des gemeinschaftlichen Lebens zu suchen, sich neu auf die Verkündigung des Wortes Gottes zu besinnen und einen neuen Zugang zum spontanen und gemeinsamen Gebet zu finden. Auf diese Weise fand man zu vergessenen traditionellen, aber deswegen nicht weniger aktuellen Werten zurück. Wir standen damals vor einer Leere, die nicht einfach so andauern konnte, und hatten zugleich den Wunsch, unter dem Anstoß des Geistes etwas Neues entstehen zu lassen.

HK: Sie erwähnen jetzt mehrfach die Charismatische Erneuerung. Inwieweit versteht sich Ihre Gemeinschaft als Teil des „Renouveau"?

Delfieux: Wir sind keine Gemeinschaft, die sich „charismatisch" nennt – im übrigen bin ich mir gar nicht genau im klaren darüber, was dieses Wort in diesem Zusammenhang eigentlich meint. Andererseits stehen wir natürlich auch nicht in Opposition zur Charismatischen Erneuerung, weil diese uns bis zu einem gewissen Grade sogar geholfen hat – und sei es nur durch die Schaffung eines allgemeinen Klimas, in dem es uns leichter fiel, unser Vorhaben zu realisieren. Wir sind Teil einer breiten Strömung, in der man sich verstärkt dem Hören auf den Geist verschrieben hat.

„Das Netz von Orten christlichen Lebens muß wieder engmaschiger werden"

HK: Inwieweit betraf die von Ihnen beschriebene allgemeine Krisenlage im besonderen bestimmte traditionelle kirchliche Institutionen, etwa die Katholische Aktion, und worin unterscheiden Sie sich von ihnen?

Delfieux: Von der Katholischen Aktion unterscheidet uns vor allem das kontemplative Element. Die Katholische Aktion hat lange Zeit versäumt, auch „kontemplative Aktion" zu sein. In all den neuen Gemeinschaften, wie immer sie im einzelnen aussehen, drückt sich dagegen das Bemühen aus, diese in der Zeit zwischen den beiden Kriegen und nach dem letzten Krieg vernachlässigte Dimension christlichen Lebens neu zur Geltung zu bringen. Dabei sind diese neuen Gemeinschaften deswegen nicht weniger aktiv und wirken nicht weniger evangelisierend.

HK: Und die Pfarreien ...?

Delfieux: In der Tat haben wir es in den Pfarreien mit einschneidenden Veränderungen zu tun: der enorme Rückgang der religiösen Praxis, die geringer werdende Zahl an Priestern, das Auseinanderbrechen der Familie (Scheidung, Abtreibung, Abnahme der Geburten). Parallel dazu breitet sich der Islam weiter aus, Sekten aller Art entstehen. So paradox sich diese Lage auch darstellt, der Ruf nach Sinn im Leben ist unüberhörbar. Einerseits haben wir es mit einer Welt zu tun, die mehr und mehr Hunger nach Gott verspürt, andererseits verfügen wir aber weniger denn je über die Mittel, diesen Bedürfnissen zu entsprechen. Vor diesem Hintergrund scheint uns die Schaffung von neuen Gemeinschaften des Gebets und des Miteinander-Teilens (neben der pastoralen Arbeit in den Pfarrgemeinden, in der Schulseelsorge und in den Bewegungen) ein wichtiger Beitrag dazu zu sein, das Netz von Orten christlichen Lebens wieder engmaschiger zu knüpfen.

HK: Bleiben wir bei dem von ihnen verwendeten Bild vom Netz, das wieder enger geknüpft werden soll. Wird damit ein Netz wieder(!)hergestellt, das es zu einem früheren Zeitpunkt mehr oder weniger in ähnlicher Weise bereits gegeben hat, oder entsteht da etwas wirklich Neues? Mit anderen Worten: Ist der Vorwurf berechtigt, der zuweilen zu hören ist, es handele sich hierbei um eine „restaurative" Zielperspektive?

Delfieux: Ich kann nicht für andere Gemeinschaften antworten, sondern nur im Namen meiner Gemeinschaft. Ich mag diesen Begriff der „Restauration" nicht, vor allem weil ihm bei uns eine ganz spezielle politische Bedeutung anhaftet. Ich persönlich habe überhaupt kein Interesse, irgend etwas im Sinne einer längst vergangenen „Christenheit" zu „restaurieren". Im Gegenteil. Es geht mir um Perspektiven für die Zukunft. Da liegt die eigentliche Herausforderung.

HK: Nun dürfte aber der Weg, auf den Sie setzen, auch nicht ohne Risiken sein. Der Charme des Aufbruchs mag zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch einiges an Gefahren und Nachteilen zudecken. Wo sehen Sie spezifische Gefahren eines Christentums, das betont auf die kleinen Gruppen und Gemeinschaften als Strukturform setzt?

Delfieux: Es bestehen da eine ganze Reihe von Gefahren, etwa die der Selbstgefälligkeit, des Sektierertums, der Versuchung, sich in der eigenen Selbstgenügsamkeit einzuigeln. Ein falscher Proselytismus lauert da ebenso wie ein überzogenes Interesse an der eigenen Unabhängigkeit – nicht zuletzt gegenüber der Kirche und ihrer hierarchischen Ordnung. Andererseits besteht allerdings auch die gegenteilige Gefahr des Konformismus um jeden Preis, des Versuchs, die Speerspitze eines allzu engen Ultramontanismus zu werden.

HK: Wird man sich aber dann nicht auf jeden Fall darauf einzurichten haben, daß ein Christentum der kleinen Gemeinschaften und Gruppen beträchtlich an gesellschaftlicher Präsenz einbüßen wird?

Delfieux: Diese Frage muß vor einem größeren Hintergrund gesehen werden. Gerade politisch befindet sich Europa gegenwärtig in einem tiefgreifenden Wandlungsprozeß. Wir leben in einer krisengeschüttelten Gesellschaft – oder besser vielleicht in einer Welt im Wartestand ... Wir erleben das Ende der großen Leitideen, die ideologischen Unterschiede verlieren an Bedeutung: Der Marxismus zerfällt; niemand glaubt mehr an den Liberalismus oder den Kapitalismus. Die westliche Welt tritt in ein neues Stadium ein. Auch im philosophischen und wissenschaftlichen Bereich erleben wir ein Ende der Gewißheiten. Wir stehen vor einer großen Leere. Die Frage ist nun, ob wir Christen diese Leere mit etwas füllen können, ob wir in dieser Situation mit der Verkündigung der Frohen Botschaft des Heiles etwas anzubieten haben.

„Wir treten zum erstenmal in eine wirklich universale Verkündigung des Evangeliums ein"

HK: Riecht das nicht aber doch stark danach, als könne man das „Ende der Gewißheiten" mit einer „Rückkehr der Gewißheiten" zu beantworten suchen, wie es vielfach

beschrieben und kritisiert wird. Ist das Christentum nicht selbst Teil dieses „Endes der Gewißheiten"?

Delfieux: Immerhin kann aber das Christentum dieser Welt, die allem Anschein nach das Gespür für den Sinn des Lebens verloren hat, sagen, daß es jemanden gibt, der dem Leben Sinn verleiht. Der einzige, der gesagt hat: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", das war nicht Marx, nicht Freud oder Nietzsche, auch nicht Sartre oder Camus. Das war Jesus. Und wir können darauf verweisen, daß heute mehr denn je jenseits von Woodstock, den Olympischen Spielen oder den Drogen eine allen gemeinsame Brüderlichkeit möglich ist. Der Blick des Evangeliums auf diese Welt ist aktueller denn je. Nach einer Zeit des Sich-selbst-Vergrabens ist nun vielleicht eine Zeit der Verkündigung gekommen – nicht triumphalistisch, aber an die Wurzel gehend, befreiend. Die Welt von morgen öffnet sich einem Dialog jenseits aller sektiererhaften Allüren – zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden, zwischen Christentum, Judentum und Islam.

HK: Gehen wir also doch dem entgegen, was der Erzbischof von Paris, Kardinal Lustiger, erst unlängst wieder bei der Entgegennahme der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Augsburg eine „christliche Ära" genannt hat?

Delfieux: Ich bin nicht so weit entfernt von der Ansicht von Kardinal Lustiger. Ich glaube in der Tat, daß wir zum erstenmal eintreten werden in eine wirklich universale Verkündigung des Evangeliums, in einen weltweiten Dialog über das, was uns am wichtigsten ist. Aber das setzt Verschiedenes voraus: Zum einen, daß wir Heilige in der Kirche haben – nur Heilige sind in der Lage, das Evangelium weiterzugeben. Heilige haben es nicht nötig zu sprechen – schon die Tatsache, daß es sie gibt, ist ein Appell. Zum anderen setzt dies voraus, daß die Kirche sich frei macht von ihrem Reichtum und der Last des Institutionellen. Sie muß zur Einfachheit des Evangeliums zurückkehren. Drittens brauchen wir eine Christianisierung der Medien. Die Medien sind es heute, die die Einstellungen und Wertvorstellungen prägen. Das Evangelium muß in der Welt der Medien präsenter sein.

HK: Und welche Rolle sollen Ihrer Vorstellung nach dabei die Jerusalem-Gemeinschaften spielen?

Delfieux: Meine Generation hat erlebt, wie Kommunismus, Nationalsozialismus, Kolonialismus, Strukturalismus, Existentialismus und Freudianismus in sich zusammenfielen. Für einen Zeitraum von 30 Jahren ist das allerhand. Wie die Welt von morgen aussehen wird, beginnen wir langsam zu ahnen. Als Kardinal Marty uns die kirchliche Anerkennung verlieh, lud er uns ein, die „Mönche des Jahres 2000" zu werden. In unserer kleinen Gruppe hier in Paris sagen wir uns: Wir sind 20 Brüder und 40 Schwestern, außerdem einige Laiengemeinschaften, zusammen kommen wir auf 200 bis 300 Personen. Jeden Tag treffen wir uns morgens, mittags und abends und singen die Liturgie für einen Gott, der uns sagt, daß wir einander lieben sollen. Wir wollen beten – das gibt dem Leben Sinn. Wir wollen im Frieden leben, die Freude über unseren Gott verkünden und eine Welt mitgestalten, die das Lob Gottes singt.

„Friede mit Gott, dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung"

Die Papstbotschaft zum Weltfriedenstag 1990

Der Weltfriedenstag am 1. Januar 1990 stand unter dem Motto „Friede mit Gott, dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung". Die Botschaft Johannes Pauls II. zu diesem Anlaß ist die bisher ausführlichste und grundsätzlichste Stellungnahme des gegenwärtigen Papstes zur Umweltproblematik in der Sicht des christlichen Glaubens. Wir dokumentieren den Text der Botschaft in der vom Apostolischen Stuhl verbreiteten deutschen Übersetzung.

Einleitung

1. In unseren Tagen bemerkt man ein wachsendes Bewußtsein dafür, daß der Weltfriede außer durch den Rüstungswettlauf, die regionalen Konflikte und die noch immer bestehenden Ungerechtigkeiten zwischen den Völkern und Nationen auch durch den Mangel an der gebührenden Achtung gegenüber der Natur, durch die Ausbeutung ihrer Ressourcen und durch die fortschreitende Verschlechterung der Lebensqualität bedroht ist. Eine solche Situation schafft ein Gefühl der Ungewißheit und Unsicherheit, das seinerseits Formen von kollektivem Egoismus, Güterhäufung und eigenmächtigem Handeln begünstigt.
Angesichts der verbreiteten Verschlechterung der Umwelt wird sich die Menschheit nunmehr dessen bewußt, daß sie nicht fortfahren kann, die Güter der Erde so zu gebrauchen, wie sie es in der Vergangenheit getan hat. Die öffentliche Meinung wie die verantwortlichen Politiker sind darüber in Sorge, Wissenschaftler der verschiedenen Fachbereiche erforschen die Ursachen. Es bildet sich so ein *ökologisches Bewußtsein*, das nicht unterdrückt werden darf, sondern vielmehr gefördert werden muß, so daß es sich weiterentwickelt und ausreift, indem es in konkreten Programmen und Initiativen einen angemessenen Ausdruck findet.

2. Nicht wenige ethische Werte, die für die Entwicklung einer *friedlichen Gesellschaft* von grundsätzlicher Bedeutung sind, haben eine direkte Beziehung mit der Umweltfrage. Die gegensei-

tige Abhängigkeit vieler Herausforderungen, denen sich die heutige Welt stellen muß, unterstreicht die Notwendigkeit von koordinierten Lösungen, die in einer kohärenten sittlichen Weltanschauung gründen.
Eine solche Sicht stützt sich für den Christen auf die religiösen Überzeugungen, die sich von der Offenbarung herleiten. Deshalb möchte ich am Anfang dieser Botschaft auf den biblischen Schöpfungsbericht hinweisen und wünschen, daß jene, die unsere Glaubensüberzeugungen nicht teilen, hier ebenfalls nützliche Anregungen für eine gemeinsame Linie in den Überlegungen und Initiativen finden können.

I. „Gott sah, daß es gut war"

3. Auf den Seiten der *Genesis*, welche die erste Selbstoffenbarung Gottes an die Menschheit erhalten (Gen 1–3), wiederholen sich wie ein Refrain die Worte *„Gott sah, daß es gut war"*. Als Gott aber, nachdem er den Himmel und das Meer, die Erde und alles, was sie enthält, erschaffen hatte, Mann und Frau erschafft, ändert sich der Ausdruck in bemerkenswerter Weise: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war *sehr gut*" (Gen 1,31). Gott vertraute Mann und Frau die übrige Schöpfung an, und dann – so lesen wir – ruhte er, „nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte" (Gen 2,2).
Die Berufung von Adam und Eva, an der Verwirklichung des göttlichen Planes mit der Schöpfung teilzunehmen, forderte jene Fähigkeiten und Gaben heraus, die die menschliche Person von jeder anderen Kreatur unterscheidet, und begründete zugleich eine geordnete Beziehung zwischen den Menschen und allem Geschaffenen. Nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, sollten Adam und Eva ihre Herrschaft über die Erde mit Weisheit und Liebe ausüben (Gen 1,28). Durch ihre Sünde zerstörten sie jedoch die bestehende Harmonie, *da sie sich vorsätzlich dem Plan des Schöpfers widersetzten.* Das führte nicht nur zur Entfremdung des Menschen von sich selber, zu Tod und Brudermord, sondern auch zu einer gewissen Auflehnung der Erde ihm gegenüber (vgl. Gen 3,17–19; 4,12). Alles Geschaffene wurde der Vergänglichkeit unterworfen und wartet seitdem in geheimnisvoller Weise darauf, befreit zu werden, um zusammen mit allen Kindern Gottes zur Freiheit und Herrlichkeit zu gelangen (vgl. Röm 8,20–21).

4. Die Christen bekennen, daß sich im Tod und in der Auferstehung Christi das Werk der Versöhnung der Menschheit mit dem Vater vollzogen hat, der „durch ihn *alles* ... versöhnen (wollte). Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut" (Kol 1,19–20). Die Schöpfung wurde so erneuert (vgl. Apk 21,5). Über sie, die zuerst der „Sklaverei" des Todes und der Verderbnis unterworfen war (vgl. Röm 8,21), hat sich ein neues Leben ergossen, während wir „einen neuen Himmel und eine neue Erde (erwarten), in denen die Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3,13). So hat der Vater uns „das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im voraus bestimmt hat: Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus *alles* zu vereinen" (Eph 1,10).

5. Die biblischen Überlegungen erhellen besser die *Beziehung zwischen dem menschlichen Handeln und der Integrität der Schöpfung.* Wenn der Mensch vom Plane Gottes, des Schöpfers abweicht, verursacht er eine Unordnung, die sich unausweichlich auf die übrige Schöpfung auswirkt. Wenn der Mensch nicht mit Gott im Frieden ist, ist die Erde selbst nicht im Frieden. „Darum soll das Land verdorren, jeder, der darin wohnt, samt den Tieren des Feldes und den Vögeln des Himmels; auch die Fische im Meer sollen zugrunde gehen" (Hos 4,3).
Die Erfahrung dieses „Leidens" der Erde ist auch jenen gemeinsam, die nicht unseren Glauben an Gott teilen. Denn die zunehmenden Verwüstungen in der Natur durch das Verhalten der Menschen, die gleichgültig sind gegenüber den innersten und doch klar erkennbaren Erfordernissen der Ordnung und der Harmonie, die in ihr walten, liegen vor aller Augen.
Man fragt sich darum mit Sorge, ob es für die hervorgerufenen Schäden noch eine Abhilfe geben kann. Es ist offensichtlich, daß eine geeignete Lösung nicht einfach in einer besseren Verwaltung oder in einem weniger irrationalen Gebrauch der Ressourcen der Erde bestehen kann. Auch wenn man den praktischen Nutzen solcher Maßnahmen anerkennt, scheint es doch notwendig, zu den Ursachen vorzudringen und sich mit der tiefen moralischen Krise insgesamt auseinanderzusetzen, *von der die Verschlechterung der Umwelt einer der besorgniserregendsten Aspekte ist.*

II. Die ökologische Krise: ein sittliches Problem

6. Einige Elemente der gegenwärtigen ökologischen Krise enthüllen auf deutliche Weise ihren sittlichen Charakter. Zu ihnen ist an erster Stelle die *unterschiedslose Anwendung* des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts zu zählen. Viele in jüngster Zeit gemachte Entdeckungen haben der Menschheit unleugbare Vorteile gebracht; ja, sie zeigen sogar, wie edel die Berufung des Menschen ist, *verantwortlich* am schöpferischen Wirken Gottes in der Welt teilzunehmen. Man muß jedoch feststellen, daß die Anwendung einiger Entdeckungen im industriellen und landwirtschaftlichen Bereich langfristig negative Folgen verursacht. Es hat sich überdeutlich gezeigt, daß *kein Eingriff in einen Bereich des Ökosystems davon absehen kann, seine Folgen in anderen Bereichen und allgemein für das Wohl künftiger Generationen mitzubedenken.*
Die allmähliche Verminderung der Ozonschicht und der daraus folgende „Serra-Effekt" haben durch die wachsende Verbreitung der Industrien, der großen städtischen Zusammenballungen und des Energieverbrauchs inzwischen kritische Dimensionen erreicht. Industriemüll, Gasprodukte aus der Verbrennung von fossilen Brennstoffen, unkontrollierte Abholzung, Gebrauch einiger Arten von Unkrautvertilgungs- und Kühlmitteln wie von Spraygas: all das schadet bekanntlich der Atmosphäre und der Umwelt. Daraus leiten sich vielfältige meteorologische und atmosphärische Veränderungen ab, deren Wirkungen von Gesundheitsschäden bis zur möglichen künftigen Überschwemmung niedrig gelegener Landstriche reichen.
Während in einigen Fällen der Schaden vielleicht nicht mehr zu beheben ist, kann er in vielen anderen Fällen noch aufgehalten werden. Es ist jedoch notwendig, daß die ganze menschliche Gemeinschaft – einzelne, Staaten und internationale Organisationen – ihre eigene Verantwortung ernsthaft wahrnimmt.

7. Das tiefste und schwerwiegendste Zeichen dafür, daß der ökologischen Frage moralische Implikationen innewohnen, besteht aber im Mangel an *Achtung vor dem Leben*, den man in vielen die Umwelt belastenden Verhaltensweisen antrifft.
Oft gewinnen Produktionsgründe die Oberhand über die Würde des Arbeiters, und wissenschaftliche Interessen kommen vor dem Wohl der einzelnen Personen, wenn nicht sogar vor dem ganzer Bevölkerungsgruppen. In solchen Fällen ist die Verschmutzung oder die Zerstörung der Umwelt Frucht einer verkürzten und unnatürlichen Sicht, die bisweilen eine echte und direkte Mißachtung des Menschen darstellt.
In gleicher Weise werden feine ökologische Gleichgewichte durch eine unkontrollierte Zerstörung von Tier- und Pflanzenar-

ten oder durch eine unvorsichtige Ausnutzung der Ressourcen gestört; und das alles – es empfiehlt sich, daran zu erinnern – gereicht, auch wenn es im Namen des Fortschritts und des Wohlstands geschieht, in Wirklichkeit nicht zum Vorteil der Menschheit.

Schließlich kann man nicht ohne tiefe Sorge auf die ungeheuerlichen Möglichkeiten der biologischen Forschung blicken. Vielleicht ist man noch nicht imstande, die durch eine undifferenzierte genetische Manipulation und eine leichtfertige Entwicklung neuer Arten von Pflanzen und Formen von tierischem Leben der Natur zugefügten Störungen richtig abzuschätzen, ganz zu schweigen von nicht annehmbaren Eingriffen in die Ursprünge des menschlichen Lebens selbst. Keinem entgeht, wie in einem so heiklen Bereich die Gleichgültigkeit oder die Verweigerung fundamentaler ethischer Normen den Menschen an die Schwelle der Selbstzerstörung bringen.

Die Achtung vor dem Leben und, an erster Stelle, vor der Würde der menschlichen Person ist die fundamentale inspirierende Norm eines gesunden wirtschaftlichen, industriellen und wissenschaftlichen Fortschritts.

Die Komplexität des ökologischen Problems ist allen offenkundig. Es gibt jedoch einige Grundprinzipien, die unter Achtung der rechtmäßigen Autonomie und der besonderen Kompetenz derer, die sich dafür einsetzen, die Forschung auf geeignete und dauerhafte Lösungen ausrichten können. Es handelt sich um Prinzipien, die wesentlich sind für die Errichtung einer friedlichen Gesellschaft, *welche weder die Achtung vor dem Leben noch den Sinn für die Integrität des Geschaffenen außer acht lassen kann.*

III. Auf der Suche nach einer Lösung

8. Theologie, Philosophie und Wissenschaft stimmen in der Sicht eines harmonischen Universums überein, d. h. in der Vorstellung eines wirklichen „Kosmos", ausgestattet mit einer eigenen Integrität sowie einem inneren und dynamischen Gleichgewicht. *Diese Ordnung gilt es zu respektieren:* Die Menschheit ist berufen, diese Ordnung mit kluger Umsicht zu erforschen, zu entdecken und sie dann so zu gebrauchen, daß ihre Integrität erhalten bleibt.

Andererseits ist die Erde wesentlich *ein gemeinsames Erbe, deren Früchte allen zugute kommen sollen.* „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt", hat das II. Vatikanische Konzil neu betont (Pastorale Konstitution *Gaudium et spes, 69).* Das schließt direkte Implikationen für unser Problem ein. Es ist nämlich ungerecht, daß einige wenige Privilegierte fortfahren, überflüssige Güter anzuhäufen, indem sie vorhandene Ressourcen verschwenden, wenn gleichzeitig unzählige Menschen im Elend oder auf der Ebene des Existenzminimums leben. Es ist die dramatische Dimension des ökologischen Problems selbst, die uns lehrt, wie sehr die Gier und der Egoismus, sowohl in ihrer individuellen wie kollektiven Ausprägung, der Ordnung des Geschaffenen entgegengesetzt sind, in die auch die gegenseitige Abhängigkeit voneinander eingeschrieben ist.

9. Die Begriffe von Ordnung im Universum und von gemeinsamem Erbe unterstreichen beide die Notwendigkeit *eines Verwaltungssystems der Ressourcen der Erde, das auf internationaler Ebene besser koordiniert ist.* Die Dimensionen der Umweltprobleme überschreiten in vielen Fällen die Grenzen der einzelnen Staaten: ihre Lösung kann somit nicht allein auf internationaler Ebene gefunden werden. Es sind in jüngster Zeit einige verheißungsvolle Schritte auf ein solches internationales Vorgehen festzustellen, aber die vorhandenen Instrumente und Einrichtungen sind für die Entwicklung eines koordinierten Aktionsplanes noch unzureichend. Politische Hindernisse, Formen von überzogenem Nationalismus und wirtschaftliche Interessen, um nur an einige Faktoren zu erinnern, verlangsamen oder verhindern geradezu die internationale Zusammenarbeit und die Durchführung wirksamer langfristiger Initiativen.

Die betonte Notwendigkeit einer konzertierten Aktion auf internationaler Ebene führt gewiß nicht zu *einer Verminderung der Verantwortung der einzelnen Staaten.* Diese müssen nämlich nicht nur die approbierten Normen zusammen mit den Autoritäten anderer Staaten in die Praxis umsetzen, sondern auch im eigenen Innern eine angemessene sozio-ökonomische Ordnung fördern mit besonderer Aufmerksamkeit für die am meisten verwundbaren Bereiche der Gesellschaft. Jeder Staat hat im Bereich des eigenen Territoriums die Aufgabe, der Verschlechterung der Atmosphäre und der Biosphäre vorzubeugen, indem er unter anderem die Auswirkungen der neuen technologischen oder wissenschaftlichen Entdeckungen aufmerksam kontrolliert und den eigenen Bürgern die Garantie bietet, nicht Umwelt verschmutzenden Faktoren oder Giftmüll ausgesetzt zu sein. Man spricht heute immer nachdrücklicher vom *Recht auf eine sichere Umwelt* als einem Recht, das in eine den heutigen Erfordernissen angepaßte Charta der Menschenrechte aufgenommen werden muß.

IV. Die Dringlichkeit einer neuen Solidarität

10. Die ökologische Krise macht *die dringende moralische Notwendigkeit einer neuen Solidarität deutlich,* besonders in den Beziehungen zwischen den Entwicklungsländern und den hochindustrialisierten Ländern. Die Staaten müssen sich immer solidarischer zeigen und einander ergänzen, indem sie gemeinsam die Entwicklung einer natürlichen, sozial friedlichen und gesunden Umwelt fördern. Man kann z. B. von den weniger industrialisierten Ländern nicht verlangen, auf die eigenen jungen Industrien gewisse restriktive Umweltschutznormen anzuwenden, wenn die Industriestaaten diese nicht selbst zuerst in ihrem Innern anwenden. Ihrerseits dürfen die Länder, die sich auf dem Weg der Industrialisierung befinden, die von anderen Ländern in der Vergangenheit begangenen Fehler moralisch nicht wiederholen, indem sie fortfahren, die Umwelt mit Umwelt belastenden Produkten, exzessiven Abholzungen oder unbegrenzter Ausbeutung nicht regenerierbarer Ressourcen zu schädigen. Im selben Zusammenhang muß man auch dringend eine Lösung für das Problem der Behandlung und der Beseitigung des Giftmülls finden.

Kein Plan, keine Organisation wird jedoch imstande sein, die als notwendig erkannten Veränderungen herbeizuführen, wenn die Verantwortlichen der Nationen der ganzen Welt nicht wirklich von der absoluten Notwendigkeit dieser neuen Solidarität überzeugt sind, die die ökologische Krise fordert und die für den Frieden wesentlich ist. *Diese Notwendigkeit wird zugleich günstige Gelegenheiten für die Festigung der friedlichen Beziehungen zwischen den Staaten bieten.*

11. Man muß auch hinzufügen, daß kein richtiges ökologisches Gleichgewicht erreicht werden wird, wenn *die strukturellen Formen der Armut* in der Welt nicht direkt angegangen werden. So haben z. B. die ländliche Armut und die Landverteilung in vielen Ländern zu einer Landwirtschaft für den reinen Lebensunterhalt und zu einer Auslaugung der landwirtschaftlichen Anbauflächen geführt. Wenn der Boden nichts mehr hervorbringt, siedeln viele Bauern in andere Gebiete um, was oft den Prozeß unkontrollierter Abholzung verstärkt, oder sie lassen sich in Ballungszentren der Städte nieder, die bereits arm an Strukturen und Dienstleistungen sind. Darüber hinaus sind einige stark verschuldete Län-

der dabei, ihre natürliche Lebensgrundlage mit der Folge nicht mehr gutzumachender ökologischer Schäden zu zerstören, nur um neue Exportgüter zu gewinnen. Es wäre jedoch nicht annehmbar, in dieser Situation die Verantwortung für die negativen Umweltfolgen nur den Armen anzulasten, die sie verursacht haben. Vielmehr muß man den Armen, denen wie allen anderen die Erde anvertraut ist, helfen, ihre Armut zu überwinden; das verlangt aber eine mutige Strukturreform und neue Muster für die Beziehungen zwischen den Staaten und den Völkern.

12. Es gibt aber noch eine andere große Gefahr, die uns bedroht: *den Krieg.* Die moderne Wissenschaft verfügt leider schon über die Fähigkeit, die Umwelt für kriegerische Zwecke zu verändern, und ein solcher Eingriff könnte langfristig unvorhersehbare und noch schwerere Folgen haben. Obwohl internationale Verträge den chemischen, bakteriologischen und biologischen Krieg verbieten, ist es eine Tatsache, daß in den Laboratorien die Forschung für die Entwicklung neuer Angriffswaffen fortgesetzt wird, die imstande sind, die natürlichen Gleichgewichte zu verändern.
Heute würde jeglicher Krieg auf Weltebene unabschätzbare ökologische Schäden verursachen. Aber auch die örtlichen und regionalen Kriege, wie begrenzt sie auch sein mögen, zerstören nicht nur menschliches Leben und die Strukturen der Gesellschaft, sondern schaden auch dem Grund und Boden, indem sie die Ernten und die Vegetation vernichten sowie Gelände und Gewässer vergiften. Die den Krieg überleben, sind gezwungen, unter viel schwierigeren natürlichen Bedingungen ein neues Leben zu beginnen. Diese verursachen für sie wiederum Situationen von großen sozialen Schwierigkeiten mit negativen Konsequenzen auch für die Umwelt.

13. Die moderne Gesellschaft wird für das ökologische Problem keine Lösung finden, wenn sie nicht *ihren Lebensstil ernsthaft überprüft.* In vielen Teilen der Welt neigt er zu Hedonismus und Konsumismus und bleibt indifferent gegenüber den Schäden, die durch diese verursacht werden. Wie ich schon bemerkt habe, zeigt die Schwere der ökologischen Situation, wie tief die moralische Krise des Menschen ist. Wenn das Gespür für den Wert der Person und des menschlichen Lebens fehlt, interessiert man sich auch nicht mehr für die anderen und für die Erde. Einfachheit, Mäßigung, Disziplin und Opfergeist müssen das Leben eines jeden Tages prägen, auf daß nicht alle gezwungen werden, die negativen Konsequenzen zu tragen, die durch die Gleichgültigkeit von wenigen verursacht worden sind.
Darum ist eine *Erziehung zur ökologischen Verantwortung* dringend notwendig: Verantwortung gegen sich selbst, Verantwortung gegenüber den anderen, Verantwortung gegenüber der Umwelt. Es geht um eine Erziehung, die nicht einfach auf dem Gefühl oder auf einer unbestimmten Augenblicksstimmung beruhen kann. Ihr Ziel darf weder ideologisch noch politisch sein noch kann ihr Ansatz sich auf die Ablehnung der modernen Welt oder auf den vagen Wunsch nach einer Rückkehr zum „verlorenen Paradies" stützen. Die richtige Erziehung zur Verantwortung beinhaltet eine authentische Bekehrung in der Denk- und Verhaltensweise. Diesbezüglich haben die Kirchen und die anderen religiösen Einrichtungen, die governativen und nichtgovernativen Organismen, ja, alle Bereiche der Gesellschaft eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Die erste Erzieherin bleibt jedoch die Familie, in der das Kind den Nächsten zu achten und die Natur zu lieben lernt.

14. *Schließlich kann man auch den ästhetischen Wert der Schöpfung nicht außer acht lassen.* Der Kontakt mit der Natur ist in sich selbst sehr erholsam, und die Betrachtung ihrer Schönheit schenkt Frieden und innere Ruhe. Die Bibel spricht oft von dem Wert und der Schönheit der Schöpfung, die berufen ist, Gott zu preisen (vgl. z. B. Gen 1,4ff.; Ps 8,2; 104,1ff.; Weish 13,3–5; Sir 39,16.33; 43,1–9). Vielleicht etwas schwieriger, aber nicht weniger intensiv kann die Betrachtung der vom menschlichen Genius geschaffenen Werke sein. Auch die Städte können eine ihnen eigene Schönheit haben, die die Menschen dazu veranlassen muß, ihre Umgebung zu schützen. Eine gute Städteplanung ist ein wichtiger Aspekt des Umweltschutzes, und der Respekt für die morphologischen Eigenschaften des Geländes ist eine unerläßliche Forderung für jede ökologisch richtige Ansiedlung. Insgesamt darf die Beziehung, die zwischen einer angemessenen ästhetischen Erziehung und der Erhaltung einer gesunden Umgebung besteht, nicht vernachlässigt werden.

V. Die ökologische Frage: eine Verantwortung für alle

15. Die ökologische Frage hat heute solche Dimensionen angenommen, daß *die Verantwortung alle betrifft.* Ihre verschiedenen Aspekte, die ich dargestellt habe, zeigen die Notwendigkeit von koordinierten Anstrengungen, um die entsprechenden Pflichten und Aufgaben der einzelnen, der Völker, der Staaten und der internationalen Gemeinschaft festzulegen. Das geschieht nicht nur im gleichen Schritt mit den Versuchen, den wahren Frieden herzustellen, sondern es bekräftigt und verstärkt auch diese objektiv. Wenn man die ökologische Frage in den umfassenden Zusammenhang der *Sache des Friedens* in der menschlichen Gesellschaft stellt, wird man sich besser dessen bewußt, wie wichtig es ist, darauf zu achten, was uns die Erde und die Atmosphäre zu erkennen geben: im Universum besteht eine Ordnung, die respektiert werden muß; die menschliche Person, ausgestattet mit der Möglichkeit freier Entscheidungen, hat eine schwere Verantwortung für die Erhaltung dieser Ordnung, auch im Hinblick auf das Wohl künftiger Generationen. *Die ökologische Krise* – ich wiederhole es noch einmal – *ist ein moralisches Problem.*
Auch die Männer und Frauen, die keine besonderen religiösen Überzeugungen besitzen, erkennen es aufgrund ihrer eigenen Verantwortung für das Allgemeinwohl als ihre Pflicht an, zur Sanierung der Umwelt ihren Beitrag zu leisten. Um so mehr müssen diejenigen, die an Gott, den Schöpfer, glauben und folglich überzeugt sind, daß in der Welt eine fest umschriebene und zielstrebige Ordnung besteht, sich aufgerufen fühlen, sich mit diesem Problem zu beschäftigen. Die Christen insbesondere stellen fest, daß ihre Aufgaben im Bereich der Schöpfung, ihre Pflichten gegenüber der Natur und dem Schöpfer Bestandteil ihres Glaubens sind. Sie sind sich folglich des weiten Feldes ökumenischer und interreligiöser Zusammenarbeit bewußt, das sich hier vor ihnen auftut.

16. Zum Schluß dieser Botschaft möchte ich mich noch direkt an meine Brüder und Schwestern der katholischen Kirche wenden, um sie an die wichtige Verpflichtung zu erinnern, für die ganze Schöpfung Sorge zu tragen. Der Einsatz des Gläubigen für eine gesunde Umwelt entspringt unmittelbar aus seinem Glauben an Gott, den Schöpfer, aus der Wertung der Folgen der Erbsünde und der persönlichen Sünden sowie aus der Gewißheit, von Christus erlöst zu sein. Die Achtung vor dem Leben und vor der Würde der menschlichen Person beinhaltet auch die Achtung vor und die Sorge für die Schöpfung, die berufen ist, mit dem Menschen zusammen Gott zu verherrlichen (vgl. Ps 148 und 96).
Der hl. Franz von Assisi, den ich 1979 zum himmlischen Patron der Umweltschützer erklärt habe (vgl. Apost. Schreiben *Inter*

sanctos: AAS 71 [1979], 1509 f), bietet den Christen das Beispiel der authentischen und vollen Achtung vor der Integrität der Schöpfung. Als Freund der Armen und geliebt von Gottes Geschöpfen, hat er alle – Tiere, Pflanzen, Naturkräfte, auch die Schwester Sonne und den Bruder Mond – eingeladen, den Herrn zu ehren und zu preisen. Vom Poverello von Assisi erhalten wir das Zeugnis, daß wir uns im Frieden mit Gott auf bessere Weise der Aufgabe widmen können, den Frieden mit der ganzen Schöpfung herbeizuführen, der vom Frieden unter den Völkern nicht zu trennen ist.

Möge sein begeisterndes Vorbild uns helfen, den Geist der „Brüderlichkeit" mit allen guten und schönen Dingen, die vom allmächtigen Gott geschaffen sind, immer lebendig zu erhalten, und uns an unsere schwere Pflicht erinnern, sie zu achten und mit Sorgfalt zu hüten im Sinn umfassendster und tiefster menschlicher Brüderlichkeit.

Östliche Meditationsformen und christliches Gebet

Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe über einige Aspekte der christlichen Meditation

Am 14. Dezember 1989 wurde ein Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche veröffentlicht (Osservatore Romano, 15. 12. 89), das angesichts der zunehmenden Hinwendung zu östlichen Meditationsformen im christlichen Raum theologische und spirituelle Grundprinzipien des christlichen Gebets darlegt. Das Schreiben lehnt eine Übernahme östlicher Meditationsformen nicht ab, fordert aber, daß Vorschläge, die christliche Meditation mit östlichen Techniken zu harmonisieren, ständig genau nach Gehalt und Methode überprüft werden müßten. Das christliche Gebet werde, so der Leitsatz des Textes, immer von der Struktur des christlichen Glaubens bestimmt. Wir dokumentieren das Schreiben in der vom Vatikan veröffentlichten deutschen Übersetzung.

I. Einführung

1. In vielen Christen unserer Zeit lebt das Verlangen, echt und tief beten zu lernen, auch wenn die moderne Kultur dem spürbaren Bedürfnis nach Schweigen, Sammlung und Meditation nicht wenige Schwierigkeiten in den Weg legt. Wenn sich auch Christen in den letzten Jahren für Meditationsformen, die mit einigen östlichen Religionen und ihren besonderen Gebetsweisen zusammenhängen, interessiert haben, so ist das ein nicht geringes Zeichen für dieses Bedürfnis nach geistlicher Sammlung und tiefreichendem Kontakt mit dem göttlichen Geheimnis. Dennoch ist vielen angesichts dieses Phänomens auch die Notwendigkeit bewußt geworden, über sichere lehrmäßige und pastorale Kriterien verfügen zu können, die eine Erziehung zum Gebet in seinen vielfältigen Äußerungen gestatten, wobei man im Licht der in Jesus geoffenbarten Wahrheit bleiben möchte, die von der echten Überlieferung der Kirche vermittelt wird. Auf dieses dringende Anliegen möchte das vorliegende Schreiben antworten, damit in den verschiedenen Teilkirchen bei der Vielfalt auch neuer Gebetsformen die genaue personale und gemeinschaftliche Natur des Gebetes nicht übersehen wird. Diese Hinweise richten sich vor allem an die Bischöfe, damit sie diese so zum Gegenstand der pastoralen Sorge für die ihnen anvertrauten Kirchen machen, daß das ganze Volk Gottes – Priester, Ordensleute und Laien – sich mit neuer Kraft zum Gebet zu Gott dem Vater im Geist Christi unseres Herrn aufgerufen fühlt.

2. Der immer häufigere Kontakt mit anderen Religionen und ihren unterschiedlichen Gebetsstilen und -methoden hat in den letzten Jahrzehnten viele Gläubigen zur Frage nach dem Wert geführt, den nichtchristliche Meditationsformen für Christen haben können. Die Frage betrifft vor allem die östlichen Methoden.[1] Manche Menschen wenden sich heute aus therapeutischen Gründen diesen Methoden zu: Die geistige Unruhe eines Lebens, das dem quälenden Rhythmus der technologisch fortgeschrittenen Gesellschaft ausgesetzt ist, drängt auch eine gewisse Anzahl Christen dazu, in ihnen den Weg zu innerer Ruhe und psychischem Gleichgewicht zu finden. Dieser psychologische Aspekt wird im vorliegenden Schreiben nicht behandelt, denn er möchte mehr die theologischen und spirituellen Implikationen der Frage herausstellen. Andere Christen sind im Zug der Bewegung zur Öffnung und zum Austausch gegenüber anderen Religionen und Kulturen der Auffassung, ihr eigenes Gebet könne von diesen Methoden viel gewinnen. Da sie feststellen können, daß in letzter Zeit nicht wenige überlieferte, dem Christentum eigene Meditationsformen nicht mehr verwendet werden, fragen sie sich: Sollte es nicht möglich sein, durch eine neue Erziehung zum Gebet unser Erbe zu bereichern, wenn wir auch das aufnehmen, was ihm bisher fremd war?

3. Wollen wir auf diese Frage antworten, müssen wir wenigstens in großen Zügen bedenken, worin die innere Natur des christlichen Gebetes besteht, um dann zu sehen, ob und wie es durch Meditationsformen, die innerhalb anderer Religionen und Kulturen entstanden sind, bereichert werden kann. Dazu ist die Formulierung einer entscheidenden Voraussetzung notwendig. *Das christliche Gebet wird immer von der Struktur des christlichen Glaubens bestimmt,* in dem die Wahrheit Gottes selber und die Wahrheit über die Schöpfung aufleuchtet. Daher nimmt es im eigentlichen Sinn den Charakter eines persönlichen, intimen und tiefen Gesprächs zwischen Mensch und Gott an. Es bringt so die Gemeinschaft der erlösten Geschöpfe mit dem inneren Leben der Personen der heiligsten Dreifaltigkeit zum Ausdruck. Zu dieser Gemeinschaft, die sich auf die Taufe und die Eucharistie, Quelle und Gipfel des Lebens der Kirche, gründet, gehört eine Haltung der Bekehrung und des Herausgehens aus dem eigenen Ich auf das Du Gottes zu. Christliches Gebet ist damit immer zugleich echt persönlich und gemeinschaftsbezogen. Es meidet unpersönliche oder auf das Ich konzentrierte Techniken, die automatische

Abläufe hervorbringen, bei denen der Betende in einem rein innerlichen Spiritualismus gefangen bleibt und zum freien Sich-Öffnen für den transzendenten Gott unfähig wird. In der Kirche muß das berechtigte Erforschen neuer Methoden der Meditation sich immer vor Augen halten, daß ein echt christliches Gebet wesentlich die Begegnung zweier Freiheiten ist, der unendlichen Freiheit Gottes mit der begrenzten des Menschen.

II. Das christliche Gebet im Licht der Offenbarung

4. Wie ein Mensch, der die biblische Offenbarung annimmt, beten muß, lehrt die Bibel selber. Im Alten Testament gibt es eine herrliche Sammlung von Gebeten, die die Jahrhunderte hindurch auch in der Kirche Jesu Christi lebendig geblieben ist, wo sie zur Grundlage des amtlichen Gebetes wurde: das Buch der Loblieder oder der Psalmen.[2] Gebete nach Art der Psalmen finden sich bereits in den älteren Texten oder werden in den jüngeren Texten des Alten Testamentes aufgegriffen.[3]
Die Gebete im Buch der Psalmen erzählen vor allem die Großtaten Gottes für das auserwählte Volk. Israel betrachtet, erwägt und setzt die Großtaten Gottes erneut gegenwärtig, indem es sich ihrer im Gebet erinnert.
In der biblischen Offenbarung gelangt Israel zur Anerkennung und zum Lob Gottes, der in der gesamten Schöpfung und im Geschick eines jeden Menschen gegenwärtig ist. So ruft es Ihn z. B. als Helfer an in Gefahr, in Krankheit, in Verfolgung und in Trübsal. Endlich wird Gott, immer im Licht seiner Heilswerke, in seiner göttlichen Macht und Güte gefeiert, in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sowie in seiner königlichen Größe.

5. Aufgrund der Worte und Taten, des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi erkennt der Glaube im *Neuen Testament* in Ihm die endgültige Selbstoffenbarung Gottes, das menschgewordene Wort, das die innersten Tiefen seiner Liebe enthüllt. Der Heilige Geist ist es, der in diese Tiefen Gottes eindringen läßt, er, der in die Herzen der Gläubigen ausgegossen, „alles ergründet, auch die Tiefen Gottes" (1 Kor 2, 10). Nach der Verheißung Jesu an seine Jünger wird der Geist ihnen alles das erklären, was er selber ihnen noch nicht sagen konnte. Doch wird dieser Geist „nicht aus sich selbst heraus reden. Er wird mich verherrlichen, denn er wird von dem, was man ist, nehmen und es euch verkünden" (Joh 16, 13 f.). Was Jesus hier „sein" nennt, ist auch von Gott Vater, wie er gleich anschließend erklärt, denn „alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden" (Joh 16, 15).
Die Verfasser des Neuen Testaments haben ganz bewußt von der Offenbarung Gottes in Christus stets innerhalb einer vom Heiligen Geist erhellten Sicht gesprochen. Die synoptischen Evangelien erzählen die Werke und Worte Jesu Christi aufgrund des tieferen Verständnisses, das sie nach Ostern von dem, was die Jünger gesehen und gehört hatten, gewannen; das ganze Johannesevangelium schöpft aus der Betrachtung dessen, der von Anfang an das fleischgewordene göttliche Wort ist; Paulus, dem Jesus auf dem Weg nach Damaskus in seiner göttlichen Majestät erschien, sucht die Glaubenden zu erziehen, daß sie „zusammen mit allen Heiligen dazu fähig (sind), die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe (des Geheimnisses Christi) zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt", um so „von der ganzen Fülle Gottes erfüllt" zu werden (Eph 3, 18). Für Paulus ist das göttliche Geheimnis Christus, „in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind" (Kol 2, 3), und der Apostel präzisiert: „Das sage ich, damit euch niemand durch Überredungskünste täuscht" (V. 4).

6. Zwischen der Offenbarung und dem Gebet liegt daher eine enge Beziehung vor. Die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* lehrt uns, daß der unsichtbare Gott „in (seiner) Offenbarung aus überströmender Liebe die Menschen wie Freunde anredet (vgl. Ex 33, 11; Joh 15, 14–15) und mit ihnen verkehrt (vgl. Bar 3, 38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen".[4]
Diese Offenbarung ist in Worten und Taten erfolgt, die immer gegenseitig aufeinander verweisen; von Anfang an und beständig konvergiert das Ganze auf Christus, der Fülle der Offenbarung und der Gnade, sowie auf die Gabe des Heiligen Geistes. Dieser befähigt den Menschen, die Worte und Werke Gottes aufzunehmen und zu betrachten, ihm zu danken und ihn anzubeten, in der Gemeinde der Gläubigen und im Inneren des eigenen, von der Gnade erleuchteten Herzens.
Daher empfiehlt die Kirche immer die Lektüre des Wortes Gottes als Quelle des christlichen Gebetes und regt zugleich zum Entdecken des tiefen Sinns der Heiligen Schrift durch das Gebet an, „damit (die Lesung) zu einem Gespräch werde zwischen Gott und Mensch; denn ‚ihn reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir Gottes Weisungen lesen'".[5]

7. Aus dem Gesagten ergeben sich sogleich einige Folgen. Wenn sich das *Gebet des Christen* in die trinitarische Bewegung in Gott einfügen muß, so muß sein wesentlicher Inhalt notwendig auch von der doppelten Richtung dieser Bewegung bestimmt werden: Im Heiligen Geist kommt der Sohn in die Welt, um diese mit dem Vater durch seine Werke und Leiden zu versöhnen; andererseits kehrt in dieser Bewegung und im gleichen Geist der menschgewordene Sohn zum Vater zurück, indem er in Leiden und Auferstehung dessen Willen erfüllt. Das „Vaterunser", das Gebet Jesu, zeigt klar die Einheit dieser Bewegung auf: Der Wille des Vaters muß wie im Himmel so auf Erden erfüllt werden (die Bitten um Brot, Verzeihung und Schutz aber verdeutlichen die grundlegenden Dimensionen des Willens Gottes für uns), damit eine neue Erde sich im himmlischen Jerusalem erfülle.
Das Gebet Jesu[6] wird der Kirche anvertraut („so sollt ihr beten"), und daher ist das christliche Gebet, auch wenn es in der Einsamkeit erfolgt, in Wirklichkeit immer ein Gebet innerhalb jener „Gemeinschaft der Heiligen", in und mit der wir beten, sowohl in der öffentlichen und liturgischen als auch in der privaten Form. Daher muß es auch immer im echten Geist der betenden Kirche vollzogen werden und damit unter ihrer Leitung, die zuweilen in einer auf Erfahrung beruhenden geistlichen Anleitung konkretisiert werden kann. Auch wenn er allein ist und im Verborgenen betet, ist sich der Christ bewußt, immer in Vereinigung mit Christus im Heiligen Geist und gemeinsam mit allen Heiligen für das Wohl der Kirche zu beten.[7]

III. Verfehlte Gebetsweisen

8. Bereits in den ersten Jahrhunderten drangen verfehlte Weisen des Betens in die Kirche ein. Einige Texte des Neuen Testamentes (vgl. 1 Joh 4, 3; 1 Tim 1, 3–7 und 4, 3–4) lassen schon Spuren davon erkennen. Später zeigen sich zwei grundlegende Abweichungen: die Pseudognosis und der Messalianismus, mit denen sich die Kirchenväter auseinandergesetzt haben. Aus dieser frühchristlichen Erfahrung und der Haltung der Väter läßt sich viel für das Eingehen auf die heutige Problematik lernen.
Gegen die Fehlform der *Pseudognosis*[8] machen die Väter geltend, daß die Materie von Gott geschaffen und als solche nicht schlecht ist. Sie halten ferner daran fest, daß man die Gnade, deren Quelle immer der Heilige Geist ist, nicht als Eigentum der Seele ansehen darf, sie vielmehr als Geschenk von Gott erbitten muß. Daher macht die Erleuchtung oder höhere Erkenntnis des

Geistes („Gnosis") den christlichen Glauben nicht überflüssig. Schließlich ist für die Väter das echte Zeichen für eine höhere Erkenntnis als Frucht des Betens immer die christliche Liebe.

9. Wenn die Vollkommenheit des christlichen Gebetes einerseits nicht nach der Erhabenheit der Erkenntnis im Sinn der Gnosis bewertet werden darf, dann kann andererseits auch die Erfahrung des Göttlichen im Sinn des *Messalianismus*[9] kein Maßstab sein. Die unechten Charismatiker des 4. Jahrhunderts identifizierten die Gnade des Heiligen Geistes mit der psychologischen Erfahrung seiner Gegenwart in der Seele. Gegen sie betonten die Väter die Tatsache, daß sich die Vereinigung der betenden Seele mit Gott im Geheimnis vollzieht, zumal durch die Sakramente der Kirche. Sie kann sich ferner sogar in den Erfahrungen der Trübsal oder Trostlosigkeit zeigen. Anders als die Messalianer meinen, sind diese Erfahrungen nicht notwendig ein Zeichen dafür, daß der Geist die Seele verlassen hat. Sie können vielmehr, wie die Lehrer des geistlichen Lebens immer klar anerkannt haben, eine echte Anteilhabe an der Verlassenheit unseres Herrn am Kreuze sein, der für immer Vorbild und Mittler des Gebetes bleibt.[10]

10. Diese beiden Fehlformen bilden weiterhin eine *Versuchung für den sündigen Menschen.* Sie verleiten ihn, eine Überwindung des Abstands, der das Geschöpf vom Schöpfer trennt, zu suchen, als ob er nicht sein dürfte; den Weg Christi auf Erden, auf dem er uns zum Vater führen wollte, als überholt zu betrachten; das aber, was auf der Ebene der natürlichen Psychologie als reine Gnade gewährt wird, als „höhere Erkenntnis" oder „Erfahrung" anzusehen.
Von Zeit zu Zeit sind diese Fehlformen im Verlauf der Geschichte in den Randzonen des Gebetes der Kirche aufgetaucht, und heute scheinen sie erneut zahlreiche Christen zu beeindrukken und sich ihnen als psychologisches oder geistliches Heilmittel oder zum raschen Verfahren, um Gott zu finden, zu empfehlen.[11]

11. Doch *können* diese Fehlformen, wo immer sie auftreten, sehr einfach *festgestellt werden.* Die betend vollzogene christliche Betrachtung sucht in den Heilswerken Gottes in Christus, dem menschgewordenen Wort, und in der Gabe seines Geistes die göttliche Tiefe zu erfassen, die sich dort aber immer in der menschlich-irdischen Dimension offenbart. Dagegen sucht man bei ähnlichen Betrachtungsmethoden, auch wenn man von Worten und Werken Jesu ausgeht, möglichst weitgehend alles auszuschließen, was irdisch, sinnenhaft und vom Begriff her begrenzt ist, um zum Bereich des Göttlichen emporzusteigen oder sich darin zu versenken, das als solches weder irdisch noch den Sinnen zugänglich, noch in Begriffe zu fassen ist.[12]
Diese Tendenz, die bereits in der späten griechischen Frömmigkeit (vor allem im „Neuplatonismus") vorliegt, findet sich im Grunde bei der religiösen Auffassung vieler Völker, sobald sie den schwachen Charakter ihrer Darstellungen des Göttlichen und ihrer Versuche, ihm nahezukommen, erkennen.

12. Bei der heutigen Verbreitung östlicher Meditationsformen im Raum des Christentums und in kirchlichen Gemeinschaften erleben wir erneut den ernsthaften Versuch, *die christliche Meditation mit der nichtchristlichen zu verschmelzen,* was nicht ohne Risiken und Irrtümer abgeht. Die Vorschläge in dieser Richtung sind zahlreich und mehr oder weniger radikal: Einige verwenden östliche Methoden lediglich, um sich psycho-physisch auf eine wirklich christliche Kontemplation vorzubereiten. Andere gehen weiter und suchen mit unterschiedlichen Techniken geistliche Erfahrungen zu erzeugen, analog denen, die in den Schriften gewisser katholischer Mystiker beschrieben werden.[13] Wieder andere scheuen sich nicht, das Absolute ohne Bilder und Begriffe, wie es der Theorie des Buddhismus eigen ist,[14] mit der Majestät Gottes, die in Christus geoffenbart wurde und die über die endliche Wirklichkeit erhaben ist, auf eine Stufe zu stellen. Sie verwenden zu diesem Zweck eine „negative Theologie", die jede inhaltlich bestimmte Aussage über Gott übersteigt und leugnet, daß die Dinge der Welt eine Spur bieten können, die zur Unendlichkeit Gottes hinführt. Daher schlagen sie nicht nur das Aufgeben der Betrachtung der Heilswerke vor, die der Gott des Alten und des Neuen Bundes innerhalb der Geschichte vollbracht hat, sondern auch das Aufgeben des Gedankens an den einen und dreifaltigen Gott, der die Liebe ist, um statt dessen „in den weiselosen Abgrund der Gottheit" einzutauchen.[15]
Diese oder andere analoge Vorschläge, die christliche Meditation mit östlichen Techniken zu harmonisieren, müssen ständig genau nach Gehalt und Methode überprüft werden, will man nicht in einen verderblichen Synkretismus verfallen.

IV. Der christliche Weg der Vereinigung mit Gott

13. Um den richtigen „Weg" für sein Gebet zu finden, muß der Christ das beachten, was oben über die wichtigen Züge des *Weges Christi* gesagt wurde, dessen „Speise (es ist), den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat, und sein Werk zu Ende zu führen" (Joh 4, 34). Jesus lebt in keiner innigeren und engeren Vereinigung mit dem Vater als dieser, die sich für ihn ständig in tiefem Gebet vollzieht. Der Wille des Vaters sendet ihn zu den Menschen, zu den Sündern, ja zu seinen Mördern, und er kann, diesem Willen gehorsam, mit dem Vater nicht enger verbunden sein. Das hindert ihn aber keineswegs daran, sich auf seinem Erdenweg betend in die Einsamkeit zurückzuziehen, um sich mit dem Vater zu vereinigen, um von ihm zugleich neue Kraft für seine Sendung in der Welt zu erhalten. Auf Tabor, wo er gewiß in offenkundiger Weise mit dem Vater vereint ist, wird sein Leiden angesprochen (vgl. Lk 9, 31), und es wird nicht einmal als Möglichkeit erwogen, in den „drei Hütten" auf dem Berg der Verklärung zu bleiben. Jedes kontemplative christliche Gebet verweist ständig auf die Liebe zum Nächsten, auf das Tun und das Leiden, und gerade so läßt es uns am meisten Gott näherkommen.

14. Um sich jenem Geheimnis der Vereinigung mit Gott zu nähern, das die griechischen Väter *Vergöttlichung* des Menschen nennen, und um genau die Weisen zu erfassen, nach denen sie erfolgt, muß man sich vor allem vor Augen halten, daß der Mensch wesentlich Geschöpf ist[16] und es ewig bleibt; es wird daher nie ein Aufgehen des menschlichen Ich im göttlichen Ich, auch nicht auf den höchsten Stufen der Gnade, möglich sein. Man muß freilich anerkennen, daß die menschliche Person „nach dem Bild und Gleichnis" Gottes geschaffen und die Urgestalt dieses Bildes der Sohn Gottes ist, in dem und auf den hin wir geschaffen sind (vgl. Kol 1, 16). Dieses Urbild enthüllt uns nun das größte und schönste Geheimnis des Christentums: der Sohn ist von Ewigkeit her gegenüber dem Vater „verschieden" und doch im Heiligen Geist ihm „wesensgleich"; folglich bedeutet die Tatsache, daß etwas Anderes da ist, kein Übel, sondern vielmehr das höchste aller Güter. In Gott selbst gibt es Verschiedenheit, denn er ist eine Natur in drei Personen, und es gibt diese Verschiedenheit von Gott und Geschöpf, die ihrer Natur nach anders sind. In der heiligen Eucharistie wie auch in den anderen Sakramenten endlich – und analog in seinen Werken und Worten – schenkt Christus sich selber und macht uns seiner göttlichen Natur teilhaftig,[17] ohne dabei unsere geschaffene Natur aufzuheben, an der er ja selber durch seine Menschwerdung Anteil hat.

15. Wenn wir diese Wahrheiten als Ganzes betrachten, entdekken wir mit tiefem Staunen, daß in der christlichen Wirklichkeit alle im Gebet anderer Religionen präsenten Anliegen über jedes Maß hinaus erfüllt werden, ohne daß damit das persönliche Ich und seine Geschaffenheit aufgelöst werden und im Meer des Absoluten untergehen muß. „Gott ist Liebe" (1 Joh 4,8): Diese zutiefst christliche Aussage kann die vollkommene *Vereinigung* und die *Verschiedenheit* von Liebendem und Geliebtem, zwischen ewigem Austausch und ewigem Dialog verbinden. Gott selber ist dieser ewige Austausch, wir aber können in voller Wahrheit als „Adoptivsöhne" Christi teilhaftig werden und mit dem Sohn im Heiligen Geist rufen: „Abba, Vater". In diesem Sinn sprechen die Väter mit vollem Recht von einer Vergöttlichung des Menschen, der, einverleibt in Christus, den Sohn Gottes von Natur aus, durch seine Gnade der göttlichen Natur teilhaftig und „Sohn im Sohne" wird. Wenn der Christ den Heiligen Geist empfängt, verherrlicht er den Vater und nimmt wirklich am dreifaltigen Leben Gottes teil.

V. Fragen der Methode

16. Der größere Teil der *Hochreligionen*, welche die Vereinigung mit Gott im Gebet gesucht haben, hat auch die Wege bezeichnet, wie man dahin gelangt. Da „die Kirche nichts von alledem ablehnt, was in diesen Religionen wahr und heilig ist",[16] darf man diese Hinweise nicht von vornherein als unchristlich verachten. Man kann im Gegenteil das Nützliche aufgreifen, wenn man dabei nicht die christliche Auffassung vom Gebet, seine Logik und seine Erfordernisse übersieht, denn innerhalb dieses Ganzen müssen jene Fragmente neu umschrieben und aufgenommen werden.
Unter diesen Hinweisen darf man vor allem die demütige Annahme eines im Gebetsleben kundigen Lehrers und seiner Weisungen zählen; in der christlichen Erfahrung war man sich dessen seit den alten Zeiten, seit der Zeit der Wüstenväter, immer bewußt. Dieser, im „Empfinden mit der Kirche" kundige Lehrer soll nicht nur anleiten und auf bestimmte Gefahren aufmerksam machen, sondern als „geistlicher Vater" auch lebendig, von Herz zu Herz, in das Gebetsleben als Geschenk des Heiligen Geistes einführen.

17. Die nichtchristliche Spätantike unterschied mit Vorliebe drei Stufen im Leben der Vollkommenheit: den Weg der Reinigung, den der Erleuchtung und den der Vereinigung. Diese Lehre diente vielen Schulen christlicher Spiritualität als Modell. Obwohl es an sich gültig ist, bedarf es doch einiger Verdeutlichungen, um zu einer korrekten christlichen Auslegung zu kommen und gefährliche Mißverständnisse zu vermeiden.

18. Dem Suchen nach Gott im Gebet muß die Aszese und Reinigung von den eigenen Sünden und Irrtümern voraufgehen, und sie muß es auch begleiten, weil nach dem Wort Jesu nur „die reinen Herzen Gott schauen" (Mt 5,8). Das Evangelium zielt vor allem auf eine sittliche Reinigung von dem Mangel an Wahrheit und Liebe, und, auf einer tieferen Ebene, von allen egoistischen Bestrebungen, die den Menschen daran hindern, den Willen Gottes in seiner Reinheit zu erkennen und anzunehmen. Nicht die Leidenschaften als solche sind negativ (wie die Stoiker und Neuplatoniker dachten), sondern vielmehr deren egoistische Tendenz. Von dieser hat der Christ sich zu befreien: Um jenen Zustand positiver Freiheit zu erreichen, den die christliche Klassik „Apatheia" nannte, das Mittelalter „Gelassenheit" und die ignatianischen Geistlichen Übungen „Indifferenz".[19]
Dies ist ohne radikale Selbstverleugnung unmöglich, wie man auch beim hl. Paulus sieht, der offen das Wort „Abtötung" (der sündhaften Neigungen) verwendet.[20] Nur eine solche Selbstverleugnung macht den Menschen frei, so daß er den Willen Gottes tun und an der Freiheit des Geistes Anteil haben kann.

19. Es muß daher die Lehre jener Meister richtig interpretiert werden, die ein „Entleeren" des Geistes von jeder sinnenhaften Vorstellung und allen Begriffen empfehlen, wobei aber eine liebevolle Aufmerksamkeit für Gott bleiben soll, so daß im Beter eine Leere ist, die dann vom göttlichen Reichtum ausgefüllt werden kann. Die Leere, die Gott braucht, ist jene des Entsagens gegenüber dem eigenen Egoismus, nicht notwendig die des Entsagens gegenüber den geschaffenen Dingen, die er uns geschenkt und in die er uns hineingestellt hat. Zweifellos muß man sich im Gebet gänzlich auf Gott konzentrieren und möglichst alle Dinge dieser Welt ausschließen, die uns an unseren Egoismus fesseln. Hier ist der hl. Augustinus ein ausgezeichneter Lehrer: Willst du Gott finden, sagt er, so verlasse die äußere Welt und kehre bei dir selber ein. Aber, so fährt er fort, bleibe nicht in dir selber, sondern übersteige dich, denn du bist nicht Gott: Er ist tiefer und größer als du. „Ich suche sein Wesen in meiner Seele, finde sie aber nicht; da begann ich ein Suchen nach meinem Gott, und durch die geschaffenen Dinge auf ihn hin ausgespannt, vermochte ich die ‚unsichtbare Wirklichkeit Gottes' (Röm 1,20) zu erkennen".[21] „In sich selber bleiben", darin liegt die eigentliche Gefahr. Der große Kirchenlehrer empfiehlt, sich auf sich selber zu konzentrieren, aber auch das Ich, das nicht Gott ist, sondern lediglich ein Geschöpf, zu übersteigen. Gott ist „tiefer als mein Innerstes und höher als mein Höchstes".[22] Gott ist nämlich in uns und mit uns, übersteigt uns aber in seinem Geheimnis.[23]

20. *Vom dogmatischen Standpunkt* aus ist es unmöglich, zur vollkommenen Liebe zu Gott zu gelangen, wenn man von seiner Selbsthingabe in seinem menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohn absieht. Unter dem Wirken des Heiligen Geistes nehmen wir in Ihm aus reiner Gnade am innergöttlichen Leben teil. Wenn Jesus sagt: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Joh 14,9), meint er nicht ein bloß äußerliches Sehen und Erkennen seiner menschlichen Gestalt („das Fleisch nützt nichts", Joh 6,63). Er meint vielmehr ein „Sehen", das durch die Gnade des Glaubens möglich geworden ist: durch die sichtbare Gestalt Jesu hindurch das sehen, was dieser uns als Wort des Vaters in Wahrheit zeigen will („Der Geist ist es, der lebendig macht ...; die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben", ebd.). Bei diesem „Sehen" handelt es sich nicht um eine rein menschliche Abstraktion („ab-stractio") der Gestalt, in der sich Gott geoffenbart hat, sondern um das Erfassen der göttlichen Wirklichkeit in der menschlichen Gestalt Jesu, um das Erfassen seiner göttlichen und ewigen Dimension in seiner zeitgebundenen Gestalt. Der hl. Ignatius sagt in seinen Geistlichen Übungen, wir sollten versuchen, „den unendlichen Duft und die unendliche Süße der Gottheit" zu erfassen (Nr. 124), indem wir von der endlichen geoffenbarten Wahrheit ausgehen, mit der wir angefangen haben. Wenn er uns erhebt, ist Gott frei, uns von allem, was uns in dieser Welt beschäftigt, zu „entleeren" und uns völlig in das trinitarische Leben seiner ewigen Liebe hineinzuziehen. Doch kann diese Gabe nur „in Christus durch den Heiligen Geist" gewährt, aber nicht mit eigener Kraft unter Absehung seiner Offenbarung erreicht werden.

21. Auf dem Weg des christlichen Lebens folgt auf die Reinigung die Erleuchtung durch die Liebe, die uns der Vater im Sohn schenkt, und durch die Salbung, die wir von Ihm im Heiligen Geist empfangen (vgl. 1 Joh 2,20).
Seit dem christlichen Altertum ist von der in der Taufe empfangenen „Erleuchtung" die Rede. Diese führt die in die göttlichen Ge-

heimnisse eingeweihten Gläubigen zur Kenntnis Christi durch den Glauben, der in der Liebe tätig wird. Ja, einige kirchliche Schriftsteller sprechen ausdrücklich von der in der Taufe empfangenen Erleuchtung als Grundlage jener erhabenen Erkenntnis Jesu Christi (vgl. Phil 3, 8), die als „theoria" oder Kontemplation bezeichnet wird.[24]

Die Gläubigen sind mit der Taufgnade aufgerufen, in der Kenntnis der Geheimnisse des Glaubens und im Zeugnis dafür voranzuschreiten „durch innere Einsicht, die geistlicher Erfahrung entstammt".[25] Keine göttliche Erleuchtung macht die Wahrheiten des Glaubens überflüssig. Die eventuellen Gnaden der Erleuchtung, die Gott gewähren kann, helfen vielmehr zur besseren Klärung der tieferen Dimension der Geheimnisse, die die Kirche bekennt und feiert im Warten darauf, daß der Christ Gott einmal in seiner Herrlichkeit schauen darf, wie er ist (vgl. 1 Joh 3, 2).

22. So Gott will, kann der betende Christ schließlich zu einer besonderen Erfahrung der *Vereinigung* gelangen. Die Sakramente, zumal Taufe und Eucharistie,[26] sind der objektive Beginn der Vereinigung des Christen mit Gott. Auf dieser Grundlage kann der Betende durch eine besondere Gnade des Geistes zu jener besonderen Form der Vereinigung mit Gott berufen werden, die im Raum des Christentums als *Mystik* bezeichnet wird.

23. Gewiß braucht der Christ bestimmte Zeiten der Einkehr in der Einsamkeit, um sich zu sammeln und in Gottes Nähe seinen Weg neu zu finden. Doch da er Geschöpf bleibt, ein Geschöpf, das sich nur in der Gnade sicher weiß, beruht die Weise, wie er sich Gott naht, nicht auf irgendeiner *Technik* im strengen Sinn dieses Wortes. Das würde dem vom Evangelium geforderten Geist der Kindschaft widersprechen. Die echte christliche Mystik hat nichts mit Technik zu schaffen: Sie ist immer ein Geschenk Gottes, dessen sich der Empfänger unwürdig fühlt.[27]

24. Es gibt bestimmte *mystische Gnaden*, die zum Beispiel Gründern von kirchlichen Instituten für die gesamte Gründung oder anderen Heiligen geschenkt werden. Diese kennzeichnen dann ihre ganze Gebetserfahrung und können als solche nicht von anderen Gläubigen nachgeahmt und angestrebt werden, auch wenn sie zum gleichen Institut gehören und nach einem immer vollkommeneren Gebet verlangen.[28] Es kann ferner verschiedene Ebenen und Weisen der Teilhabe an der Gebetserfahrung eines Gründers geben, ohne daß allen die gleiche Form der Teilhabe gewährt werden müßte. Außerdem bleibt jede Gebetserfahrung, die in allen echt kirchlichen, alten und modernen Instituten einen besonderen Platz hat, letztlich immer etwas Persönliches. Der Person aber schenkt Gott im Hinblick auf das Gebet seine Gnade.

25. Bei der Mystik muß man zwischen den *Gaben des Heiligen Geistes und den Charismen* unterscheiden, die von Gott in völlig freier Weise gewährt werden. Die ersteren kann jeder Christ in sich durch ein eifriges Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe verlebendigen. So kann er auch durch eine ernsthafte Aszese zu einer gewissen Erfahrung Gottes und der Glaubensinhalte kommen. Zu den Charismen bemerkt der hl. Paulus, sie seien vor allem zugunsten der Kirche und der anderen Glieder am mystischen Leib Christi gegeben (vgl. 1 Kor 12, 7). Hier sei daran erinnert, daß einmal die Charismen nicht das gleiche sind wie außerordentliche („mystische") Gaben (vgl. Röm 12, 3–21) und daß ferner die Unterscheidung zwischen den „Gaben des Heiligen Geistes" und den „Charismen" fließend sein kann. Sicher ist, daß ein für die Kirche fruchtbares Charisma im Rahmen des Neuen Testamentes nicht ohne einen bestimmten Grad persönlicher Vollkommenheit ausgeübt werden kann und daß andererseits jeder „lebendige" Christ eine besondere Aufgabe (und in diesem Sinn ein „Charisma") hat „zum Aufbau des Leibes Christi" (vgl. Eph 4, 15–16),[29] in Gemeinschaft mit der Hierarchie, der es in besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten" (*LG* Nr. 12).

VI. Psychophysische-körperbezogene Methoden

26. Die menschliche Erfahrung zeigt, daß *Stellung und Haltung des Körpers* nicht ohne Einfluß auf die Sammlung und Bereitschaft des Geistes sind. Verschiedene geistliche Schriftsteller aus dem christlichen Osten und Westen haben dieser Tatsache Aufmerksamkeit geschenkt. Auch wenn ihre Überlegungen mit den nichtchristlichen östlichen Meditationsmethoden gemeinsame Punkte aufweisen, so vermeiden sie doch jene Übertreibungen und Einseitigkeiten, die heute oft nicht genügend vorbereiteten Personen nahegelegt werden.

Diese geistlichen Schriftsteller haben jene Elemente aufgegriffen, die die Sammlung beim Gebet erleichtern, ohne zugleich ihren bloß relativen Wert zu übersehen: Sie sind dann nützlich, wenn sie im Hinblick auf das Ziel des christlichen Gebetes umformuliert werden.[30] Das Fasten besitzt zum Beispiel im Christentum vor allem die Bedeutung einer Bußübung und eines Opfers, doch schon bei den Vätern konnte es auch dazu dienen, den Menschen für die Begegnung mit Gott aufgeschlossener zu machen; der Christ gewann damit größere Selbstbeherrschung und wurde zugleich aufmerksamer für die Menschen in Not. Im Gebet muß der ganze Mensch zu Gott in Beziehung treten, also auch sein Leib, der die zur Sammlung geeignetste Stellung einnehmen muß.[31] Die Haltung kann symbolhaft das Gebet selber zum Ausdruck bringen und je nach der Kultur und dem persönlichen Empfinden verschieden sein. In einigen Gebieten werden sich die Christen heute mehr dessen bewußt, wieviel die Haltung des Körpers beim Beten helfen kann.

27. Die christliche Meditation im Osten[32] hat den *psychophysischen Symbolismus* ausgewertet, der im Gebet des Westens oft zu kurz kam. Er kann von einer bestimmten körperlichen Haltung bis zu den fundamentalen Lebensfunktionen wie Atem und Herzschlag reichen. Die Übung des „Jesusgebetes" zum Beispiel paßt sich dem natürlichen Atemrhythmus an und kann – wenigstens eine gewisse Zeit lang – vielen eine wirkliche Hilfe sein.[33] Andererseits haben auch die östlichen Lehrer festgestellt, daß nicht alle gleichermaßen für die Anwendung dieses Symbolismus geeignet sind, weil nicht alle vom materiellen Zeichen zur gesuchten geistlichen Wirklichkeit übergehen können. Wird der Symbolismus unangemessen oder falsch verstanden, kann er sogar zum Idol werden und infolgedessen ein Hindernis für die Erhebung des Geistes zu Gott. Im Raum des Gebetes die ganze Wirklichkeit des eigenen Körpers als Symbol zu erleben, ist noch schwieriger: Es kann zu einem Körperkult entarten und dahin führen, alle seine Empfindungen fälschlich mit geistlichen Erfahrungen gleichzusetzen.

28. Einige physische Übungen erzeugen automatisch das Gefühl der Ruhe und Entspannung, Gefühle der Befriedigung, vielleicht sogar Empfindungen von Licht und Wärme, die einem geistlichen Wohlbefinden gleichen. Sie aber als echte Tröstungen des Heiligen Geistes anzusehen, wäre eine gänzlich falsche Art, sich den geistlichen Weg vorzustellen. Würde man ihnen eine für die mystische Erfahrung typische symbolische Bedeutung zuschreiben, ohne daß die sittliche Haltung des Betreffenden dem entspricht, so hätten wir eine Art geistiger Schizophrenie vor uns, die sogar zu psychischen Störungen und zuweilen zu moralischen Verirrungen führen kann.

Das hebt freilich die Tatsache nicht auf, daß echte Praktiken der

Meditation, die aus dem christlichen Osten und aus den nichtchristlichen Hochreligionen stammen und auf den gespaltenen und orientierungslosen Menschen von heute Anziehungskraft ausüben, ein geeignetes Hilfsmittel für den Betenden darstellen können, sogar mitten in äußerem Trubel innerlich entspannt vor Gott zu stehen.

Es ist allerdings darauf aufmerksam zu machen, daß die habituelle Vereinigung mit Gott oder die Haltung innerer Wachsamkeit und das Anrufen der Hilfe Gottes, die das Neue Testament als „immerwährendes Gebet" bezeichnet,[34] nicht notwendig unterbrochen wird, wenn man sich Gottes Willen gemäß auch der Arbeit und der Sorge für den Nächsten widmet. Der Apostel sagt uns: „Ob ihr also eßt oder trinkt oder etwas anderes tut: tut alles zur Verherrlichung Gottes!" (1 Kor 10,31). Wie die großen Meister des geistlichen Lebens festhalten, weckt das echte Gebet in den Betenden nämlich eine brennende Liebe, die sie zur Mitarbeit an der Sendung der Kirche im Dienst an den Brüdern und Schwestern zur größeren Ehre Gottes antreibt.[35]

VII. „Ich bin der Weg"

29. Jeder Gläubige kann und muß aus den verschiedenen Formen und dem Reichtum des christlichen Gebetes, wie es die Kirche lehrt, seinen eigenen Weg und seine eigene Gebetsmethode herausfinden; doch fließen alle diese persönlichen Wege am Ende in jenen *Weg zum Vater* zusammen, als den sich Jesus Christus bezeichnet hat. Beim Suchen nach dem eigenen Weg soll sich der einzelne daher nicht so sehr von seinem persönlichem Geschmack als vielmehr vom Heiligen Geist leiten lassen, der ihn durch Christus zum Vater führt.

30. Für den, der sich ernstlich Mühe gibt, werden freilich Zeiten kommen, da es ihm scheint, er würde in einer Wüste umherirren und trotz aller Anstrengungen nichts mehr von Gott „spüren". Er muß dann wissen, daß diese Prüfungen niemandem, der das Gebet ernst nimmt, erspart bleiben. Er darf diese Erfahrung, die allen betenden Christen gemeinsam ist, aber nicht unmittelbar mit der mystischen „dunklen Nacht" verwechseln. In solchen Zeiten kann ihm das Gebet, das er entschlossen fortzusetzen sucht, auf jeden Fall den Eindruck einer gewissen „Künstlichkeit" machen, obwohl es sich in Wirklichkeit um etwas ganz anderes handelt: Es ist nämlich gerade dann Ausdruck seiner Treue zu Gott, in dessen Gegenwart er bleiben will, auch wenn er nicht mit irgendeinem subjektiven Trost belohnt wird.

In diesen offenkundig negativen Augenblicken wird das deutlich, was der Betende eigentlich sucht: wirklich Gott, der in seiner unendlichen Freiheit ihn immer überragt, oder nur sich selber, ohne daß ihm ein Hinausgehen über die eigenen „Erfahrungen" gelingt, ob es sich nun um anscheinend positive „Erfahrungen" der Vereinigung mit Gott oder um negative „Erfahrungen" der mystischen „Leere" handelt.

31. Die Liebe Gottes, einziger Gegenstand der christlichen Kontemplation, ist eine Wirklichkeit, deren man sich mit keiner Methode oder Technik „bemächtigen" kann; ja, wir müssen den Blick immer auf Jesus Christus gerichtet halten, in dem die göttlichen Liebe für uns am Kreuz so weit gegangen ist, daß sie auch die Gottverlassenheit auf sich genommen hat (vgl. Mk 15,34). Wir müssen also Gott die Entscheidung darüber überlassen, wie er uns an seiner Liebe teilhaben lassen will. Wir dürfen aber nie irgendwie versuchen, uns mit dem betrachteten Gegenstand, der freien Liebe Gottes, auf eine Stufe zu stellen; auch dann nicht, wenn uns durch die Barmherzigkeit Gottes des Vaters, durch den in unsere Herzen gesandten Heiligen Geist in Christus aus Gnade ein spürbarer Widerschein dieser göttlichen Liebe geschenkt wird und wir uns von der Wahrheit, Güte und Schönheit des Herrn gleichsam angezogen fühlen.

Je näher ein Geschöpf Gott treten darf, desto mehr wächst in ihm die Ehrfurcht vor dem dreimal heiligen Gott. Man versteht daher das Wort des hl. Augustinus: „Du magst mich Freund nennen, ich erkenne mich als Knecht".[36] Oder das uns noch vertrautere Wort, das jene gesprochen hat, die mit dem innigsten Verhältnis zu Gott beschenkt wurde: „Auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut" (Lk 1,48).

Papst Johannes Paul II. hat in einer dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz das vorliegende Schreiben, das in der Vollversammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, gebilligt und zu veröffentlichen angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 15. Oktober 1989, am Fest der heiligen Theresia von Jesus.

Joseph Kardinal Ratzinger
Präfekt

† Alberto Bovone
Tit.-Erzbischof von Cäsarea in Numidien
Sekretär

---

[1] Unter „östlichen Methoden" werden hier Methoden verstanden, die sich wie „Zen", die „transzendentale Meditation" oder „Yoga" am Hinduismus und Buddhismus inspirieren. Es handelt sich also um Meditationsweisen des nichtchristlichen Fernen Ostens, die heute nicht selten auch von manchen Christen bei ihrer Meditation verwendet werden. Die Grundausrichtung und die methodischen Hinweise im vorliegenden Dokument wollen nicht nur bei diesem Problem, sondern auch allgemeiner für die verschiedenen Gebetsformen, die heute in der kirchlichen Praxis, zumal in Verbänden, Bewegungen und Gruppen verwendet werden, einen Bezugspunkt bieten. [2] Zum Buche der Psalmen im Gebet der Kirche vgl. „Institutio generalis de Liturgia Horarum", nn. 100–109. [3] Vgl. z.B. Ex 15; Dtn 32; 1 Sam 2; 2 Sam 22, einige prophetische Texte und 1 Chr 16. [4] Dogm. Konst. „Dei Verbum", Nr. 2. Dieses Dokument bietet weitere wesentliche Hinweise für ein theologisches und geistliches Verständnis des christlichen Gebetes; vgl. z.B. Nr. 3, 5, 8, 21. [5] Dogm. Konst. „Dei Verbum", Nr. 25. [6] Zum Gebet Jesu vgl. „Institutio generalis de Liturgia Horarum", nn. 3–4. [7] Vgl. „Institutio generalis de Liturgia Horarum", n. 9. [8] Die Pseudognosis betrachtete die Materie als etwas Unreines und Verderbtes, das die Seele in eine Unwissenheit führte, aus der das Gebet sie hat befreien sollen, um sie zur wahren höheren Erkenntnis und damit zur Reinheit zu erheben. Gewiß waren nicht alle dazu befähigt, vielmehr nur die wahrhaft geistlichen Menschen; für die einfachen Gläubigen genügten der Glaube und die Beobachtung der Gebote Christi. [9] Die Messalianer wurden schon vom hl. *Ephrem dem Syrer* angezeigt („Hymni contra Haereses" 22, 4, ed. E. Beck, CSCO 169, 1957, 79) und später u.a. von *Epiphanus von Salamis* („Panarion", auch als „Adversus Haereses" bezeichnet: PG 41, 156–1200; PG 42, 9–832) und *Amphilochius,* Bischof von Ikonium („Contra haereticos": G. Ficker, „Amphilochiana" 1, Leipzig 1906, 21–77). [10] Vgl. z.B. *Hl. Johannes vom Kreuz,* Aufstieg zum Berge Karmel, II. Kap. 7, 11. [11] Im Mittelalter gab es in den Randzonen der Kirche extremistische Strömungen, die nicht ohne Ironie von einem der großen kontemplativen Christen, dem Flamen Jan van Ruysbroek, beschrieben werden. Er unterscheidet im mystischen Leben drei Fehlformen (Die gheestelike Bruiocht 228, 12–230, 17; 230, 18–232, 22; 232,23 – 236,6), er fügt auch eine allgemeine Kritik dieser Fehlformen hinzu (236,7 – 237,29). Ähnliche Techniken wurden später von der hl. Theresa von Jesus erkannt und zurückgewiesen, die scharfsinnig bemerkt, daß „gerade das Bemühen, an nichts zu denken, den Geist zum Denken an vieles verleitet", und wenn man das Geheimnis Christi in der christlichen Meditation beiseite läßt, liegt immer eine Art „Verrat" vor (vgl. *Hl. Theresa von Jesus,* Leben 12,5 und 22,1–5). [12] Papst Johannes Paul II. stellte der ganzen Kirche das Beispiel und die Lehre der hl. Theresa von Jesus vor Augen, die zu ihrer Zeit die Versuchung gewisser Methoden zurückweisen mußte, die dazu aufforderten, von der Menschheit Christi zugunsten eines vagen Eintauchens in den Abgrund des Göttlichen abzusehen. Er führte in einer Homilie am 1.11.1982 aus, daß der Aufruf Theresas von Jesus zu einem ganz auf Christus konzentrierten Gebet „auch noch in unseren Tagen für einige Gebetspraktiken (gilt), die sich nicht auf das Evangelium beziehen und dazu neigen, von Christus abzusehen zugunsten einer geistigen Leere, die im Christentum keinen Sinn hat. Jede Gebetsweise ist gültig, wenn sie sich

von Christus inspirieren läßt und zu Christus, dem Weg, der Wahrheit und dem Leben, führt (vgl. Joh 14,6)". Vgl. „Homelia Abulae habita in honorem Sanctae Teresiae". AAS 75 (1983) 256–257. [13] Vgl. z. B. „Die Wolke des Nichtwissens", das spirituelle Werk eines unbekannten englischen Schriftstellers aus dem 14. Jahrhundert. [14] Der Begriff des „Nirvana" wird in den religiösen Texten des Buddhismus als ein Zustand der Ruhe verstanden, die im Erlöschen jeder konkreten Wirklichkeit, insofern sie vergänglich und daher enttäuschend ist und Schmerz bereitet, besteht. [15] Meister Eckhart spricht von einem Eintauchen „in den weiselosen Abgrund der Gottheit, der eine Finsternis ist, in der das Licht der Dreifaltigkeit nie geschienen hat". Vgl. die Predigt „Ave gratia plena" gegen Ende (J. Quint, Deutsche Predigten und Traktate, Hanser 1955, 261). [16] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", Nr. 19,1: „Ein besonderer Wesenszug der Würde des Menschen liegt in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. Zum Dialog mit Gott ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen: er existiert nämlich nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anheimgibt". [17] Wie der hl. Thomas bezüglich der Eucharistie schreibt: „... proprius effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo: Vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus (Gal 2,20)" (In IV Sent., d. 12 q 2 a 1). [18] Erklärung „Nostra aetate", Nr. 2. [19] *Hl. Ignatius von Loyola,* Geistliche Übungen, Nr. 23 und öfter. [20] Vgl. Kol 3,5; Röm 6,11 ff.; Gal 5,24. [21] *Hl. Augustinus,* Enarrationes in Psalmos XLI, 8: PL 36, 469. [22] *Hl. Augustinus,* Confessiones 3, 6, 11: PL 32, 688; vgl. auch De vera Religione 39, 72: PL 34, 154. [23] Der positive christliche Sinn des „Sich-Entleerens" von den Geschöpfen leuchtet beispielhaft bei Franz von Assisi auf. Gerade weil er aus Liebe zum Herrn den Geschöpfen entsagt hat, sieht der hl. Franziskus sie alle erfüllt von seiner Gegenwart und strahlend in ihrer Würde als Geschöpfe Gottes, und er stimmt in seinem Sonnengesang die verborgene Melodie des Seins an (vgl. C. Esser, Opuscula sancti Patris Francisci Assisiensis, Ed. Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1978, pp. 83–86). Im gleichen Sinn schreibt er im „Brief an die Gläubigen": „Ihm aber, der so Schweres für uns erduldet und so viel Gutes erwiesen hat und in Zukunft erweisen wird – jegliche Kreatur, die im Himmel, auf der Erde, im Meer und in den Tiefen ist, soll Gott Lob, Herrlichkeit, Ehre und Benedeiung erweisen (Off 5,13), weil er unsere Kraft und Stärke ist, er, der allein gut ist (Lk 18,19), allein der Höchste, allein allmächtig, bewundernswert, herrlich und allein heilig, lobwürdig und gepriesen durch die unendlichen Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen" (vgl. ebd., Opuscula ..., n. 124).
Der hl. Bonaventura bemerkt, daß Franziskus in jedem Geschöpf den Anruf Gottes vernahm und seine Seele in einem großen Hymnus der Anerkennung und des Lobes ausbrechen ließ (vgl. Legenda S. Francisci, cap. 9, n. 1, in „Opera Omnia", ed. Quaracchi 1898, Vol. VIII, p. 530). [24] Vgl. z. B. *Hl. Justin,* Apologia I, 61, 12–13: PG 6, 420–421; *Klemens von Alexandrien,* Paedagogus I, 6, 25–31: PG 8, 281–284; *Hl. Basilius von Cäsarea,* Homiliae diversae, 13,1: PG 31, 424–425; *Hl. Gregor von Nazianz,* Orationes 40, 3,1: PG 36, 361. [25] Dogm. Konst. „Dei Verbum", Nr. 8. [26] Die Eucharistie wird in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" bezeichnet (LG 11); in ihr „erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit dem ... erhoben" (LG 7). [27] Vgl. *Theresa von Jesus,* Seelenburg IV, 1, 2. [28] Kein Beter wird ohne besondere Gnade eine Gesamtsicht der Offenbarung Gottes anstreben, wie der hl. Gregor der Große sie vom hl. Benedikt schildert, oder jenen mystischen Aufschwung, mit dem der hl. Franz von Assisi Gott in all seinen Geschöpfen betrachtet hat, ohne eine ähnlich umfassende Vision, wie sie dem hl. Ignatius am Fluß Cardoner zuteil wurde und von der er sagt, sie hätte für ihn im Grunde die Stelle der Heiligen Schrift einnehmen können. Die vom hl. Johannes vom Kreuz beschriebene „dunkle Nacht" ist Teil seines persönlichen Gebetscharismas: Nicht jedes Mitglied seines Ordens muß es in der gleichen Weise leben, um zu jener Vollkommenheit des Gebetes zu gelangen, zu der es von Gott berufen ist. [29] Zur Berufung des Christen zu „mystischen" Erfahrungen kann sowohl das gehören, was der hl. Thomas als lebendige Erfahrung Gottes durch die Gaben des Geistes bezeichnet, als auch die unnachahmlichen Formen (die man daher auch nicht erstreben darf) einer Mitteilung der Gnade. Vgl. *Hl. Thomas von Aquin,* Summa Theologiae, I^a II^{ae}, 1 c, auch a. 5 ad 1. [30] Vgl. z. B. die alten Schriftsteller, die von der Gebetshaltung betender Christen sprechen: *Tertullian,* De oratione XIV: PL 1, 1170, XVII: PL 1, 1174–1176; *Origenes,* De oratione XXXI, 2: PG 11, 550–553; zur Bedeutung dieser Geste vgl. *Barnabas,* Epistula XII, 2–4: PG 2, 760–761; *Hl. Justin,* Dialogus 90, 4–5: PG 6, 689–692: *Hl. Hippolyt von Rom,* Commentarium in Dan. III, 24: GCS I, 168, 8–17; *Origenes,* Homiliae in Ex. XI, 4: PG 12, 377–378. Zur Haltung des Körpers s. a. *Origenes,* De oratione XXXI, 3: PG 11, 553–555. [31] Vgl. *Hl. Ignatius von Loyola,* Geistliche Übungen, Nr. 76. [32] Wie zum Beispiel jene der hesychastischen Einsiedler. Die äußerliche und innerliche Hesychia oder Ruhe wird von diesen als Vorbedingung des Betens angesehen; in ihrer östlichen Form ist sie durch Einsamkeit und Techniken der Sammlung gekennzeichnet. [33] Die Übung des „Jesusgebetes", das im Wiederholen einer dicht mit biblischen Bezügen, mit Anrufung und Bitte angereicherten Formel besteht (z. B. „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner"), paßt sich dem natürlichen Atemrhythmus an. Siehe dazu *Hl. Ignatius von Loyola,* Geistliche Übungen, Nr. 258. [34] Vgl. 1 Thess 5,17. Vgl. andererseits 2 Thess 3,8–12. Aus diesen und anderen Texten ergibt sich das Problem: Wie soll man die Verpflichtung zum ständigen Gebet mit der Verpflichtung zur Arbeit verbinden? Vgl. u. a. *Hl. Augustinus,* Epistula 130, 20: PL 33, 501–502 und *Hl. Johannes Cassianus,* De institutis coenobiorum III, 1–3: SC 109, 92–93. Man lese ferner die „Abhandlung über das Gebet" von *Afrahat,* dem ersten Vater der syrischen Kirche und zumal die Nummern 14–15 nach, die den sogenannten „Werken des Gebetes" gewidmet sind (vgl. die Ausgabe von J. Parisor, Afraatis Sapientis Persae Demonstrationes, IV: PS 1, pp. 170–174). [35] Vgl. *Hl. Theresa von Jesus,* Seelenburg VII, 4. 6. [36] *Hl. Augustinus,* Enarrationes in Psalmos CXLII, 6: PL 37, 1849. S. a. *Hl. Augustinus,* Tract. in Joh IV,9: PL 35, 1410: „quando autem nec ad hoc dignum se dicit, vere plenus Spiritu Sancto erat, qui sic servus Dominum agnovit, et ex servo amicus fieri meruit".

Überzogener Angriff oder notwendige Aufklärung?

Eugen Drewermanns „Kleriker"

Mit seinem neuesten Buch „Kleriker. Psychogramm eines Ideals" (Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1989; 900 S.; 88,– DM) hat Eugen Drewermann einen so wichtigen wie sensiblen Bereich des kirchlichen Lebens aufgegriffen. Der Paderborner Theologe und Psychotherapeut versucht zu zeigen, daß die katholische Kirche ihren Priestern und Ordensleuten persönliche Entfaltung und menschliche Reifung verunmöglicht und plädiert für ein neues, ganzheitliches Verständnis des Priesterlichen. Drewermann trifft mit seiner Kritik an kirchlichen Strukturen und Verhaltensweisen und seinen Anmerkungen zu den Problemen von Priestern und Ordensleuten teilweise ins Schwarze. Das Buch hat aber methodisch wie sachlich entscheidende Schwächen: Vernachlässigung aller übrigen Faktoren zugunsten des Psychischen, Pauschalurteile, problematische Grundannahmen im Verständnis des Christentums und der Kirche.

„Psychogramm eines Ideals": Der Untertitel des „Kleriker"-Buchs von Eugen Drewermann macht deutlich, worum es dem Paderborner Theologen mit seinem neue-

sten Werk zu tun ist und auch, worin sich die dabei gewählte Methode von anderen Zugangswegen zum Phänomen des Kleriker- und des Ordensstandes in der katholischen Kirche unterscheidet. Drewermann geht nicht systematisch-theologisch vor (Zusammenstellung und Einordnung der verschiedenen theologischen Daten zur Begründung und Ausgestaltung des Amtes bzw. des Lebens nach den evangelischen Räten in der Kirche), noch setzt er bei der geschichtlichen Entwicklung von Klerus und Ordensleben von den frühchristlichen Anfängen über Alte Kirche und Mittelalter bis zur Neuzeit an. Ebensowenig wählt er einen sozialwissenschaftlich-empirischen Ansatz, bei dem dann primär die verschiedenen Befragungen und Untersuchungen zur gegenwärtigen Situation und zum Selbstverständnis katholischer Priester und Ordensleute herangezogen werden müßten. *Sein* Weg ist der *psychoanalytische,* weil seiner Ansicht nach nur auf diese Weise Tabus, Verdrängungen, unglaubwürdige Ideale und theologisch-spirituelle Überhöhungen aufgebrochen und zugunsten einer sowohl religiös überzeugenderen wie wirklichkeitsnäheren Sicht überwunden werden können.

Eine ausgesprochene Streitschrift

Drewermann verficht in „Kleriker" *die gleichen Grundanliegen* wie in seinen bisherigen Arbeiten, auf die er auch immer wieder verweist, sei es „Strukturen des Bösen", „Tiefenpsychologie und Exegese" oder die Auslegung des Markusevangeliums. Das Eigentliche, so Drewermanns Grundthese, worauf es im menschlichen Leben und im christlichen Glauben ankommt, liegt rationaler Weltbewältigung und ethischem Handeln voraus; der Mensch kann nur von der Angst als dem Ursprung aller Bosheiten und Entzweiungen loskommen und sich als von Gott Gewollter und Erlöster annehmen, wenn er auf die Botschaft der Träume, der symbolischen Erzählungen und archetypischen Bilder hört, die sich in seiner Seele verbergen und gleichzeitig allen Religionen zugrunde liegen. *Tiefenpsychologie* erschließt diese Schicht, ohne deren Berücksichtigung Religion zu intellektualistischer Leere oder ethischer Überforderung wird, und verhilft damit zu einem ganzheitlich-befreiten Menschsein, wie es aus Verkündigung und Handeln Jesu am intensivsten aufleuchtet. Gleichzeitig korrigiert die neue Ganzheitlichkeit das im abendländisch-christlichen Kulturraum massiv gestörte Verhältnis des Menschen zur Natur, zu den Mythen und Symbolen und zu Dimensionen der eigenen Psyche.

Dieses Programm hat eine kritisch-destruierende und eine positiv-konstruktive Zielsetzung. Drewermann will Verengungen und Verkrampfungen des Religiösen aufdecken und seine Botschaft vom geglückten Menschsein unter den Augen Gottes entfalten. Letzteres tut er nicht zuletzt in seinem zweibändigen Kommentar zum ältesten Evangelium (Das Markusevangelium, Erster Teil, Olten 1987; Zweiter Teil, Olten 1989[2]), einem Werk, das mit großer sprachlicher Kraft und religiösem Ernst die Tradition geistlicher Schriftauslegung fortsetzt. Kritische, aktualisierende Seitenhiebe auf die heutigen „Pharisäer und Schriftgelehrten", auf Theologen und kirchliche Amtsträger also, fehlen dabei nicht, bleiben aber gegenüber der eindrucksvollen Darstellung von Weg und Erlösungsbotschaft Jesu im Hintergrund. Auch das Klerikerbuch enthält einen „positiven" Teil (S. 655 ff.), in dem es um eine Neubegründung der evangelischen Räte auf dem Hintergrund von Drewermanns Verständnis des Erlösenden am Christentum und um Vorschläge zur Neugestaltung der Klerikerausbildung geht. Allerdings dominiert in „Kleriker" eindeutig das *kritische Moment:* Psychoanalyse als Aufklärung, als Aufarbeitung von Deformationen und Pathologien.

Dabei sind Zielpunkt der Kritik weniger die Kleriker und Ordensleute selber, denen Drewermann mit seinem Buch vielmehr helfen will (S. 27: „Dieses Buch will zeigen, daß man auch und gerade als Priester, Ordensschwester, Pater oder Bruder gewisse Probleme getrost haben darf ..."; S. 38: „Es geht mit diesem Buch im Grund um so etwas wie um eine verantwortbare Seelsorge an den Seelsorgern der Kirche selbst, hoffend, damit den Stand der Seelsorge insgesamt wesentlich verbessern zu können"). In „Kleriker" geht es um die katholische Kirche überhaupt, ihre Struktur, Theologie, Frömmigkeit und Pastoral. Drewermann stellt sie über viele Passagen hinweg an den Pranger. Kein Topos älterer wie neuerer Kritik am Katholizismus fehlt: Von Ketzerverfolgung und Hexenprozessen bis zur Abwehrhaltung gegenüber den Erkenntnissen moderner Geschichts- und Naturwissenschaft, von der wirklichkeitsfernen Sexualmoral und dem autoritären Machtanspruch mittelalterlicher und neuzeitlicher Päpste bis zu den Vorgängen um den „Banco Ambrosiano" und den durch Johannes Paul II. verschärften Laisierungsbestimmungen für Priester, die ihr Amt aufgeben. Sein Talent zur Polemik hat Drewermann schon mit seiner Antwort auf die Kritik von *Gerhard Lohfink* und *Rudolf Pesch* an seiner exegetischen Methode unter Beweis gestellt („An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", Olten–Freiburg 1988); das Klerikerbuch ist nicht minder *Streitschrift,* in der alle Register scharfer Polemik und teilweise auch sarkastischen Spotts gezogen werden.

Die *Materialbasis* für das Werk liefern vielfach Gespräche des Autors mit Priestern und Ordensleuten, aus denen (ohne Namensnennung) wörtlich zitiert wird. Drewermann zieht auch Fälle aus seinen psychotherapeutischen Beratungsstunden heran, um an ihnen beispielhaft die verschiedenen psychischen Probleme von Priestern und Ordensleuten herauszuarbeiten. Charakteristisch für seine Art der Darstellung sind auch im Klerikerbuch der Rückgriff auf Märchen zur Veranschaulichung psychischer Konstellationen, die Heranziehung von religionsgeschichtlichem Material und von *literarischen Zeugnissen.* So wertet er breit Jean-Paul Sartres Erzählung „Die Kindheit eines Chefs" aus (S. 61 ff.) und exemplifiziert die Schwierigkeiten von Klerikern mit der Sexualität u. a. an Emile Zolas Roman „Die Sünde des Abbé Mouret" (S. 499 ff.).

Die *Grundaussagen* der „Kleriker" lassen sich ohne größere Schwierigkeiten knapp zusammenfassen; Drewermann wird in seinem Buch nicht müde, immer wieder auf seinem Leitgedanken zu insistieren. Die erste Grundthese: Katholische Priester und Ordensleute können ihre Persönlichkeit nicht entfalten, nicht zu reifen, selbstbewußten und selbstbestimmten Menschen werden, weil ihre Bindung an das Amt dieses nicht zuläßt. Sie müssen „von Amts wegen" existieren, müssen sich im Denken, Handeln und Fühlen einem der eigenen Subjektivität aufgepfropften kirchlichen System von Autoritätspersonen, Lehrformeln und Verhaltensweisen unterordnen. „Was ein Kleriker gerade nicht darf, das ist: aus eigenem Brande glühen und aus eigenem Herd die Fackel des Lichts entzünden. Alles, was er zu sein hat, hat ein geliehenes Leben zu sein, ein verliehenes Sein – ein begnadetes Amt. Aber indem er selber nicht lebt, verleugnet er den, der im Namen Gottes die Toten auferweckt, und er dient nicht dem Christus, der von sich sagte, er sei die Wahrheit und das Leben" (S. 92). Dem entspricht komplementär die zweite Hauptthese: Wer katholischer Priester wird oder in einen Orden eintritt, *flieht ins rein Amtliche*, in den Nimbus des besonderen Erwähltseins durch Gott, weil er zutiefst ontologisch verunsichert ist, nie wirklich gelernt und sich getraut hat, „Ich" zu sagen, eigene Gefühle oder Wünsche zu äußern. Die Berufung zum Klerikersein ist Resultat von „ontologischer Unsicherheit, fundamentalem Schuldgefühl, reaktiven Wiedergutmachungstendenzen und überkompensierten Verantwortungsgefühlen" (S. 315).

Die Kirchenkritik schießt übers Ziel hinaus

Die spätere Entscheidung für das Priestertum oder das Ordensleben hat nach Drewermann ihre wichtigsten Wurzeln schon in der *frühen Kindheit*, in psychischen Defekten, die zur Flucht in die Klerikerrolle prädestinieren. Die „eigentümlichen Vermischungen und Aufspaltungen zwischen Person und Amt" bei Klerikern geben sich demnach als „verfestigte Reflexe und Relikte einer Biographie zu erkennen, in welcher das kindliche Ich mit seinen Ängsten und Schuldgefühlen gar keinen anderen Ausweg sah, als die unsicher gewordene oder gar schon verloren geglaubte Liebe der entscheidenden Bezugsperson (der ‚Mutter') wie verzweifelt durch eine extreme Anpassungs- und Hingabebereitschaft zurückzugewinnen" (S. 341). Auf dieser Grundlage deutet Drewermann die evangelischen Räte Armut, Gehorsam und Keuschheit, wie sie von der katholischen Kirche Klerikern und Ordensleuten als Lebensform auferlegt werden, als Ausdruck nicht bewältigter früher oraler, analer und sexuell-ödipaler Konflikte. Auch hier sieht er jeweils das entscheidende Problem darin, daß Verständnis und kirchliche Praxis der evangelischen Räte oder des zölibatären Lebens Kleriker am Selbstsein, an der von Gott gewollten Reifung und Entfaltung ihres Personseins hindern, sie vielmehr auf ein religiös-kirchliches Über-Ich fixieren.

Daß die psychoanalytische Rückfrage nach unbewußten Motiven und Antrieben für eine Entscheidung zum Priestertum bzw. zum Eintritt in einen Orden ein *grundsätzlich legitimes und auch hilfreiches Instrument* persönlicher und kirchlicher Selbstaufklärung ist, läßt sich nicht bestreiten. Drewermann ist auch weder der erste noch der einzige, der auf spezifische psychische Störungen im Vorleben von Priestern und Ordensleuten und deren Auswirkungen auf ihr Selbstverständnis hinweist (vgl. etwa: *Heribert Wahl*, „Priesterbild" und „Priesterkrise" in psychologischer Sicht, in: *Paul Hoffmann* (Hrsg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, S. 164–194). Wahl hält z. B. fest, es gebe auch heute Priester und Ordensleute, die in spezifisch religiös ausgeprägter Gestalt unter „unrealistisch überhöhten, abgespaltenen Idealen und einem strengen ‚Herrscher-Gewissen (Freuds Über-Ich) leiden und so an der Integration ihres Selbst mit dem Priesteramt zerbrechen" (a. a. O., S. 171). Eine konstruktive und ehrliche Auseinandersetzung mit Drewermanns „Kleriker" ist deshalb auch nur möglich, wenn man die darin gesammelten und verarbeiteten Zeugnisse und Beobachtungen zum Leiden von Priestern und Ordensleuten an sich selbst, an ihrem Dienst, ihrer Lebensform und ihrer Kirche ernst nimmt und nicht vorschnell als bloße Einzelfälle oder unmaßgebliche, unmäßig aufgebauschte Randerscheinungen eines ansonsten intakten kirchlichen Gefüges abtut.

Auch etliche von Drewermanns Attacken auf den „real existierenden Katholizismus" haben ein fundamentum in re. (Daß er sich dabei gelegentlich massiv im Ton vergreift und dadurch dem eigenen Anliegen schadet, muß allerdings auch festgehalten werden!) Im Grunde geht es bei Drewermanns Kirchen- und Katholizismuskritik weithin um die Punkte, die *Albert Görres* in seinem Beitrag „Pathologie des katholischen Christentums" für das „Handbuch der Pastoraltheologie" vor mehr als zwanzig Jahren zusammengestellt hat (Band II/1, Freiburg 1966, S. 277–343). Görres nennt dabei u. a. den mangelnden Mut zur kritisch-prüfenden Vernunft, mangelnde Selbsterkenntnis (sie zeige sich etwa in einer „ängstlichen Abwehr gegen feinere seelische Spontanregungen", S. 303), geschichtliche Kurzsichtigkeit und Einfallsarmut, Tendenz zur Rechthaberei und kirchliches Prestigedenken („Die von der kirchlichen Gesellschaft geförderte und belohnte Haltung ist vorwiegend die der Loyalität und des Stehens zum Bestehenden. Auf der Linie der Kritik und Opposition ist kein Fortkommen", S. 308), Hemmung des Freimuts, Unbeweglichkeit und Mangel an Mut zur Initiative. Zur Pathologie des Katholischen gehören für Görres auch *Übersteigerungen des Moralischen* und *Sündenfurcht*, masochistische Tendenzen und Rigorismus. Wie ein „falscher katholizistischer Spiritualismus" das Verständnis menschlicher Freiheit verhindere, so verstelle er auch den Zugang des Menschen zu seiner eigenen Sinnlichkeit (S. 332).

Der Unterschied zwischen Görres und Drewermann liegt allerdings darin, daß der erstere die mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aufgespießten pathologischen Ele-

mente als die (von ihm so benannte) „katholizistische" Kehrseite des katholischen Christentums wertet, während es bei Drewermann weithin den Anschein hat, als sei diese Kehrseite für die katholische Kirche in Vergangenheit und Gegenwart *konstitutiv*. Jedenfalls erscheint diese bei ihm praktisch nur als ein durch erfahrungsferne Dogmen und Moralvorschriften, autoritäre Strukturen und eine archaische Opfer- und Unterwerfungsideologie geprägtes Zwangssystem, eine welt- und lebensferne Institution, die an den wirklichen Fragen und Problemen der Menschen schlechterdings vorbeigeht.

Drewermann denkt in schlechten Alternativen

Hier zeigt sich ein methodisches wie sachliches Grundproblem von Drewermanns Ansatz. Er denkt durchweg in schlechten Alternativen; für ihn gibt es im Blick auf die Kirche, ihre Lehre und ihr Amt eigentlich nur ein Entweder-Oder: Entweder eigene Erfahrung *oder* starre kirchliche Lehre, entweder Theologie als Auslegung der Wirklichkeit *oder* als unfruchtbare Interpretation überlieferter Formeln, entweder religiöse Entmündigung und Unterdrückung des Subjekts *oder* dessen unverstellte Entfaltung. Zweifellos waren Amt und Dogma oft Instrumente autoritärer Gängelung, die sich mit der Freiheit eines Christenmenschen und dem Glaubenssinn des Gottesvolkes nicht verträgt. Nur gerät bei Drewermann demgegenüber ganz aus dem Blick, daß Ämter, Glaubensformeln und geschichtlich geprägte Formen der Frömmigkeit für den Glauben auch eine identitätssichernde und den Einzelnen damit im guten Sinn entlastende Funktion haben, daß persönliche Glaubenserfahrung und vorgegebene Lehre, gläubige Subjektivität und Institution gar nie einfach zur Deckung kommen können, sondern die damit gegebene Spannung zum Leben der Kirche und zur geschichtlichen Vermittlung des Glaubens unverzichtbar dazugehört.

Deshalb greift auch die *diametrale Gegenüberstellung von Amtlichkeit und Selbstsein,* die Drewermann als das Grundübel katholischer Priester und Ordensleute diagnostiziert, zu kurz. Nicht als ob es die von ihm angeprangerten Verhaltensweisen kirchlicher Amtsträger nicht viel zu häufig gäbe: Flucht in die amtliche Routine, mangelnde Sensibilität für die Nöte der Menschen, klerikale Selbstzufriedenheit, autoritärer Stil von Bischöfen und Oberen, Aktivismus als Kaschierung von Unsicherheit usw. Aber Drewermann denunziert eigentlich jedes Sicheinlassen auf (natürlich wandelbare) vorgegebene Strukturen und Formen in der Kirche (von der Klerikerkleidung und Ordenstracht über das Stundengebet bis zur Schultheologie und zum Zölibat) als institutionelle Entpersönlichung; er spricht von der „Unmenschlichkeit eines jahrhundertelang etablierten und mit heiligen Formeln aller Art für sakrosankt erklärten Systems der konsequenten Zerstörung des Individuums auf allen Ebenen persönlicher Existenz" (S. 168). Dieses System hat aber Züge eines *Konstrukts.* Drewermann gewinnt es, indem er sehr unterschiedliche Verhaltensweisen, Gewohnheiten, Regeln und Vorschriften im und für das Leben von Klerikern und Ordensleuten mit der Klammer „Was es bedeutet, von Amts wegen zu existieren" zusammenfaßt und sie damit erst zu Symptomen eines einzigen klerikalen Unheils- und Verblendungszusammenhangs macht.

Kennzeichnend für dieses Verfahren ist auch, wie Drewermann zugunsten des von ihm hinterfragten psychischen Einheitstyps des „Amtlichen" oder des „Klerikalen" in der katholischen Kirche die Unterschiede zwischen Weltklerus, Ordensklerus und Ordensschwestern vernachlässigt. So bleibt beispielsweise außer acht, daß Ordensleute sich durch ein formelles Gelübde an die evangelischen Räte Armut, Gehorsam und Keuschheit gebunden haben und diese für ihre Lebensform konstitutiv sind, während die Zölibatsverpflichtung für Weltpriester nach kirchlicher Lehre „nicht vom Wesen des Priestertums selbst gefordert" ist (Presbyterorum ordinis, Nr. 16), wie überhaupt das je spezifische Profil von Amt und Ordensstand ausgeblendet bleibt.

Die Überzeugungskraft der „Kleriker" leidet nicht zuletzt darunter, daß Drewermann die *Geschichte* des Klerus und der Orden in der katholischen Kirche mit ihren vielfältigen theologischen, spirituellen und sozialen Aspekten fast völlig ausklammert und es statt dessen bei Formeln wie „jahrhundertelang" bzw. bei eher zufälligem historischem Belegmaterial beläßt. Drewermann geht von einem „Ideal" des Klerikers im Selbstverständnis der katholischen Orden aus und fragt nach den psychischen Bedingungen, unter denen es zustande kommt, befaßt sich aber nur ganz sporadisch mit den massiven Veränderungen und Akzentverschiebungen dieses „Ideals" bzw. seiner verschiedenen Komponenten von der Alten Kirche über das Früh- und Hochmittelalter und die katholische Reform bis zum 19. und frühen 20. Jahrhundert. Dabei würde ein solcher Blick in die Geschichte etwa zeigen, daß die für Drewermanns Klerikerbild zentrale Vorstellung von einer besonderen göttlichen Erwählung und Berufung in dieser Form relativ neueren Datums ist (vgl. dazu etwa: *Friedrich Wulf,* Kriterien der Eignung, in: *Hermann Stenger* (Hrsg.), Eignung für die Berufe der Kirche, Freiburg 1988, S. 11–30). Zu der von Drewermann mit Recht geforderten und so vehement betriebenen Entmystifizierung von Klerus und Ordensstand durch das Hinterfragen frommer Überhöhungen und ideologischer Immunisierung gehörte notwendigerweise auch die Aufarbeitung der Geschichte, etwa der Verengungen im mittelalterlichen und gegenreformatorischen Priesterbild oder problematischer Züge in der Priesterspiritualität der letzten Jahrhunderte mit ihrer Stilisierung des Priesters als des abgehobenen, besonders mit Christus verbundenen „Geistlichen". Drewermanns Fixierung auf die klerikale Psyche bzw. auf ein geschichtslos statuiertes „Ideal" des katholischen Klerikers hat hier ihren blinden Fleck und führt zu monokausalen Erklärungen vielschichtiger Vorgänge.

Damit ist allerdings noch nicht die zentrale Problemstellung des Klerikerbuchs angegangen, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und Ichfindung, von Erlösung und freiem, ganzheitlichem Menschsein. Sie steht auch hinter Drewermanns Auseinandersetzung mit den *evangelischen Räten* Armut, Keuschheit und Gehorsam, denen er einen neuen Sinn jenseits jahrhundertelanger kirchlicher Funktionalisierung geben möchte: die Inhalte der evangelischen Räte sollen „zunächst und wesentlich existential statt funktional, psychisch statt politisch, therapeutisch statt ‚eschatologisch' interpretiert werden" (S. 669). Sie sollen der Selbstfindung und nicht der Selbstunterdrückung dienen.

Wie christlich ist die Selbstfindung?

„Gloria dei vivens homo" – „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch": Nimmt man diese bekannte Formel des Irenäus von Lyon als Kennzeichnung des christlichen Bildes vom Menschen und von Gott ernst, muß man Drewermanns Weg eine weite Strecke mitgehen. Jede Erniedrigung von Menschen im Namen Gottes (gerade auch durch ein verengtes Verständnis der evangelischen Räte) widerspricht schlechterdings dem christlichen Glauben an Gott, der das Heil der Menschen will und „um unseres Heiles willen" Mensch geworden ist. Der Gott Jesu Christi ist kein grausamer Tyrann, der den Menschen ihr Glück und ihre Selbstfindung nicht gönnt, der sie kleinhalten und zur masochistischen Selbstdemütigung treiben will. Menschen, die nicht „Ich" sagen können, sich nichts zutrauen und keine eigenen Wünsche und Gefühle zu äußern wagen, taugen deshalb auch nicht als Vorbilder für das Menschsein in der Nachfolge Jesu. Identitätssuche, Selbstverwirklichung können nicht von vornherein als unchristliches Kreisen um das eigene Ich, als Verrat an der Gottes- und Nächstenliebe denunziert werden. Das gilt gerade auch für Priester und Ordensleute.

Aber stimmt es wirklich, daß es „kein Leben ‚für andere' gibt, ehe man nicht gelernt hat, selber zu leben" (S. 693)? Anders formuliert: Drewermanns Ausführungen zur Notwendigkeit der Selbstfindung und der Auseinandersetzung mit der eigenen Psyche erwecken nicht selten den Eindruck, als dürfe oder könne man den ethischen Anspruch solange suspendieren, bis der Prozeß der psychischen Reifung abgeschlossen ist. Generell steht für Drewermann jeder Ruf zur Selbstverleugnung, zur vorbehaltlosen Hinwendung zum Nächsten, zum Kreuztragen usw. sofort unter dem Verdacht, damit solle den Menschen das eigene Glück, die eigene Erfüllung madig gemacht werden. Aber muß das so sein? Enthält die christliche Botschaft nicht auch *unverzichtbare Gegenakzente zu einem enggeführten Identitäts- und Ganzheitlichkeitsdenken?*

Es ist in Drewermanns Konzeption konsequent, daß er den *Dichter* und den *Psychotherapeuten* als positive Vorbildgestalten des Priesters herausstellt. In die gleiche Richtung weist auch sein Vergleich zwischen dem Schamanen archaischer Religionen und dem katholischen Kleriker, der zugunsten des ersteren ausfällt: „Ein Schamane übernimmt sein Amt innerhalb des Lebens eines Stammes aus der Kraft seiner eigenen Persönlichkeit; ein katholischer Kleriker tritt in den Stand seiner Berufung ein um den Preis, daß zwischen seiner Person und seinem Amt eine tiefe Zäsur liegt" (S. 56). Natürlich hängt für die Weitergabe der christlichen Botschaft gerade unter nachchristlichen Verhältnissen Entscheidendes davon ab, daß ihre offiziellen, amtlichen Verkünder in ihrer Person, ihrem Lebensstil glaubwürdig sind und nicht den Eindruck erwecken, als arbeiteten sie gleichsam mit ungedeckten Schecks. Für Ordensgemeinschaften gilt mutatis mutandis dasselbe. Nur ersetzt Drewermann im Grunde die eine *Überforderung* des Klerikers durch die nächste: Es bedeutet zweifellos eine Überforderung des Priesters, wenn ich von ihm sozusagen von Amts wegen eine besondere Stufe der christlichen Heiligkeit verlange und ihn zum Mittler zwischen Gott und den Menschen hinaufstilisiere. Aber soll als Alternative dazu nur der Priester werden dürfen, der zum Dichter und Therapeuten taugt? Drewermann hängt auf seine Weise ebenso einem überzogenen Ideal des „Priesterlichen" an (S. 734: „Ein Priester ist ein integraler Mensch, oder er ist gar nicht") wie die von ihm kritisierte Konzeption des katholischen Priestertums und Ordensstandes.

Immunisierung hilft nicht weiter

Die Reaktion auf Drewermanns „Kleriker" kann deshalb nur in einer *ehrlichen Bestandsaufnahme* der realen Probleme der Kleriker und Ordensleute in der katholischen Kirche bestehen. Das gilt nicht nur für den *Zölibat* (Drewermann legt den Finger im entsprechenden Kapitel seines Buchs auf wirkliche Wunden), sondern auch für die Frage, wie heute die evangelischen Räte glaubwürdig und zeichenhaft gelebt werden können. Zu denken ist auch an die *Priesterausbildung*, mit der sich im Herbst dieses Jahres die Vollversammlung der Bischofssynode beschäftigen wird. Auch im Verhältnis des Priesteramtes zu anderen Diensten in der Kirche stehen noch Klärungen an. Schließlich müßte die Situation der Seelsorge in vielen Teilen der Weltkirche die Frage nach neuen Zugangswegen zum Priesteramt wieder deutlicher auf die Tagesordnung bringen. *Immunisierungsstrategien* jedwelcher Art führen in diesem für das Leben und Selbstverständnis der katholischen Kirche so zentralen Bereich nicht weiter. Die *Theologie* muß sich verstärkt mit den Grundthesen Drewermanns zum Verhältnis von Christentum und religiösem Erbe der Menschheit auseinandersetzen, die den Hintergrund auch von „Kleriker" bilden. Gilt es wirklich, „die Spiritualität des Christentums durch Austausch mit Religionsformen, die bislang nur als ‚heidnisch' galten, um den Bereich des Naturhaften zu erweitern und zu vertiefen" (S. 733), wie Drewermann fordert? Das Christentum läßt sich jedenfalls nicht bruchlos in die Form von Religiosität integrieren, der nach Drewermann allein die Zukunft gehört, nämlich der Religion als „gelebte Mystik der Natur" (S. 740).

Ulrich Ruh

Wie befreiend ist die Volksfrömmigkeit?

Eine internationale theologische Konferenz in Nijmegen

Im Rahmen der Dritte-Welt-Theologie wird seit einigen Jahren engagiert und oft kontrovers über die Bedeutung der Volksreligiosität/Volksfrömmigkeit für die Befreiung der Armen und einer Veränderung gesellschaftlicher Strukturen der Unterdrückung und Ausbeutung diskutiert. Die katholische Universität Nijmegen griff diese Thematik auf und veranstaltete vom 3.–7. Januar 1990 eine groß angelegte theologische Konferenz „Volksreligiosität – Befreiung – Kontextuelle Theologie". Äußerer Anlaß war die für das Frühjahr anstehende Emeritierung des Professors für Missionstheologie Arnulf Camps OFM, der mehr als ein Vierteljahrhundert die Entwicklung der klassischen Missionstheologie zu einer vergleichenden kontextuellen Theologie aktiv begleitet hatte.

Zu der Tagung in Nijmegen kamen gut 70 Teilnehmer aus Afrika, Asien, Europa und Amerika, aus insgesamt 24 Ländern. Eingeladen waren Theologen (die weitaus stärkste Gruppe), Religionssoziologen, Anthropologen, Wirtschaftswissenschaftler und Vertreter von Dritte-Welt-Organisationen und Aktionsgruppen. Frauen stellten etwa ein Drittel der Teilnehmer. Die kleine Gruppe von Theologen aus der Tschechoslowakei und Ungarn brachte in die Konferenz wichtige neue Perspektiven aus der frischen Erfahrung des weltanschaulichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umbruchs in Ost- und Mitteleuropa ein.

Volksfrömmigkeit – Hilfe oder Hindernis für die Befreiung?

In den ersten Entwürfen einer Theologie der Befreiung in Lateinamerika spielte die Thematik der Volksfrömmigkeit kaum eine Rolle. Die Befreiungstheologie wollte bewußt eine Theologie von unten, aus dem Blickwinkel des einfachen Volkes sein, sah aber in der Volksfrömmigkeit in Lateinamerika zunächst eher ein Hindernis für ihr Programm, dem Volk die Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderungen bewußtzumachen. Anfang der 70er Jahre betonten die lateinamerikanischen Befreiungstheologen die entfremdenden und ideologischen Elemente der Volksfrömmigkeit. In einer von Klassengegensätzen bestimmten Gesellschaft verbreitete die Volksfrömmigkeit unter ihren Anhängern eher Resignation und Annahme der bestehenden Verhältnisse und war damit ein soziokultureller Faktor, der der Befreiung nicht dienlich war. Diese Position wurde zwar von verschiedenen Seiten her kritisiert und später auch korrigiert. Einmal aus den Reihen der Angehörigen der verschiedenen Formen lateinamerikanischer Volksfrömmigkeit und der Theologen, die mit ihnen zusammenarbeiteten. Sie zeigten, daß in bestimmten Formen der Volksfrömmigkeit sich durchaus Ansätze zeigten, gegen ethnische, rassische und sexistische Diskriminierung anzugehen. Andere Impulse für eine Neubesinnung kamen aus den *christlichen Basisgemeinden* in Lateinamerika. Zum anderen wurde in der Diskussion im Rahmen der „Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen" (EATWOT) bei den transkontinentalen Treffen seitens der Theologen aus Afrika und noch stärker aus Asien das Fehlen einer theologischen Reflexion auf die Bedeutung der Volksfrömmigkeit in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie angemahnt.

Die Konferenz von Nijmegen sollte Gelegenheit geben, im Zusammenhang mit grundsätzlichen Überlegungen zur Problematik der kontextuellen Theologien den Zusammenhang von Volksfrömmigkeit und Befreiung in großer Breite und interdisziplinär zu diskutieren. Die Organisatoren der Nijmegener Konferenz, *Jacques van Nieuwenhove* und *Berma Klein Goldewijk,* stellten in ihren einführenden Referaten den Zusammenhang mit den voraufgegangenen Konferenzen der „Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen" (EATWOT) in Oaxtepec 1986 und in New Delhi 1987 her, bei denen die Thematik der Bedeutung der Volksfrömmigkeit für den Befreiungsprozeß explizit angesprochen worden war. Vor allem die 2. Vollversammlung von EATWOT in Mexiko hatte die *ambivalente Funktion der Volksfrömmigkeit,* in den verschiedenen Ländern der Dritten Welt sowohl ein Faktor der Befreiung zu sein als auch zur Erhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung beizutragen, herausgestellt. Von der Konferenz in Oaxtepec ging auch der Beschluß aus, daß die mit EATWOT zusammenarbeitenden Theologen in den verschiedenen Regionen sich weiterhin mit dem Phänomen der Volksfrömmigkeit beschäftigen sollten. Von B. Klein Goldewijk wurde auf die Bedeutung der Volksreligiosität in Mittel- und Osteuropa während der jüngsten politischen und ideologischen Umwälzungen hingewiesen. In Polen hat der Katholizismus als Volksfrömmigkeit einen wichtigen Beitrag zur gesellschaftlichen und politischen Veränderung geleistet. Auch in den anderen osteuropäischen Ländern spielte der Volkskatholizismus eine gewisse verändernde Rolle.

Afrikanische und lateinamerikanische Perspektiven

Takatso Mofokeng, ein profilierter Vertreter der „Schwarzen Theologie" Südafrikas, beschrieb die Entwicklung der Volksfrömmigkeit in seinem Land als eine Bewegung von den verschiedenen unabhängigen Kirchen und Sekten zu einem neuen Typ von Volksreligiosität, die stark revolutionäre und gesellschaftsverändernde Züge trägt. Dienten die älteren unabhängigen Kirchen vornehmlich als Gruppen, die ihren Anhängern geistige Heimat, Trost und Beistand in der Auseinandersetzung mit den Unterdrückern verschafften, ist die neue Form der südafrikani-

schen Volksreligiosität ganz auf politische und wirtschaftliche Veränderung ausgerichtet. Die kontextuellen Theologen Südafrikas, die Vertreter der „Schwarzen Theologie", verstehen ihre Aufgabe darin, auf die Stimme des schwarzen unterdrückten Volkes zu hören, die Symbole und Bilder theologisch zu reflektieren, daraus neue liturgische Formen, Praxismodelle für die Pastoral und andere theologische Modelle zu entwickeln. Den Theologen kommt auch die Aufgabe der kritischen Unterscheidung zu, da nicht alle Formen der Volksfrömmigkeit in gleicher Weise den Befreiungsprozeß fördern. Auch gilt es, den Bemühungen der Herrschenden, der südafrikanischen Regierung, entgegenzuarbeiten, die gezielt versucht, Elemente der schwarzen Volksfrömmigkeit zu korrumpieren und für ihre Zwecke dienstbar zu machen.
Achille Mbembe (Kamerun/USA) untersuchte die Stellung des „Heidentums" im nachkolonialen Afrika und setzte sich kritisch mit der Annahme einer für alle Länder Schwarzafrikas gültigen „afrikanischen Volksfrömmigkeit" auseinander. *Sidbe Semporé* (Burkina Faso) interpretierte die afrikanische Volksfrömmigkeit in ihren traditionellen, christlichen und islamischen Formen als Ausdruck des afrikanischen Menschen, in einer unsicheren und gefährdeten Existenz Schutz und Sicherheit zu finden. In dieser Sicht steht die Sorge nach individueller Sicherheit im Vordergrund, und das Element der Befreiung im Sinne gesellschaftlicher Veränderung wird kaum gesehen.

Bei der Beschreibung der Volksfrömmigkeit in Lateinamerika kamen vornehmlich Religionssoziologen zu Wort. Von *F. C. Rolim* (Brasilien) wurde die *Pfingstbewegung* in Südamerika als eine Bewegung gezeigt, bei der es in erster Linie um Bekehrung und Befreiung von persönlicher Schuld geht und bei der die gesellschaftlichen Ungleichheiten von Reichtum und Armut als gottgewollte Bedingungen der menschlichen Existenz in Kauf genommen werden. In ähnlicher Weise wurde auch der afroamerikanische Kult der Candomblé, die afrikanische Religion der Sklaven aus Westafrika, als eine Bewegung beschrieben, die Unsicherheit abbaut und individuelles Heil und Sicherheit verspricht. Andere Akzente wurden von *A. Robles* (Nicaragua) und *Julio de Santa Ana* (Uruguay/Brasilien) gesetzt, die in der lateinamerikanischen Volksreligiosität die Ambivalenz zwischen konservativen Tendenzen, die den Status quo sichern helfen, und dem eher revolutionären Potential, das auf Gesellschaftsveränderung zielt, aufzeigten.

Asien: Mythos versus Logos?

Der indische Theologe *Felix Wilfred* zeigte den inneren Zusammenhang zwischen Volksreligiosität und asiatischer kontextueller Theologie auf. In Asien gibt es kaum eine scharfe Trennung zwischen Volksreligiosität und den etablierten Religionen. Die „große" und die „kleine" Überlieferung sind an vielen Stellen miteinander verzahnt und durchdringen sich gegenseitig. Theologie in Asien ist geprägt von der Erfahrung (anubhava), die immer partikular und auf einen bestimmten Kontext bezogen ist. Während westliche Theologie vom Universalen, dem Logos und allgemeinen Begriffen ausgeht, betont die asiatische Theologie die Welt der Symbole und des Mythos. Es handelt sich immer um partikuläre Symbole und Mythen, die in sich aber durchaus universale Züge einschließen, ohne daß diese herausgelöst und für sich allein operabel gemacht werden könnten. Sie haben ihre Relevanz immer nur in bezug auf einen ganz bestimmten Kontext, einer bestimmten Kultur oder Religion. In der Begegnung mit asiatischer Volksfrömmigkeit (und asiatischen Religionen) ergibt sich für das Christentum und die christliche Theologie die Frage, wie sie sich zum „Heiligen" in diesen religiösen Erscheinungen verhalten sollen. Die traditionellen Antworten der westlichen Theologie, in ihnen Götzendienst und Polytheismus zu sehen, ist seit einigen Jahren von eben diesen Theologen selber kritisch hinterfragt worden. Asiatische Theologen, allen voran aus Indien, sind dabei, neue Wege zu gehen und eine eigene Theologie der Religionen zu entwickeln. Sie sind sich bewußt, daß es dabei in erster Linie nicht um Antworten mit dem Anspruch auf universelle Geltung handeln wird, sondern um theologische Reflexion zu einem jeweils ganz bestimmten partikulären Kontext.

Wilfred wies auf einen anderen Aspekt der Volksfrömmigkeit in vielen asiatischen Ländern hin, nämlich daß es in ihr eine Vielzahl von Göttinnen gibt. Er sieht in dieser Tatsache ein großes Potential für die Befreiung der Frau. Die volkstümliche Verehrung, die vielen Feste und Mythen, die sich um die verschiedenen Göttinnen ranken, stellen ein großes Potential für die kontextuelle Theologie in Asien dar. Dabei ist sich Wilfred durchaus bewußt, daß in den meisten Ländern Asiens die Frau auch unter religiösen Vorzeichen unterdrückt wird. Auf der anderen Seite enthalten die Mythen und Feste der Göttinnen viele Elemente, die von der Würde der Frau und ihrer Befreiung handeln und Inspiration für Gerechtigkeit gegenüber den Frauen sein können. Das Bemühen um Ganzheit in der Spannung der beiden Elemente von Yin und Yang könnte ein wichtiger Beitrag Asiens zu einer gefüllteren Gottesvorstellung werden, die die Einseitigkeit der jüdisch-christlichen Polarität der Gottesvorstellung verändern würde.

Asiatische Volksfrömmigkeit hat durchaus *ein hohes Potential an befreienden Elementen.* Christen sollten sich davor hüten, ein Monopol auf Befreiung für ihre Religion in Anspruch zu nehmen. Andererseits gibt es in der asiatischen Volksfrömmigkeit durchaus auch Elemente, die einer Befreiung im Wege stehen und sie behindern. Aber diesen ambivalenten Charakter teilt die asiatische Volksfrömmigkeit mit jeder anderen Form von Religion.
Von *E. Tang* (Hong Kong/Belgien) wurde die koreanische Minjung-Theologie als die Form einer kontextuellen Theologie vorgestellt, die auf die Volksreligiosität des koreanischen Schamanismus zurückgreift, um eine Theologie der Befreiung für Korea zu entwickeln. Dabei wird darauf abgehoben, die Veränderung zu beschreiben, die

koreanische Theologen am klassischen Schamanismus vornehmen. Während der herkömmliche Schamanismus in erster Linie Heil und Erlösung in individuellen Schwierigkeiten wie Krankheit, Unfruchtbarkeit, Tod und anderen Problemen der menschlichen Existenz zu vermitteln sucht, verstehen die Minjung-Theologen den Schamanismus in erster Linie als eine Kraft und Faktor für die Befreiung der unterdrückten und geknechteten Massen (minjung) in ihren gesellschaftlichen Bezügen. Daran knüpfte Tang allgemeine Überlegungen über das Verhältnis zwischen den professionellen Theologen und der Volksfrömmigkeit an. Wie sehr greifen Theologen verändernd in die Volksreligiosität ein, wenn sie sich zu Interpreten der religiösen Vorstellungen des „einfachen Mannes" machen? Ist der Anspruch der Befreiungstheologen, mit ihrem professionellen Wissen und theologischer Terminologie die theologischen Einsichten der Volksfrömmigkeit treu und genau wiederzugeben, gerechtfertigt, oder dient er nur als Alibi, dem Volk theologische Einsichten in den Mund zu legen, die es in dieser Form nie gehabt hat? Diese Fragestellung spielte später in den Arbeitsgruppen eine wichtige Rolle.

Trägt die Volksreligiosität auch zur Befreiung der Frau bei, oder dient sie vielmehr der Befestigung ihrer traditionellen Unterdrückung? Diese Fragestellung wurde von den anwesenden Frauen in den Arbeitsgruppen, aber auch in Beiträgen im Plenum aufgegriffen. Aus der Sicht Lateinamerikas stellte *Maria José Nunes,* Brasilien, zunächst einmal kritisch die traditionelle Sprechweise über die Stellung „der Frau" in Frage, weil darin von einem Verständnis von „Frau" ausgegangen wird, das in den verschiedensten kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Kontexten ein und dasselbe ist, ohne auf die Unterschiede im Hinblick auf Klassenzugehörigkeit und andere gesellschaftlich relevanten Determinanten wie Rasse und Religion einzugehen.
Yvette Akle, Benin, stellte in ihrem Beitrag zunächst die traditionelle Rolle der Frau in Afrika, genauer gesagt in Westafrika, heraus. Trotz mancher regionaler Unterschiede wurde die Frau in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft eher als Objekt denn als Subjekt innerhalb einer vornehmlich von Männern bestimmten Gesellschaft gesehen. Der Frau wurden die stereotypen Rollen der Mutter, der Ehefrau und der Zauberin/Hexe zugeordnet, die alle mit dem Bereich der Fruchtbarkeit in der einen oder anderen Weise zu tun hatten. Was wir heute von den afrikanischen Frauen wissen, ist in der Regel durch männliche Anthropologen und Ethnologen fixiert und in vielen Fällen auch verfälscht worden. Weibliche Anthropologen sind in Afrika noch sehr selten. Das Christentum hat in Afrika zwar in mancher Hinsicht die Rolle der afrikanischen Frauen verbessert, indem es ihnen den Zugang zur Erziehung eröffnete und die polygame Familienstruktur in Frage stellte. Aber eine echte Befreiung der afrikanischen Frau hat das Christentum bis heute nicht gebracht. In allen christlichen Kirchen Afrikas wird die Frau in erster Linie zum Gehorsam innerhalb einer Männerkirche angehalten. Auch wenn die verschiedenen kirchlichen Aktivitäten in den meisten Fällen von den Beiträgen der Frauen leben, spielen sie in den Entscheidungsgremien der Kirchen nur eine sehr untergeordnete Rolle.
Akle schloß mit einem beschwörenden Appell, den afrikanischen Frauen in den Kirchen größere Entfaltungsmöglichkeiten zu eröffnen. Die Frauen in Afrika fragten sich immer häufiger, ob die Kirche wirklich eine Gemeinschaft aller Gläubigen, einschließlich der Frauen sei und sie wirklich für eine neue Gesellschaft eintrete, in denen den Frauen ein angemessener Platz zukomme.

Die neue Stimme Ost- und Mitteleuropas

Die wenigen Theologen aus Ungarn und der Tschechoslowakei provozierten durch ihren Beitrag über die jüngste Entwicklung in ihren Ländern, die in einer heftigen Abrechnung mit dem Versagen des „real existierenden Sozialismus" bestand, eine engagierte und emotionale Diskussion über Sozialismus/Kapitalismus in der Ersten, Zweiten und Dritten Welt. Die Vertreter einer Theologie der Befreiung aus Lateinamerika und ihre Sympathisanten in Europa (Vertreter von Dritte-Welt-Gruppen) widersetzen sich der These, daß der Sozialismus durch die Entwicklungen in Osteuropa diskreditiert sei und als Alternative zum kapitalistischen System sich überlebt habe. Auf der Konferenz wurde diese Diskussion am Rande zwar weitergeführt, aber nicht mehr eigentlich thematisch vertieft. Es zeigt sich hier, daß in der Zukunft die „Zweite Welt" sich in der eingefahrenen Diskussion zwischen Erster und Dritter Welt mit einer eigenen Stimme zu Wort melden wird. Zudem sind die Theologen in Osteuropa mit ihrer eigenen Situation stark beschäftigt und haben sicher noch einen starken Nachholbedarf, was die theologische Diskussion im Zusammenhang mit den Theologien der Befreiung und andere Formen einer kontextuellen Theologie angeht. Sie werden sicher neue Akzente setzen und mit dazu beitragen, daß herkömmliche Klischees und Frontstellungen neu bedacht werden müssen.

Die große Zahl der Beiträge im Plenum brachte es mit sich, daß die Arbeitsgruppen etwas in den Hintergrund traten. Von den Veranstaltern waren die fünf Gruppen so angelegt worden, daß sie Vertreter aller Kontinente, Geschlechter und Konfessionen aufwiesen, die auf der Konferenz vertreten waren. Dies sorgte dafür, daß es zu einer interkontinentalen Begegnung kommen konnte. In den Gruppen ging es auf weite Strecken um die Ambivalenz des Begriffes der Volksfrömmigkeit/Volksreligiosität. Theologische Gegensätze (teilweise entlang von Konfessionsgrenzen) zeigten sich in der Bewertung der Erscheinungsformen von außerchristlicher Religiosität/Volksreligiosität. Im Verständnis einer Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs zeigten sich erhebliche Unterschiede. Diese hatten natürlich auch Auswirkungen auf das jeweilige Verständnis von kontextueller Theolo-

gie. Diese wurde von einigen eher als eine Form der Übertragung einer an sich auch weiterhin universellen Theologie auf lokale Gegebenheiten verstanden, während andere mit der Partikularität einer kontextuellen Theologie ernst machen möchten. Dann stellt sich die Frage nach der universellen Gültigkeit der Aussagen einer kontextuellen Theologie zwar nicht länger, dafür wird das Problem der Verständigung zwischen einer Vielzahl von kontextuellen Theologien drängend. Wie kann bei einer legitimen Vielfalt von theologischen Entwürfen für bestimmte Kontexte die grundsätzliche Einheit und Übereinstimmung des Glaubenszeugnisses sichergestellt werden? Eine gewisse Rolle spielte auch der Gegensatz bzw. das Verhältnis zwischen Logos und Mythos eine Rolle, der von Felix Wilfred ins Gespräch gebracht wurde und an dem sich einige Unterschiede zwischen „westlicher" und „asiatischer" Theologie festmachen ließen.

Die Konferenz von Nijmegen brachte eine Vielzahl von Informationen und viele Impulse, das Verhältnis zwischen Volksfrömmigkeit und Befreiung tiefer zu durchdenken. Die verschiedenen Arbeitsgruppen versuchten während der Konferenz weitere Klärungen und erste Synthesen. Bei der Vieldeutigkeit des Begriffes „Volksfrömmigkeit" gelang es nicht, sich auf eine Begrifflichkeit oder eine Funktion dieses Phänomens zu einigen. Der Wert der Veranstaltung und ihr besonderer Reiz lag denn auch eher in der bunten Mischung der Teilnehmer und der interdisziplinären Diskussion. Das dritte Element der Tagung, das Problem der „kontextuellen Theologie", wurde zwar weniger inhaltlich behandelt, bildete aber den Hintergrund, auf dem deutlich wurde, daß eine Synthese der verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit in ein universales System dem eigentlichen Anliegen der Kontextualität diametral entgegenstehen muß. *Georg Evers*

Kurzinformationen

Annäherung zwischen Vatikan und Moskauer Patriarchat in der Frage der ukrainischen Katholiken

Vom 12. bis 17. Januar hielt sich eine vatikanische Delegation unter der Leitung des neuen Präsidenten des Rats für die Einheit der Christen, Erzbischof *Edward Cassidy,* und seines Amtsvorgängers, Kardinal *Johannes Willebrands,* zu Gesprächen mit Vertretern des Moskauer Patriarchats über die Frage der ukrainisch-katholischen Kirche in Moskau auf. Im Zusammenhang mit dem Besuch Michail Gorbatschows bei Johannes Paul II. war eine Erklärung des ukrainischen Rates für Religiöse Angelegenheiten bekanntgeworden, wonach Gemeinden der 1946 zwangsweise mit der russisch-orthodoxen Kirche vereinigten ukrainisch-katholischen Kirche in Zukunft als solche staatlich registriert werden können (vgl. HK, Januar 1990, 12 ff.). Seither haben in der Westukraine schon *mehrere hundert griechisch-katholische Gemeinden* bei den Behörden ihre Registrierung beantragt; in Lemberg sind inzwischen 15 der 18 orthodoxen Kirchen an die Unierten übergegangen. Vorwürfe von orthodoxer Seite, ukrainisch-katholische Gläubige seien vielfach gewaltsam vorgegangen, wurden von diesen zurückgewiesen. Die Gespräche der vatikanischen Delegation in Moskau, an denen auch Vertreter der ukrainisch-katholischen Kirche teilnahmen, erbrachten einen *wichtigen Durchbruch:* In einer nach dem Treffen veröffentlichten gemeinsamen Erklärung heißt es, Katholiken in der Westukraine müßten die Möglichkeit haben, „kirchliche Strukturen im Rahmen der römisch-katholischen Kirche zu bilden". Damit hat die russisch-orthodoxe Kirche erstmals das Recht der ukrainisch-katholischen Gläubigen auf Wiederherstellung ihrer Kirche anerkannt. Der neue Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Erzbischof *Kyrill,* hatte schon Ende 1989 von der Notwendigkeit gesprochen, „den ukrainischen Katholiken des östlichen Ritus die Möglichkeit zu geben, nach ihrer Tradition zu beten". In Moskau ist bei dem Treffen vom 12. bis 17. Januar ein *Dokument* erarbeitet worden, das sich mit der Lösung konkreter Probleme im Zusammenhang mit der Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche befaßt. Die Kontakte sollen fortgesetzt werden.

EKD und DDR-Kirchenbund streben Wiederherstellung der kirchlichen Einheit an

Zum Abschluß einer Klausurtagung von Bischöfen und Beauftragten der EKD und des Evangelischen Kirchenbundes der DDR vom 15. bis 17. Januar in Loccum wurde eine Gemeinsame Erklärung veröffentlicht, die sich u. a. für die *Schaffung einer evangelischen Kirche in den beiden deutschen Staaten* ausspricht. Die besondere Gemeinschaft der evangelischen Christenheit in Deutschland sei trotz der Spaltung des Landes und der organisatorischen Trennung der Kirche lebendig geblieben: „Wie sich auch die politische Entwicklung künftig gestalten mag, wir wollen der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland auch organisatorisch angemessene Gestalt in einer Kirche geben." Es wird empfohlen, eine *gemeinsame Kommission* der evangelischen Kirchen in beiden deutschen Staaten zu bilden, die gemeinsamen Aufgaben benennen, weitere Schritte der Zusammenführung beraten und dazu Vorschläge machen soll. Die Erklärung bekennt sich auch zur *staatlichen Vereinigung* von Bundesrepublik und DDR: „Wir wollen, daß

die beiden deutschen Staaten zusammenwachsen. Das wird in mehreren Schritten im Rahmen eines gesamteuropäischen Verständigungsprozesses geschehen." EKD und Kirchenbund verweisen auf die öffentliche Anerkennung für den Beitrag der evangelischen Kirche zum Wandel in der DDR. „Wir haben in diesen Monaten neu erfahren, welche politischen Wirkungen der geistliche Auftrag der Kirche Jesu Christi hat." Die Gemeinden in beiden deutschen Staaten werden gebeten, die neuen Chancen der Veränderung zu nutzen und zu unterstützen. Die Menschen müßten sich entscheiden, in der DDR zu bleiben. „Das wird geschehen, wenn die Hoffnung wächst." Die Erklärung von Loccum kam insofern *überraschend,* als bisher sowohl in der EKD wie im DDR-Kirchenbund die Stimmen dominierten, die zur Zurückhaltung gegenüber der Forderung nach staatlicher wie kirchlicher Wiedervereinigung mahnten bzw. das Recht der evangelischen Kirche in der DDR betonten, ihren weiteren Weg ohne westliche Bevormundung zu bestimmen. Offenbar wurden die Kirchen durch den Gang der Ereignisse in den letzten Wochen und Monaten zu einer Neubestimmung ihrer Position genötigt. Der DDR-Kirchenbund wurde 1969 ins Leben gerufen; vorher umfaßte die 1948 gegründete EKD sowohl die evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik wie die in der DDR.

Österreichische Pastoraltagung widmete sich dem „konziliaren Prozeß" über Frieden und Gerechtigkeit

Die diesjährige Österreichische Pastoraltagung – es war die 50. und damit Jubiläumstagung und fand wie üblich vom 27. bis 29. Dezember in Wien–Lainz statt – wurde dem *Thema „Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung"* gewidmet. Die Pastoraltagung verstand sich damit – zeitlich zwischen Basel und Seoul – als ein regionales Bindeglied des gleichnamigen „konziliaren Prozesses", über das, was in Basel, in Österreich selbst und in anderen europäischen Ländern dazu erarbeitet wurde, bis in die Gemeinden umgesetzt werden sollte. Dem Thema entsprechend und dem Jubiläum angemessen, wurde die Tagung *ökumenisch* gestaltet. Zu den Referenten gehörten u.a. der Erfurter evangelische Propst *Heino Falcke,* Prof. *Josef Sayer* (Fribourg), der österreichische Bibliker und Steyler-Missionar *Gottfried Vanoni* und *Mesrob Krikorian,* Bischof der armenisch-apostolischen Kirche in Wien, der nachdrücklich dafür plädierte, „Befreiung" im Sinne des Evangeliums nicht nur als Rettung aus persönlicher Sünde, sondern als „eine Befreiung aus sündhaften gesellschaftlichen Bedingungen" zu sehen. *Umwelt- und friedensethische Fragen* waren in fast gleicher Weise für die Tagung bezeichnend. Besonders eindringlich zum umweltpolitischen Umdenken mahnte der Vorsitzende der Österreichischen Justitia-et-Pax-Kommission, der Wiener Weihbischof *Florian Kuntner.* Er sprach von tiefsitzenden Ängsten vor Veränderungen, die einem solchen Umdenken entgegenstünden, und warb für „einen einfachen Lebensstil im franziskanischen Sinne", der auch helfen werde, wieder zu tieferen zwischenmenschlichen Beziehungen zu finden. Atmosphärisch und teilweise auch inhaltlich war die Tagung stark von den Vorgängen im bisher kommunistischen Teil Europas und Osteuropas bestimmt. Propst Falcke sprach im Blick auf die DDR, aber auch auf andere osteuropäische Länder von einer neuen „atemberaubenden Nähe" von Politik und Kirche, von Gebet und politischem Handeln. Der Umbruch in diesen Ländern sei „von der Geistigkeit des christlichen Gebets geprägt gewesen". Eine Hauptursache dafür, daß es zur jüngsten Entwicklung kam, ortete Falcke in einer „Sinnkrise von Ethik und Politik", die es auch im Westen gebe. Von den 600 Teilnehmern an der Tagung kamen 100 aus ost- und südosteuropäischen Ländern, darunter zum erstenmal ein Teilnehmer aus Litauen.

Bensberger Kreis mahnt kritischere Sicht zur Haltung der katholischen Kirche in der NS-Zeit an

Ein halbes Jahr nach dem 50. Jahrestag des Beginns des Zweiten Weltkriegs gab der Bensberger Kreis eine Stellungnahme heraus, in der er die von deutschen Bischöfen aus diesem Anlaß herausgegebenen Erklärungen (vgl. HK, September 1989, 432) kritisiert. In dem von der Sprechergruppe des Kreises veröffentlichten Papier heißt es, man vermisse ein „Bekenntnis zur Mitverantwortung der katholischen Kirche in Deutschland für Hitlers verbrecherischen Angriffskrieg". Alle von seiten der Kirche vorgebrachten Aufforderungen zur Trauerarbeit müßten solange unglaubwürdig bleiben, wie die Kirche selbst einer ehrlichen Auseinandersetzung mit der belastenden Vergangenheit immer wieder ausweiche und „mit Hilfe geschichtsverfälschender Legenden ihre Position in der bundesdeutschen Gesellschaft zu untermauern versucht". Außerdem wird in der Stellungnahme der Verdacht geäußert, daß von kirchenoffizieller und -offiziöser Seite in den letzten Jahren verstärkt und mit großem publizistischem Aufwand der Versuch unternommen werde, „ein geschöntes Bild von der Haltung der katholischen Kirche in der NS-Zeit zu verbreiten". Kritisiert wird in dem Zusammenhang auch die „Kommission für Zeitgeschichte" der Deutschen Bischofskonferenz. In der Arbeit dieser Kommission bzw. ihres Vorsitzenden, des Bonner Historikers *Konrad Repgen,* scheine nicht nur ein „vorkonziliares Kirchenbild" durch, sondern der Widerstandsbegriff werde so ausgeweitet, daß auch der kirchlichen „Selbstbehauptungsstrategie in der NS-Zeit" noch Widerstandsqualität zuerkannt werde. Auseinandersetzungen zwischen Kirche und NS-Staat hätten sich nicht an der Verfolgung Andersdenkender und der wachsenden Diskriminierung der Juden bis zur letztendlichen Vernichtung entzündet, sondern an der „Ausdehnung des staatlichen Totalitätsanspruchs auch auf solche Bereiche, die die Kirche als ihr eigen betrachtet". Erst als die Nationalsozialisten die der Kirche im Reichskonkordat zugesicherten Rechte zunehmend mißachtet und die Propagie-

rung einer ‚neuheidnischen' Weltanschauung betrieben hätte, sei es zu nennenswerten Konflikten gekommen.

Militärs in El Salvador wegen Verdachts der Beteiligung an Jesuitenmord festgenommen

In El Salvador sind 45 Mitglieder der Armee unter dem Verdacht festgenommen worden, an der Ermordung von sechs Jesuiten und zwei Frauen am 16. November 1989 beteiligt gewesen zu sein. Sie sollen vor ein Ehrengericht gestellt werden, das aus hochrangigen Militärs und Zivilisten besetzt wird. Der Stabschef der Streitkräfte, Oberst *Emilio Ponce,* gab an, die Verhafteten gehörten zu einer Eliteeinheit, die auf die Guerilla-Bekämpfung spezialisiert sei. Staatspräsident *Alfredo Cristiani* hatte Anfang Januar die Mittäterschaft der Armee zugegeben, nachdem die Tat zuvor der Guerilla-Organisation FMLN angelastet worden war. Sowohl der Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera,* als auch die Jesuitengemeinschaft des Landes und die Menschenrechtskommission „Tutela Legal" des Erzbistums hatten jedoch das Militär des Attentats verdächtigt. Rivera erklärte bei seinem Besuch in der Bundesrepublik auf Einladung der Deutschen Bischofskonferenz, die Aufklärung des Mordes an den Jesuiten stelle auch eine Genugtuung für die vielen tausend Morde der Militärs und der Todesschwadrone dar, deren Aufklärung bis heute ausstehe. Eine wichtige Rolle bei der Suche nach einer Verhandlungslösung im salvadoranischen Bürgerkrieg, der in zehn Jahren mehr als 70 000 Opfer gefordert hat, komme, so Rivera, der US-amerikanischen Regierung zu. Der Kirche in El Salvador mißfalle, daß die USA Mittelamerika noch immer als ihren „Hinterhof" betrachteten. Rivera hatte am 10. Dezember in einer Predigt die amerikanischen Untersuchungs- und Verhörmethoden kritisiert, der die einzige Zeugin der Morde, die aus Sicherheitsgründen in die Vereinigten Staaten ausgeflogene *Lucía Cerna,* ausgesetzt worden sei. Sie sei einer Gehirnwäsche unterzogen und so bedroht worden, daß sie schließlich ihre Aussage zurückgezogen habe. Eine solche Behandlung komme den Interessen der rechtsextremen Kräfte in El Salvador entgegen, die derzeit die Regierung stellen. Unter der Regierung Cristiani, so Erzbischof Rivera Mitte Dezember vor der Presse in Florida, gebe es neue Beschränkungen der Meinungs- und Versammlungsfreiheit sowie zunehmende Menschenrechtsverletzungen. Die bereits im Parlament verabschiedeten Anti-Terror-Gesetze stünden in klarem Widerspruch zur Verfassung des Landes. Ende Dezember trafen der Vorsitzende der US-amerikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Daniel E. Pilarczyk* von Cincinnati, sowie die Kardinäle *Bernard Law* und *James Hickey* mit Vertretern des Weißen Hauses zusammen. Die amerikanische Regierung, so forderten die Bischöfe, solle sich stärker als bisher für einen Waffenstillstand und auf Vertrauen gründende Verhandlungen der Bürgerkriegsparteien in El Salvador einsetzen. Die US-amerikanische Vereinigung der Ordensoberen forderte den amerikanischen Kongreß indessen auf, wegen der „systematischen Verfolgung der Kirchen" in El Salvador jegliche Militärhilfe einzustellen. Mitte Dezember hatte eine salvadoranische Regierungsdelegation Johannes Paul II. und das Generalat der Jesuiten über den Stand der Ermittlungen informiert.

Neue Kirchenverfolgung in der Volksrepublik China?

Im Dezember 1989 wurden aus der VR China eine Reihe Verhaftungen von katholischen Laien, Priestern und Bischöfen gemeldet. Die Priester *Shi Wande* und *Su Zhemin* sowie der Laie *Wang Tongshang* gehören der Untergrundkirche der Diözese Baoding in der Hebei-Provinz an, deren Bischof *Fan Xueyan* seit Jahren von den chinesischen Behörden wegen seines im ganzen Land bekannten Widerstandes gegen die Chinesische Katholische Patriotische Vereinigung mal inhaftiert oder in Hausarrest gehalten wird. Gegenwärtig ist sein Aufenthalt unbekannt, er soll von den Behörden auf „Erholungsreise" geschickt worden sein. Im September war schon der Pfarrer des Dorfes Youtong, *Pei Ronggui,* ebenfalls Hebei-Provinz, verhaftet worden. In Youtong hatten die romtreuen Katholiken durch Besetzung eines Schulgeländes und Bau einer Zeltkirche den Zorn der Behörden herausgefordert, die mit Gewalt gegen die Katholiken vorgingen. Im November wurden die Bischöfe *Peter Liu Guandong* von Yixian und *Li Side* von Tianjin sowie der Priester *Zhang Guangyi,* Shaanxi-Provinz, ebenfalls wegen „illegaler religiöser Tätigkeiten" verhaftet. In Peking wurden einige Seminaristen, die an den Demonstrationen auf dem Tiananmen-Platz beteiligt waren, von der Priesterweihe ausgeschlossen. Repressalien seitens der Behörden sind ebenfalls die *protestantischen Hauskirchen* ausgesetzt. In Ostchina sollen 50 Treffpunkte aufgelöst worden sein. Auch wurden reisende Evangelisten verhaftet, die nicht mit dem Chinesischen Christenrat, der offiziell von der Regierung anerkannten kirchlichen Organisation, zusammenarbeiten. Alle diese Maßnahmen richten sich gegen kirchliche Aktivitäten, die in den Augen der Behörden „illegal" sind, da sie „im Untergrund" geschehen und sich der staatlichen Kontrolle entziehen. Die Regierung bzw. die Partei bemüht sich seit einiger Zeit verstärkt, alle religiösen Aktivitäten zu überwachen, und bereitet ein *neues Religionsgesetz* vor. In einigen Provinzen, z. B. Hebei und Guangdong, sind schon besondere Vorschriften für die Religionsausübung erlassen worden. Im übrigen gilt aber die *Politik der relativen Religionsfreiheit* weiter, wie die Berichte von Priesterweihen, erster Bischofsweihe in chinesischer Sprache, Zulassung von einigen ausländischen Professoren am Priesterseminar in Shanghai und Errichtung der katholischen Druckerei ebenfalls in Shanghai deutlich machen. Ausländische Besucher berichten von einer Verschärfung der internen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken im Untergrund und den in den offenen Kirchen tätigen Bischöfen und Priestern. Es wird die Befürchtung geäußert, daß diese von Haß und auch Fanatismus seitens der Untergrundgruppen geprägte Verteufelung der „Patrioten" zu einem echten Schisma führen könnte.

Notizen

Allen Bischöfen und Bischofskonferenzen wurde Ende 1989 der *Entwurftext* für den von der Sondersynode 1985 angeregten „Weltkatechismus" zugeschickt. 1986 hatte Johannes Paul II. eine Kommission für diesen Katechismus unter dem Vorsitz von Kardinal Ratzinger eingesetzt. Der jetzt versandte Entwurf umfaßt über 400 Seiten und ist nach dem „klassischen" Katechismusschema gegliedert: Dem ersten Teil liegen die zwölf Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zugrunde, dem zweiten die sieben Sakramente und dem dritten Teil die Zehn Gebote. Ein „Epilog" ist anhand des Vaterunsers dem Gebet gewidmet. Die Bischöfe und Bischofskonferenzen sollen bis Ende Mai dieses Jahres ihre Stellungnahme zum Entwurf für den „Katechismus für die Universalkirche" (so der Titel) abgeben. Für die Stellungnahmen wurde ein Frageraster mitverschickt: Es werden Kommentare erbeten zum Verhältnis des Entwurfs zu den Erwartungen der Bischofssynode an den „Weltkatechismus", zur Frage der organischen und synthetischen Darstellung der kirchlichen Lehre in dem Entwurf, zu Stil und Lesbarkeit des Textes sowie zur Beurteilung der einzelnen Kapitel.

Katholische Frauenorganisationen in Deutschland, Österreich, der Schweiz und Südtirols meldeten sich zur Frage der *Stellung der Frau in der Kirche* zu Wort. Im Mittelpunkt einer gemeinsamen Aktion zu diesem Thema steht ein Faltblatt, in dem in zehn Punkten zu einem Überdenken traditioneller Einstellungen und Vorbehalte aufgefordert wird. Unter anderem heißt es darin, in der kirchlichen Verkündigung müsse das herrschende „Frauen-Einheits-Bild" überwunden werden: Die hohe Wertschätzung der Mutterschaft dürfe nicht dazu führen, daß Frauen nur als Mutter Anerkennung und Lebenserfüllung finden könnten. Weiter heißt es, Frauen müßten auch als Seelsorgerinnen und Theologinnen angenommen werden. Auch die Frage nach dem Weiheamt für die Frau dürfe nicht tabuisiert werden.

Über den Jahreswechsel 1989/90 fand in Breslau zum erstenmal ein „Europäisches Jugendtreffen" der ökumenischen Brudergemeinschaft von Taizé in einem Ostblockland statt. Mit Ausnahme Rumäniens und Albaniens kamen Jugendliche aus allen europäischen Ländern, insgesamt 50 000, allein 5500 aus der Tschechoslowakei. Grußadressen an die Jugendlichen richteten der Breslauer Kardinal *Henryk Gulbinowicz*, Papst Johannes Paul II., UN-Generalsekretär *Pérez de Cuellar* sowie der neue tschechoslowakische Präsident *Václav Havel* und Polens Ministerpräsident *Tadeusz Mazowiecki*.

In Italien hat es in den letzten Wochen einige Aufregung wegen der *Bemühungen um die Einleitung eines Seligsprechungsverfahrens für Alcide De Gasperi* in Trient und Rom gegeben. De Gasperi (1881 bis 1954), vor dem Ersten Weltkrieg noch Reichstagsabgeordneter in Wien, fand in der Zwischenkriegszeit Zuflucht als Bibliotheksangestellter im Vatikan. Er wurde als Staatsmann nach dem Zweiten Weltkrieg in einer Reihe mit Konrad Adenauer und Robert Schumann zu einem führenden „Europäer" und gilt bis heute als *angesehenster Nachkriegspolitiker Italiens*. Gegen die Bemühungen um die Seligsprechung des Politikers wenden sich aus parteipolitischen Gründen einstige politische Gegner De Gasperis und heutige Widersacher seiner Partei, der christlichen Demokraten, die – die Widersacher – ihrerseits unterstellen, die DC betreibe die „Heiligsprechung" ihres einstigen Begründers und Chefs aus parteipolitischen Gründen. Einwände kamen von politischer wie von kirchlicher Seite postwendend auch *aus Südtirol*. Die deutschsprachigen Südtiroler verzeihen De Gasperi nicht nur nicht, daß er dafür sorgte, daß Südtirol nach dem Zweiten Weltkrieg bei Italien verblieb, sondern daß er als italienischer und Trientiner Patriot die Dinge so zu lenken wußte, daß die Autonomie Südtirols mit der seiner Heimatprovinz Trient verbunden wurde. Daß De Gasperi ein ebenso frommer – nicht klerikaler – Christ war wie hochbefähigter Staatsmann bezweifeln auch seine früheren Gegner und die heutigen Widersacher seiner Partei nicht.

Der ungarische Benediktinerabt *Andreas Szennay*, der zu Ungarns führenden Theologen gehört und als Erzabt der Freien Abtei Pannonhalma Mitglied der ungarischen Bischofskonferenz ist, hat in einem Gespräch mit der Linzer Kirchenzeitung für sein Land eine *stärkere Einbeziehung von Laien in kirchliche Entscheidungsfunktionen* gefordert. Szennay beklagte, es gebe immer noch Priester, die von Laien nichts wissen wollten. Wo aber alte klerikale Handlungsweisen nicht über Bord geworfen würden, blieben auch alle Bemühungen um mehr theologische Bildung von Laien z. B. als Religionslehrer eine „überflüssige Kraftanstrengung". Zwar werfe der Einsatz von mehr Laien auch *finanzielle Probleme* auf, doch ließen sich manche von ihnen überwinden, wenn Bischöfe genauer hinsähen, wie viele Pfarrer über beträchtliche Nettoeinkommen verfügen, wenn Laien über das Finanzgebaren der Kirche besser informiert würden und Priester und Laien zu mehr Opfern bereit wären. Szennay schlug die *Gründung eines „Fonds für Laienmitarbeit"* in jeder Diözese vor. Ein solcher Fonds sei wichtiger als jede Gebäuderenovierung.

Kardinal *František Tomášek*, der Erzbischof von Prag, hat in einer Erklärung vom 10. Januar *Racheakte der tschechischen Bevölkerung an den Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg* verurteilt. Von den drei Millionen Deutschen aus dem Gebiet der ČSSR, die damals ihre Heimat verlassen mußten, hätten zwar viele „friedlich weggehen" können, aber viele andere hätten Qualen erlitten, die manche nicht überlebten. Dabei seien nicht nur Schuldige, sondern auch „Menschen, die zu Tschechen ein gutes Verhältnis hatten oder sogar aktive Gegner des Naziregimes waren, Opfer der Rache geworden". Jetzt sei die historische Stunde gekommen, *zu Reue und Verzeihung von beiden Seiten zu mahnen*, nachdem das Problem „40 Jahre lang hindurch unter einer Schicht von Propaganda verdeckt geblieben war". Die Erklärung erfolgte, nachdem der Kardinal in Gegensatz zu Staatspräsident *Václav Havel* gebracht worden war, der seine Landsleute aufforderte, sich bei den Deutschen zu entschuldigen". Die „International Herald Tribune" hatte Tomášek mit dem Satz zitiert: „Ich glaube, die damaligen Schritte waren gerechtfertigt gegen jene, die sich gegenüber uns schuldig gemacht hatten." Tomášek sei, so ein Sprecher des Kardinals, damit mißverstanden worden. Dieser habe „mindestens" das gleiche Mitgefühl für die Deutschen, die ohne eigene Schuld ihre frühere Heimat verlassen mußten, wie Präsident Havel.

In ihrer Weihnachtsbotschaft bekräftigte die *pakistanische* Premierministerin *Benazir Bhutto*, die *Christen* im Land hätten die gleichen Rechte wie alle anderen Bürger. Der Islam verpflichte dazu, die Rechte und Interessen der Minderheiten zu respektieren. Frau Bhutto fügte hinzu, sie erwarte, daß die Minderheiten auch weiterhin eine positive Rolle für die Entwicklung Pakistans spielten. Auch der pakistanische Staatspräsident, *Ghulam Ishaq Khan*, wandte sich zum Weihnachtsfest an die Christen des Landes und wies dabei auf seinen Glauben als Muslim an Christus als einen Propheten Gottes hin. Es sei zu bedauern, so der Präsident, daß sich zwar alle zu den Werten Frieden und Harmonie bekennen würden, diese Tugenden aber „in unserem individuellen Betragen und unserem gemeinsamen Zusammenleben nicht immer vollen Ausdruck finden".

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt das Jahresregister 1989 bei.

Dieser Ausgabe liegen ein Prospekt des Benziger Verlages, Braunschweig, und eine Verlegerbeilage bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 3 · 44. Jahrgang · März 1990

Anstatt in enger Eifersucht Urheberrechte geltend zu machen, sollten die Kirchen überzeugende Neu-Inszenierungen der christlichen Hoffnung wagen.

Dietrich Wiederkehr

Religion zum Wohlfühlen?

Das Wort „bricolage" ist im Französischen nicht nur deshalb so beliebt, weil man damit dem angelsächsischen „do-it-yourself" ein eigenes Wort mit ähnlicher Bedeutung entgegenhalten kann und somit nicht genötigt ist, einen weiteren Ausdruck des vielgeschmähten „Franglais" benutzen zu müssen. Bedeutsamer wird sein, daß die mit diesem Wort bezeichnete Tätigkeit in seiner Bedeutungsbreite von *Bastelei* bis *Pfuscherei* offenbar weit über den Lebensbereich des Freizeit- und Hobbybastlers hinaus etwas für unsere Zeit Typisches bezeichnet.

Im Mittelpunkt stehen dabei die besonderen Anforderungen, die heute bis in die grundlegendsten Fragen menschlicher Welt- und Lebensdeutung hinein an den *einzelnen* gestellt werden. Auf überaus radikale und insgesamt kaum wirklich bewältigte Weise – siehe die verschiedenen fundamentalistischen Tendenzen in Politik wie Religion – ist das Individuum *auf sich selbst verwiesen:* Immer weniger ist ihm traditions- und konventionsgeleitet vorgegeben, worin er sich nur hineinzubegeben hätte, um festen Boden unter die Füße zu bekommen bzw. einen akzeptablen Bezugsrahmen für sein Leben zu haben.

Der Wunsch, ein bißchen „Original" zu sein

Doch da kaum etwas so schwierig ist wie angesichts von so vielen Wahlmöglichkeiten, wie sie die moderne Gesellschaft bereithält, eine richtige Wahl oder eine gut begründete Entscheidung zu treffen und ihnen obendrein noch einige Zeit, wenn nicht gar ein Leben lang treu zu bleiben, finden sich viele in der eigentümlichen Lage wieder, daß ihnen zwar alle Türen offenstehen, sie aber am liebsten durch alle Türen gleichzeitig gehen würden; daß sie sich zwar unendlich vielen Möglichkeiten gegenübersehen, ohne sich entscheiden zu können, welche dieser Möglichkeiten sie ergreifen sollen. Im übrigen werden sie den Eindruck nicht los, daß es möglicherweise auch ohne solche Festlegungen geht, zumal sie niemand drängt. Die Folge: Man hält sich alle Möglichkeiten offen, tut mal dies, mal jenes. Nimmt hiervon etwas und kombiniert dies mit jenem. So wurschtelt man sich durch und lebt leidlich.

Der „bricoleur" emanzipiert sich nicht nur von den traditionell für ihn zuständigen Instanzen, er schätzt es, seinen Weg auf eigene Rechnung zu gehen. Er erlebt es als Stärkung seines Selbstbewußtseins, auf die professionellen Fachleute nicht angewiesen zu sein. Die Konsumgesellschaft setzt ihn in den Stand bzw. weckt in ihm die Illusion, seine eigene *Begrenztheit zu überschreiten* bzw. von der Möglichkeit Gebrauch machen zu können, individuell zu handeln, sich von den anderen abzusetzen, ein bißchen „Original" zu sein.

Für Gesellschaft und Kultur hat diese Einstellung einschneidende Folgen: Im Zeitalter des „bricolage" entsteht nicht nur eine Vielfalt an Kulturen, Stilen und Weltanschauungen, sondern es kommt gar nicht mehr zur Ausbildung *profilierter* Kulturen, Stile und Weltanschauungen. *Schön und wahr ist, was gefällt.* Die Unterscheidung zwischen professionellem Tun, Freizeitbeschäftigung oder eklektizistischer Pfuscherei wird hinfällig: Solange bestimmte Bedürfnisse befriedigt bzw. entsprechende Leistungen nachgefragt werden, hat das Angebot Bestand.

Was für Kultur und Lebenswelt gilt, trifft auf seine Weise auch für den *religiösen Bereich* zu. Der „bricoleur" beherrscht auch hier z. T. schon die Szene. Auch wenn sich die Vorhersagen mancher ihrer positivistischen Verächter vom unvermeidlichen Absterben der Religion so nicht erfüllt haben, heißt dies eben nicht, daß Religion nicht dennoch beeinflußt würde von den Veränderungen „draußen". Die Religion teilt inzwischen das Schicksal aller großen Orientierungssysteme in den Industrieländern: Die totale, alle Lebensbereiche integrierende und in kirchlicher Gemeinschaft ausgeübte und kultivierte religi-

öse Ausrichtung verliert an Bedeutung. Nicht nur, daß der einzelne Gläubige in bestimmten Fragen von der amtlich verkündeten kirchlichen Lehre abweichende Auffassungen vertritt oder daß die Biographien religiöser Menschen an volkskirchlicher Geradlinigkeit einbüßen: der Umgang mit religiösen Traditionsbeständen wird vielfältiger, unübersichtlicher, beliebiger, ohne daß dies von den unmittelbar Betroffenen als problematisch angesehen würde.

Eine weitgehende Identifikation mit einem bestimmten Glaubensbekenntnis wird nicht angestrebt

Es wäre eine Illusion zu glauben, kirchlich orientierte Christen beträfe dies nicht: Auch der regelmäßige Kirchgänger sieht sich einem schier *grenzenlosen Angebot* an religiösen Traditionen, Zeugen und Quellen gegenüber, mit dem auch er in Kontakt treten kann, sofern er dies will. Daß auch einem Kirchgänger die Reinkarnationsvorstellung möglicherweise näher liegt als der biblische Auferstehungsglaube, muß heute niemanden mehr erstaunen. Auch wer am Sonntag wie eh und je zum Gottesdienst geht, kann am Nachmittag ein Buch über islamische religiöse Dichtung in die Hand nehmen oder sich einen Fernsehbericht über indianische Spiritualität in Nordamerika ansehen; er kann zur Lesung eines Parapsychologen in die einschlägig ausgestattete Buchhandlung gehen und tags darauf einem lateinischen Hochamt in der Bischofskirche am Ort beiwohnen; er kann in einem entsprechenden Zentrum seiner Stadt an esoterischen Sitzungen teilnehmen und am Wochenende an der Katholischen Akademie Vorträge zur Inkulturation des Christentums in Afrika hören. Inwieweit dies im Einzelfall lediglich einem gewissen allgemeinen, kulturell-religiösen Interesse entspringt oder Ausdruck einer wirklichen Suche nach einer zu *verinnerlichenden* bzw. *individuell anzueignenden Religiosität* ist, läßt sich nur schwer abschätzen. Die Übergänge dürften auch da fließend sein. Und selbst wenn es wirkliches Suchen nach dem rechten Glauben sein sollte: Auch die religiöse Orientierung der Mitglieder der großen Konfessionen wird sich in Zukunft mehr denn je aus den unterschiedlichsten Einzelelementen zusammensetzen, mehr *Patchwork* sein als durchgehend in einem Muster gewebt.

Und was sich in der Gesamtschau von außen chaotisch und widersprüchlich ausnehmen mag, muß dies in der einzelnen Biographie durchaus nicht sein: Nach Jahren vollständiger Abstinenz von Gottesdienst und kirchlich-gemeindlichem Leben stößt jemand – möglicherweise veranlaßt durch den einen oder anderen Schicksalsschlag in seiner näheren Umgebung – unerwartet auf den für ihn lange Zeit verschlossenen religiösen Erfahrungsbereich, der ihm nun aber auf eine auch für ihn überraschende Weise guttut. Was daraus auf lange Sicht wird, bleibt ungewiß. Daß er gleich zum regelmäßigen Kirchgänger wird, ist jedenfalls mehr als unwahrscheinlich. Oder ein mit Glaube und Kirche zunächst Hochverbundener bricht diese Beziehungen ab: Fragte man ihn, ob er religiös sei, würde er dies wahrscheinlich, ohne zu zögern, bejahen. Er interessiert sich für asiatische Religionen, unternimmt Reisen nach Nepal und Indien. Daß ihm wegen seiner aufgegebenen Gottesdienstpraxis nun etwas fehlen sollte, auf diesen Gedanken kommt er möglicherweise gar nicht.

Der moderne religiöse „bricoleur" strebt keine weitgehende Identifikation mit einem bestimmten, obendrein kirchlich getragenen und verwalteten Glaubensbekenntnis an. Seine Art der Religiosität als „vagabundierend" zu bezeichnen, darin würde er vermutlich nicht einmal eine Kritik entdecken können, denn in weltanschaulicher Hinsicht ist er nun einmal ein „Vagabund", was denn sonst? Im Zeitalter totaler Mobilität ist Ruhe- und Heimatlosigkeit geradezu zum Normalzustand geworden, jedenfalls nicht länger ein individueller Makel. Die fortdauernde Suche nach Neuem, Anderem hat lebenslange Stabilität und Identität abgelöst. Wenn alles im Fluß ist, wie sollten Glaube und Religion davon ausgenommen bleiben?

Geht es nur um ins Religiöse verlängerte Lebensqualität?

Motor dieser gewandelten religiösen Gesamtlage ist die Tatsache, daß der einzelne immer weniger bereit ist, sich gewissermaßen mit Haut und Haaren einer bestimmten religiösen Weltdeutung zu verschreiben, sondern es gewohnt ist, sich verschiedenster Angebote *je nach persönlicher Befindlichkeit und Lage* selektiv zu bedienen. Gut ist das, was guttut. Betreffen läßt man sich von dem, was betroffen macht. Das Verhalten im religiösen Bereich ist nicht grundlegend verschieden von dem vor dem Fernsehgerät: Auf Sendung bleibt man so lange, wie es dem Gesendeten gelingt, den Zuschauer an sich zu binden. Eine Teilnahme, die per Knopfdruck kurzfristig beendet werden kann, ist allemal beliebter als eine verbindliche Selbstverpflichtung gegenüber einer Gruppe, Gemeinschaft oder Gemeinde. „Wir sind dabei, von der Sprache ins Kalkül umzukippen, von der Interpretation in die Operationalisierung. Alles wird Strategie und Methode. Der Ansatz beim Mythos oder den Religionen entstammt einem Optimierungskalkül. So komponiert sich jeder seine Religion zusammen: eine Fingerspitze ZEN, eine Prise afro-amerikanischen Kultes, das Ganze gebunden mit einer christischen Sensibilität, ein Cocktail, der immer wieder abgewandelt werden kann und mit dem auf der Basis des einzigen und neuen Kriteriums herumexperimentiert wird: sich gut fühlen" – so der französische Religionssoziologe *Paul Blanquart.*
Von shintoistischen Japanern wird berichtet, daß manche von ihnen den christlichen Hochzeitsritus schätzen, weil er für sie die feierlichste Form der Hochzeit ist. So extrem dieses Beispiel auch sein mag, es könnte das Gespür für eine Problematik schärfen, von der auch viele Europäer nicht mehr weit entfernt sind: Glaube und Religion werden zu Hilfsmitteln dazu, sein Leben *intensiver* oder *ausgeglichener* zu leben, als dies ohne sie möglich ist, *mentale*

Kräfte aufzufrischen, die sonst vielleicht ungenutzt blieben, *kulturelle Identität* zu liefern, die ohne sie immer prekärer würde. Eine Zeitlang hat es so ausgesehen, als sei befreites Menschsein in Verbindung mit religiöser Bindung undenkbar. Die Hoffnungen auf materielle Zuwächse oder politisch-revolutionären Wandel waren im übrigen so groß, daß für Wünsche darüber hinaus ohnehin kaum Bedarf bestand. In dem Maße jedoch, wie sich das eine wie das andere als begrenzt bzw. illusionär erwiesen hat, ist auch Religion wieder gefragt – gewissermaßen als eine ins Geistig-Geistliche hinein verlängerte Suche nach Lebensqualität und -intensität.

Und wie wollte man übersehen, daß kirchliches Leben sich selbst bereits im Sinne dieser verbreiteten Einstellung verändert hat: Die theologisch reflektierte, kirchenamtlich approbierte und in dogmatischer und katechetischer Literatur dargestellte und erschlossene Glaubenslehre der Kirche ist das eine – Glaube und Religiosität in den Köpfen und Herzen der Menschen sind etwas völlig anderes. Nicht als wäre dies ein gänzlich neues Problem – nur steht zu erwarten, daß diese Spannung in Zukunft eher mehr zu- als abnimmt. Wenn eine Kirchengemeinschaft – was ihr gutes Recht ist – in Form von Katechismen und Auslegungen zentraler Bekenntnistexte u. a. sich selbst und anderen Rechenschaft gibt von der eigenen Glaubenslehre, so ist auch dies eine der denkbaren Antworten auf die veränderte religiöse Gesamtsituation: Je mehr „bricoleurs" sich auch an Glaube und Religion versuchen, um so mehr Gebrauchsanweisungen und Ratgeber werden benötigt.

Die Neigung zu religiöser Selbstverwirklichung dürfte im übrigen verbreiteter sein, als man es sich gerne eingesteht, in den verschiedensten Lagern und auf den unterschiedlichsten Ebenen: Was die Territorialpfarrei dem einzelnen nicht bietet, holt man sich inzwischen wie selbstverständlich woanders, in einer mehr zusagenden Nachbarpfarrei oder in überpfarrlichen und überdiözesanen geistlichen Zentren aller Art. Der Wunsch nach mehr menschliche Wärme verheißenden Kleingruppen kann mit dieser Einstellung ebenso zu tun haben wie die Nachfrage nach Plätzen in Klöstern, um sich dort für eine gewisse Zeit geistlich zu regenerieren. Selbst der Streit um die traditionalistischen „Enttäuschten des Konzils" spiegelt diese Problematik wider: Auch von Nicht-Traditionalisten ist zuweilen die Anfrage zu hören, warum man diese Leute nicht einfachhin gewähren läßt, nach der Devise: Solange das entsprechende kultische Bedürfnis besteht, wird es auch Gruppen dieser Art geben.
Bis zu einem gewissen Grad ist diese Art einer stärker individuell geprägten und die Bedürfnisse des Individuums berücksichtigenden Religiosität in einer modernen, pluralen Gesellschaft sogar *unvermeidlich*, ja unverzichtbarer Ausdruck menschlicher Freiheit, selbst wenn Konsistenz und Schönheit des Ganzen darunter leiden sollten. Nicht nur auf die katholische Kirche wird mehr denn je die Frage zukommen, welchen Platz das gläubige *Individuum* einnehmen wird samt den damit verbundenen ambivalenten Bedürfnissen kompensatorischer Art, für die die späte Industriegesellschaft mit ihren nachmodernen Lebensformen einen besonderen Boden zu bieten scheint. Wie aber ist unter solchen Bedingungen noch Einheit (was nicht heißt: Einheitlichkeit) einer kirchlichen Gemeinschaft möglich? Wie die Identität eines Glaubens, der sich einer konkreten Tradition verpflichtet weiß und die Wahrheitsfrage nicht dem Nützlichkeitsdenken opfern will? Wo sind Grenzen einer auch noch so großzügigen „Katholizität"? Wo sind Referenzpunkte, die ein kirchliches Handeln ermöglichen irgendwo zwischen *Nivellierern* und *Fundamentalisten*, die beide auf ihre Weise Subjektwerdung mit Individualismus verwechseln?

Mehr Distanz zu Selbstverwirklichungsbedürfnissen wäre angezeigt

Drei Dinge werden jedenfalls von besonderer Bedeutung sein. Das erste: Man wird nicht umhinkommen, sich neu darüber zu verständigen, was nach christlichem Verständnis mit *Transzendenz* und *Heil* gemeint ist. Ein Glaube, der immer nur Zuversicht und Bestärkung des Individuums in seiner prekär oder auch nur bequem gewordenen Existenz liefern soll, aber kaum die Kraft findet, den einzelnen in seinen Vorstellungen und Bedürfnissen zu irritieren, in Frage zu stellen, erübrigt sich irgendwann von selbst. Eine Herausforderung kann die Botschaft von dem in Christus angebrochenen endzeitlichen Heil nur sein, wenn sie eine kritische Distanz wahrt zu den auf der Basis von Bedürfnissen hochgerechneten Vorstellungen vom *Glück* oder Wünschen nach mehr *Selbstverwirklichung*.
Das zweite: Es kann immer weniger vorausgesetzt werden, daß verstanden wird, was es heißt, in einer Tradition von Glaubenden zu stehen, eine kirchliche Gemeinschaft zu bilden und Kirche nicht zur religiösen Bedürfnisanstalt verkommen zu lassen. Gerade dieser Punkt wird für die katholische Kirche besonders schwierig: Einerseits weist sie weiterhin *Defizite* im Umgang mit den legitimen Bedürfnissen des Individuums nach Freiheit auf, andererseits muß sie latenten *Überforderungen des Subjekts* entgegenwirken, ohne daß ihr dies als Ausdruck ihres bis heute problematischen Verhältnisses zum autonomen Subjekt ausgelegt wird. Dennoch muß sie beides zugleich versuchen.

Als drittes wird sie den „bricoleurs" deutlich machen müssen, daß Gottvertrauen für denjenigen, der in der Nachfolge Jesu steht, nicht folgenlos bleiben kann. Das Zu-sich-Finden oder Mit-sich-authentisch-Werden – oder wie das, was die biblische Tradition „Leben in Fülle" nennt, heute sonst gern genannt wird – sind nicht erst Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit es dann zur Nachfolge kommen kann. Ichfindung und Pro-Existenz sind im Christentum nicht in zwei aufeinanderfolgende Etappen zu trennen, sondern gehören eng zusammen. Vielleicht gibt es überhaupt keine aktuellere Botschaft des Christentums an die Gegenwart als die, daß sich nur findet, wer sich verliert.

Klaus Nientiedt

Gemach!

Mit einer gesamtdeutschen Regelung kirchlicher Verhältnisse braucht und hat es Zeit

Im deutsch-deutschen Verhältnis geschieht gegenwärtig vieles in Eile, wird oft der dritte oder vierte Schritt geplant oder auch nur gefordert, bevor der erste getan ist und man vom zweiten weiß, in welche Richtung er weisen sollte. Die einen – vor allem die Politiker, weniger die Verantwortlichen in der Wirtschaft – verhalten sich so, weil sie von den Ereignissen überrollt und von der Bevölkerung, vor allem von der in der DDR gedrängt werden oder sich von ihr gedrängt fühlen oder weil sie einfach durch den Lauf der Dinge gezwungen sind, gestern erst neu bezogene Positionen heute schon wieder zu räumen. Die anderen lassen sich von ihren Phantasien und Wünschen davontragen und möchten heute schon verwirklicht sehen, was auch morgen oder übermorgen noch Zeit hat. Dabei ist die an den Tag gelegte Hast oft nichts anderes als der Wille zur Vorstellung, daß alles möglichst bald wieder so sein möge, wie es einmal war, oder – am besten gleich – auch *faktisch* wieder möglich wird, was *juristisch,* wenn auch als Fiktion, immer noch gilt.

Zu letzterer Sorte von Eiligen scheinen auch Kirchenmänner, Bischöfe und andere, aber Bischöfe vor allen anderen, zu gehören und – wie könnte es anders sein – auch kirchliche Leitungsgremien in corpore, evangelische wie katholische. Nicht immer ganz klar ist, was dabei Vorrang hat: Freude am Gesamtdeutschen, seelsorgliches Bekümmertsein oder schlicht bischöflich-diözesanes Besitzstandsdenken.
Die Wiederbildung einer gesamtdeutschen EKD wurde bereits in den Tagen nach der Öffnung der deutsch-deutschen Grenze postuliert und später in einer sog. „Loccumer Erklärung" (vgl. HK, Februar 1990, 93) bekräftigt. Eigentlich kein Wunder und sicher zu Recht, bedenkt man, daß der deutsche Protestantismus gegen alle Widrigkeit der Verhältnisse an der gesamtdeutschen EKD festgehalten hat, solange es nur irgendwie ging, und der *Bund Evangelischer Kirchen in der DDR* sich erst 1969 als von der EKD unabhängiger Kirchenbund konstituierte.

Nicht viel später gab es auch schon Äußerungen, wenn nun zusammenwachse, was zusammengehöre, dann gebe es auch keinen Grund mehr für zwei kanonisch getrennte katholische Bischofskonferenzen in Deutschland. Und Mitte Januar gab der derzeitige Vorsitzende der Berliner Bischofskonferenz, Bischof *Georg Sterzinsky,* diesem Verlangen selbst Auftrieb, als er den provisorischen Charakter „seiner" Konferenz hervorhob und andeutete, der Papst könnte bald bereit sein, den neuen Verhältnissen Rechnung zu tragen. Andere Bischöfe äußerten sich ähnlich, zuletzt – im Februar – der Erzbischof von Köln und Vorgänger Sterzinskys in Berlin, Kardinal *Meisner.* Er sei überzeugt, daß es angesichts der jüngsten Entwicklungen bald wieder eine gesamtdeutsche Bischofskonferenz geben werde.

Auch da ist der Wunsch nach baldiger Einheit verständlich. Und die Bischöfe hüben wie drüben tun gut daran, wieder enger zusammenzuarbeiten. Die erste *gemeinsame Sitzung* im Anschluß an die diesjährige Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz ist ein nicht zu frühes, begrüßenswertes Zeichen dafür. Aber noch bevor öffentlich von der „Wiedervereinigung" der beiden Bischofskonferenzen gesprochen wurde, waren schon Forderungen zu hören, jetzt, da die Grenzen offen seien und Deutschland wieder zusammenkomme, sollten bald auch die alten Diözesenverhältnisse wiederhergestellt werden; die Jurisdiktionsbezirke in der DDR sollten möglichst bald oder wenigstens in absehbarer Zeit wieder der Jurisdiktion der (west-)deutschen Bischöfe unterstellt werden, zu deren Diözesen sie *rein rechtlich* immer noch gehören. Das Provisorium der bisherigen Einteilung, durch die politischen Verhältnisse einst erzwungen, gebe schon jetzt keinen Sinn mehr. Der Bischof von Fulda sollte bald wieder in Erfurt visitieren können, der Bischof von Osnabrück in Schwerin, der von Würzburg in Meiningen, und Kardinal Meisner meinte jetzt auch, das Bischöfliche Amt Magdeburg, das dieser Tage gerade einen neuen Bischof erhalten hat (vgl. ds. Heft, S. 149), könne bald wieder auch faktisch zu Paderborn gehören.

Gemach, möchte man da sagen. Die bisherige und noch bestehende deutsch-deutsche Grenze ist auch in ihrer Wirkung auf die kirchlichen Verhältnisse eine Willkürgrenze, gewiß! Und der deutsche Episkopat hat sich wie auch Rom unter deutschem Druck zu Recht jederzeit der Forderung der früheren politischen Führung in der DDR widersetzt, die Diözesangrenzen dort insgesamt und unabhängig von den Verhältnissen in der Bundesrepublik neu und „endgültig" zu regeln. So ist gerade im kirchlichen Bereich wenigstens juristisch ein Stück Einheit trotz aller faktischen Trennung und der geringen Kommunikationsmöglichkeiten erhalten geblieben.
Aber jetzt, da die Grenzen wieder offen sind und Kommunikation ungestört stattfinden kann, sollte man sich Zeit lassen und *über alles* neu nachdenken. In der DDR sind in den letzten 45 Jahren nicht nur einige Seelsorgsstrukturen mit einem von der Bundesrepublik durchwegs unterschiedenen kirchlichen Bewußtsein entstanden. Auch die seelsorglichen Verhältnisse und Bedürfnisse sind trotz der gemeinsamen Geschichte, Sprache und Kultur weitgehend anders, und das binnenkirchliche Klima ist es auch; diese Erfahrungen machen gerade gegenwärtig Besucher in beiden Richtungen, hüben wie drüben. Da gibt nicht nur das Provisorium faktisch eigenständiger Jurisdiktionsbezirke weiter Sinn, sondern – trotz des Sonderfalles Berlin – auch das „Provisorium" Berliner Bischofskonferenz.

Mittel- und langfristig freilich sollte über die *Diözesangrenzen in Deutschland* insgesamt neu nachgedacht wer-

den. Die deutschen Diözesangrenzen – auch die in der Bundesrepublik – erscheinen – geschichtlich bedingt – nicht viel weniger willkürlich als die bisherige politische deutsch-deutsche Grenze. Das norddeutsche Diasporabistum Osnabrück z. B. von seinen nördlichen und östlichen Teilen (Schleswig-Holstein, Hamburg, Schwerin) bis an die Nordsee durch das Bistum Hildesheim getrennt, ergibt weder geographisch noch pastoral ein sinnvolles Gebilde. Die schlichte Wiederherstellung der Verhältnisse von einst verbietet sich da von selbst.

Vergleichbares gilt für das Erzbistum Paderborn, dessen westlicher von seinem östlichen Teil gleich durch zwei Bistümer (Hildesheim und Fulda) getrennt wird. Und die meisten westdeutschen Bistümer mit ihren Millionen nomineller Katholiken sind einfach zu groß, als daß sie ortskirchliche Gemeinschaft darstellen könnten. Das Erzbistum Freiburg zum Beispiel, das sich wie ein Bandwurm im Nordosten an Würzburg heranfrißt und mit seinem hohenzollerischen Schwanz bis 10 km vor Rottenburg vordringt, besteht aus so unterschiedlichen geographischen und sozialen Milieus, daß es höchstens im Klerus samt Kirchenverwaltung, aber kaum als „Volk" eine Einheit abgibt.

Gerade, wer *nur* seelsorglich und nicht kirchenfürstlich denkt, hat da Grund, sich Zeit zu lassen, aber dabei wirklich alles neu zu bedenken. Rom, in seinem Apparat wie an seiner Spitze von deutschem Einheitsdenken ohnehin nicht begeistert, läßt sich Zeit, und es tut gut daran. *se*

Zwischenstadium

Das neue ungarische Religionsgesetz

Am 24. Januar verabschiedete das ungarische Parlament mit überwältigender Mehrheit (es gab eine Gegenstimme und elf Enthaltungen) ein *neues Religionsgesetz.* Damit ist Ungarn das zweite Land des bisherigen „Ostblocks", das im Zug des Systemwandels zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit die Beziehungen zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften auf eine neue gesetzliche Grundlage stellt. Im Frühjahr 1989 war *Polen* vorausgegangen, mit der Verabschiedung dreier Gesetze zum Staat-Kirche-Verhältnis: eines Gesetzes über die Beziehung des Staates zur katholischen Kirche, eines alle Religionsgemeinschaften betreffenden Gesetzes über die Garantie der Gewissens- und der Glaubensfreiheit sowie eines Gesetzes über die Sozialversicherung der Geistlichen (vgl. HK, Juni 1989, 286).

Das neue ungarische Religionsgesetz nennt die Gewissens- und Religionsfreiheit „grundlegende menschliche Freiheitsrechte" und hält fest, jeder Bürger könne seine Religion persönlich und in Gemeinschaft frei ausüben. Niemand dürfe in der Ausübung seiner Religion behindert werden; es sei Recht der Eltern, über die ethische und religiöse Erziehung ihrer Kinder zu entscheiden. Das Gesetz schreibt die Trennung von Kirche und Staat sowie die Gleichberechtigung der staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften fest. Der Staat dürfe „im Bereich der inneren Gesetze der Kirchen" nicht intervenieren, eine staatliche Zustimmung zur Ernennung kirchlicher Amtsträger ist nicht erforderlich.

Dem Gesetz zufolge dürfen sich Religionsgemeinschaften auf kulturellem und sozialem Gebiet sowie im Gesundheitswesen betätigen und dafür entsprechende Institutionen gründen. Die Kirchen können in diesen Bereichen „alles ausüben, was durch Gesetze und Verordnungen nicht dem Staat vorbehalten" ist und entsprechende Institutionen gründen. Religionsunterricht in Schulen und anderen Erziehungseinrichtungen wird erlaubt, ist aber kein Pflichtfach. Der Staat darf dem neuen Gesetz zufolge „keine Organe für Leitung und Überwachung" der Religionsgemeinschaften einrichten: Das staatliche Kirchenamt wurde Mitte letzten Jahres aufgelöst.

Mit dem neuen Gesetz ist in Ungarn die Zeit der massiven staatlichen Einmischung in das kirchliche Leben bzw. der schrittweise gewährten kleinen Auflockerungen jetzt offiziell vorbei. Den Kirchen, die derzeit alle Hände voll damit zu tun haben, die neuen Möglichkeiten zu nutzen und sich in ihrem inneren Gefüge auf die veränderte Situation einzustellen (vgl. HK, Juni 1989, 272 ff.), gibt das Gesetz den erforderlichen Freiraum, auch wenn im einzelnen Wünsche offengeblieben sind (so ist im militärischen Bereich nur „private" Religionsausübung erlaubt, es wird aber keine Militärseelsorge eingerichtet). Es könnte aber durchaus sein, daß das jetzt verabschiedete Gesetz nur ein *Zwischenstadium* bei der Neuregelung der Beziehungen zwischen demokratischem Staat und Religionsgemeinschaften in Ungarn ist.

Schon bei der Parlamentsdebatte über den Entwurf erklärten einige Redner, das Gesetz sei überflüssig und schädlich. Andere plädierten für einen wesentlich kürzer gefaßten Gesetzestext. In der Debatte wurde auch darauf hingewiesen, daß Gewissens- und Religionsfreiheit ein Grundrecht sei, das nicht vom Staat gewährt werden müsse.

Tatsächlich ist ein umfassendes staatliches Religionsgesetz (bezeichnenderweise gibt es in den westlichen Ländern keine vergleichbaren Gesetze) bei allen Garantien und Freiräumen für die Kirchen und Religionsgemeinschaften immer noch Ausfluß bzw. Erbe der Bevormundungs- und Überwachungsmentalität, die das Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften in den Ostblockländern bisher weitgehend geprägt hat.

Nach den Wahlen Mitte März wird das ungarische Parlament völlig anders zusammengesetzt sein als dasjenige, das jetzt das Religionsgesetz verabschiedete. Es könnte also schon bald zumindest zu einer Novellierung des neuen Gesetzes kommen. In der *Tschechoslowakei* wurden nach der Wende die bisherigen massiven Beschränkungen der Religionsfreiheit aufgehoben. Ein neues Religionsgesetz ist offenbar in Vorbereitung, wobei auch hier die Wahlen im Juni eine neue Konstellation schaffen werden.

Es ist ein deutlicher Beleg für das mühsame Vorankommen des Reformprozesses in der *Sowjetunion* (vgl. ds. Heft, S. 117 ff., daß dort noch nicht einmal ein offizieller Entwurf eines neuen Religionsgesetzes vorliegt. Die 1989 bekannt gewordenen vorläufigen Entwürfe (vgl. HK, Mai 1989, 206 ff.) signalisieren zwar im Blick auf die sowjetische Situation einen gewaltigen Schritt nach vorn, bleiben aber deutlich hinter dem jetzt verabschiedeten ungarischen Religionsgesetz zurück.

ru

Wandel

US-Bischöfe sorgen sich um Finanzprobleme – zu Hause und nun auch in Rom

Als der Papst im Januar den bisherigen Erzbischof von Detroit, Kardinal *Edmund Szoka,* zum neuen Präsidenten der (vatikanischen) Präfektur für Wirtschaftsangelegenheiten ernannte, überraschte das kaum jemanden, der Person und Hintergründe einigermaßen kannte. Der polnischstämmige Szoka gilt seit langem als ein dem gegenwärtigen Papst freundschaftlich verbundener Bischof – bei seinem letzten USA-Besuch machte Johannes Paul II. einen einzigen Abstecher in eine Diözese des Nordostens, eben nach Detroit. Szoka entstammt zudem der Kirche eines Landes, das für den Apostolischen Stuhl immer auch so etwas wie eine „magic money-machine" war: galt die US-Kirche bislang doch als ein leuchtendes Beispiel dafür, daß eine Ortskirche trotz strikter Staat-Kirche-Trennung und ohne den Einzug von Kirchensteuern durch staatliche Finanzbehörden über eine *beträchtliche Finanzkraft* verfügen kann.

Aber was Szoka in der gegenwärtigen Lage der Vatikanfinanzen obendrein interessant macht, sind nicht nur sein finanzieller Rückhalt im Heimatland und das für einen US-Oberhirten unverzichtbare Geschick im „fund-raising", sondern ist die von ihm vor nicht langer Zeit erst bewiesene Fähigkeit, auch unpopuläre Maßnahmen zur Gesundung der kirchlichen Finanzen zu ergreifen und durchzustehen. Der Name Szoka steht in den Vereinigten Staaten für die inzwischen unumgänglich gewordenen Bemühungen vieler Diözesen, defizitär gewordene Strukturen zu verändern, im schlimmsten Fall auch abzustoßen. Denn seit langem hat die US-Kirche an der schon sprichwörtlich gewordenen Gesundheit ihrer Finanzen beträchtlich eingebüßt.

Szoka ist einer von mehreren US-Bischöfen, deren Entschluß, auch vor kräftigen Einschnitten in den kirchlichen Besitzstand nicht zurückzuschrecken, für Aufsehen sorgte und ihnen allerlei Anfeindungen einbrachte. Vor mehr als einem Jahr schockte der Erzbischof seine Diözesanen nämlich mit der Ankündigung, knapp 50 Pfarreien in der *Innenstadt* von Detroit schließen zu wollen – selbst wenn das, was davon später realisiert wurde, nicht mehr ganz so drastisch ausfiel wie die Ankündigung. Einige Bischöfe hatten ähnliches bereits vor ihm getan, andere folgten ihm – vor wenigen Wochen erst der Oberhirte einer der traditionsreichsten US-Diözesen, Chicagos Erzbischof Kardinal *Joseph Bernardin.*

Das Problem, um das es dabei geht, ist nicht neu und überall im wesentlichen das gleiche: Die US-Kirche befindet sich in einem Strukturwandel, der sie an die Grenzen des noch Finanzierbaren treibt. Bischof *Howard Hubbard* von Albany (Bundesstaat New York) brachte dies einmal auf die einprägsame Formel, daß viele US-Städte schlicht „overchurched" seien. Gerade in den traditionellen Siedlungsgebieten der US-Katholiken, den inneren Bezirken der Großstädte, entstand eine Vielzahl von Kirchen einzelner ethnischer Gruppen mit ihren jeweiligen Einrichtungen. Mit dem Rückgang des Einflusses und der Bedeutung einzelner Volksgruppen und der stärkeren Durchmischung von Einwanderergruppen (mit einigen bezeichnenden Ausnahmen) hat sich inzwischen die seelsorgliche Bedarfslage geändert.

Hinzu kommt, daß Katholiken als soziale Aufsteiger innerhalb der protestantisch geprägten US-Gesellschaft mehr und mehr in die Vorstädte zogen. So entstand einerseits ein Bedarf an neuen Kirchen in den wohlhabenderen Vierteln am Rande der Städte, während in den Innenstädten sich mehr Unterschichtsangehörige – Schwarze, Latinos etc. – ansiedelten, zugleich aber von den bürgerlich bestimmten Pfarreien zuwenig getan wurde, um diese neuen Gruppen in den Pfarreien zu beheimaten. Und wo es gelang, Schwarze in die Gemeinden hereinzunehmen, verstärkte dies nicht selten den Exodus der Weißen.

Nimmt man die rückläufigen Gottesdienstbesucherzahlen, den Mangel an Priestern und Ordensleuten sowie den Umstand hinzu, daß Laienkräfte in den Schulen, Sozialeinrichtungen und Gemeinden höher bezahlt werden müssen als Zölibatäre, so läßt sich in etwa das Dilemma ermessen, in dem US-Bischöfe sich gegenwärtig befinden. Irgend jemandem treten sie mit den Fragen, die sie stellen, oder den Maßnahmen, die sie treffen, immer auf die Füße: Wie lange soll eine Gemeinde Zuschüsse aus dem diözesanen Finanzausgleich erhalten? Wie tief dürfen die Gottesdienstbesucherzahlen absinken, ohne daß die Aufrechterhaltung einer Gemeindestruktur wegen ihrer Bedeutung für soziale Problemgruppen in Frage gestellt werden muß? Ab welcher Schüler-Lehrer-Relation muß eine Pfarrschule geschlossen oder mit einer anderen zusammengelegt werden?

Und da kaum etwas so heikel ist wie Maßnahmen kirchlicher Behörden, die konkrete Lebensgewohnheiten berühren, kann man sich ausmalen, welche Auseinandersetzungen solche Änderungen für die betroffenen Diözesen bedeuten. Wo *soziale Fragen* berührt werden, ist dies besonders heikel: Erzbischof Szoka mußte sich gar den Vorwurf gefallen lassen, seine Entscheidungen mit ihren Folgen gerade für die schwarzen Katholiken seien „eklatant rassistisch".

Man darf also gespannt sein, ob es ihm in Rom gelingen wird, den durch Erzbischof *Marcinkus* lädierten Ruf der Amerikaner im kirchlichen Finanzwesen wieder etwas aufzupolieren.

nt

Vorsicht

Katholische Minimalpräsenz bei der Weltversammlung von Seoul

Die römische Entscheidung, zur Weltversammlung über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vom 6. bis 12. März in Seoul nur zwanzig offizielle katholische Berater zu entsenden (vgl. HK, Januar 1990, 48), hat nicht nur beim ÖRK als Veranstalter des Treffens Enttäuschung ausgelöst. Auch *innerhalb der katholischen Kirche* gibt es vielfach Kritik an dieser Entscheidung, vor allem von Gruppen und Bewegungen, die sich in den vergangenen Jahren intensiv auf den „konziliaren Prozeß" eingelassen haben. Zumal nach der ermutigenden Erfahrung der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel (vgl. HK, Juli 1989, 297ff.), die von den nichtkatholischen Kirchen und den katholischen Bischofskonferenzen Europas gemeinsam getragen wurde, mußte die römische Weigerung, die vom ÖRK angebotenen fünfzig (von insgesamt 550) stimmberechtigten Delegierten zur Weltversammlung zu schicken, als kleinliches, den gemeinsamen Bemühungen der Christen und Kirchen um die großen Zukunfts- und Überlebensfragen der Menschheit abträgliches Verhalten erscheinen.

Daß Rom die ursprüngliche Einladung des ÖRK, die katholische Kirche möge mit ihm zusammen die Weltversammlung *einberufen,* ablehnte (vgl. HK, Februar 1988, 85ff.), war verständlich. Seinerzeit verwies der Vatikan auf die unterschiedliche Struktur von katholischer Weltkirche und ÖRK. Jetzt wurde in einem Schreiben, das u. a. der Schweizer Bischofskonferenz als Antwort auf eine entsprechende Anfrage zuging (vgl. Schweizerische Kirchenzeitung, 11. 1. 90), von den Kardinälen *Willebrands* und *Etchegaray* diese Begründung nochmals wiederholt und präzisiert: Im Falle einer Mitträgerschaft wäre die katholische Kirche „die einzige Kirche mit einer direkten Verantwortung an der Versammlung gewesen. Denn keine der Mitgliedskirchen übernimmt eine direkte Verantwortung für das, was der ÖRK als solcher tut."
Offensichtlich kam man in Rom nach längerem Zögern und einigem Hin und Her – die Einladung des ÖRK, Delegierte zu entsenden, erging im September 1988, die Antwort des Rates für die Einheit und der Kommission Justitia et Pax war vom 18. 11. 1989 datiert – zu dem Schluß, die Beteiligung durch stimmberechtigte Delegierte komme einer Mitträgerschaft immer noch zu nahe und verwische damit zu sehr den Unterschied zwischen dem ÖRK als einem Rat von Kirchen und der katholischen Kirche. Dieser Standpunkt will allerdings nicht recht einleuchten: Immerhin hätte das Votum katholischer Delegierter in Seoul ihre Kirche ebensowenig gebunden, wie die Voten der nichtkatholischen Delegierten die ÖRK-Mitgliedskirchen binden werden.

Probleme mit den *Themen* der Weltversammlung dürften für die katholische Beschränkung auf einen Beobachterstatus in Seoul eigentlich keine Rolle gespielt haben. Schließlich hat sich die katholische Kirche an der Vorbereitung des Treffens in den entsprechenden Gremien des ÖRK beteiligt. Im übrigen liegen sowohl von einzelnen Bischofskonferenzen wie vom Papst und von römischen Dikasterien genügend Stellungnahmen zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung bzw. einzelnen Themenbereichen auf diesem Feld (Schuldenkrise, Rassismus) vor, die, ungeachtet mancher Unterschiede in Methode und Akzentsetzungen, sachlich in die gleiche Richtung zielen wie Dokumente des ÖRK.

Grundsätzliche katholische Bedenken dürften auch gegenüber dem Entwurf für ein Dokument der Weltversammlung von Seoul („Zwischen Sintflut und Regenbogen"; epd-Dokumentation, Nr. 3/90) nicht zu rechtfertigen sein. Darüber hinaus hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe von katholischer Kirche und ÖRK auf ihrer jüngsten Sitzung Ende Januar/Anfang Februar eine enge Kooperation „in der Rezeption und Weiterführung" der Ergebnisse der Weltkonferenz von Seoul befürwortet und die Notwendigkeit einer engen Zusammenarbeit der Kirchen über Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung hervorgehoben.

Damit ist der entscheidende Punkt genannt: Wichtiger als eine Weltversammlung, die bei aller möglichen Signalwirkung doch nur Minimalkonsense formulieren kann und noch stärker als schon die auf Europa ausgerichtete Basler Versammlung im Allgemeinen bleiben muß, sind die konkrete Zusammenarbeit der Kirchen auf dem Feld der sozialen und politischen Herausforderungen in ihren Ländern und weitere Bemühungen um eine Verständigung in den Grundfragen einer christlichen Sozialethik. Hier muß und kann die katholische Kirche in den einzelnen Ländern und Kontinenten ihren praktischen und theologischen Beitrag leisten.

Damit ist allerdings noch nicht die andere Frage gelöst, die sich aus den Schwierigkeiten mit der katholischen Beteiligung in Seoul ergibt. Wie läßt sich die katholische Kirche nicht nur lokal und regional, sondern auch auf Weltebene ökumenisch einbinden? Der ÖRK wird sich mit seinem Verhältnis zur katholischen Kirche auf der nächsten Tagung des Zentralausschusses Ende März und dann auch auf seiner Vollversammlung 1991 in Canberra befassen. Daß die Lösung nicht einfach in einer Mitgliedschaft im ÖRK bestehen kann, darauf hat ÖRK-Generalsekretär *Emilio Castro* in einem HK-Interview zum vierzigjährigen Jubiläum des Weltrates hingewiesen: Die Zukunft des ÖRK könne nicht so aussehen, daß man die katholische Kirche zur Mitgliedschaft im bestehenden Rat auffordere, „ohne zu überlegen, wie ein neuer ‚Rat' aussehen könnte" (HK, August 1988, 370). Es wäre wirklich an der Zeit, sich über einen solchen Rat Gedanken zu machen. *ru*

Bundesrepublik: Umfragen mit gewagten Interpretationen

In den letzten Monaten war in Presse- und Rundfunkkommentaren verschiedentlich von Umfragen die Rede, die im Auftrag des deutschen Episkopats von Allensbach durchgeführt wurden. Die dabei bekannt gewordenen Daten stammen im wesentlichen aus *zwei Umfragen während des vergangenen Jahres.* Die erste wurde im Februar, die zweite im August 1989 durchgeführt. Bei Verlaufsdaten, die längerfristige Entwicklungen aufzeigen sollen und die bis zum Jahre 1975, teilweise bis 1971 zurückreichen, wurde auf früheres Befragungsmaterial, offenbar jeweils Bestandteil von Mehrzweckumfragen, zurückgegriffen. Die nur in Auswahl vorgelegten Ergebnisse beziehen sich ganz überwiegend auf drei Fragenkomplexe: auf die Entwicklung der Kirchenbindung der Katholiken seit 1975, auf die während der achtziger Jahre stark veränderten „Sympathiewerte" für den gegenwärtigen Papst und auf die Auswirkungen der Berufung Kardinal Meisners nach Köln und der „Kölner Erklärung" in der Gesamtbevölkerung und unter den Katholiken.

Was sich in der Kirchenbindung geändert hat

Folgt man den Allensbacher Ausführungen, wobei zwischen der Aussagekraft der Daten und der Interpretation durch das Institut wohl zu unterscheiden ist, dann hat sich in der Kirchenbindung der Gesamtbevölkerung allgemein und der Katholiken speziell *seit den frühen siebziger Jahren* nicht allzuviel geändert. Freilich räumen auch die Allensbacher Interpreten ein, die angezeigte Stabilität sei vordergründig, unter der Oberfläche entwickelten sich die Generationen in allen religiösen und kirchlichen Fragen auseinander. Insofern wird durch das jetzt vorgelegte Material nur bestätigt, was sich schon aus den ebenfalls von Allensbach nur bruchstückweise veröffentlichten Ergebnissen der sog. „Werteumfrage" aus den frühen achtziger Jahren (vgl. HK, August 1987, 383 ff.) ablesen ließ. Der Entfremdungsprozeß von der Kirche schreitet vor allem bei der jungen Generation fort, und zwar in rasantem Tempo.

Aber so ganz scheint es auch global mit der festgestellten Stabilität nicht zu stimmen. Als gläubige Glieder der Kirche, die „zu ihrer Lehre stehen", bekannten sich 1971 noch 41 Prozent der Katholiken in der Bundesrepublik, im August 1989 waren es noch 37 Prozent; diejenigen, die sich zwar als Christen fühlen, denen „Kirche aber nicht viel bedeutet", stiegen im gleichen Zeitraum ziemlich kontinuierlich von 25 auf 31 und diejenigen, die sich ihre „eigene Weltanschauung ganz unabhängig von der Kirche" machen, ebenfalls ziemlich kontinuierlich von 11 auf 14 Prozent. Deutliche Rückgänge zeigen sich bei den Katholiken auch im *Gottesdienstbesuch* – und zwar bei allen Generationen, selbst bei den über 60jährigen. 1975 sagten noch 40 Prozent, sie gingen jeden oder fast jeden Sonntag in die Kirche, 1988 (für 1989 werden dazu keine Daten genannt – Warum?) sagten dasselbe noch 34 Prozent von sich. Von den 20- bis 29jährigen waren es 1975 23, 1988 nur noch 16 Prozent. Für die 30- bis 44jährigen – hier ist der Rückgang des Gottesdienstbesuches in den achtziger Jahren besonders auffällig – lauten die entsprechenden Vergleichsgrößen 33 und 23, für die 35- bis 59jährigen 48 und 39, für die über Sechzigjährigen 59 und 56.

Auch die Antworten auf die Frage, was sie *letzten Sonntag* vormittags getan haben, ob sie *in die Kirche gegangen* seien, deuten einen weiter rückläufigen Gottesdienstbesuch an. Von der Gesamtbevölkerung gaben 1982 noch 22 Prozent an, sie seien in der Kirche gewesen, 1989 waren es noch 20 Prozent, von den Katholiken 1982 noch 38 und 1989 nur noch 34 Prozent. Besonders auffallend rückläufig ist übrigens der Gottesdienstbesuch bei der katholischen Bevölkerung *auf dem Lande.* In den Dörfern gingen diejenigen, die jeden Sonntag oder fast jeden Sonntag den Gottesdienst besuchten, zwischen 1975 und 1989 von 69 auf 61 Prozent zurück und in den Kleinstädten von 48 auf 39 Prozent, während der Gottesdienstbesuch in den Großstädten so gut wie konstant blieb und in den Mittelstädten nach den Allensbacher Daten sogar leicht anstieg. Er betrifft Männer und Frauen fast gleich stark und Katholiken mit höherer Schulbildung stärker als Absolventen der Volksschule.

Die gesunkenen Sympathiewerte für den Papst

Nur bei zwei Fragen waren relativ geringe Veränderungen festzustellen: bei der nach der *religiösen Selbsteinschätzung* und der nach der Bedeutung der *religiösen Kindererziehung.* 1981 bezeichneten sich noch 58 Prozent der Gesamtbevölkerung als „religiös", 1989 noch 54 Prozent – mit Schwankungen in der Zwischenzeit. Und die Wertschätzung religiöser Kindererziehung blieb bei Katholiken fast unverändert hoch (65 Prozent 1979 resp. 63 Prozent 1989).

Doch die Frage nach der religiösen Selbsteinschätzung bleibt im Unverbindlichen und ist deswegen wenig relevant, und zur Wertschätzung der religiösen Kindererziehung sind auch andere weniger günstige Daten – auch solche aus dem Hause Allensbach – in Erinnerung. Nähme man die Antworten auf die Frage nach der *Problemlösungskompetenz von „Religion"* dazu, dann ergäbe das zwar eine erstaunlich hohe globale Stabilität. Die Frage, ob die Religion auf die meisten Probleme unserer Zeit eine Antwort „geben kann", bejahten 1975 36 und 1989 – nach Zwischenhochs Ende der siebziger/Anfang der achtziger Jahre – ebenfalls 36 Prozent der Katholiken. Aber im gleichen Zeitraum sind dies-

bezüglich hohe Abfälle bei den 16- bis 29jährigen und da wiederum besonders in den Dörfern und auch in den Großstädten zu verzeichnen. Bedenkt man überdies den kontinuierlichen Verlust an religiöser Atmosphäre im Elternhaus, dann kann bezüglich Religions- und Kirchenbindung auch global kaum von Beruhigung, von Konsolidierung schon gar nicht gesprochen werden.

Unter den aktualitätsbezogenen Daten – die aktuellen binnenkirchlichen Vorgänge des Jahres 1989 waren Grund und Anlaß der zweifachen Umfrage im Januar und im August – ergeben die zur *Wertschätzung des gegenwärtigen Papstes* ein so eindeutiges Kolorit, daß auch gehobene Interpretationskünste davon nichts wegzuretuschieren vermochten.
Johannes Paul II. erfreute sich seit Beginn seines Pontifikats und noch zur Zeit seines ersten Deutschlandbesuchs 1980 hoher Beliebtheit. Man sah in ihm einen gesprächsoffenen und zeitzugewandten Papst. Aber die Meinungen über Person und Amtsführung des Papstes haben sich offenbar grundstürzend geändert. 1980 gefiel der Papst 64 Prozent der Bundesdeutschen noch „ausgezeichnet" bis „gut", im August 1989 waren nur noch 29 der gleichen Meinung; von den Katholiken sagten das 1980 74, im August 1989 nur noch 43 Prozent. Aus einem für „fortschrittlich" gehaltenen Papst wurde in der gleichen Zeit in den Augen der Katholiken wie der bundesdeutschen Bevölkerung insgesamt ein eindeutig „konservativer". 1980 war Johannes Paul II. für 58 Prozent der deutschen Katholiken ein „fortschrittlicher" und nur für 26 Prozent ein „konservativer" Papst. Bis 1989 kehren sich die Werte fast um: 30 Prozent sagen „fortschrittlich", 52 Prozent „konservativ".

Johannes Paul II. hat an Wertschätzung in Deutschland eindeutig verloren nicht nur bei den Jungen, sondern auch bei der mittleren und nicht minder *bei der älteren Generation.* Auch die Selbstbindung an päpstliche Verlautbarungen sinkt gerade bei den Älteren rapide. 1985 (Allensbach verwendet hier schon wieder andere Vergleichsräume) fühlten sich noch 23 Prozent der Katholiken verpflichtet, sich an wichtige Entscheidungen des Papstes zu halten, 1989 waren es noch 16 Prozent; bei den über 60jährigen waren es 1985 46, 1989 noch 35 Prozent. Für den Fall von *Meinungsverschiedenheiten zwischen Papst und Bischöfen* entwickelt sich das Meinungsbild – ebenfalls besonders auffallend bei den älteren Katholiken – zugunsten der Bischöfe. 1985 meinten noch 53 der über 60jährigen Katholiken, bei Meinungsverschiedenheiten sollten sich die Bischöfe der Meinung Roms anschließen, 1989 waren es nur noch 32 Prozent.

Wie überzeugungskräftig sind die Allensbacher Interpretamente

Sprechen im Falle der Sympathiewerte für den Papst – so oberflächlich solche Befragung auch ist – die Zahlen für sich, so bieten sich die Umfrageergebnisse zu den Kölner Ereignissen und der dabei lautgewordenen Kritik an der Kirchenführung für allerlei „Verdeutlichungen" an. Schon die Allensbacher Interpreten machen davon auch kräftig Gebrauch. Und in der einen oder anderen Kirchenzeitung hat sich deren Ergebnis als recht simples Fazit niedergeschlagen: Den Katholiken insgesamt und der Bevölkerung insgesamt waren die Vorgänge ziemlich gleichgültig, erregt haben sich darüber hauptsächlich kirchenferne Katholiken: Kardinal Meisner haben die Auseinandersetzungen zu einem hohen Bekanntheitsgrad verholfen (was zweifellos zutrifft), während die „Kölner Erklärung" hauptsächlich eine Medienangelegenheit war und von der Bevölkerung insgesamt, auch von der katholischen, kaum zur Kenntnis genommen wurde.

Die betreffenden Kirchenzeitungsredaktionen sind dabei nicht falsch verfahren. Sie haben nur die Allensbacher-Interpretamente im Sinne kirchenamtlicher Auftraggeber zugespitzt. Aber sind die *Interpretamente* aussagekräftig? In dem von Allensbach zusammengestellten Material wird eine Liste von Anlässen, Umständen, Ereignissen und Verhaltensweisen kirchenamtlicher Art aufgeführt, die für Katholiken Anlaß zur Verärgerung sein können. Nach dieser Liste waren „der Papst und sein Verhalten" nur für vier Prozent Grund, sich zu ärgern. Über die „Personalpolitik der Kirche" ärgerten sich (wann? im August oder im Februar 1989) nur zwei und über die „Kölner Auseinandersetzungen" gar nur ein Prozent. Das häufigste Ärgernis – wen wundert's – war demnach der Pfarrer vor Ort, über den sich aber auch nur 5 Prozent ärgerten. Indessen, was sagt das schon über die Wirkung der Kölner Ereignisse aus?

Die niedrig gewordenen Sympathiewerte für den Papst, die *Kompetenzverlagerung zugunsten der Bischöfe* im Meinungsbild der Katholiken und die noch weiter zunehmende Verweigerung der Gefolgschaft in bestimmten Fragen der Sexualmoral sind da doch wohl eindrucksvoller als eine von Allensbach offerierte Liste von „Verärgerungsauslösern". Die kirchenamtliche Einstellung zur Frage der Empfängnisverhütung stört übrigens von allem, was Katholiken kirchenamtlich stört, am meisten. Das ergibt sich auch aus dem Allensbacher Material. Und gerade diese „Störungen", gekoppelt mit der Frage nach dem Verhältnis von Autorität und Gewissen, bildeten noch sehr viel mehr den eigentlichen Hintergrund der „Kölner Erklärung" als die Berufung von Kardinal Meisner. Und was besagt schon, daß sich 72 Prozent der Katholiken über 16 „in den letzten Monaten" (in welchen?) über die Kirche überhaupt nicht geärgert haben angesichts säkularer Gleichgültigkeit gegenüber Glaube und Kirche.

Allensbach beläßt es aber nicht bei dieser allgemeinen Liste, sondern leitet aus dem „Ergebnis", daß sich „in den letzten Monaten" 43 Prozent derer, die nie den Gottesdienst besuchen, über die Kirche geärgert haben, aber nur 20 Prozent der regelmäßigen Gottesdienstbesucher die Folgerung ab, geärgert hätten sich über die „Kölner Ereignisse" hauptsächlich die Unkirchlichen. Von der speziellen Logik solcher Schlußfolgerung abgesehen:

Wer *demoskopisch* über Ereignisse wie die Ende 1988/Anfang 1989 realistischen Aufschluß erhalten will, muß mindestens vier Bezugsgrößen heranziehen: die Reaktion der Bevölkerung insgesamt (als Außenadressat), die der Katholiken insgesamt, die der Gottesdienstgemeinden und – als davon nochmals abzuhebende Größe – die *der kirchlichen Kernschichten,* also derjenigen, die durch ihren persönlichen und amtlichen Einsatz die Kirche auch als soziales Gebilde tragen. Die Kernschichten vor allem waren von den Konflikten um die Kölner Ereignisse am unmittelbarsten betroffen.

Auch der Veröffentlichungsmodus läßt zu wünschen

Natürlich war die „Kölner Erklärung" vor allem kirchliches „Binnenereignis". Aber wenn 20 Prozent aller Katholiken und 31 Prozent der regelmäßigen Gottesdienstbesucher von der „Kölner Erklärung" gehört haben, dann ist das nicht „erstaunlich wenig Beachtung" für eine Erklärung von Theologen, die ja auch innerhalb des Binnenkirchlichen nochmals eine akademische Sondergruppe darstellen, sondern ein *erstaunlich hoher Bekanntheitsgrad.* Für den Beweis des Gegenteils reicht da selbst die von Allensbach gepflegte und auch nicht in jeder Beziehung falsche These nicht aus, die Medien reproduzierten nur ihre eigene Meinung, was Volksmeinung sei und was wie wirklich interessiere, wüßten nur die Demoskopen.

Wie wär's also, wenn bischöfliche Dienststellen ihre demoskopische Abhängigkeit ein wenig diversifizierten und es auch einmal mit anderen Instituten versuchten? Und wer ernst genommen werden will – u. a. von Journalisten –, sollte auch über den *kirchlichen Veröffentlichungsmodus demoskopischer Daten* neu nachdenken: Seit Oktober lagen die Allensbacher Auswertungen vor; im November hatten die Bischöfe das Material mit im Reisegepäck zu ihrem Gespräch mit dem Papst in Rom. Seither sickerten immer wieder ein paar aus dem Zusammenhang gerissene Details durch. Zugänglich gemacht wurden die Daten vom Sekretariat der Bischofskonferenz bis heute nicht. Punktuell und teilweise gezielt publiziert wurde trotzdem, meist wohl – nicht immer – im Sinne des Auftraggebers. Aber wem ist eigentlich mit so viel Geheimniskrämerei gedient? *D. S.*

Johannes Paul II.: Besuch in Ländern der Sahelzone

Die erste Auslandsreise Johannes Pauls II. in diesem Jahr, die den Papst vom 25. Januar bis zum 1. Februar auf die Westafrika vorgelagerten Kapverdischen Inseln, nach Guinea-Bissau, Mali, Burkina Faso (das frühere Obervolta) und in den Tschad führte, konnte nicht mit spektakulären Höhepunkten aufwarten. Sie galt kleinen, mit Ausnahme der fast rein katholischen Kapverden minoritären Ortskirchen in armen, weltpolitisch praktisch unbedeutenden Entwicklungsländern. Dementsprechend dürftig fiel auch – gerade in den deutschen Medien – die Berichterstattung aus. Johannes Paul II. allerdings liegt, das zeigte auch die jüngste Reise, die Kirche auf dem afrikanischen Kontinent besonders am Herzen. Es handelte sich immerhin schon um die *sechste Afrikareise* des Papstes. Die letzte, sie galt Madagaskar, La Réunion, Sambia und Malawi, liegt erst ein Dreivierteljahr zurück (vgl. HK, Juni 1989, 251 ff.); ein weiterer Besuch in Afrika (vermutlich mit Stationen in Tansania und Burundi) ist für Ende 1990 in Aussicht genommen. Mit dem jetzigen Aufenthalt in Burkino Faso schlug der Papst im übrigen einen Bogen zurück zu seiner ersten Reise nach Afrika im Frühjahr 1980 (vgl. HK, Juni 1980, 277 ff.): Seinerzeit hatte er schon einmal kurz im damaligen Obervolta Station gemacht und dabei an die Weltöffentlichkeit einen Appell zugunsten der von Dürre und Versteppung bedrohten Sahelzone gerichtet.

Sahelstiftung und afrikanische Synode

Diesmal erneuerte Johannes Paul II. bei einer Veranstaltung am Sitz der *Westafrikanischen Wirtschaftsgemeinschaft in Ouagadougou,* der Hauptstadt von Burkina Faso, diesen Aufruf, wobei er beim Rückblick auf die in den vergangenen zehn Jahren geleistete Hilfe ausdrücklich die „Stiftung Johannes Paul II. für die Sahelzone" erwähnte. Sie war 1984 gegründet worden und erhielt ihr Grundkapital aus den Spenden der deutschen Katholiken anläßlich des Papstbesuchs in der Bundesrepublik im November 1980 (vgl. HK, Juli 1984, 301 f.). Bei der Feier in Ouagadougou rief der Papst die Menschheit dazu auf, die Hungernden in Afrika nicht zu vergessen, ihnen nicht „das allgemeingültige Recht auf Menschenwürde und Sicherheit für ihr Leben" zu verweigern (Osservatore Romano, 30.1.90). Die reichen Länder dürften in den ärmsten Ländern nicht nur Kunden oder Schuldner sehen, sondern müßten partnerschaftliche Beziehungen mit ihnen entwickeln. Gleichzeitig appellierte Johannes Paul II. an die politisch Verantwortlichen der afrikanischen Staaten, ihr Amt als „authentischen Dienst an der Bevölkerung" auszuüben. Die Verantwortlichen sollten die wirklichen Bedürfnisse ihrer Mitbürger, deren grundlegende Wünsche und ihren Willen achten, voll und ganz an der eigenen Emanzipation mitzuwirken.

Einen deutlichen *gesamtafrikanischen* Akzent hatte die Papstreise auch in kirchlicher Hinsicht. Johannes Paul II. nahm fast in jeder seiner Predigten und Ansprachen zwischen den Kapverden und dem Tschad Bezug auf die von ihm vor einem Jahr angekündigte *Sondervollversammlung der Bischofssynode für Afrika* (vgl. HK, Fe-

bruar 1989, 53 f. und ds. Heft, S. 132 f.). Er betonte dabei jeweils die Bedeutung der Synode und ihrer Hauptthemen (vor allem Inkulturation und Evangelisierung) für den zukünftigen Weg der Kirche in Afrika und forderte die Gläubigen auf, sich an der Vorbereitung der Synode durch Eingaben und Vorschläge an ihre Bischöfe zu beteiligen. Er hoffe, so der Papst in seiner Predigt im Stadion von Bamako, der Hauptstadt von Mali, daß die afrikanische Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend die Frohe Botschaft Christi mit einer „erneuerten Dynamik" verkünden werde, in einer lebendigen Begegnung des Evangeliums mit den authentischen afrikanischen Werten ... Diese Sondervollversammlung betrifft euch alle" (Osservatore Romano, 29.1.90).

In Mali stellen die ca. 80 000 Katholiken nur eine verschwindende Minderheit der Bevölkerung; 90 Prozent der 8,7 Millionen Einwohner sind Muslime. Der Papst nahm in seiner Predigt in Bamako denn auch zum *christlich-muslimischen Verhältnis* Stellung: Er freue sich über das gute Klima, das in Mali zwischen der muslimischen Mehrheit und der katholischen Minderheit herrsche; der christlich-muslimische Dialog sei heute notwendiger denn je. Bei der Begegnung mit den Bischöfen des Landes hob Johannes Paul II. hervor, die Muslime seien „Träger authentischer religiöser Werte, die wir erkennen und respektieren müssen" (Osservatore Romano, 29.1.90). Es sei allerdings manchmal schwierig, für den Dialog eine gemeinsame Sprache und repräsentative Gesprächspartner zu finden. Im Blick wohl vor allem auf arabische Länder fügte der Papst hinzu, teilweise gebe es „starke Widerstände gegenüber dem Prinzip der Gegenseitigkeit bei der gegenseitigen Anerkennung des Rechts auf die Freiheit des Gewissens und der Religionsausübung".

Auch bei der Ankunft im *Tschad*, dessen Bevölkerung etwa zur Hälfte muslimisch ist (die Katholiken stellen knapp sechs Prozent; die übrigen sind meist Animisten), äußerte Johannes Paul II. den Wunsch, Christen und Muslime sollten ein „immer konstruktiveres Zusammenleben" entwickeln. Der Papst hob außerdem das Engagement der Katholiken für die Entwicklung des Landes hervor. Tatsächlich hat die Kirche nicht nur im Tschad, sondern auch in den beiden anderen von Johannes Paul II. besuchten Ländern der Sahelzone durch ihre *Sozial- und Bildungseinrichtungen* ein größeres Gewicht, als es die bescheidenen Katholikenzahlen vermuten lassen. So unterhält die Kirche im Tschad 33 Grund- und 11 Mittelschulen, zwei Krankenhäuser und 25 Ambulatorien. In Mali sind es sechs Krankenhäuser und 21 Ambulatorien, 34 Grund- und 25 Mittelschulen. Die entsprechenden Zahlen für Burkina Faso, wo die Katholiken ca. 9 Prozent der Bevölkerung ausmachen (20 Prozent sind Muslime, die Mehrheit gehört den afrikanischen Stammesreligionen an): zwei Krankenhäuser, 21 Ambulatorien, 18 Waisenhäuser; sieben Grund- und 21 Mittelschulen (alle Angaben nach: La Civiltà Cattolica, 6. 1. 90).

Politische Zurückhaltung geübt

Die *politischen Verhältnisse* in den Ländern, die der Papst besuchte, entsprechen denen in den meisten afrikanischen Staaten: es besteht meist nur eine Staatspartei, vielfach sind die nach der Unabhängigkeit von den früheren Kolonialmächten etablierten Regierungen durch Militärputsche abgelöst worden. Der jetzige Präsident von Guinea-Bissau (bis 1973 portugiesische Kolonie), *João Bernardo Vieira*, kam 1980 durch einen Staatsstreich an die Macht, im gleichen Jahr wie der Präsident der ebenfalls früher portugiesischen Kapverden, *Aristides Pereira*, dessen Partei alle 83 Sitze des Parlaments innehat. Auch in Mali stellt die „Demokratische Union des Volkes von Mali" alle Parlamentarier. Präsident *Blaise Campaoré* übernahm in Burkina Faso 1987 nach einem Militärputsch gegen seinen Vorgänger *Thomas Sankara* die Macht, der Tschad litt in den letzten Jahren unter militärischen Auseinandersetzungen (mit Beteiligung Libyens) zwischen rivalisierenden Gruppen.

Johannes Paul II. blieb auch bei seiner jüngsten Reise dem Prinzip treu, sich nur *zurückhaltend-indirekt* zu den politischen Zuständen der von ihm besuchten Länder zu äußern. Im – nominell – marxistischen *Guinea-Bissau* hielt er bei der Ankunft eine weit ausholende Grundsatzrede zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft und betonte bei der Messe im Nationalstadion, die Kirche des Landes (etwa fünf Prozent der 900 000 Einwohner sind katholisch; der muslimische Anteil beläuft sich auf ca. 30 Prozent) durchschreite mit allen seinen Bürgern den „schwierigen Weg der Befreiung, der Erlangung und Förderung der grundlegenden Menschenrechte" und teile das gemeinsame Bemühen um eine „authentische gesellschaftliche und wirtschaftliche Solidarität und Zusammenarbeit als Frucht der Überwindung fester und einengender Ideologien" (Osservatore Romano, 28.1.90). An allen Stationen seiner Reise appellierte der Papst an die katholischen Laien, ihre Verantwortung für die Zukunft ihrer Länder wahrzunehmen.

Auch bei seinem jüngsten Afrikabesuch unterließ es Johannes Paul II. nie, an die Anfänge der katholischen Kirche im jeweiligen Land zu erinnern und die Arbeit der Missionare als Fundament für die Entwicklung der afrikanischen Ortskirchen zu loben. Überhaupt waren die Predigten und Ansprachen des Papstes weitgehend aus *gewohnten Versatzstücken* zusammengesetzt. Wie überall auf der Welt warnte er die Jugendlichen auch in Mali vor den „Händlern mit Ideologien" und dem „illusorischen Glück" bzw. in Guinea-Bissau vor den falschen Göttern „Macht, Reichtum und Erotismus".

Der Hinweis auf die „Zivilisation der Liebe" als Ziel der gesellschaftlich-kulturellen Entwicklung fehlte ebensowenig wie die Verteidigung der Würde und Unauflöslichkeit der Ehe: „Christus verkündigt die Einheit der ehelichen Liebe und ihre absolute Treue in einer Welt, in der andere Spielarten der Moral und Kultur auftauchen: einer Welt, die *Traditionen der Polygamie* akzeptierte und die Ge-

ringschätzung der Frau duldete, die vielfach mehr als Objekt denn als Person betrachtet wurde" (Osservatore Romano, 28.1.90, Predigt in Bissau). Bei manchen Passagen der Papstansprachen hatte man den Eindruck, daß sich ihre Verfasser wenig Gedanken über die spezifische Situation der besuchten Länder gemacht hatten: Wie hätte Johannes Paul II. sonst auf den armen Kapverden u. a. zum Kampf gegen den „Mythos des wirtschaftlichen Fortschritts" aufrufen können!

Solidarität für Afrika gefordert

Seine letzte Ansprache vor dem Rückflug nach Rom schloß der Papst mit der Bitte an Gott, er solle den Afrikanern ermöglichen, „mit Weisheit die ihnen auferlegten Prüfungen zu bewältigen und die Unterstützung der ganzen solidarischen Menschheit zu erhalten" (Osservatore Romano, 2.2.90). Tatsächlich hat sich die wirtschaftliche Situation vieler afrikanischer Länder in den letzten Jahren verschlechtert, machen sich immer stärker die Folgen politischer Instabilität, fehlgeleiteter Entwicklungsstrategien, mangelnder Effizienz und Gemeinwohlorientiertheit bemerkbar. Dazu kommen die weltwirtschaftlichen Ungleichgewichte und (für die Länder der Sahelzone) die Bedrohung der Lebensräume durch das Vordringen der Wüste. Auf diesem eher düsteren Hintergrund hat es seinen guten Sinn, wenn Johannes Paul II. internationale Solidarität für Afrika einfordert und durch seine Reisen den katholischen Ortskirchen des Kontinents den Rücken stärkt. Das derzeit auf Mittel- und Osteuropa gerichtete Interesse der westlichen Welt enthebe den hochentwickelten Norden nicht von seiner Verantwortung gegenüber den Entwicklungsproblemen des Südens, so der Papst in einem Gespräch mit Journalisten während seiner jüngsten Reise. *U.R.*

Peru: Die Gewalt wächst mit der Not

Im Blick auf die Präsidentschaftswahlen im April haben die Bischöfe Perus Anfang Februar dringend an alle politisch Verantwortlichen appelliert, um des bedrohten Gemeinwohls willen gemeinsam die schweren Probleme des Landes anzugehen. Dazu zählen sie in ihrer Erklärung vom 1. Februar Terrorismus und Drogenhandel, die durch politische Gewalt verursachte Landflucht, Unmoral und Korruption. Vorrangiges politisches Ziel aller Parteien müsse die Bekämpfung von Armut, Hunger und Inflation sein.

Es ist nicht die erste Stellungnahme des peruanischen Episkopats zur Lage der Nation. Ein Grundsatzdokument vom April 1989 „Peru, wähle das Leben", auf das in späteren Erklärungen jeweils verwiesen wird, erhob ähnliche Forderungen, und der Schriftsteller *Mario Vargas Llosa*, aussichtsreichster Kandidat für die Präsidentschaft, formuliert die Hauptprobleme seines Landes in zahlreichen Interviews nicht wesentlich anders.

Perus wirtschaftliche Situation hat sich in den letzten Jahren der Regierung *Alán Garcías* – bei seinem Amtsantritt 1985 als politischer Hoffnungsträger gefeiert – drastisch verschlimmert. Preissteigerungen und 4000 Prozent Inflation im vergangenen Jahr treiben die nahezu zwei Drittel der peruanischen Bevölkerung, die unterbeschäftigt oder dem informellen Sektor zuzurechnen sind, in die Verelendung. Seit 1973 ist die Kaufkraft um 72 Prozent zurückgegangen. Mitte 1989 deckte das Durchschnittseinkommen nur noch 29 Prozent des zum Überleben notwendigen „Einkaufskorbes" ab. Peru steht mit seinem Kalorienverbrauch an siebtletzter Stelle in der Welt, in der Kindersterblichkeit an dritter Stelle; die Tuberkulose-Fälle nehmen sprunghaft zu.

Die Entscheidung Garcías von 1986, die hohe Verschuldung Perus mit höchstens 10 Prozent der jährlichen Exporterlöse zu tilgen, hat das Land auf dem Weltmarkt isoliert. Der Internationale Währungsfonds hat Peru daraufhin für kreditunwürdig erklärt und vor kurzem die Streichung von Subventionen für Grundnahrungsmittel angeregt – als Maßnahme zur wirtschaftlichen Stabilisierung.

Der verklärte Marxismus des „Sendero Luminoso"

Die ruinöse Wirtschaftslage und ihre verheerenden sozialen Folgen haben seit 1988 zu einem Ansteigen der politischen Gewalt geführt. Mindestens *15 000 Menschenleben in zehn Jahren* hat der Krieg zwischen Aufständischen und Regierungstruppen gekostet. Nach einer von peruanischen Menschenrechtsorganisationen veröffentlichten Statistik wurden von Januar bis August 1989 791 Menschen Opfer der Guerilla. 797 „mutmaßliche Subversive" wurden von Militär und Polizei getötet. 184 Soldaten und Polizisten starben bei militärischen Auseinandersetzungen; 10 Morde von paramilitärischen Gruppen wurden bekannt. Von staatlichen Ordnungskräften verübte politische Morde werden in der Statistik nicht aufgeführt.

Der seit 1980 vor allem in der Südandenregion operierende „Sendero Luminoso" (Leuchtender Pfad) definiert sich selbst als bewaffneter Arm der kommunistischen Partei Perus. Er hängt aber einem ebenso radikalen wie nationalmythisch verklärten Marxismus an, der die existierenden kommunistischen Systeme ausnahmslos als „reaktionär" und „sozialimperialistisch" ablehnt. Der „Sendero Luminoso" propagiert die systematische Zerschlagung des Staates und seiner Strukturen; „aus der Asche" will er ein „neues Peru" errichten. In den kontrollierten Gebieten – ein Viertel bis ein Drittel des Landes – herrscht eine rigide Sozialmoral: Raub, Ehebruch, Prostitution stehen unter drakonischen Strafen. Zwangsrekrutierte junge Männer, zum Teil noch Kinder, werden mit eiserner Disziplin trainiert.

Die Kampfmethoden des „Sendero" sind von äußerster Brutalität und zeugen von menschenverachtendem ideologischem Wahn. Ideologie, Ziele und Methoden kennzeichnen ihn als *terroristische Bewegung;* mit den sozialrevolutionären Guerilla-Bewegungen in anderen Ländern Lateinamerikas verbindet ihn wenig. Der Kern der Bewegung wird auf etwa 4000 Kämpfer geschätzt. Bezeichnend für die Skrupellosigkeit des „Sendero" ist das taktische Zusammengehen mit den kolumbianischen Drogenkartellen: Die Guerilla schützt „gegen Gebühr" die Coca-Anbaugebiete und Flugpisten und trägt damit nach Aussagen ihrer Anführer indirekt, aber effektiv zur „Schwächung der kapitalistischen Welt" bei. Die mit der schweren Wirtschaftskrise einhergehende Enttäuschung vor allem junger Peruaner führt dem „Sendero" in jüngster Zeit immer mehr freiwillige Kämpfer zu, unter ihnen arbeitslose Universitätsabsolventen, die ihre letzte Hoffnung in eine gewaltsame Revolution investieren. – Weit weniger schlagkräftig ist die „Revolutionäre Bewegung Tupac Amaru", die ebenfalls „Volksjustiz" übt, sich im vergangenen Jahr aber zu „Friedensgesprächen mit der Regierung bereit erklärte.

Zunehmender Gegenterror des Militärs

Seit etwa zwei Jahren haben auch Übergriffe des Militärs exzessive Formen angenommen; zur Bekämpfung des Terrorismus hat die Armee offenbar völlig freie Hand. In 70 von 150 Provinzen des Landes gilt der Ausnahmezustand (1985 waren es erst 20); damit untersteht fast die Hälfte des Landes der militärischen Gerichtsbarkeit. Die Sicherheitskräfte gehen auf brutale Weise flächendeckend vor: ihre Opfer finden sich nicht in erster Linie unter linksgerichteten Oppositionellen, Gewerkschaftlern, Studenten, sondern unter der wehrlosen Landbevölkerung in den umkämpften Gebieten. „Unter 60 toten Campesinos sind sechs ‚Senderisten' oder zumindest Sympathisanten", zitieren Soldaten ihre Vorgesetzten. Mindestens 1000 ungesetzliche Tötungen gehen auf das Konto der Armee. Nach einer Untersuchung der Menschenrechtsorganisation CEAPAZ aus dem Jahre 1987 waren 56 Prozent der Opfer Kleinbauern, 2 Prozent Handwerker, 9 Prozent Arbeiter, 16 Prozent Lehrer, fast 5 Prozent Schüler und 2 Prozent Studenten.

Es hatte seinen Grund, daß die lateinamerikanischen Vereinigungen von Angehörigen Verschwundener (FEDEFAM) ihren Jahreskongreß 1989 in der peruanischen Hauptstadt Lima abhielten (27.11. bis 2.12.). Mit 5000 Fällen von Verschwundenen seit 1980 liegt Peru weltweit an der Spitze. 2675 Fälle waren bis August 1989 bei Amnesty International dokumentiert. Auch hier sind die Mehrzahl der Opfer Kleinbauern, die – in 90 Prozent der Fälle von Militärs – unter dem Verdacht terroristischer Betätigung „verhaftet", gefoltert, in seltenen Fällen tot aufgefunden werden, meist aber spurlos verschwinden.

Während die Massenhinrichtungen durch Angehörige der Streitkräfte – meist Vergeltungsaktionen nach Angriffen des „Sendero Luminoso" – auch in der Presse registriert werden, bleiben viele Fälle von Verschwundenen unerwähnt. Die betroffenen Familien sind oft zu ängstlich oder gar nicht in der Lage, eine Anzeige zu erstatten oder gar einen Anwalt zu suchen. Zudem ist die außermilitärische staatliche Präsenz in den Andengebieten nur schwach, so daß die Bevölkerung wehrlos zwischen den Fronten steht. Auf dem FEDEFAM-Kongreß berichteten Selbsthilfegruppen aus den Notstandsgebieten über Erfolge, wenn die Suche nach dem Verschwundenen sofort eingeleitet wird. Allerdings sind solche Anzeigen in vielen Fällen Anlaß für neue Drohungen, für Vergewaltigungen etc. Bisher sind die Menschenrechtsverletzungen durch staatliche Organe straflos geblieben. Die Menschenrechtsbeauftragte der deutschen Justitia-et-Pax-Kommission, *Gabriela M. Sierck,* zitiert den Fall des Staatsanwalts *Carlos Escobar,* der um Aufklärung eines Massakers an Bauern in Cayara im Mai 1988 bemüht war: „Er wurde bei den Ermittlungen behindert, dann versetzt, mit dem Tode bedroht, aus dem Amt entlassen und lebt nun im Exil. Seine Zeugen wurden ihm einer nach dem anderen ermordet, die Ermittlungsergebnisse archiviert."

Gespaltene Kirche

Seit 1988 existiert das paramilitärisch organisierte „Comando Rodrigo Franco", dem (bis August 1989) zehn Morde zugeschrieben werden. Seine Gewaltaktionen haben in letzter Zeit zugenommen, oft agiert er im Schatten des „Sendero". Das Kommando gilt als Selbstjustizorgan der Regierungspartei APRA und soll sich u.a. aus Mitgliedern der Nationalpolizei rekrutieren. Der Abgeordnete *Manuel Piqueras,* Mitglied einer parlamentarischen Kommission zur Erforschung paramilitärischer Verbrechen, bezeichnete die Existenz des Kommandos als letzte Stufe eines totalen Vertrauensverlustes gegenüber Staat und Politik. Wo unschuldige Bauern und Terroristen unterschiedslos gefoltert würden, komme es zu falschen Geständnissen. Wo ein Richter dem durch Haftentlassung Rechnung trage, behaupte das Militär, die Justiz sei Komplize der Terroristen und übe eigenmächtig Justiz (Comisión Andina de Juristas, Bulletin Oktober 1989). Daß das Kommando „Rodrigo Franco" der APRA, Partei des Präsidenten García und Mitglied der Sozialistischen Internationale, auch schon gegen eigene regierungskritische Parteimitglieder vorgegangen ist (wie der „Sendero Luminoso" gegen Linksextremisten), macht deutlich, wie schwach die traditionellen Machtstrukturen des Landes heute sind.

Die katholische Kirche in Peru, nach jüngsten Umfragen für 81 Prozent der Bevölkerung eine Institution ihres Vertrauens, bemüht sich in Erklärungen, den Verantwortlichen und der leidenden Bevölkerung Orientierungshilfe zu geben. Sie appelliert immer wieder an Regierung und Guerilla. Bisher ohne großen Erfolg. Seit der „Sendero Luminoso" im Mai 1989 auch eines ihrer pastoralen Zentren (in Ayaviri) angegriffen hat, fürchtet sie

in den Notstandsgebieten um ihre pastoralen Wirkungsmöglichkeiten.

Die für die Menschenrechtsfragen zuständige Sozialkommission der Bischofskonferenz (CEAS) versucht zum Teil gemeinsam mit den Menschenrechtsorganisationen CEAPAZ und CODEPP, Rechtshilfe zu leisten und Menschenrechtsverletzungen öffentlich zu machen. Erschwert wird das Sprechen und Handeln der Kirchenführung im sozialpastoralen Bereich durch *starke Spannungen innerhalb des Episkopats.* Entsprechend ist den Erklärungen der letzten Jahre zur politischen Lage Perus anzumerken, daß darin um einen *Minimalkonsens* gerungen wurde. Der in den 70er Jahren noch mehrheitliche Teil der Bischofskonferenz, der in seiner Pastoral befreiungstheologisch orientiert war, ist u.a. durch eine Reihe von Neuernennungen konservativer Bischöfe, darunter mehrere Opus-Dei-Mitglieder, in die Minderheit geraten. 1988 wurde Bischof *Ricardo Durand Flórez* von Callao – wie es heißt mit einem Vorsprung von fünf Stimmen vor dem sozial engagierten Bischof von Cajamarca, *José Dammert* – zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz gewählt. Durand, in der Konfliktphase mit Rom vehementer Kritiker der Befreiungstheologie, äußert sich seitdem zurückhaltender; seine erste Aufgabe als Vorsitzender sieht er nach eigenen Worten in der Wahrung der Einheit in der Kirche Perus.

Zum Jahresende ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Augusto Vargas Alzamora,* zum neuen Erzbischof von Lima. Vargas folgt Kardinal Juan Landázuri Ricketts, in dessen 38jähriger Amtszeit (und Kirchenführung) die peruanische Kirche die Neuorientierung zur ‚Volkskirche', d.h. auf die arme Mehrheit des Volkes, vollzog. Kennzeichnend für die Position seines Nachfolgers dürften Äußerungen Vargas' bei seinem Besuch in der Bundesrepublik 1987 sein. Über *Gustavo Gutíerrez,* den Gründervater der Theologie der Befreiung, sagte Vargas, dieser komme in seinen Werken einer „unevangelischen Sprache" nahe. Er selbst nehme für sich die in zwei vatikanischen Dokumenten gereinigte Befreiungstheologie *und* die (des kolumbianischen Kardinal *Alfonso Lopez Trujillo* als Gegenentwurf propagierte) „Theologie der Versöhnung" in Anspruch: „Nur so kann ich in vollem Sinn Christ sein."

Während einige der peruanischen Bischöfe in der Befreiungstheologie eine der Wurzeln für extremistische Gewalt und für den Terror des „Sendero Luminoso" sehen (Weihbischof *Juan Luis Cipriani* von Ayacucho in: Rhein. Merkur, 27.10.89) und sich z.B. ein Waisenheim in ihrem Bistum als Frucht „echter Befreiungstheologie" vorstellen (Bischof *Enrique Pelach* von Abancay in: Konradsblatt v. 28.5.89), sorgen sich andere darum, daß die Kirche den Beschlüssen der lateinamerikanischen Bischöfe von Medellín und Puebla „so langsam den Rücken kehrt und auf diese Weise das Zweite Vatikanische Konzil abschüttelt" (Bischof *José Luciano Metzinger*). Metzinger beklagt in einem 1989 veröffentlichten Aufsatz (in: Partnerschaft Freiburg – Peru II, hg. von der Pressestelle des Erzbistums Freiburg) den „Verlust der vertrauensvollen Zusammenarbeit" unter den peruanischen Bischöfen und zwischen Bischöfen, Klerus und Laien als Folge der innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung in den Jahren 1983–1985. Nach einer Phase schmerzvollen, aber erfolgreichen Ringens um Standpunkte und Einheit unter den Bischöfen habe die Aufforderung Papst Johannes Pauls II. an die Bischöfe – anläßlich seines Besuches im Mai 1988 –, „die verlorenen Schafe in die Herde zurückzuführen", neue Unruhe geschaffen.

Ist die Mitte zu konfliktscheu?

Die Spannungen innerhalb der peruanischen Kirche binden Kräfte, die sie sowohl im engeren pastoralen Bereich wie in der Erfüllung ihres gesellschaftspolitischen Auftrags in einer Periode wachsender Armut und unkontrollierter Gewaltherrschaft dringend benötigte. Besonders notwendig wäre zum jetzigen Zeitpunkt die Intensivierung und Koordinierung der Menschenrechtsarbeit, d.h. der Schutz der zwischen die Fronten geratenen Bevölkerung. Für Peru wie auch für die Kirche in der Bundesrepublik gilt indes, daß gerade der *Einsatz für die Menschenrechte* noch weitgehend von Gruppen getragen wird, „die nicht so recht in der Mitte der Gemeinden beheimatet sind" (Domkapitular *Wolfgang Zwingmann* zur Partnerschaft der Erzdiözese Freiburg mit der Kirche in Peru). Ist Menschenrechtsarbeit eher in der linken Ecke angesiedelt, so fragte er bei einer Akademietagung Ende Januar in Freiburg, weil die Mitte die – unvermeidlichen – Konflikte scheut? Konkret wird in Freiburg derzeit über Möglichkeiten nachgedacht, z.B. Bauernverbände für die Situation der Campesinos in Peru zu interessieren – und Frauen für das schwierige Leben peruanischer Frauen, bedroht von Hunger, Unterdrückung und brutaler Gewalt. *G. B.*

Südafrika: Wende mit Nelson Mandela?

Am 11. Februar 1990 um 16.45 Uhr war es soweit: Nach fast 28jähriger Haft wurde *Nelson Mandela,* der charismatische Führer des ANC (African National Congress), aus der Haft entlassen. Millionen von Schwarzen in Südafrika feierten diesen Tag triumphal als einen Wendepunkt in der Geschichte des Apartheidstaates, als den Anfang vom Ende rassistischer Unterdrückung und Diskriminierung. In den langen Jahren seiner Gefangenschaft, die er größtenteils auf der Sträflingsinsel Robin Island zuge-

bracht hatte, war Nelson Mandela zu einer einzigartigen Symbolfigur schwarzen Widerstandes herangewachsen. Die wenigen Nachrichten, die im Laufe der Zeit über ihn an die Öffentlichkeit drangen, bestätigten immer wieder den Eindruck einer gradlinigen, unbeugsamen Persönlichkeit, ein Image, das er schon 1964 beim berühmten Rivonia-Prozeß vor den Augen der Weltöffentlichkeit hinterlassen hatte. Alle, die ihn in den letzten Monaten besucht hatten, berichteten einhellig, daß der 71jährige trotz des fortgeschrittenen Alters nichts von seiner Ausstrahlung, seiner Intelligenz und seinem mitreißenden Charisma eingebüßt habe. Und seine ersten öffentlichen Auftritte haben es bewiesen: Kein schwarzer Politiker in Südafrika besitzt gegenwärtig eine ähnliche Einigungskraft und Autorität wie Nelson Mandela.

De Klerk schafft neue Gegebenheiten

Der Symbolfigur des schwarzen Widerstandes steht auf weißer Seite Präsident *F. W. de Klerk*, der Führer der Nationalen Partei (NP), gegenüber. Nach 40 Jahren diskriminierender Rassenpolitik und religiös begründeter Herrenvolkideologie war er es, der als Transvaaler aus uralter Burenfamilie den Mut besaß, das immer wieder verbissen verteidigte Machtmonopol weißer Minderheitsherrschaft aufzukündigen, ohne gegenwärtig unbedingt dazu gezwungen zu sein.
Nachdem sich der Vorgänger im Amt, Präsident *P. W. Botha*, trotz wiederholter Versprechungen nie zu couragierten Entscheidungen durchringen konnte, handelte F. W. de Klerk aus der Einsicht heraus, daß das Überleben des burischen Volkes sowie das aller Weißen in Südafrika heute nicht mehr durch den Einsatz der Gewehre, sondern nur noch durch eine friedlich ausgehandelte Vereinbarung mit der schwarzen Mehrheit über eine gemeinsam gestaltete Zukunft gesichert werden könnte.

In seiner Rede zur diesjährigen Parlamentseröffnung am 2. Februar verkündete de Klerk eine radikale Politikveränderung, mit der er nicht nur Vertreter der Opposition, sondern noch mehr seine eigenen Parteigänger verschreckte:
– uneingeschränkte Zulassung der bislang verbotenen Oppositionsparteien und Bürgerrechtsbewegungen;
– bedingungslose Freilassung aller politischer Gefangener (die keine kriminellen Gewaltakte begangen haben), insbesondere von Nelson Mandela;
– die Abschaffung aller diskriminierender Rassengesetze in allernächster Zeit und die Aufhebung des Ausnahmezustandes, sobald dieses möglich erscheint;
– die Bereitschaft, mit allen relevanten gesellschaftlichen Kräften über eine neue Verteilung der politischen Macht zu verhandeln; Ziel soll eine neue demokratische Verfassung sein, die das Wahlrecht für alle vorsieht und keine Bevormundungen mehr kennt.

Auch wenn mit diesen Ankündigungen die politische Situation am Kap nicht umgehend auf den Kopf gestellt wurde, so sind mittelfristig doch gänzlich neue Gegebenheiten geschaffen worden. Die Tür zur schwarzen Mehrheitsherrschaft ist endgültig aufgestoßen worden – das Kolonialzeitalter geht zu Ende.

So spektakulär und für viele unerwartet dieser Schritt war, so unausweichlich erwies er sich. Die weiße Minderheitsregierung war in den letzten Jahren und Monaten so stark unter Druck von innen und von außen geraten, daß ein Festhalten am Status quo in wirtschaftlicher wie politischer Hinsicht immer sinnloser erschien. Die Gründe dafür:
– Die gesamtwirtschaftliche Situation Südafrikas hat sich seit Beginn der 80er Jahre immer mehr verschlechtert. Steigende Auslandsschulden, knappe Devisenreserven und die immer deutlicher spürbaren Wirtschaftssanktionen des Auslands machen dem Land zu schaffen. Einflußreiche Wirtschaftskreise fordern schon seit langem eine politische Kehrtwende.
– Das innenpolitische Klima hat sich seit Jahren geändert. Die Forderung zur völligen Aufhebung der Rassentrennung wird nicht nur von Schwarzen, sondern *auch von einer wachsenden Zahl von Weißen* gefordert. Selbst unter den Buren, insbesondere bei den Jugendlichen und Intellektuellen, hat sich ein neues Selbstbewußtsein des Afrikaanertums breitgemacht, das das Überleben des eigenen Volkes nicht in der Separation, sondern in der konstruktiven Zusammenarbeit sieht.
– Der internationale Veränderungsdruck einerseits und Perestroika andererseits haben das bestehende Apartheidsystem in *Argumentationsschwierigkeiten* gebracht. Der friedliche und keineswegs chaotisch-verlaufende Entkolonisierungsprozeß in Namibia hat gezeigt, daß die Machtübergabe an eine schwarze Mehrheit keineswegs gewaltsam verlaufen muß wie 1960 im belgischen Kongo oder 1975 in Angola.
– Angesichts der sich verstärkenden Radikalisierung unter den Schwarzen wurde schließlich immer deutlicher, daß Nelson Mandela und der ANC vergleichsweise viel moderater und gesprächsbereiter sind als die nachstoßenden Kräfte. De Klerk hofft, daß es Mandela gelingen wird, mit seiner Autorität die militanten Gruppen zu mäßigen und Verhandlungskompromisse möglich zu machen.

Noch ist in beiden Richtungen viel Überzeugungsarbeit zu leisten

Allerdings – bevor es tatsächlich zu Verhandlungen kommen wird, müssen beide Politiker in ihren jeweiligen Lagern noch viel Widerstand überwinden und Überzeugungsarbeit leisten. Die *ultrakonservative Rechte unter den Weißen* hat de Klerk vorgeworfen, einen Ausverkauf burischer Werte und Grundsätze betrieben zu haben. Sie haben gewaltsamen Widerstand angekündigt, da sie mit verfassungskonformen Mitteln wenig erreichen können.

Berücksichtigt man, daß sicherlich 40% der Weißen auf keinen Fall bereit sein werden, auf ihre Privilegien zu verzichten, so sind bürgerkriegsähnliche Auseinandersetzungen unter den Weißen nicht zu verharmlosen. Es

wird jetzt entscheidend auf die *Führungsfähigkeit de Klerks* ankommen.
Gewalt und Unruhe sind auch von der *schwarzen Seite* zu erwarten. Vor allem die militanten, ideologisch radikalen Gruppen wollen sich nicht mit Kompromissen abspeisen lassen. Es bleibt abzuwarten, ob es dem Charisma und der Autorität Mandelas gelingen wird, Extrempositionen abzubauen und die schwarzen Massen auf seinen Kurs zu bringen. Einige Anzeichen sprechen dafür, daß er schon begonnen hat, den schwierigen Weg der Versöhnung zwischen den Meinungspolen zu gehen: Auf Massenkundgebungen ist seine Rhetorik merklich radikaler als auf Pressekonferenzen, bei denen er überwiegend für das weiße Publikum spricht. Zur Zeit herrschen bei den öffentlichen Verlautbarungen beider Seiten *Maximalforderungen* vor. Vermittelnde Zwischentöne sind noch kaum zu hören. Es ist zu erwarten, daß sich die *Verhandlungen über eine neue Machtverteilung* sowie über ordnungspolitische Grundfragen sehr lange hinziehen können. Wie beide Führer es schaffen können, ihre jeweilige Klientel in dieser Zeit unter „Kontrolle" zu halten, ohne daß es zu blutigen Gewaltausbrüchen kommen wird, ist noch nicht abzusehen.

Ziel und Zweck der Sanktionen sind neu zu hinterfragen

Auch die *internationale Staatengemeinschaft* muß der neuen Situation in Südafrika Rechnung tragen. Mit der scharfen Kritik der Apartheid und der Verhängung von Sanktionen haben staatliche und private Institutionen des Auslandes über Jahre hinweg Einfluß auf das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben in Südafrika genommen. Nun ist auch für diese Gremien die Zeit gekommen, sich aktiv und verantwortungsvoll um Lösungswege am Kap zu bemühen. Parallel zu den geplanten Verhandlungen müssen *Ziel und Zweck der Sanktionen* neu hinterfragt werden. So könnten z. B. mit steigendem Verhandlungserfolg negative durch positive Sanktionen ersetzt werden. Die schwierige politische Operation, die Pretoria jetzt bevorsteht, muß wirtschaftlich abgesichert werden und bedarf der aktiven Unterstützung des Auslands. Es wäre für den gesamten Süden Afrikas katastrophal, wenn die ohnehin schon wirtschaftlich angeschlagene Republik Südafrika trotz ihrer unter Beweis gestellten Veränderungsbereitschaft noch lange unter Quarantäne gestellt würde. Innenpolitisch könnte der fortgesetzte Boykott als Niederlage gewertet werden und einen gefährlichen Rückschlag im weißen Lager mit sich bringen. Wirtschafts- und finanzpolitisch könnte die längerfristige Fortdauer der Sanktionen eine gefährliche Krise heraufbeschwören. Es wäre schlimm, wenn die Prognose für den gerade begonnenen Verhandlungsprozeß auf dem Weg zu einer Post-Apartheidgesellschaft lauten müßte: „Operation geglückt, Patient tot." *H. W.*

Gewalt und Bekämpfung von Gewalt

Ein Gutachten und seine Kritiker

Gewalt ist individuell wie gesellschaftlich ein vielschichtiges Phänomen und auf vielen Feldern auf vielfältige Weise wirksam. Die öffentliche Auseinandersetzung gilt vorwiegend der öffentlich wahrnehmbaren Gewalt, ihren Vor- und Nebenformen. Man streitet über Blockaden, Randale und Hausbesetzungen. Gewalt im Privaten, Zwischenmenschlichen spielt sich ihrer Natur nach vorwiegend im Dunkelfeld öffentlicher Meinung ab, wirkt aber oft existenzgefährdend. Eine Regierungskommission hat in den letzten zwei Jahren beide Hauptfelder von Gewalt untersucht und ein Gutachten verfaßt. Hier ein zusammenfassender Bericht, der querbeet sich sowohl mit dem Gutachten wie mit der bisherigen Kritik an ihm auseinandersetzt.

Im Dezember 1987 setzte die Bundesregierung durch Kabinettsbeschluß eine „Unabhängige Regierungskommission zur Verhinderung und Bekämpfung von Gewalt" ein. Damit wurde ein Vorhaben ausgeführt, das bereits Gegenstand des Koalitionsabkommens von März 1987 gewesen war. Aufgabe der aus 36 auf Vorschlag des Bundesinnenministers berufenen Mitgliedern bestehenden „Gewaltkommission" unter dem Vorsitz des ehemaligen niedersächsischen Landesjustizministers Prof. *H.-D. Schwind* (mit dem ehemaligen Berliner Justizsenator Prof. *Jürgen Baumann* als Stellvertreter) war es, bis Ende 1989 einen Bericht vorzulegen, der ein Zweifaches leisten sollte: erstens eine „Sekundäranalyse" (also eine Darstellung anhand vorhandener fachlicher Untersuchungsergebnisse) über die Ursachen gewalttätigen Verhaltens und der Gewaltanwendung in den verschiedenen Lebensbereichen und gesellschaftlichen Erscheinungsformen; zweitens die Erarbeitung von Konzepten, „die so praxisnah und handlungsorientiert gefaßt sein sollten, daß sie von Gesetzgebung, Verwaltung und Justiz auch möglichst kurzfristig umgesetzt werden können". Erwartet wurde somit nicht nur eine Bestandsaufnahme des „Gewaltphänomens" mit mitgelieferter Ursachenforschung, sondern ein *kriminalpolitisches Programm mit sozialpräventivem Konzept*, wobei – wie es im Auftragsbeschluß der Bundesregierung hieß – auch „Aspekte der Ausübung öffentlicher Gewalt" zu berücksichtigen seien.
Die Kommission, die in zwei Arbeitsgruppen (1. Arbeitsgruppe: Straftatverhütung; 2. Arbeitsgruppe: strafrechtliche Kontrolle) mit je vier Unterkommissionen tagte und

in mehreren „Ausgangsgutachten", Expertenanhörungen, Sondergutachten und Repräsentativbefragungen ein umfangreiches Material erstellte (insgesamt acht Bände), überreichte dem Bundeskanzler Ende Januar das „Endgutachten". Es enthält eine umfangreiche analytische Bestandsaufnahme und einen ebenfalls recht umfangreichen Vorschlagsteil.

Die Familie: häufigster Ort von Gewalt

Beiden wird eine *Selbstinterpretation des Auftrags* vorausgeschickt. Man habe sich, so wird die Themenstellung und die Art der Themenbehandlung begründet, angesichts der kurzen Frist von nur zwei Jahren gegenüber dem weitgefaßten Regierungsauftrag auf eine *Schwerpunktbildung* geeinigt, „nach der der primäre Gegenstand der Untersuchung und von Lösungskonzepten die politische Gewalt (sein sollte) sowie die Gewalt auf Straßen und Plätzen". Es sollten aber auch die Gewalt im Stadion, die Gewalt in der Schule und die Gewalt in der Familie behandelt werden, einschließlich der Transferproblematik. Ausgeklammert habe man die klassische Gewaltkriminalität, die „psychisch vermittelte Gewalt im Straßenverkehr" und das, was in der neueren Diskussion als „strukturelle Gewalt" verstanden werde.
Unberücksichtigt geblieben sei auch die Gewaltkriminalität ausländischer Extremisten (die dann aber doch – als „politisch motivierte Gewalt von Ausländern" – in einer wenig ausländerfreundlichen Diktion gestreift wird), die organisierte Kriminalität überhaupt und auch die terroristische Gewaltkriminalität, da eine neue Terrorismus-Untersuchung nicht vorgesehen gewesen sei. Und schließlich habe man – entgegen einem Ratschlag der Bayerischen Landesregierung – darauf verzichtet, den *Fragenkreis religiös motivierter Gewalt* zu erörtern. Die Kommission war der Meinung, diese spiele hierzulande gegenwärtig nur eine untergeordnete Rolle. Da sich das angesichts des beachtlichen Ausländeranteils aber ändern könne, empfehle die Kommission dieses Thema wie auch den Komplex „Gewalt im Straßenverkehr" in einem „anderen geeigneten Gremium" zu untersuchen.

Neben dieser Begrenzung durch Schwerpunktsetzung ist *eine perspektivische Vorentscheidung* für den analytischen und politischen Zuschnitt des Endgutachtens maßgebend: die *Orientierung der Gesamtthematik am staatlichen Gewaltmonopol.* Dieses wird in seiner geschichtlichen Entfaltung und in seiner Maßgeblichkeit für die staatlich-politische Ordnung auch ausführlich dargestellt: das staatliche Gewaltmonopol sei „Essentiale eines jeden Staates". Als Gegenbild dient ein drastischer Vergleich: Wie weit ein Staat noch existiere, wenn er das Gewaltmonopol verliere, belege das Beispiel Libanon. Als Instrument der Wahrnehmung der Friedenssicherungspflicht dürfe das Gewaltmonopol des Staates nicht zur Disposition gestellt werden. Wo Gewaltausübung hingenommen oder toleriert werde, verliere nicht nur das staatliche Gewaltmonopol seine rechtfertigende Grundlage, sondern der Rechtsstaat selbst werde unglaubwürdig.

Durch die in sich verständliche perspektivische Ausrichtung am staatlichen Gewaltmonopol und die Art, wie dies geschieht, wird die politisch motivierte Gewalt, da sie ja bzw. die öffentliche Auseinandersetzung über sie mit der Infragestellung, Eingrenzung oder Durchbrechung des Gewaltmonopols des Staates in einem besonderen Zusammenhang steht, noch stärker zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand, als es der Auftrag an die Kommission ohnehin vorgesehen hatte. Andere Formen der Gewaltbereitschaft und der Gewaltanwendung geraten damit perspektivisch eher an den Rand. Dennoch ist das empirisch Interessante an dem Endgutachten weniger, was dort über politische Gewalt ausgeführt, sondern was über Gewalt in den Familien, in den Schulen, auf der Straße (beschrieben unter dem Stichwort „Vandalismus") und in den Fußballstadien gesagt wird, auch wenn dort einerseits viel Selbstverständliches wiedergegeben und andererseits immer wieder eingestanden wird, es fehle an genauen Erhebungen resp. Forschungsergebnissen. So wird z. B. festgestellt, *Gewalt in der Familie* sei nach bisherigen Erkenntnissen „die verbreitetste Form von Gewalt", aber statistisch lasse sich dazu nichts Genaues sagen. Die polizeiliche Kriminalstatistik weise nur den Unterfall von Kindesmißhandlungen gesondert aus. Was als Sachverhalt bzw. als Phänomenengröße umschrieben werde, fuße weitgehend auf Schätzungen und Umfragen. Wie groß die Schätzungsdiskrepanzen – vom generellen Auseinanderklaffen von Hell- und Dunkelfeld einmal ganz abgesehen – sein können, wird am Beispiel *Gewalt gegen Frauen in der Ehe* verdeutlicht: Nach Angaben des Bundesfamilienministeriums würden bis zu vier Millionen Frauen von ihren Ehemännern jährlich mißhandelt, andere Schätzungen sprächen von hunderttausend bis zu einer Million.

Tatort Schule und Straße

Zur „Eltern-Kind-Gewalt" wird festgestellt, diese richte sich „überwiegend" gegen Kinder in den ersten Lebensjahren. Besonders gefährdet seien Frühgeborene und Neugeborene mit geringem Geburtsgewicht. Mißhandelte Kinder seien „häufig" unerwünschte Kinder; die Täterschaft liege „häufiger" bei den Müttern als bei den Vätern; mißhandelnde Eltern entstammten allen sozialen Schichten, allerdings gebe es wie bei gewalttätigen Auseinandersetzungen unter Familienangehörigen „eine Häufung" in Familien der Unterschichten, insbesondere in Familien in materieller Not und sozialer Isolation. Zwischen Kindes- und (Ehe-)Frauenmißhandlungen bestehe ein erscheinungsweiser Zusammenhang; in „überproportional" vielen Familien träten beide Formen von Gewalttätigkeit auf. Ein enger Zusammenhang besteht nach dem Bericht der Gewaltkommission auch zwischen der *Gewalt von Eltern an ihren Kindern* und von *Gewalt von heranwachsenden Kindern an ihren Eltern.*
Zu einer relativ nüchternen Einschätzung von Gewaltbe-

reitschaft und Gewaltausübung kommt der Bericht *im Bereich der Schulen.* Gegenüber dramatisierenden Berichten aus den USA – schon in den siebziger Jahren – und entgegen gelegentlich aufbauschenden Einschätzungen in den Medien kommen die Verfasser zum Ergebnis, Gewalt an den deutschen Schulen sei „grundsätzlich" kein zentrales Thema. Es gebe „Schulvandalismus" (willkürliche Sachbeschädigung) im Einzelfall in größerem Ausmaß, wie überhaupt dies der Schwerpunkt schulischer Gewalt in der Bundesrepublik sei. Aber für die Behauptung eines generellen Gewaltanstiegs in den Schulen gebe es keinen empirischen Beleg. Auch von einer „kontinuierlichen Zunahme" aggressiven Verhaltens *unter Schülern* könne nicht gesprochen werden. Nach der Unfallversicherungsstatistik sei diesbezüglich der Trend seit 1984 sogar rückläufig. Die Rate schwerer Verletzungen (mit einem Krankenhausaufenthalt von mindestens 14 Tagen) liege gleichbleibend bei 0,5 Prozent. Im übrigen wird eingeräumt, der Forschungsstand liege in diesem Punkt hierzulande gegenüber dem etwa in den USA, auch was z. B. die Gewalt Schüler gegen Lehrer betreffe, weit zurück.

Im Ansteigen begriffen ist nach dem Urteil der Gewaltkommission indessen die Gewalt auf dem *Tatort Straße.* Verstanden werden darunter Formen des Vandalismus im engeren (Zerstörung oder Beschädigung von Sachobjekten unterschiedlichster Art) und im weiteren Sinne (Gewaltanwendung auf Straßen und Plätzen auch gegen Personen). Trotz festgestellter Berührungsflächen und Verwandtschaften mit politisch motivierter Gewalt zielt die Kommission mit dem Begriffeld „Gewalt auf Straßen und Plätzen" gerade nicht auf politisch motivierte Gewalttätigkeit (z. B. Gewaltakte bei Demonstrationen oder im Schutz von Demonstrationen), sondern auf die „unpolitische" Randale und damit verwandte krawallartige Massenausschreitungen.

Gerichtet sind solche Gewalttätigkeiten vorwiegend *gegen Gemeinschaftseinrichtungen;* der Geschädigte ist meist eine anonyme Größe. Das Bild des vandalistischen Täters erweist sich als sehr heterogen. Straßenrandale ist vor allem eine Domäne junger Menschen: von Jugendlichen, Heranwachsenden, auch Kindern. Die Täter sind im wesentlichen männlichen Geschlechts; sie stammen aus allen Schichten (eine früher angenommene Unterschichtendominanz erweise sich inzwischen als zweifelhaft). Vorwiegend zum Tragen kommt Straßenvandalismus als *Gruppendelikt.* Während nur rund 40 Prozent der registrierten Jugendstrafen in der Gruppe begangen würden, seien es bei Vandalismustaten „vermutlich" bis zu 80 Prozent. Ein (beträchtlicher) Teil der Gruppengewaltkriminalität geht nach der Feststellung der Kommission „von besonders abgegrenzten Gruppierungen aus, die subkulturell gefestigt erscheinen, auf einheitliche Namensgebung Wert legen und [wie Rocker, Punker oder Skinheads] provokativ in der Öffentlichkeit auftreten". Hingewiesen wird auf fließende Übergänge sowohl zu politisch motivierter Gewalt wie zu gewalttätigen Ausschreitungen in Fußballstadien. Als Prototyp dafür werden die Skinheads genannt, die sowohl als Randalierer in Stadien wie als rechtsextremistische Gewalttäter mit neonazistischer Symbolik in Erscheinung treten.

Gewaltausbrüche in den Stadien selbst werden nicht als dramatisch angesehen. Nach Schätzungen der Polizei liegt der Anteil der Gewalttäter unter Stadionbesuchern bzw. unter Fußballfans bei einem Prozent. (Allerdings gebe es bis zu 20 Prozent „an sich" gewaltfreier Fans, die im Einzelfall zu Gewalttätigkeiten aber bereit seien.) Wieweit Gewalt in den Stadien ansteigt, bleibt – in Grenzen – umstritten. Die Unterkommission Strafrecht sah keine „gefährliche" Steigerung in den letzten Jahren, die Polizei gehe „überwiegend" von einer Stagnation aus.

Schwierigkeiten mit politisch motivierter Gewalt

Und die politisch motivierte Gewalt als das eigentliche Leit- und Grundthema des Kommissionberichts? Man merkt es ihm an, daß sich die Kommission gerade mit politischer Gewalt so leicht nicht tat. Sie schwankt zwischen der Einsicht in dem doch recht begrenzten Umfang des Phänomens und der auch vom eigenen politischen Weltbild abhängigen Einschätzung *als Gefahr für die staatliche und gesellschaftliche Ordnung.* Die in sich konsequente Verfechtung des staatlichen Gewaltmonopols als Voraussetzung allen rechtsstaatlich geordneten Zusammenlebens in jedem Gemeinwesen verdunkelt da und dort doch wohl den Blick für gesellschaftliche Ursachen und deren psychosoziale Entstehungsprozesse. Auf jeden Fall wird ihnen nicht mit gleicher Entschiedenheit nachgegangen wie den tatsächlichen oder vermeintlichen Infragestellungen des Gewaltmonopols.
Schon die *Umschreibung politischer Gewalt* erwies sich als schwierig. Als politisch motiviert, so definiert die Kommission den Sachverhalt, sei „Gewalt einzustufen, die von Bürgern zur Erzwingung oder Verhinderung von Entscheidungen, die für die Gesellschaft oder Teilbereiche von ihr verbindlich getroffen werden, eingesetzt wird oder mittels der gegen Zustände und Entwicklungen protestiert wird, die solchen Entscheidungen angelastet werden". Doch zugleich räumt sie selbst ein, die *Klassifizierung von Gewalt als politisch motivierte* begegne „in tatsächlicher Hinsicht" Schwierigkeiten, da die wahre Motivation als ein „Internum" nicht immer sicher festzustellen sei. Allgemeinkriminellen könne leicht zu Unrecht das Etikett des politischen Straftäters angehängt oder zuerkannt werden, nur weil sie sich der moralischen Rechtfertigung wegen politischer Parolen bedienen. Aber es gebe keine verläßlichen Kriterien, um das „geäußerte" Bild von inneren Motiven abzuheben, und so müsse auf eine Unterscheidung nach tatsächlich und vorgeblich politischer Gewalt schlicht verzichtet werden.

Doch schwierig war offenbar auch schon das Einvernehmen darüber, was – bezogen auf die faktischen Handlungsstrukturen – tatsächlich Gewalt ist und was nicht.

Bei der seit den Antirüstungs- und Antiatomdemonstrationen – auch gerichtlich – am heftigsten diskutierten Probe aufs Exempel, der *Zuordnung von Blockaden,* mußten die Gutachter passen. Die Kriminologen unter ihnen verstanden Blockaden in der Regel als eine „begrenzte Regelverletzung" unter Einsatz von psychischer Gewalt. Die Strafrechtswissenschaftler unter den Gutachtern sahen in Blockaden dagegen eine „körperlich vermittelte Zwangswirkung", was sie im Erscheinungsbild jedenfalls auch sind, ohne daß dem auch die Intention physischer Gewalt entsprechen muß.
Bei der *Kennzeichnung der Mobilisierungsfelder* geht es nicht ohne fragwürdige Dehnungen ab. Niemand wird bestreiten, daß politisch motivierte Gewalt vor allem im *Umfeld von Protestbewegungen* zu verzeichnen ist. Aber dieses Umfeld ist alles eher als einheitlich. Um so mehr erstaunt es, daß es der Kommission nicht einmal gelingt, mit hinlänglicher Schärfe zwischen Protestbewegungen mit Gewaltbereitschaft und gewaltfreien Bewegungen zu unterscheiden. Warum sie in den Mobilisierungsfeldern politisch motivierter Gewalt nicht nur Anhänger des „Sanierungsprotestes" (Hausbesetzer), sondern ohne jede erkennbare Einschränkung die „Ökologiebewegung" und – als zwar unpolitische Beimengung – sogar Selbsterfahrungsgruppen, Hippies und Gammler ortet, dürfte der Kommission eigenes Geheimnis bleiben.

Harsche Kritik aus der Gegenrichtung

Auch die These vom *Ausgang der Mobilisierungsfelder vom Bildungssystem* (in den sechziger Jahren) bedürfte genauerer Prüfung, soll die gewiß nicht zutreffende Vorstellung vermieden werden, von der Bildungsreform der sechziger Jahre über die antiautoritäre Bewegung der „68er", über die Frauen- und Ökologiebewegung verlaufe ein mehr oder weniger gerader Weg zu politisch motivierter Gewalttätigkeit oder gar zum Terrorismus, auch wenn es solche Zusammenhänge untergründig geben mag. Die statistisch erhärteten Tatsachen, daß bei der Anwendung politisch motivierter Gewalt der Anteil der Frauen höher ist als bei jeder anderen Form der Gewalttätigkeit und der ebenfalls festgestellte hohe Anteil von Tätern aus dem Bildungsbürgertum, sind Hinweise darauf.

Daß aber hier nicht differenzierter argumentiert wird, verwundert um so mehr, als die Kommission das Ausmaß politisch motivierter Gewaltanwendung keineswegs dramatisiert: Die Bundesrepublik Deutschland sei „nicht überdurchschnittlich mit politisch motivierter Gewalt belastet". *Quantitativ* sei politisch motivierte Gewalt hierzulande ein Randphänomen. *Qualitativ* freilich liege eine Zunahme politisch motivierter Gewalt vor, was hauptsächlich mit Erfahrungen der Polizei über „eine zunehmende Brutalisierung des Demonstrationsgeschehens" begründet wird.
Angesichts des Umfangs des Gewaltgutachtens – dem u. a. ein amerikanisches Modell aus den sechziger und ein französisches aus den siebziger Jahren Pate standen – war nicht damit zu rechnen, daß ihm viel öffentliche Aufmerksamkeit zuteil würde – obwohl sich gerade die Medien, denen von der Kommission ein auffallend großes Gewicht beim „Transfer" von Gewaltbereitschaft und Gewaltneigung attestiert wird, herausgefordert fühlen müßten. Eher schon angesichts der im Gutachten abgelagerten Vorwerständnisse von staatlicher Ordnung und ihrer Durchsetzung und des davon abgeleiteten Bürgerverhaltens mit harscher Kritik aus Gegenrichtungen. Und wahrscheinlich gewinnt das Gutachten überhaupt erst dadurch die nötige Aufmerksamkeit, damit eine weiterführende politische Auseinandersetzung darüber in Gang kommen kann.

Die harsche Kritik ließ jedenfalls nicht lange auf sich warten. Bereits Anfang Februar haben sich in einem Symposium im Bonner Wissenschaftszentrum 21 „Experten" des Gutachtens angenommen – darunter bekannte Namen wie *Jürgen Habermas, Hartmut von Hentig, Horst Eberhard Richter* und *Helmut Simon.* (Die Referate sollen im April bei Suhrkamp in Buchform erscheinen.) Sie ließen so gut wie kein gutes Haar an ihm. Erster Vorwurf: Das Gutachten hebe einseitig, wenn nicht allein, auf die vom Bürger ausgeübte und vom Staat deklarierte Gewalt ab, so die beiden Kriminalpolitiker *Peter-A. Albrecht* und *Otto Bakkes,* während doch gerade diese Form von Gewalt – sozialhistorisch gesehen – unbestreitbar rückläufig sei. Damit blende das Gutachten zugleich „staatliche und gesellschaftliche Gewaltpotentiale" aus, z. B. die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen mit den Mitteln des technischen Fortschritts, die drohende Verletzung oder Tötung von Menschen durch die Bereitstellung und Erprobung von Massenvernichtungsmitteln oder die „knebelnden Lebensräume einer Gesellschaft, die für viele Menschen eine undurchschaubare und ängstigende Gestalt annehmen" oder „die Anwendung von Gewalt durch staatliche Zwangsorgane"; obwohl wir diesbezüglich „im gewaltträchtigsten Abschnitt der Gesellschaftsgeschichte" lebten.
Vorwurf zwei: Die *industrielle Produktion der Überlebensgefahren* und nicht die reaktive Angst bzw. die potentielle defensive Aggression sei in der Frage der Gewalt das zu lösende Hauptproblem. Deswegen sei es falsch, den Schwerpunkt präventiver Strategien auf die Förderung von Anpassung und Disziplinierung der Jugend zu legen. Die dringendste Mahnung habe vielmehr der Politik zu gelten, die den Wähler mit kurzfristigen Vorteilen zu gewinnen suche, die ihrerseits mit unverantwortlichen Risiken oder definitiven ökologischen Zerstörungen erkauft würden. *Individuelle Widerstandskraft* sei zu fordern, anstatt kritische Neigungen pädagogisch einzugrenzen (Horst Eberhard Richter).

Vorwurf drei: Die Kommission habe jene neuen Formen der Segmentierung vernachlässigt, die es einer breiten Mehrheit gestatte, ihre Wohlstandsmilieus gegen die Deprivationen wachsender Randgruppen abzuschotten. Den *Randgruppen* bleibe dann keine andere Vetomacht mehr als die der Selbstdestruktion. Ob man das nun strukturelle

Gewalt nenne oder nicht, nur *aus den Reproduktionsbedingungen einer Gesellschaft im ganzen* ließen sich die Lebenszusammenhänge, die immer neue Gewalt gebären, erklären. Statt dessen erscheine im Gutachten Gewalt in Familie, Schule und Öffentlichkeit „in der handlichen Form eines administrativ beherrschbaren Gegenstandes", versehen mit „strammen Werten" (Jürgen Habermas).

Dies sind nur einige Punkte unter vielen anderen. Man wäre spontan geneigt, nach der Lektüre des Gutachtens den Kritikern gegen die Gutachter recht zu geben. Die Argumentation der Gutachter wirkt über Strecken hölzern; es werden mehr Sachverhalte aufgelistet als Ursachen erklärt. Gewalt wird zwar als *soziales Interaktionsphänomen* gekennzeichnet, das zur Konfliktlösung dort eingesetzt wird, wo kein ausreichender Dialog geführt wurde oder geführt werden konnte. Aber die Gründe, die zur Gewalt führen, scheinen für die Gutachter doch ganz vorwiegend in der Person des Gewalttäters und seinem Verhalten zu liegen, durch das in Wechselwirkung zwischen Täter und Opfer ein Kreislauf von Gewalt in Gang gesetzt wird. Der gesellschaftliche Kontext als ganzer, die gewaltfördernden Prozesse werden so recht nicht sichtbar. Familie und Öffentlichkeit erscheinen seltsam *unverbunden* nebeneinander; es wird nicht klar, *wie* das eine Feld mit dem anderen, die eine Gewaltform mit der anderen *zusammenhängt* und wie der gewaltförderliche lebensweltliche Kontext jeweils beschaffen ist. Die Rolle der Medien beim Transfer von Gewaltbereitschaft wird überschätzt, auf jeden Fall mehr behauptet als begründet; *der Schule und ihrem erzieherischen Auftrag* wird zur Aufklärung und Heilung alles zugewiesen, was anderswo nicht eingeübt wird oder in die Brüche geht, als ob die Tugend der Gewaltfreiheit im buchstäblichen Sinne lehrbar wäre. Handlungsanweisungen für Gesetzgeber, Verwaltung und Justiz werden zwar in sieben Thesenreihen mit insgesamt 158 Vorschlägen detailfreudig aufgereiht – von der Rechtserziehung in den Schulen über die Aufwertung der Rolle von Polizeipsychologen bis zum absoluten Alkoholverbot in den Stadien. Aber die Vielzahl der Vorschläge verdunkelt eher den Blick auf das ganze, ein erwartetes, Prävention und Abwehr auf einsichtige Weise verbindendes Gesamtkonzept wird nicht erkennbar.

Entgrenzung und Begrenzung des Gewaltbegriffs

Man möchte also den Kritikern weitgehend recht geben. Aber nach der Lektüre der Vorwürfe der Kritiker läßt sich im Gutachten dann doch wieder manches Gute entdekken, das man nicht missen möchte. Problematisch ist z. B. gewiß die Eingrenzung auf physische Gewalt unter Ausblendung psychischer Faktoren, sowohl individueller wie kollektiver. Die Ausblendung macht die Sache handlich für Strafrechtler und Kriminaler. Sie waren in der Kommission ja auch entschieden die mehreren.
Dennoch waren die Gutachter gut beraten, es bei einem engen, im wesentlichen auf das Physische begrenzten Gewaltbegriff zu belassen. Die *Entgrenzung des Gewaltbegriffs,* wie sie – erwartungsgemäß – im Bonner Wissenschaftszentrum vorgenommen wurde, treibt einem dann doch die Haare zu Berge. Alle Notlagen, in die die Menschheit oder Teile von ihr durch selbstverschuldete Entwicklungen geraten sind, als den eigentlichen Kern von Gewaltbereitschaft dingfest machen zu wollen, verkennt doch wohl die personale Seite des Problems und damit das Problem selbst, auch dort, wo das Ausmaß der Bedrohung echt und nicht nur konstruiert ist. Zwar ist wegen der großtechnischen Systeme und der engen sozialen Vernetzung aller Lebensbelange Verantwortung mehr denn je *gesellschaftlich* wahrzunehmen, aber die Gesellschaft und als ihren Verantwortungsträger die Politik gleichsam allein für alles verantwortlich zu machen, entwürdigt die Person als moralisches Subjekt.

Zwar haben die Kritiker schon recht: die Gutachter orientieren sich einfallsloser als vermutet an *staatlichem Ordnungsdenken.* Aber sie deswegen glatt in die Nähe des Obrigkeits- und Polizeistaates zu bringen (Backes) geht doch zu weit. Schließlich registrieren die Gutachter nicht nur Übergriffe auch auf seiten der Polizei, obwohl ihnen die Handlungsfähigkeit und der Schutz der Polizei noch mehr am Herzen zu liegen scheint, sondern stellen Partizipationsdefizite fest und plädieren für deren Fortentwicklung auch im Sinne von mehr direkter Bürgerbeteiligung. Und ein *gesellschaftskundlicher Unterricht,* der, wie ihn die Gutachter fordern, weniger über Postulate moralisiert und mehr über *wirtschaftliche Zusammenhänge und Rechtsgrundlagen des Gemeinwesens* informiert, kann sehr wohl ein volleres Verständnis der Gesellschaftsstrukturen und ihre Veränderbarkeit (und die Grenzen dieser Veränderbarkeit) erzeugen. Er muß sich deswegen noch nicht als „bloße Institutionenlehre" beschimpfen lassen. Und das Insistieren auf dem staatlichen Gewaltmonopol als Grundvoraussetzung für die Wahrnehmung der Friedensfunktion des Staates ist durch den nur scheinbar gescheiten Hinweis, dieser lebe „legitimatorisch auch von der fortdauernden Erneuerung der Gewalt in der Gesellschaft" *(Wolf Dieter Narr),* keineswegs widerlegt. Eher kommt die Vermutung auf, es werde ziemlich gründlich verdrängt, daß *die Erfüllung der Friedensfunktion des Staates* auch ihren Preis hat. Und es ist auch nicht so, daß die Gutachter alles „personalisieren" und an den gesellschaftlichen Ursachen schlicht vorbeigehen. Sie schenken ihre Aufmerksamkeit nur Unmittelbarerem als letzten Gefahren der Selbstzerstörung der Menschheit: von der sozialen Desintegration in Schule und Familie bis zur Produktion von Langeweile durch eine unästhetische, lebensfeindliche Architektur und Siedlungsstruktur zum Beispiel.

Auch der Vorwurf, Repression gehe bei den Gutachtern vor Prävention, trifft diese nicht einmal halb. Eher entsteht der Eindruck, die Verfasser des Gutachtens vertrauten etwas blauäugig Beratern und Beratungssystemen. Daß *Beratung* in gewaltanfälligen Konfliktsituationen hilfreich ist, steht außer Frage. Aber ob „Familienkrisen-

zentren" – in Ergänzung zu den Frauenhäusern –, in denen gewaltgefährdete Frauen, Männer und Kinder zu ihrem je persönlichen und zugleich gemeinsamen Schutz finden sollen, der rechte Ort dafür sind, läßt sich bezweifeln. Helfen geht durchaus, auch für die Gutachter, vor strafen, wenn auch nicht widerspruchsfrei, z. B. wenn sie nicht nur das Züchtigungsverbot für Eltern festschreiben wollen, sondern ohne Wenn und Aber – trotz des Grundsatzes „Helfen statt strafen" – die Bestrafung der Vergewaltigung in der Ehe fordern.

Gutachter und Kritiker sollten es gemeinsam versuchen

Jürgen Habermas warf den Gutachtern vor, bei ihnen gingen Helfen, Überwachen und Strafen eine chemische Verbindung ein. Das trifft gewiß eine Kernabsicht des Gutachtens. Aber es kommt auf die Dosierungen der Elemente innerhalb einer solchen Verbindung und auf die von ihr ausgehenden Wirkungen an. Vielleicht sollten Gutachter und Kritiker einfach noch gründlicher gemeinsam überlegen, aus welchen Strukturen des Zusammenwirkens individueller, zwischenmenschlicher, lebensweltlicher Ursachen Gewaltbereitschaft und Gewaltneigung sich herleiten. Den Begriff der *strukturellen Gewalt,* der den Kritikern so lieb und teuer ist und den die Gutachter so gründlich verachten, daß sie ihn nur eben karikierend andeuten und nicht einmal versuchsweise beschreiben, müßte dabei weder perhorresziert noch vermieden werden, weder allein als „Gewalt von oben" noch übermäßig institutionenschonend hauptsächlich als Produkt intersubjektiver Kommunikationsstörungen lebensweltlicher Art verstanden werden. Er fände vermutlich zu seiner reellsten Bedeutung, wenn er als Wirkungszusammenhang eines Geflechts von persönlichen und kollektiven, individual- und systembezogenen Verstrickungen verstanden würde, die individuell und kollektiv Angst machen und damit Gewaltbereitschaft und Gewaltneigung erzeugen.

David Seeber

Systemwandel in der Sowjetunion: Chancen, Grenzen, Gegenkräfte

Ein Gespräch mit Wolfgang Leonhard

In den nächsten Monaten dürfte sich entscheiden, ob es in der Sowjetunion über die bisherigen Reformen hinaus zu einem wirklichen Systemwandel kommt und erfolgversprechende Wege zur Überwindung der tiefgreifenden Krisenerscheinungen (Wirtschaft, Nationalitäten, Rolle der Partei) gefunden werden. In unserem Gespräch mit dem bekannten Sowjetologen Wolfgang Leonhard geht es um eine Zwischenbilanz von Glasnost und Perestroika und um den Ausblick auf die weitere Entwicklung der UdSSR. Leonhard (geb. 1921) wurde bekannt durch sein Buch „Die Revolution entläßt ihre Kinder", in dem er seine Jahre in Moskau und seine Abwendung vom Kommunismus darstellt. Er hat seither viel über die Sowjetunion und den Marxismus publiziert und ist Professor an der amerikanischen Yale-Universität. Die Fragen stellten Ulrich Ruh und David Seeber.

HK: Herr Professor Leonhard, daß es in den letzten Jahren zu einem tiefgreifenden Systemwandel in der Sowjetunion gekommen ist, ist zweifellos vor allem das Verdienst eines Mannes: Michail Gorbatschow. In welchem Umfang hängt der Fortgang dieses Prozesses noch von Persönlichkeit und Machtstellung Gorbatschows ab?

Leonhard: Gorbatschow ist unzweifelhaft der Initiator der größten Reform in der 70jährigen Geschichte der Sowjetunion, wahrscheinlich sogar der bedeutendsten Reform in der zwölfhundertjährigen Geschichte Rußlands. Er war der Motor dieser Reformbewegung und ist es zum Teil auch heute noch. Es gibt gegenwärtig zwar noch keine personelle Alternative zu Gorbatschow, aber inzwischen sind viele neue Kräfte in Erscheinung getreten. Es ist deshalb sehr gut möglich, daß sich sowohl auf dem Reformflügel wie bei den Gegnern der Reformen in Zukunft andere Führungspersönlichkeiten in den Vordergrund schieben. Vor allem in der Bundesrepublik konzentriert man sich zu sehr auf die Person Gorbatschows und verliert dabei aus den Augen, was sich in der Sowjetunion schon verändert hat und welche Strömungen aufgrund dieser Veränderungen heute das politische Geschehen bestimmen.

HK: Aber hat sich denn im politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gefüge der Sowjetunion schon Grundlegendes verändert? Ist im Vergleich mit der rasanten Entwicklung in anderen Ostblockstaaten in der Sowjetunion selbst der Reformprozeß bis heute nicht ziemlich aussichtslos zurückgeblieben?

Leonhard: Am weitesten ist man bisher mit Glasnost vorangekommen. Die eintönige, langweilige, beschönigende und verlogene Presse gehört seit 1986 der Vergangenheit an. Erstmals sind in der Sowjetunion die Tabus gebrochen worden: Die Bevölkerung wurde ungeschminkt, mit genauen Zahlen informiert über Alkoholismus, Korruption und Bestechung in den Apparaten, die Umweltprobleme, das Defizit der sowjetischen Finanzen, über das wirkliche

Rüstungsbudget. Man hat mit weitreichender Aufarbeitung der Vergangenheit begonnen durch offene Schilderungen Lenins und von Lenins Tod, der Machtergreifung Stalins, der Kollektivierung, der großen Säuberung, der Rolle des Staatssicherheitsdienstes, der Opfer der Stalin-Periode, der expansionistischen Tendenzen der sowjetischen Außenpolitik usw. Inzwischen sind auch Tausende informeller Gruppen entstanden, die heute legal existieren und ihre Auffassung vertreten können, von kleineren Gruppen von Jugendlichen bis zu riesigen Organisationen wie den Volksfronten, also etwa Sajudis in Litauen oder Ruch in der Ukraine. Oder denken Sie nur an die positive Wende in den Beziehungen zu Religion und Kirche ...

„Die Perestroika ist durch eine ‚Revolution von unten' ergänzt worden"

HK: Aber von einem wirklich demokratischen System scheint die Sowjetunion noch weit entfernt zu sein und trotz rechtsstaatlicher Gehversuche auch von Rechtsstaatlichkeit im westlichen Sinne. Wird wenigstens die Parlamentarisierung des Systems sich fortsetzen und Bestand haben?

Leonhard: Die Mehrkandidatenwahlen, die erstmals am 26. März 1989 stattgefunden haben, waren ein wesentlicher Schritt in dieser Richtung. In über 80 Prozent der Wahlkreise waren mehrere Kandidaten aufgestellt, und es gab einen Wahlkampf mit klaren und offenen Auseinandersetzungen. Im neuen Kongreß der Volksdeputierten und dem aus seinen Reihen gewählten Obersten Sowjet wurde außerordentlich lebhaft und scharf debattiert. Es ist daher nicht übertrieben, von einem beginnenden Parlamentarismus in der Sowjetunion zu sprechen. Noch nicht sehr weit ist die Justizreform gediehen, aber auch hier sind erste Schritte unternommen worden: mehr Unabhängigkeit der Gerichte, Rehabilitierungen, offene Diskussionen darüber, daß man Angeklagte nicht ohne Beweise verurteilen darf, Stärkung des Verteidigers im Prozeß. Selbstverständlich ist die Sowjetunion noch längst kein Rechtsstaat, aber man hat auf dem Weg dazu Fortschritte erzielt, die noch vor wenigen Jahren kaum vorstellbar gewesen wären.

HK: Wie weit reicht aber die Auflockerung des öffentlichen Klimas in das Volk, in die Gesamtbevölkerung hinein, bzw. wieweit handelt es sich nur um Veränderungen in einer intellektuellen Elite? Leidet nicht die Gorbatschowsche Revolution, so kühn sie angelegt sein mochte, nicht gerade darunter, daß sie eine Revolution von oben war und trotz der erkennbaren Wirkungen in der Bevölkerung eine solche bleibt?

Leonhard: Es ist ein bedauerliches Mißverständnis in der westlichen Welt – auch in der Bundesrepublik –, daß sich angeblich für Glasnost nur die Intellektuellen engagieren. Gewiß waren (und sind) die Angehörigen der künstlerischen und der naturwissenschaftlichen Intelligenz eindeutig die Vorreiter von Glasnost und Perestroika, aber inzwischen geht die Bewegung längst darüber hinaus und hat weite Bevölkerungskreise erfaßt. Die Perestroika, die als „Revolution von oben" begann, ist durch eine „Revolution von unten" ergänzt worden. Die aktive Beteiligung der Bevölkerung bei den Wahlen vom März 1989, die oft spannenden Auseinandersetzungen im Wahlkampf, die gewaltigen Streiks im Sommer 1989 und das Entstehen unabhängiger Gewerkschaften waren dafür die ersten Anzeichen. Diese Bewegung ist im Ansteigen. Die Demonstration in Moskau Anfang Februar 1990 – am Vorabend des Plenums des Zentralkomitees – mit den Forderungen nach Abschaffung des Monopols der KPdSU und dem schnellen Übergang zu einem demokratischen Mehr-Parteien-System hat dies verdeutlicht.

HK: Nach dem ZK-Plenum im Februar soll nun die KPdSU auf ihre verfassungsrechtlich verankerte Führungsrolle verzichten. Der Artikel 6 der Verfassung, der die Führungsrolle festschreibt, soll gestrichen werden. Ist die KPdSU tatsächlich bereit, auch die praktischen Folgen eines solchen Schrittes hinzunehmen? Oder bleibt der Partei inzwischen gar nichts mehr anderes übrig, weil sie bereits zu viel Ansehen in der Bevölkerung verloren hat?

Leonhard: Der Beschluß des ZK-Plenums vom 7. Februar, das in Artikel 6 der Verfassung festgeschriebene Machtmonopol der Partei aufzugeben, ist von außerordentlicher Bedeutung. Mit diesem Beschluß wird die bisher übliche kleinliche Bevormundung aller Staats- und Wirtschaftsorgane durch die Partei und den Parteiapparat aufgegeben. Damit erfolgt eine deutliche Trennung von Partei und Staat, eine Aufwertung der parlamentarischen Körperschaften bei gleichzeitiger Verwandlung der Partei in eine politische Organisation, die durch ihre Vorschläge und Programme sich um die Zustimmung der Bevölkerung bemühen muß. Die Ursache für diese weitreichende Wandlung waren meiner Auffassung nach sowohl der Druck der Bevölkerung – wie besonders bei der Massendemonstration der 200 000 Moskauer am Vorabend des Plenums zum Ausdruck kam – als auch die Erkenntnis, daß die große Umgestaltung der Perestroika nicht mehr durch eine bürokratisch-diktatorische Monopolstruktur der bisherigen Partei zu gewährleisten ist. Nur durch eine demokratisierte Partei und durch die Heranziehung anderer gesellschaftlicher Kräfte der Bevölkerung kann die Umgestaltung des Systems verwirklicht werden. Gerade im Parteiapparat sind die Reformgegner besonders stark vertreten. Mit der Aufgabe des Machtmonopols der Partei ist allerdings der Kampf keineswegs beendet, denn zweifellos gibt es in den Parteiapparaten der Unions-Republiken, der Gebiete, der Städte und Kreise noch starke Gegenkräfte, die nicht bereit sind, auf ihre bisherige Machtstellung zu verzichten.

HK: Gerade die Diskussionsbeiträge auf dem ZK-Plenum haben gezeigt, wie groß die Meinungsverschiedenheiten in der KPdSU inzwischen sind. Wie ist das Gewicht der verschiedenen Kräfte in ihr zu beurteilen?

Leonhard: Die Kommunistische Partei der Sowjetunion hat sich in den letzten 5 Jahren weitgehend gewandelt. An der Stelle der früheren einheitlichen, fast monolithischen Partei – die gegenwärtig 19,5 Millionen Mitglieder zählt – haben sich inzwischen unterschiedliche Strömungen herausgebildet. Zu nennen sind erstens die *Anhänger Gorbatschows,* die Befürworter von Glasnost und Perestroika, d.h. einer weitreichenden Demokratisierung des politischen Systems, des Rechtssystems, einer Umgestaltung des Wirtschaftssystems und einer Reform der Nationalitäten-Politik – allerdings im Rahmen des Sozialismus (wenn auch darunter heute ein etwas elastischeres, gemäßigteres System verstanden wird als früher) und unter der Führung Gorbatschows und seiner Mannschaft. Eine zweite Strömung, oft als *radikale Reformer* bezeichnet, verkörpert durch den kürzlich verstorbenen Andrej Sacharow, durch den Ökonomen Gavriel Popow, die Soziologin Tatjana Saslavskaja, den Ogonjok-Chefredakteur Korotytsch sowie, nach außen, durch den Volkstribun Boris Jelzin, befürwortet eine schnellere Demokratisierung und den möglichst baldigen Übergang zu einem Mehr-Parteien-System und einer Marktwirtschaft. Diese Richtung unterstützt Gorbatschow gegen seine Gegner, drängt ihn aber gleichzeitig zur Beschleunigung der Reformen.

„Auch in der Sowjetunion könnten bald Gespräche am runden Tisch stattfinden"

HK: Die beharrenden Kräfte scheinen aber immer noch sehr kompakt zu sein, trotz mancher Lippenbekenntnisse zur Perestroika ...

Leonhard: Dieser Flügel ist in sich nicht einheitlich. Eine Strömung, meist als „Bremser" bezeichnet, verkörpert im Politbüro durch Jegor Ligatschow und Lew Saikow, will die Reformen auf den ökonomisch-technologischen Bereich begrenzen. Sie lehnen nicht nur ein Mehr-Parteien-System, sondern sogar schon ein Mehr-Kandidaten-System ab, warnen, die Presse ginge angeblich „zu weit", wollen die kritische Aufarbeitung der Vergangenheit begrenzen und die geplante private Initiative in der Wirtschaft verhindern. Ihr Lieblingswort ist „Konsolidierung"; sie treten für eine begrenzte Modernisierung statt einer wirklichen Reform des Systems ein. Daneben gibt es die „Breschnewisten", höflicher ausgedrückt die „traditionellen Bürokraten". Das sind Funktionäre, die mit und unter Breshnjew in die Führung gelangt sind. Die bürokratische Routine ist ihr Lebensinhalt und Lebensziel. Sie sehnen sich nach dem alten bürokratisch-autoritären System zurück und hoffen, daß die für sie so entsetzliche Glasnost und Perestroika bald im Sand steckenbleibt. Schließlich gibt es innerhalb und außerhalb der Partei ein buntes Gemisch von extremen russischen Nationalisten (darunter auch die Pamjat-Bewegung), die im deutschen Parteispektrum etwa der NPD entsprechen würden. Darunter befinden sich rabiate Antisemiten, Verfechter eines russisch-großrussischen Chauvinismus, nationalistische Gruppen und teilweise auch Personen, die sich sogar nach der Stalin-Diktatur zurücksehnen.

HK: Wird die KPdSU sich in absehbarer Zeit spalten oder zumindest deutlicher als bisher in einzelne Fraktionen auseinanderfallen und damit den Weg für ein Mehr-Parteien-System freimachen?

Leonhard: Unter den heutigen Bedingungen könnten sich bald innerhalb der KPdSU, auch offiziell, unterschiedliche Gruppierungen herausbilden, die mit unterschiedlichen programmatischen Vorschlägen auftreten – wahrscheinlich schon auf dem für Juni vorgezogenen 28. Parteitag. Dies würde der erste Schritt dazu sein, innerhalb der Partei eigene Vereinigungen zu bilden. Auf längere Sicht könnte sogar eine Aufspaltung der KPdSU etwa in eine traditionell marxistisch-leninistische Partei, eine reform-sozialistische bzw. auch sozial-demokratische Richtung erfolgen, was sich keineswegs negativ, sondern für die sowjetische politische Entwicklung positiv auswirken würde. Auch stelle ich mir vor, daß bald, ähnlich wie in einigen mittel- und osteuropäischen Ländern des Warschauer Pakts, in der Sowjetunion „Gespräche am runden Tisch" stattfinden – von Vertretern der KPdSU mit den neu entstandenen informellen Vereinigungen, darunter Volksfronten und unabhängigen Gewerkschaften. Eine solche Entwicklung könnte schrittweise zu einem Mehr-Parteien-System führen. Schon heute gibt es Kräfte, wie etwa die „Interregionale Gruppe", die man als sozialliberal bezeichnen könnte; es gibt starke grüne Bewegungen, konservative Nationalisten, unabhängige Gewerkschaften (ähnlich der „Solidarność" in Polen), und mit der Herausbildung christlich-demokratischer Gruppierungen oder Vereinigungen dürfte in Zukunft zu rechnen sein.

„Das Fach Marxismus-Leninismus wurde an allen sowjetischen Bildungseinrichtungen 1989 abgeschafft"

HK: Verglichen mit anderen Ostblockländern, vollzieht sich der Rückzug der Partei in der Sowjetunion langsamer. Möglicherweise hat aber die raschere Demokratisierung in den ehemaligen Satellitenstaaten dazu beigetragen, daß eine grundlegende „Umgestaltung" auch in der Sowjetunion unausweichlich wird?

Leonhard: Die Entwicklung in den ost- und mitteleuropäischen Ländern des Warschauer Paktes wirkt sich außerordentlich stark auf die Sowjetunion aus, allerdings in einer zwiespältigen Art. Die Gorbatschow-Anhänger und die konsequenten Reformer bekommen durch die Demokratisierung im bisherigen Ostblock Oberwasser, weil sie sich in ihren Bemühungen bestätigt sehen. Andererseits darf man nicht verkennen, daß die schnelle Entwicklung

in den ost- und mitteleuropäischen Ländern bei den Technokraten und Breschnewisten, vor allem aber bei den Rechtsnationalisten und Stalinisten, als Warnung empfunden wird und ihren Widerstand verstärkt.

HK: Daß der Umgestaltungsprozeß in der Sowjetunion ein langsameres Tempo hat, wird auch im ideologischen Bereich sichtbar. In bisher so linientreuen Ländern wie der DDR und der Tschechoslowakei ist die offizielle, jahrzehntelang mit ungeheurem Aufwand propagierte Ideologie des Marxismus und Leninismus wie ein Kartenhaus in kürzester Zeit zusammengebrochen. Es zeigte sich, daß sie eigentlich längst nur noch Fassade war, ungeliebter, aufgezwungener Überbau. Was bleibt nach fünf Jahren Glasnost in der Sowjetunion noch vom Marxismus-Leninismus?

Leonhard: Auch auf ideologischem Gebiet haben sich in den letzten Jahren wichtige Veränderungen vollzogen. Ein erster entscheidender Schritt war die Abkehr von der Unfehlbarkeit der Partei – schon Anfang 1987. Offiziell wurde, auch von Gorbatschow selbst, erklärt, die Partei sei nicht unfehlbar, sie habe früher Fehler gemacht, mache jetzt Fehler und werde auch in Zukunft Fehler machen. Ein zweiter Meilenstein war dann die veränderte Stellung zum Eigentum. Bis 1985/86 war unumstritten, daß es sozialistisches Eigentum nur als Staatseigentum geben kann. Als „niedere Form" wurde noch kollektivwirtschaftlich-genossenschaftliches Eigentum zugestanden, während Privateigentum als a priori schlecht, negativ, bekämpfenswert galt. Seit 1986/87 gilt demgegenüber offiziell: die sozialistische Wirtschaft kann sich auf unterschiedlichste Eigentumsformen stützen, die harmonisch miteinander zusammenwirken. Als dritter neuer Akzent ist dann die veränderte Sicht der Religion zu nennen, die die Propagierung des Atheismus als verpflichtende Weltanschauung für alle Parteimitglieder und Jungkommunisten ablöste.

HK: Aber der Marxismus-Leninismus scheint immer noch ideologische Grundlage im sowjetischen Bildungswesen zu sein ...

Leonhard: Nicht mehr. 1989 wurde in allen sowjetischen Schulen, Fachschulen, Fachhochschulen, Hochschulen und Universitäten das Fach Marxismus-Leninismus abgeschafft. Bis dahin war es üblich, daß an allen Hochschulen der Sowjetunion Marxismus-Leninismus in 440 Unterrichtsstunden gelehrt wurde, also vier Jahre lang jeweils drei Wochenstunden Vorlesungen und Seminare. Diese Veranstaltungen waren für alle Studenten verpflichtend, und der Stoff wurde geprüft. An die Stelle dieses Kurses sind jetzt vier Fächer getreten: zeitgenössische Philosophie, Sozialgeschichte unserer Zeit, Probleme des Sozialismus und ökonomische Lehren. Zunächst wollte man auch dafür wieder offizielle Lehrbücher drucken. Darauf hat man jetzt aber verzichtet, so daß erstmals die Professoren sowjetischer Hochschulen diesen Unterricht selbst gestalten können, was für manche nicht ganz einfach sein dürfte. Innerhalb von vier Jahren wurde also der Marxismus-Leninismus in der Sowjetunion als verpflichtende Ideologie schrittweise überwunden.

HK: Wie wird inzwischen die Oktoberrevolution als Gründungsakt der Sowjetunion gesehen? Den osteuropäischen Ländern wurde das kommunistische System als Folge des Zweiten Weltkrieges aufgezwungen, in der Sowjetunion war es Ergebnis einer revolutionären Umwälzung. Wie sieht man heute die Oktoberrevolution als Ausgangspunkt und Grundlage des Sowjetsystems?

Leonhard: Gorbatschow selbst hält immer noch an der Oktoberrevolution wie auch an Lenin als Grundlagen einer positiven sowjetischen Entwicklung fest, während bei den konsequenten Demokraten die Oktoberrevolution schon gründlich entmythologisiert und in ihrer Normativität relativiert wird. Manche sind der Ansicht, eine Weiterführung der Ansätze der provisorischen Regierung von 1917 hätte zu einer positiven evolutionären Entwicklung geführt und die Oktoberrevolution sei daher kritisch zu betrachten. Solche Meinungen werden vorwiegend in den Reihen der konsequenten Reformer geäußert, obwohl es auch schon Professoren der Gorbatschow-Richtung gibt, die zumindest eine Neubewertung des Oktobers 1917 und Lenins ernsthaft in Erwägung ziehen. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß eine Minderheit von Abgeordneten im Obersten Sowjet dafür gestimmt hat, das Lenin-Mausoleum zu schließen und den Gründungsvater der Sowjetunion in einem gewöhnlichen Grab zu bestatten. Vielleicht wird daraus schon bald eine Mehrheit.

„Massive Lebensmittelunruhen sind eine ernste Gefahr"

HK: Woran kann man sich nach 70 Jahren kommunistischen Systems in der Sowjetunion ideologisch-politisch bei einem Neuanfang überhaupt orientieren? Gibt es Sinn, an die verschiedenen Reformansätze im Rußland des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts bis zur Oktoberrevolution anzuknüpfen?

Leonhard: Man geht vielfach an die Ursprünge der sozialistischen Bewegung zurück und versucht, den Begriff Sozialismus neu zu definieren. Das gilt auch für Gorbatschow, der sagte, daß es heute noch keine konkrete Vorstellung gibt, was eigentlich Sozialismus sei. In der Sowjetunion wird heute die sozialdemokratische Bewegung positiv dargestellt. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß im März 1989 der 70. Jahrestag der Kommunistischen Internationale selten erwähnt wurde, während die Einhundertjahrfeier der Zweiten Internationale im Vordergrund stand, die 1889 im Beisein von Friedrich Engels in Paris gegründet wurde. Hier zeigt sich das Bestreben, die kommunistische Vergangenheit kritisch zu bewerten und sich zunehmend in der Linie der sozialistischen Bewegung der Zweiten Internationale zu sehen.

HK: Bleibt der Sowjetunion für den schwierigen Prozeß des politisch-ideologischen Systemwandels, der Ablösung von ihrem bisherigen Selbstverständnis angesichts zunehmender wirtschaftlicher und sozialer Probleme überhaupt noch genügend Zeit? Birgt nicht allein schon die katastrophale Wirtschaftslage den Sprengstoff, dessen Explosion die Perestroika zum Einsturz bringen könnte?

Leonhard: Im Blick auf die Wirtschaft muß man unterscheiden zwischen dem akuten Problem der Lebensmittelversorgung und einer grundsätzlichen Veränderung des gesamten Wirtschaftssystems. Die Lebensmittelversorgung hat sich in den letzten vier Jahren drastisch verschlechtert. In über der Hälfte der 157 sowjetischen Gebiete („oblasty") gibt es Lebensmittelkarten mit Rationen, die knapp über denen des Krieges liegen; es herrscht Mangel an Grundnahrungsmitteln und an den einfachsten Dingen des täglichen Lebens wie Seife oder Windeln in einem kaum vorstellbaren Ausmaß. Die Ursache dieser entsetzlichen Verschlechterung der Lebensmittelversorgung liegt darin, daß die früheren Antriebe – Zwang, Angst und Unterdrückung – geschwunden sind, der neue Antrieb des materiellen Interesses aber noch nicht funktioniert. Mit dem Geld kann man nichts anfangen, und es herrscht ein Entlohnungssystem, das jeder Initiative Hohn spricht. Ich sehe hier zwei Gefahren: Die eine besteht darin, daß die Bevölkerung zunehmend apathisch wird, in die Hoffnungslosigkeit zurücksinkt und das Vertrauen in die Perestroika verliert. Schon jetzt steht die Bevölkerung, die noch bis vor einem Jahr weithin die Reformen unterstützt hat, der Perestroika nicht mehr so positiv gegenüber. Die zweite, noch ernstere Gefahr sind massive Lebensmittelunruhen, wie es sie in der russischen Geschichte mehrfach gegeben hat. Auch die Revolution von 1917 hat mit Lebensmittelunruhen begonnen und jeder weiß, daß das noch einmal geschehen kann.

HK: Wenn schon der Übergang von den alten „Antrieben" zu den neu geforderten so schwierig ist, wie soll dann eine Gesamtreform des Systems in Richtung auf mehr Marktwirtschaft gelingen?

Leonhard: Entscheidend für eine wirkliche Wirtschaftsreform wären die drastische Reduzierung des bürokratischen Apparates, des riesigen Stabes der Beamtenfunktionäre, die Verlagerung der Entscheidungskompetenzen auf die Ebene der Betriebe, die Vergrößerung des genossenschaftlichen Sektors bei Reduzierung des staatlichen Sektors und weitreichende Möglichkeiten privater wirtschaftlicher Betätigung in Landwirtschaft, Handwerk, Gewerbe und Dienstleistungssektor. Hier sind sehr große Widerstände zu überwinden. Immerhin gibt es 47 Wirtschaftsministerien, 12 Staatskomitees und eine riesige staatliche Plankommission. Zu diesem Apparat auf gesamtsowjetischer Ebene kommen die entsprechenden Bürokratien in den 15 Unionsrepubliken und in den 157 Gebieten. Im sowjetischen Wirtschaftsapparat sind 15,3 Millionen Funktionärsbeamte tätig, von denen die Mehrheit weiß, daß eine Wirtschaftsreform ihre Machtstellung gefährden könnte.

HK: Besteht ein Hauptproblem nicht darin, daß man in der Sowjetunion, bevor es zu praktischen Reformen überhaupt kommt, bereits bei den Konzepten nicht wirklich vorankommt? Bei den Wirtschaftsbeschlüssen der letzten Monate war von einer Bereitschaft zur Öffnung im größeren Stil nichts zu spüren. Hemmt nicht die fehlende Bereitschaft, sich überhaupt auf grundlegende Wirtschaftsreformen einzulassen, ebenso wie der Widerstand in der Bürokratie?

Leonhard: An Konzeptionen für eine möglichst schnelle Überwindung des bürokratischen Plansystems, für weitreichende Verselbständigung der Unternehmen, Forcierung des Privateigentums und den Übergang zur Marktwirtschaft fehlt es nicht. Wie schwer man sich aber bei der konkreten Reform tut, zeigen nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um das von Gorbatschow geforderte Pachtsystem, wonach jede Person, jede Familie oder jede Gruppe von Menschen von den Kollektivwirtschaften und Staatsgütern für 50 Jahre Land, Vieh und Maschinen pachten kann, um damit die private Tätigkeit zu stimulieren. Dieses Pachtsystem ist direkt und in aller Öffentlichkeit von Ligatschow angegriffen worden, der im Politbüro und in der Führung für Landwirtschaft verantwortlich ist. Nikolai Ryschkow, der Ministerpräsident der Sowjetunion, ursprünglich ein Anhänger Gorbatschows, der heute etwa in der Mitte zwischen beiden steht, hat bei der Verkündung der Wirtschaftsreform weitgehend die kritischen Vorbehalte Ligatschows berücksichtigt und den Reformkräften gegenüber einen Rückzieher gemacht.

„Glasnost hat das neue Aufbrechen nationaler Konflikte ermöglicht"

HK: Aber kann man in der Sowjetunion überhaupt radikal auf eine marktorientierte Wirtschaft umsteuern, ohne daß es zu untragbaren Härten für die Bevölkerung kommt? Welche Opfer eine Wende zur Marktwirtschaft kostet, läßt sich derzeit in Polen und in der DDR sehen. Wären sie in der Sowjetunion nicht noch größer?

Leonhard: Die seit zwei Jahren zugelassenen Genossenschaften haben in großen Städten Lebensmittel und Konsumgüter zu so hohen Preisen auf den Markt geworfen, daß ehrlich arbeitende Sowjetbürger sie überhaupt nicht bezahlen konnten. Daraufhin gab es soziale Unruhen, eine gewaltige Unzufriedenheit und eine Spaltung des Bewußtseins. Bei Meinungsumfragen sprach sich eine überwältigende Mehrheit für eine Wirtschaftsreform, gleichzeitig aber auch für ein Verbot der privat tätigen Kooperativen aus. Die Unruhe wurde so groß, daß die Ryschkow-Regierung den Rückzug antrat. Die konsequenten Reformer sind meiner Meinung nach völlig zu Recht der Auffassung, man müsse unbedingt weitermachen. Die ärgerlich hohen Gewinnspannen der Kooperativen sind ja nur deshalb möglich, weil es so wenige gibt. Wenn man noch ein Jahr durchhalten würde – mit ent-

sprechender sozialer Absicherung – und es statt 200 20 000 Anbieter gäbe, würden sich die Preise durch den zunehmenden Konkurrenzkampf von selbst regulieren. Diesen Mut hat aber die Mehrheit in der Führung bisher nicht.

HK: Neben den Problemen der Wirtschaftsreform macht der Sowjetunion auf dem Weg der Umgestaltung vor allem das Nationalitätenproblem zu schaffen. Der Konflikt zwischen Armenien und Aserbaidschan ist dafür nur ein Beleg. Wo droht die größere Gefahr, von der Wirtschaftskrise oder den nationalen Spannungen?

Leonhard: Beides ist gefährlich, wobei sich einmal das eine und dann wieder das andere Problem in den Vordergrund drängt. Der Zeitraum von Sommer 1989 bis Sommer 1990 dürfte das schwierigste Jahr der gesamten Perestroika sein. Noch nie hat sich in ihrem Verlauf die Situation so zugespitzt wie jetzt. Was den Nationalitätenkonflikt betrifft: von den 286 Millionen Sowjetbürgern sind 51% Russen, und 49% gehören 80 anderen Völkern und Nationalitäten an, davon 22 Völker mit mehr als drei Millionen Angehörigen. Die Wurzeln für die heutigen Konflikte wurden in der Stalinzeit gelegt. Vom Beginn der 30er Jahre, nachdem Stalin seine Macht konsolidiert hatte, bis Mitte der 80er Jahre wurde in der Sowjetunion eine unglaubliche Russifizierung betrieben. Die russische Tradition wurde verherrlicht, Traditionen anderer Völker wurden unterdrückt, die russische Sprache wurde forciert und Russen bei der Besetzung aller Positionen bevorzugt.

HK: Es hat also nur der ersten Auflockerungen des politisch-ideologischen Zwangssystems bedurft, um die nichtrussischen Völker gegen ihre jahrzehntelange Diskriminierung zu mobilisieren?

Leonhard: So ist es. Ob in den baltischen Republiken, der Moldau, der Ukraine, Georgien oder Zentralasien: überall begehren die Nichtrussen gegen die bisherige Unterdrückung ihrer nationalen Eigenart auf und verlangen mehr Selbstbestimmung. Dazu kommen allerdings nationale Konflikte zwischen zwei nichtrussischen Völkern, besonders deutlich gerade zwischen dem islamischen Aserbaidschan und dem christlichen Armenien. Man darf dabei nicht vergessen, daß Armenien das älteste christliche Land der Welt ist, und das islamische Aserbaidschan die einzige Unionsrepublik der UdSSR, in der die Muslime nicht wie sonst in der Sowjetunion Sunniten, sondern Schiiten sind. Glasnost hat dieses neue Aufbrechen nationaler Eigenständigkeiten und Konflikte ermöglicht. Man kann die dadurch entstandenen Probleme aber nicht Gorbatschow vorwerfen, sondern was hier zum Ausbruch kommt, ist ein 50 Jahre unterdrücktes nationales Erwachen, vergleichbar mit dem europäischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts.

HK: Wie groß ist überhaupt noch der Spielraum der sowjetischen Führung, vor allem angesichts der Tatsache, daß die baltischen Republiken nicht nur mehr Autonomie im sowjetischen Staatsverbund, sondern volle Souveränität anstreben? Sind auf diesem Hintergrund überhaupt noch für beide Seiten akzeptable Kompromisse vorstellbar?

Leonhard: Für eine Lösung der Nationalitätenprobleme ist es schon sehr spät, aber, wie ich hoffe, noch nicht zu spät. Immerhin gibt es weitreichende Absichtserklärungen der Führung, mit deren praktischer Verwirklichung man den Wünschen der nichtrussischen Republiken weithin entgegenkäme. Soviel Souveränität für die Republiken wie möglich: das Recht der Unionsrepubliken auf ihre eigene Sprache, ihre eigenen Fahnen, ihre eigenen Hymnen, das Recht, fast die gesamte Wirtschaft – mit Ausnahme einiger Schlüsselbetriebe – selbst zu verwalten, Bildungs-, Kultur-, Sozialfragen, Landwirtschaft, Konsumgüterindustrie usw. in die eigenen Hände zu nehmen, womit dann nur noch wenige Dinge gemeinsam einer lokkeren, elastischen Föderation vorbehalten wären. Falls die Litauer, die Aserbaidschaner und andere aber auf der totalen Unabhängigkeit – nicht nur auf einer Souveränität im Rahmen einer lockeren Föderation – bestehen sollten, wäre wohl der Präzedenzfall gekommen.

HK: Brächte das Gorbatschow zu Fall?

Leonhard: Zumindest hätten die Reformgegner im sowjetischen Partei-, Staats- und Wirtschaftsapparat erstmals eine Handhabe, gegen Gorbatschow und seine Reformen aufzutreten – etwa unter der Losung „Wir retten die Einheit der Heimat". Sollten sich dagegen Letten, Litauer und Esten mit einer Souveränität im Rahmen einer lockeren elastischen Föderation begnügen, hätten diese Völker die außerordentliche Chance, Vorreiter der Reformen für die gesamte Sowjetunion zu sein. Nirgends sind die Aussichten für eine Wirtschaftsreform, eine Justizreform, für politischen Pluralismus und Rechtsstaatlichkeit so gegeben wie gerade in den drei baltischen Republiken.

„Einen Militärputsch halte ich für unwahrscheinlich"

HK: Kann die Sowjetunion auf lange Sicht noch anders überleben als in Form eines russisch geleiteten Commonwealth?

Leonhard: Das wäre wohl die einzige realistische Möglichkeit. Beim Austritt von Unions-Republiken aus der UdSSR wäre diese Lösung in Gefahr, und dann könnte ein massiver Rückschlag für den Reformprozeß eintreten. Man spricht in der Sowjetunion davon, daß es angeblich ein Komitee zur Rettung der Heimat gäbe, dem führende Persönlichkeiten angehören, die auf einen solchen Moment warten. Heute kann man zwar nicht gegen die Perestroika auftreten und erklären, man wolle zurück zu Breschnew. So jemand würde ausgelacht. Ebensowenig kann man ein Zurück zu Stalin fordern, ohne starke Proteste bei einer übergroßen Mehrheit auszulösen. Die einzige Karte der Reformgegner wäre, im Ernstfall als Verteidiger der Einheit des Vaterlandes, der großen Sowjetunion, auftreten zu können.

HK: Eine wichtige Klammer für den Zusammenhalt der Sowjetunion ist die sowjetische Armee. Gleichzeitig wirken sich die Spannungen zwischen den Nationalitäten auch auf sie aus, da ja ein erheblicher Teil der Rekruten aus den nichtrussischen Völkern kommt. Wie schätzen Sie gegenwärtig die Sowjetarmee als Machtfaktor innerhalb des sowjetischen Gesamtsystems ein?

Leonhard: Die Zurückdrängung des Einflusses der sowjetischen Streitkräfte auf die Politik ist einer der erstaunlichsten Vorgänge im Rahmen der Perestroika. Es gehörte zum ABC der sowjetischen Politik, daß der Verteidigungsminister stets Vollmitglied des Politbüros war. Der Nachfolger von General Ustinov als Verteidigungsminister, Marschall Sokolov, war zum erstenmal in der Geschichte der Sowjetunion kein Vollmitglied, sondern nur einer der sieben Kandidaten des Politbüros. Ein Kandidat wird nicht zu allen Sitzungen eingeladen; er sitzt in der zweiten Reihe, darf sich an der Diskussion beteiligen, aber nicht mitbeschließen. Nachfolger Sokolovs nach dessen Ablösung im Zusammenhang mit dem Flug von Matthias Rust wurde der damals 63jährige Dmitri Jasow, der nicht einmal Marschall war, sondern nur General und in der militärischen Rangliste an 27. Stelle stand. Auch Jasow wurde nicht Vollmitglied des Politbüros, sondern wiederum nur Kandidat. Damit wurde auch äußerlich sichtbar, daß die Streitkräfte nicht mehr dieselbe Rolle spielen wie unter Breschnew. Es bleibt natürlich die Frage, wie lange sich die Streitkräfte das gefallen lassen. Bisher wurden zwar Bedenken geäußert – etwa in der Armeezeitung „Roter Stern" –, aber zu einem offenen Widerstand ist es noch nicht gekommen.

HK: Könnte es im Fall einer krisenhaften Zuspitzung der Lage in der Sowjetunion zu einem Militärputsch kommen? Entsprechende Befürchtungen wurden ja hin und wieder geäußert ...

Leonhard: Ich halte das für unwahrscheinlich. Die Sowjetunion ist kein lateinamerikanisches Land, und die Armee verfügt nicht über vergleichbare Macht und Unabhängigkeit. Ich könnte mir weit eher als einen Militärputsch folgendes Szenario vorstellen: Die Reformgegner in der Führung könnten sich konsolidieren und dann etwa beim Austritt einiger Republiken aus der Union, bei bürgerkriegsähnlichen Zuständen oder großen sozialen Unruhen die Armee beauftragen, als letzte mögliche Ordnungsmacht zu fungieren. Einen solchen Auftrag würde die sowjetische Armee erfüllen – sie wird aber kaum auf eigene Faust handeln.

HK: Die Rolle der Sowjetarmee wird sich auch aus außen- und bündnispolitischen Gründen in absehbarer Zeit verändern. Es laufen ja Verhandlungen über den Rückzug der sowjetischen Truppen aus Ungarn, aus der ČSSR und aus Polen, und auch die sowjetischen Verbände in der DDR werden in der bisherigen Stärke nicht erhalten bleiben. Was bedeutet es für die Sowjetarmee und die Sowjetunion, wenn sie ihre als Siegermacht des 2. Weltkrieges gewonnenen militärischen Positionen zurücknimmt, und was bedeutet das für das Verhältnis der Sowjetunion zu ihren bisherigen Bündnispartnern, wenn die militärische Klammer zunehmend wegfällt?

Leonhard: Ein Rückzug der Sowjettruppen aus den Ländern des Warschauer Pakts würde wahrscheinlich von großen Teilen der Bevölkerung der Sowjetunion und der Mehrheit der Rekruten begrüßt, andererseits aber könnte ein solcher Rückzug auch den russisch-nationalistischen Flügel stärken. Die Pamjat-Bewegung, der Block der russischen Nationalisten und viele Reformgegner im Staats- und Parteiapparat könnten den Vorwurf erheben, Gorbatschow verspiele die mit Leid erkämpften Errungenschaften des großen Vaterländischen Krieges von 1941–45. Damit würde ein Rückzug der Sowjettruppen zur Polarisierung innerhalb der Sowjetunion beitragen. Ob und mit welchen Aufgabenstellungen es den Warschauer Pakt in Zukunft noch geben wird, ist schwer vorherzusagen. In jedem Fall werden sich die Beziehungen zwischen der Sowjetunion und den früheren Satellitenstaaten noch weiter ändern.

„Die Sowjetunion könnte neue politische Einflußmöglichkeiten gewinnen"

HK: Militärischer Rückzug der Sowjetunion aus den Ostblockstaaten und neue Beziehungen zu diesen Staaten haben auch Rückwirkungen auf ihren Status als Weltmacht. Zwar wird die Sowjetunion auf der nuklearstrategischen Ebene eine den Vereinigten Staaten ebenbürtige Supermacht bleiben. Aber ihre Rolle in Europa wie in der Weltpolitik muß sie auf jeden Fall neu bestimmen ...

Leonhard: Es gibt schon jetzt Anzeichen dafür, daß die Sowjetunion anstelle ihrer bisherigen militärisch-ideologisch bestimmten Machtstellung in Zukunft einen größeren politischen Einfluß ausüben kann. Bis vor fünf Jahren war die Einstellung der Westeuropäer zur Sowjetunion im großen und ganzen – zu Recht – negativ. Heute wird nicht nur in der Bundesrepublik, sondern – in unterschiedlichem Ausmaß – in allen westlichen Staaten die Sowjetunion weithin positiv gesehen. Sowjetische Filme, Bücher und Theaterstücke werden beachtet, sowjetische Abrüstungsvorschläge begrüßt, die Reformen unterstützt, die Reden Gorbatschows werden aufmerksam und mit Interesse verfolgt. Wenn er in westliche Länder kommt, wird er freundlich begrüßt, zum Teil sogar bejubelt. Gorbatschow dürfte heute in Westeuropa populärer sein als zu Hause. An die Stelle der Macht, die aus militärischer Bedrohung stammt, könnte beim Fortgang der Reformen ein größeres *politisches* Gewicht der Sowjetunion treten – sowohl in Europa wie in der Weltpolitik.

HK: Abrüstung als militärische Weltmacht wird also für die Sowjetunion zur Voraussetzung, um als politische Weltmacht sich behaupten oder eine solche neu werden zu können?

Leonhard: Die Sowjetunion könnte noch mehr ein Staat werden, dessen Entwicklung fasziniert und positiv betrachtet wird. Wenn wir bedenken, daß heute die Bundesregierung, der Europarat, die EG und die Nato sowie alle führenden Politiker von den Sozialdemokraten bis zu den Konservativen öffentlich für die Fortsetzung der Reformen in der Sowjetunion plädieren und ihre Zustimmung zum Kurs Gorbatschows erklären, bedeutet das doch eine bemerkenswerte Entwicklung. Durch Rückschläge bei den Reformen würde die Sowjetunion dieses inzwischen in der Welt angesammelte Kapital des good will verspielen, bei einer Fortsetzung der demokratischen Entwicklung dagegen vermutlich neue Einflußmöglichkeiten gewinnen.

Zwischen Selbstverwirklichungsutopien und Solidargemeinschaft

Das neue Programm der SPD

Die SPD gab sich im letzten Dezember, kurz vor Weihnachten, ein neues Programm. Es schreibt als Berliner Programm das Godesberger Programm von 1959 nicht fort, sondern löst es ab. Welches Profil deutscher Sozialdemokratie wird darin sichtbar? Und wie gehen Grundwerteentscheidungen, politische Handlungsziele und praktische Politik zusammen? Hans Langendörfer (Jesuit, Sozialethiker, Mitarbeiter im „Foyer der Jesuiten" in Bonn) und Peter Siebenmorgen (Politikwissenschaftler, Mitarbeiter des International Institute for Strategic Studies in London) zeichnen die Grundlinien des Programms nach und benennen die ihm innewohnenden ideenpolitischen Spannungen und ethischen Ambivalenzen.

Auf dem Berliner Parteitag beschloß die SPD im Dezember 1989 *ihr neues Grundsatzprogramm* als Frucht einer fünf Jahre langen, intensiv geführten Programmdebatte. Zunächst hatte diese unter der Verantwortung von Willy Brandt gestanden, zuletzt leitete Oskar Lafontaine die Programmkommission. Die Diskussion über politische Grundsatzfragen und Grundwerte ist untrennbar mit der Geschichte der deutschen Sozialdemokratie verbunden. Bisweilen hat es den Anschein, als habe sich die SPD die *permanente Grundsatzdiskussion,* die stete – und zuweilen auch unstete – Fortschreibung der programmatisch-intellektuellen Grundlagen als ihr spezifisches Bewegungsgesetz auserkoren.

Vorgeschichte und Anlaß des Berliner Programms

Das Grundanliegen der programmatischen Bemühungen der SPD besteht traditionell in dem Versuch einer zeitgemäßen Interpretation und politischen Umsetzung der Idee der sozialen Gerechtigkeit. Die deutsche Sozialdemokratie, ausgegangen und entscheidend geprägt von der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts, stellte sich anfangs vornehmlich die Aufgabe, als politischer Solidarverband einer unter den Ungerechtigkeiten der modernen Industriegesellschaft leidenden Arbeiterschaft für eine gerechte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu kämpfen. Mit der Zeit weitete sich die sozialdemokratische Anhängerschaft; es kamen u. a. kleine Handwerker und andere in Abhängigkeit lebende Gesellschaftsgruppen hinzu. *Die Sozialdemokratie wollte sein,* was Walter Jens, der Schlußredaktor des Berliner Programms, einmal als *christliches* Ur-Anliegen formulierte: *Anwalt der kleinen Leute.*

Freilich gesellten sich von Anfang an auch intellektuell und humanistisch geprägte Menschen hinzu, deren persönliches Schicksal zwar nicht unmittelbar von sozialen Ungerechtigkeiten geprägt war, die allerdings das solidarische Grundanliegen teilten. Jedenfalls verstand sich die deutsche Sozialdemokratie immer auch als intellektuelle und aufklärerische Bewegung, wovon auch die Grundsatzprogramme und die seit jeher starke innerparteiliche Ideologiediskussion zeugen.
Entscheidender Impulsgeber für die Programmfortschreibung ist jeweils der gesellschaftliche Wandel. *Neue Grundsatzprogramme der SPD reflektieren neue soziale und gesellschaftliche Wirklichkeiten.* Dennoch fiel es der Partei niemals sehr leicht, neue Wirklichkeiten zu erkennen und anzuerkennen. Solange sich die Anhängerschaft der Partei im wesentlichen auf Arbeiter beschränkte und die Überlegenheit einer marktwirtschaftlichen Ordnung gegenüber planwirtschaftlichen Konzepten keineswegs so klar erkennbar war wie heute, hatte die SPD erhebliche Mengen sozialistischen Gedankenguts im Gepäck. Gerade in bezug auf die Ordnung der Wirtschaft und der Eigentumsverhältnisse war ihr der Blick für die praktischen Grundbedingungen wohlstands- und wohlfahrtsermöglichenden Wirtschaftens oftmals verstellt. Außerdem lief ein gewisser Rigorismus Gefahr zu übersehen, daß Umverteilung zugunsten sozialer Gerechtigkeit erst möglich ist, wenn zuvor etwas erwirtschaftet wurde.

So brauchte es nach der Gründung der Bundesrepublik noch zehn Jahre, ehe 1959 ein der neuen sozialen Wirk-

lichkeit entsprechendes und zum eigentlich unbestreitbaren „Wohlstand für (fast) alle" passendes Grundsatzprogramm der SPD – das *Godesberger Programm* – beschlossen wurde. In ihm wandelte sich die SPD endgültig zur „Partei des Volkes".
Im Vorfeld der neuerlichen Programmdiskussion wurde oftmals die Frage nach der *Notwendigkeit einer Fortschreibung von Godesberg* gestellt. Seinerzeit hatte die soziale Wirklichkeit vor allem in der Überwindung von Klassengesellschaft und -gegensätzen sowie der konsequenten Beseitigung wirklich tiefgreifender sozialer Marginalität bestanden. Doch welche grundsätzlichen Veränderungen haben in der Gegenwart eine erneute Grundsatzreflexion dringlich erscheinen lassen?

Die Antwort des neuen Programms fällt zwiespältig aus. Da heißt es zwar: „Bloßes Fortschreiben bisheriger Entwicklungen ergibt keine Zukunft mehr." Zudem gibt ein eigener Abschnitt „Die Welt, in der wir leben" Auskunft über neue Herausforderungen: erhöhte Verantwortung gegenüber der Technik, „Rüstungswahn", ökologische Problemberge, Konzentration wirtschaftlicher Macht, das Elend des Südens und ein gesellschaftlicher Struktur- und Einstellungswandel. Insgesamt scheinen es jedoch weniger die *einzelnen* neuen Aufgaben der Politik zu sein als vielmehr deren *Summe* – am besten wohl von *Jürgen Habermas* auf den Begriff der „neuen Unübersichtlichkeit" gebracht – , die nach neuer grundsätzlicher Bewältigung verlangt.

Gesellschafts- und wirtschaftspolitische Schwerpunktsetzungen

Das Berliner Programm will also die *Vision einer modernen und gerechten Gesellschaft der Zukunft* präsentieren. Dazu brauchte die Partei den Mut, über die Analyse heutiger Krisen und eine „negative Ethik" des bloßen Anhaltens weit hinauszugehen. Am Ende hat sie ein farbiges und facettenreiches (bisweilen etwas überladenes) Bild gemalt, das den Betrachter leicht in seinen Bann zieht. Was sticht an ihm besonders hervor?

Zunächst natürlich die (traditionelle) Grundfarbe, als welche sich die Hoffnung auf eine „menschenwürdige und sozial gerechte" Gesellschaft erweist. Diese muß den Menschenrechten und *den politischen Grundwerten Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität verpflichtet* sein. „Diese Grundwerte zu verwirklichen und die Demokratie zu vollenden ist die dauernde Aufgabe des Demokratischen Sozialismus." Und tatsächlich durchzieht der Grundwertebezug das gesamte Programm, was ihm inhaltliche Konsistenz verleiht, aber auch Ursache mancher Ambivalenzen ist. Als Ausgangspunkt der Grundwerte nennt das Programm die *Menschenwürde* – eine Wertigkeit jedes Menschen, die „unabhängig von seiner Leistung und Nützlichkeit" ist.
Als Reiseroute in die erneuerte Gesellschaft schlägt die SPD *„den Weg des Fortschritts"* vor. Dies war im fortschrittsskeptischen Entwurf von Irsee (1986) noch ganz anders gewesen. Es bedurfte einer Neufassung des Fortschrittsgedankens, um sich ihm erneut anvertrauen zu können. „Wir wollen Fortschritt, der nicht auf Quantität, sondern auf Qualität, auf eine höhere Qualität menschlichen Lebens zielt. Er verlangt Umdenken, Umsteuern, Auswählen und Gestalten, vor allem in Technik und Wirtschaft. ... Wir bauchen einen Fortschritt, der den Frieden nach innen und außen sichert, das Leben von Mensch und Natur bewahrt, Angst überwindet und Hoffnung weckt. ... Ohne diesen Fortschritt hätte der Rückschritt freie Bahn."

Der Fortschrittsweg, den die SPD beschreiten will, soll an einigen Beispielen beschrieben werden. Ein durchgängiges Motiv ist z. B. die *Gleichberechtigung der Frauen.* In Zukunft sollen, wie es heißt, „Frauen und Männer gleich, frei und solidarisch miteinander leben". Die SPD hatte hierzu schon im Münsteraner Quotenbeschluß ein Signal gegeben. Im Berliner Programm konstatiert sie die anhaltende und bedrückende „Spaltung zwischen männlicher und weiblicher Welt" und fügt hinzu: „Diese Spaltung wollen wir überwinden." Dazu gibt es konkrete Vorschläge, wie z. B. Änderungen im Erziehungsstil, die Verkürzung der Arbeitszeit auf in der Regel sechs Stunden (damit das Übergewicht der Erwerbsarbeit schwindet), sozialrechtliche Maßnahmen zugunsten der Frauen oder sogar die Änderung des politischen Wahlsystems. Die Botschaft ist klar: „Wer die menschliche Gesellschaft will, muß die männliche überwinden." Das alles wird *im kulturellen Leitbild der partnerschaftlichen Gesellschaft* sehr zeitnahe und treffend gesagt, egal wie weise die Forderungen im einzelnen sind. Und doch bleibt das Programm etwas schillernd. Bisweilen kommen auch andere Seiten zum Vorschein, wenn es etwa bei der Nord-Süd-Problematik heißt: „Frauen müssen auf allen Ebenen an Entwicklungsplanungen und Entwicklungsprojekten gleichberechtigt teilhaben." Oder deutlicher: „Um jungen Frauen gleiche Chancen einzuräumen, muß die Hälfte aller Ausbildungsplätze für Frauen freigehalten werden." Solche Postulate zeigen ein eher buchhalterisches *Gleichheitsverständnis, das ins Formale abzugleiten droht,* statt Inhalte solidarischen Zusammenlebens zur Geltung zu bringen.

Diese *Spannung zwischen Formalem und Inhaltlichem* spricht auch aus folgendem Satz, der dem Kapitel *„Die Zukunft der Arbeit"* entnommen ist: „Alle Formen gesellschaftlich notwendiger Arbeit müssen gleich bewertet und zwischen Männern und Frauen gleich verteilt werden." Das gutzuheißende Ziel ist die Gleich*bewertung* von Erwerbsarbeit, Familienarbeit, Gesellschaftsarbeit und freier Eigenarbeit. Ob dazu aber auch die Gleich*verteilung* dieser Arbeitsformen nötig ist?
Indessen ist *die programmatische Aufwertung der Nichterwerbstätigkeit* – auch aus sozialethischer Sicht – eine große Leistung des Berliner Programms, die der Partei nicht leichtgefallen ist und einen deutlichen Unterschied zu den Akzenten des Godesberger Programms aufweist.

Dabei geht es nicht nur um mehr gesellschaftliche Anerkennung für die Nichterwerbsarbeit, sondern auch um Konkretes, wie eine bessere Berücksichtigung von Erziehungs- und Pflegearbeit in der Altersversorgung, einen bezahlten Elternurlaub auf die Dauer von drei Jahren, den Anspruch auf berufliche Wiedereingliederung und „weitere Qualifikation" usw. Schließlich will die SPD für Erwerbstätige mehr *„Zeitsouveränität"*, d. h. weniger Regelarbeitszeit und mehr Selbstbestimmung bei der Festlegung von Dauer und Einfügung der Arbeitszeit in den Lebens-, Jahres- und Wochenablauf. Daran interessiert hier nicht die politische Bewertung solcher Vorschläge, sondern die Frage, welche Perspektive sie auf den Gesellschaftsentwurf der SPD eröffnen.

Deutlich steht *das Ziel* im Mittelpunkt, *dem Individuum die Möglichkeit zu einem ganz persönlich-autonomen Lebensentwurf* zu geben. Aus der großen Angebotspalette sollen alle möglichst jede Alternative auswählen und zum Bestandteil ihres selbstbestimmten Lebens machen können. Das wäre Freiheit – als Grundwert der Politik. Selbst die ordnungspolitischen Passagen oder Forderungen zum Gesellschaftsgefüge sind häufig auf die individuelle Wahlfreiheit ausgerichtet. Wenn dann die SPD von Dritten bisweilen gefragt wird, worin denn das eigentlich Sozialdemokratische des Programms – also seine *spezifischen* Wertgehalte – liegen, dann kommt in dieser Frage die Schwachseite eines an und für sich zu begrüßenden Freiheitsbezugs zur Sprache: Freiheitliche Parteipolitik (nicht nur der SPD!) will Autonomie des Menschen in möglichst vielen Lebensbereichen, läuft aber Gefahr, die normative Einbindung der Freiheit in eine unterscheidbare (und politisch konkurrenzfähige) „Idee des gerechten Lebens in Gemeinschaft" zu verlieren. Im Godesberger Programm benutzten die Sozialdemokraten öfters den (nichtmodernen?) Begriff der „Gemeinschaft", welcher der Mensch als „dienendes Glied" angehöre. Daß dieser Begriff verlorenzugehen droht, zeigt vermutlich einen kulturellen und politisch sehr brisanten Wandel an, der mit dem gleichzeitig gestiegenen Bewußtsein globaler Zusammengehörigkeit eigentümlich kontrastiert.

Gemeinwohl und demokratische Verfahren

Ein *gutes Beispiel für das vermehrte Bewußtsein globaler Zusammenhänge* ist – gewiß ein Distinktivum des neuen Programms – *das ökologische Augenmerk*, welches den Text durchgängig prägt. Besonders tritt es im wirtschaftspolitischen Kapitel *„Ökologisches und sozial verantwortliches Wirtschaften"* hervor. Dort ist von einer ökologischen Erneuerung der Wirtschaft die Rede: „Gesamtwirtschaftlich ist nichts vernünftig, was ökologisch unvernünftig ist. Ökologie ist kein Zusatz zur Ökonomie. Sie wird zur Basis verantwortlichen Wirtschaftens." Energie-, Chemie-, Verkehrs- und Agrarpolitik werden als Schwerpunkte des ökologischen Umbaus genannt. Auf glatte Weise unterläuft der Text die Diskussion, die das Programm „Fortschritt 90" im letzten Jahr auslöste: „Das ökologisch Schädliche muß teuer, das ökologisch Richtige ökonomisch vorteilhafter werden. Dazu dienen Abgaben und Steuern auf der einen, finanzielle Anreize auf der anderen Seite."

Wiederum geht es um das Leitbild, dem diese Gedanken verpflichtet sind: *eine Gesellschaft, in der* – anders als in Godesberg! – *der Fortschritt nicht mit Wachstum identifiziert, sondern Wachstum an Kriterien*, z. B. der Sicherung von natürlichen Lebensgrundlagen, der Verbesserung von Lebens- und Arbeitsqualität, der Minderung von Abhängigkeit oder der Förderung der Selbstbestimmung, *gebunden wird.* Garant dieser qualitativen Bindung sind die Betroffenen selber, die als „Wirtschaftsbürger" (so schon Godesberg!) in einer *„Wirtschaftsdemokratie"* dafür sorgen, daß „gesellschaftliche Ziele Vorrang vor den Zielen privatwirtschaftlicher Kapitalverwertung" haben. Gewiß braucht die Wirtschaftsdemokratie persönliche und unternehmerische Freiheit und Initiative, mehr noch aber benötigt sie – so das Berliner Programm – die gemeinwohlbestimmte Planung und Kontrolle aller Formen wirtschaftlicher Macht. Besonders diese Abschnitte tragen sozialdemokratisches Profil. Gerade in ihnen wird häufig der Begriff des Gemeinwohls verwendet und damit *das solidarische Zusammenstehen aller* zur Geltung gebracht. Züge eines Mißtrauens in die *freie* Wirtschaft (also: in wirtschaftliche Autonomie) verbinden sich mit (berechtigtem?) Vertrauen in den Wirtschaftsbürger als Garanten eines nach Form und Inhalt menschenwürdigen Wirtschaftslebens. Individuelle Freiheit – ein großes Ideal des Berliner Programms – bleibt also an normative Gehalte (z. B. das Gemeinwohl) gebunden. Diese Verbindung konsequent zu verwirklichen dürfte die große Herausforderung nicht nur der SPD, sondern *jedes* Entwurfs einer modernen, grundwertebestimmten Gesellschaft sein.

Dafür ist das Kapitel über *„Demokratie in Staat und Gesellschaft"* ein weiteres Beispiel. Demokratie soll zur „Lebensform" werden. Daraus eine „Verstaatlichung der Gesellschaft" abzuleiten stände jedoch im Widerspruch zum SPD-Programm. Dieses anerkennt die Notwendigkeit einer farbig gegliederten Gesellschaft und bekennt sich – von der katholischen Soziallehre gewiß mit Beifall bedacht – zum *Subsidiaritätsprinzip:* „Das Prinzip der Subsidiarität, des Vorrangs der kleineren Einheit vor der größeren, kann, wo es nicht überdehnt wird, Macht begrenzen und zur Teilhabe ermutigen."

Probleme bereiten indessen die Passagen über „Parlamentarische Demokratie und Mehrheitsprinzip". Sie plädieren für mehr Bürgerbeteiligung am politischen Entscheidungsprozeß. Dazu sollen *„Volksbegehren und Volksentscheid* in Gemeinden, Ländern und Bund parlamentarische Entscheidungen ergänzen". Fraglich ist nur, wo man begründet Grenzen plebiszitärer Entscheidungsfindung ziehen soll – nicht zuletzt auch im Hinblick auf die gewiß auch von der SPD nicht bestrittene Gefahr eines dann noch mehr raumgreifenden Populismus. Dies genau ist

doch die Frage: wie freie Entscheidung *aller* und (Sach-) Gerechtigkeit zusammenfinden, was eben durch schlichte Mehrung von Abstimmungsmöglichkeiten kaum möglich sein dürfte.

Besonders prekär wird dieses Problem, wenn es um die *„Selbstbeschränkung der Mehrheitsmacht"* geht. „Da auch Mehrheiten irren können, müssen Mehrheitsentscheidungen rückholbar sein, vor allem da, wo Lebensgrundlagen berührt sind und das Wohl der kommenden Generation auf dem Spiel steht." Diese verantwortungsethische Forderung – in die besonders das Denken von *Hans Jonas* Eingang gefunden hat – weist manche Tücken auf. Mit Recht betont sie die Irrtumsfähigkeit von Abstimmungsmehrheiten – ein Dämpfer für die Hoffnung, mehr Abstimmungspartizipation mehre von sich aus die Gerechtigkeit (die keineswegs nur eine Verfahrensfrage ist). Dann aber könnte der zitierte Programmsatz auch *zu einem generellen Entscheidungsmoratorium* führen. Es dürfte doch kaum eine politische Entscheidung, die zur Gegenwartsgestaltung notwendig ist, geben, die nicht *auch* die Lebensverhältnisse zukünftiger Generationen beeinflußt. Es ist ja nicht nur der Atommüll, der die Verhältnisse der kommenden Menschheit belastet, sondern jedwede Entscheidung über die Energieversorgung setzt neue Ausgangsbedingungen für die Zukunft. Wie das Wohl der künftigen Generationen zum Faktor in der politischen Entscheidung gemacht werden kann, ist eine bisher nicht schlüssig beantwortete Frage. Womit natürlich nicht bestritten ist, daß Moratorien bei Entscheidungen mit weitreichenden Folgen eine gute Lösung sein können. Wie dem auch sei, das Berliner Programm zeigt den schwankenden Grund, der unvermeidlich erscheint, wenn man sowohl Freiheit als auch Solidarität und Gerechtigkeit zu Leitmotiven der Politik machen will.

Berührungen und Konfrontationen mit Kirche und katholischer Soziallehre

Es ist ratsam, auf einige Themen zu schauen, die aus kirchlicher Sicht besondere Aufmerksamkeit verdienen. Es sei vorausgeschickt, daß es im Berliner Programm bei der schon in Godesberg vollzogenen *Anerkennung der Kirchen, Religionsgemeinschaften und kirchlichen Gruppen als Gesprächs- und Kooperationspartner der SPD bleibt.* Mehr noch: „Die Sozialdemokratische Partei erkennt die besondere Bedeutung und rechtliche Stellung an, die das Grundgesetz den Kirchen und Religionsgemeinschaften einräumt." Ausdrücklich zählt die SPD auch *das Christentum zu den geistigen Wurzeln des demokratischen Sozialismus.* In ihren *Äußerungen zum Menschenbild* spricht sie vom Menschen als „Individual- und Gesellschaftswesen", das „weder zum Guten noch zum Bösen festgelegt" und „lernfähig und vernunftfähig" ist.
Dies alles sind Signale der Nähe zu christlichen und kirchlichen Überzeugungen. Doch dürfen darüber nicht die irritierenden Mißtöne vergessen werden, die es genauso gibt.

Hierzu gehört die *Problematik des Schwangerschaftsabbruchs,* der die katholische Kirche zentrale Bedeutung beimißt. Über sie gab es während des Programmparteitags eine hitzige Debatte, die um zwei Probleme kreiste: erstens die Frage, ob das Strafrecht ein grundsätzlich ungeeignetes Mittel zur Lösung von Schwangerschaftskonflikten, und zweitens, wie dem „Selbstbestimmungsrecht der Frauen" Rechnung zu tragen sei. Unstrittig war unter den Delegierten die Wertentscheidung für den Schutz des ungeborenen Lebens. In der Frage nach dem Garanten dieses Schutzes setzten sich diejenigen durch, die ihn praktisch ausschließlich der Schwangeren selbst zuschreiben und strafrechtliche Regelungen *gänzlich* ablehnen. „Wir wollen werdendes Leben schützen. Das kann nur mit dem Willen, nicht gegen den Willen der Frau geschehen. Deshalb erkennen wir die Verantwortung und das Selbstbestimmungsrecht der Frau an." Das ist eine schokkierende Argumentation! Sie zieht sich zwar bewußt *nicht* auf die platte Formel auf die freie Verfügung über den (angeblich) eigenen Leib zurück; doch resigniert sie letztlich vor dem Willen zum Unrecht, gegen den kein Kraut gewachsen sei und den man nur gewähren lassen könne.

Wieso gilt diese Resignation dann nicht genauso in anderen Zusammenhängen, in denen doch auch die SPD in Gesetz und Justiz ein Mittel gegen das Unrecht sieht? Aus ethischer Sicht liegt das entscheidende Defizit jedoch weniger in dieser Behauptung völliger Ineffizienz von (strafrechtlichen) Schutzmaßnahmen, sondern in der Annahme, trotz aller Verantwortung einer Schwangeren für das ungeborene Kind gebe es letztlich ein „Selbstbestimmungsrecht". Dies ist eine falsche Inanspruchnahme des Selbstbestimmungsgedankens. Sie bestätigt nochmals die schon genannten Ambivalenzen des Programms im Spannungsfeld von (formalisiertem) Autonomieideal und sittlicher Beanspruchung durch Solidarität, Gemeinwohl – oder eben auch das Lebensrecht Ungeborener.
Ähnliches zeigt sich in den Ausführungen über *„Familien- und Lebensgemeinschaften".* An ihnen besticht zwar die Ehrlichkeit, mit der die heutige Vielfalt an Formen einer auf Dauer angelegten Bindung genannt wird. Problematisch ist aber, daß die Ehe bloß als „häufigste" und grundgesetzlich geschützte Form bezeichnet wird und deshalb als gleich gut wie alle anderen erscheint. Hier taucht mit Blick auf die Politik wiederum die Frage auf, ob sie nur die Optimierung von (in sich gleich guten) Wahlmöglichkeiten für formal-autonome Menschen anstreben oder *auch eigene* Präferenzen für die gesellschaftliche Ordnung anbieten und (auch) in diesem Sinn wertgebunden sein sollte.

Allerdings, das muß klar gesagt werden, entscheidet sich das Berliner Programm nicht nur im Sinne der ersten Alternative. Dafür sorgt der *Grundwert „Solidarität",* der eine zentrale Stellung einnimmt und Tendenzen zu rein formalen Freiheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen konterkariert. Gerade die *Idee einer solidarischen Gesellschaft* befindet sich in großer Nähe zur kirchlichen Soziallehre, in der (wie bei der SPD) der Mensch im Mittelpunkt steht

– aber eben in solidarischer Verbundenheit mit den anderen Menschen und der ganzen Kreatur. Sozialpolitische Forderungen des Programms, aber auch zahlreiche entwicklungs-, umwelt- und friedenspolitische Aussagen beweisen diese gedankliche Verwandtschaft. Sie bewirken auch eine Nähe zum konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Friede und Schöpfungsbewahrung, der gegenwärtig zur politischen Orientierung in der deutschen Kirche Wichtiges beiträgt.

Deutschland-, Europa-, Außenpolitik

Die SPD wurde von den revolutionären Umbrüchen in Osteuropa und der DDR ebenso überrascht wie alle anderen politischen Kräfte. Gleichwohl unterscheiden sich die Ausgangsbedingungen bei der Aufarbeitung der neuen Gegebenheiten, wie sie sich in der „Berliner Erklärung" des Parteitags und im neuen Grundsatzprogramm niederschlägt.
Die SPD mußte *Abschied nehmen von manchen – ehedem zentralen – Elementen der ost- und deutschlandpolitischen Vorstellungswelt.* Der intensiv geführte Dialog mit den kommunistischen Staatsparteien Osteuropas über Sicherheitsfragen und die Pflege einer „Streitkultur" mit der SED Honeckers wurden lange Zeit als wegweisendes Konzept für die „zweite Phase der Entspannungspolitik" gefeiert. Mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaftssysteme erwies sich dieser Ansatz als Weg in die Sackgasse. Die SPD hatte offenkundig die Stabilität der kommunistischen Gesellschaftsordnung und Staatenwelt völlig falsch eingeschätzt. Vom Ziel der deutschen Einheit zu sprechen oder gar die Beseitigung der SED-Herrschaft anzustreben galten ihr als schärfstens bewachte Tabuzonen. Insbesondere die These der „Zweistaatlichkeit" Deutschlands geriet mehr und mehr zum sozialdemokratischen Prüfstein auf die Friedensfähigkeit der bundesdeutschen Außen- und Deutschlandpolitik.

Spätestens seit der Öffnung der Mauer hat die SPD die Zeichen der neuen deutschlandpolitischen Zeit erkannt. Unter der von Willy Brandt ausgegebenen Losung *„Jetzt wächst zusammen, was zusammengehört"* besinnt sie sich auf ihre gesamtdeutschen Traditionsbestände. Daß dieser Kursumschwung im Grundsatzprogramm erst verhaltenen Anklang findet, ist verständlich: In dieser Zeit dramatischer Entwicklungen deutschlandpolitische Grundsätze zu formulieren ist schwierig – zumal, wenn diese für einige Jahre gültig bleiben sollen. So hat sich die SPD der immer richtigen Formel bedient: „Die Menschen in beiden deutschen Staaten werden über die Form institutioneller Gemeinschaft in einem sich einigenden Europa entscheiden." Der Wert der Nation wird unter den sehr allgemeinen und letztlich unverbindlichen Vorbehalt gestellt, daß er „den Erfordernissen des Friedens untergeordnet" bleibe.

Vornehmstes Anliegen sozialdemokratischer Außen- und Sicherheitspolitik ist seit jeher die Errichtung einer neuen Friedensordnung. Seit Ende der siebziger Jahre wird dieses Konzept zunehmend durch den *Begriff der „gemeinsamen Sicherheit"* ausgefüllt. Diese Idee basiert zwar auf der ziemlich spekulativen Annahme, daß der militärisch-technische Abrüstungsprozeß irgendwann einmal wie von selbst in neue politische Gegebenheiten umschlagen werde. Sie wird zudem von einer falschen Grundannahme begleitet, die im neuen Grundsatzprogramm so formuliert ist: „Ost und West haben den Versuch, Sicherheit gegeneinander zu errüsten, mit immer mehr Unsicherheit für alle bezahlt." Gleichwohl stellen sich heute – angesichts des Revolutionsjahres 1989 – einige der gestern noch vergleichsweise befremdenden Ideen als *durchaus diskussionswürdige Programmpunkte* dar. Das Nachdenken über die Auflösung der Militärbündnisse, deren Transformation in politische Agenturen oder ihre Überführung in übergreifende gesamteuropäische Sicherheitsstrukturen ist jetzt aufgrund der rapiden Bedrohungsabnahme und der qualitativ völlig veränderten Sicherheitslage in Europa außerordentlich lohnend. Gleiches gilt für die drastische Reduzierung der Militäraufwendungen und die Neubestimmung der Rolle von Kernwaffen.

Gegenüber der durch aktuelle Entwicklungen aufgewerteten deutschland- und europazentrierten Betrachtungsweise tritt *das internationalistische Anliegen ein wenig in den Hintergrund.* Gleichwohl fehlen Passagen *zu den internationalen Aspekten der sozialen Gerechtigkeit* nicht. Sie erinnern an das sozialdemokratische Erbe und halten die immer noch bedrückende Wirklichkeit der Wohlstands- und Gerechtigkeitsschere zwischen Nord und Süd im Bewußtsein: „Der Reichtum der Industriestaaten des Nordens beruht auch auf der Ausbeutung der Länder des Südens. Die heutige Weltwirtschaftsordnung steht immer noch in der Tradition von 500 Jahren Kolonialismus."
Neu ist *der ökologische Aspekt des weltwirtschaftlichen Entwicklungsgefälles:* „Wo Entwicklungsländer auch im Interesse der Weltwirtschaft wirtschaftliche Möglichkeiten zugunsten des Umweltschutzes ungenutzt lassen, müssen die Industrieländer für den finanziellen Ausfall aufkommen." Im Vergleich hierzu klingen die Aussagen zum Zusammenhang von Entwicklungspolitik und Frauenfragen merkwürdig bemüht – wenn etwa gefordert wird, daß „die zentrale Rolle der Frau für den eigenen Entwicklungsweg" der Südkugelländer Anerkennung verlangt.

Des Menschen Erfüllung und Glück durch Politik?

Schaut man nach all diesen Detailbetrachtungen nochmals auf das Gesamtgemälde, welches das Berliner Programm entwirft, so kann die bange Frage aufkommen, ob sich nicht letztlich überfordert, wer dies alles will. Ist etwa die SPD mit ihren Erwartungen an sich selbst doch einem Mißverständnis aufgesessen? Hofft sie, *den Menschen durch Politik Erfüllung und Glück* bescheren zu können? Dies wird sie verneinen und zur Begründung auf einen Satz hinweisen, der ihr Verständnis von Politik erläutern

soll: „Politik kann nur Bedingungen für ein sinnerfülltes Leben schaffen. Wenn sie selbst Glück und Erfüllung bewirken will, läuft sie Gefahr, in totalitäre Reglementierung abzugleiten." Das ist nachdrücklich zu bejahen. Die detaillierte politische Auseinandersetzung – heute oft als „demokratische Streitkultur" gefordert – mag dann zeigen, welcher Zustimmung tatsächlich fähig ist, was das Berliner Programm als künftige Bedingungen persönlichen Glücksstrebens ins Gespräch bringt.

Hans Langendörfer / Peter Siebenmorgen

Schwierigkeiten beim Weltkirchewerden

Spannungen sind nicht auf Europa beschränkt

Wenn zum Beispiel aus Anlaß bestimmter Bischofsernennungen und den dabei angewandten Verfahren in den letzten Jahren über „römischen Zentralismus" geklagt wurde, war von römischer Seite, aber auch aus anderen Richtungen, mit dem Argument gekontert worden, solche Klagen seien eine typisch europäische oder westliche Angelegenheit und Ausdruck eines tiefsitzenden „antirömischen Affekts" hierzulande. Im Verhältnis zwischen Rom und den Kirchen der Dritten Welt herrsche dagegen ein so gut wie konfliktloses Einverständnis. Daß dem nicht ganz so ist, illustriert anhand bekannter und auch wenig bekannter Vorgänge und Problemfelder der folgende Beitrag. Er macht aber auch darauf aufmerksam, daß Auseinandersetzungen mit Rom oft auf Polarisierungen in den Ortskirchen selbst zurückgehen bzw. in ihnen eine Parallele haben und daß die Kontroversen zwischen Rom und den verschiedenen Ortskirchen und in diesen selbst auf gegensätzlichen Kirchenbildern beruhen, die durch das Zweite Vatikanum noch nicht zu einem weltkirchlich tragbaren Ausgleich gebracht worden sind.

Von *Karl Rahner* stammt die theologische Interpretation des II. Vatikanischen Konzils als Beginn des Zeitalters einer Weltkirche, in dem erstmals der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist. Es ist Aufgabe und Herausforderung der Kirche von heute, daß sie die wesentlichen Unterschiede der anderen Kulturen sieht und anerkennt, in die sie Kirche werden will, oder aber Gefahr läuft, westliche Kirche zu bleiben und damit den Sinn des II. Vatikanums zu verfehlen (Schriften zur Theologie, Bd. 14, 287–302). Die Verwirklichung dieses Programms der Begegnung mit den anderen Kulturen und Religionen liegt im wesentlichen auf den Schultern der Kirchen in Lateinamerika, Afrika und Asien. Diese Kirchen – aus der europäischen Perspektive oft etwas herablassend „junge Kirchen" oder – immer noch – „Missionsländer" genannt – sind zum großen Teil noch geprägt von einem zentralistischen Kirchenbild, haben aber andererseits aktiv mitgewirkt an der Entwicklung des neuen Kirchenverständnisses, das auf den selbständigen Ortskirchen aufbaut und im Zusammenwirken und der Einheit dieser Ortskirchen das Wesen der Weltkirche erblickt.

Als Erbe der Missions- und Kirchengeschichte in Asien, zum Teil gilt dasselbe für Afrika und eingeschränkt für Lateinamerika, wurden die Beziehungen zum Papst und der römischen Kurie als Gegengewicht zu und Schutz gegen die Kolonialmächte und die ausländischen Missionsorden gesehen, die oft wenig daran interessiert waren, daß einheimische Ortskirchen sich entwickelten und einheimischer Klerus mit Leitungsfunktionen betraut wurde. In der berühmten Instruktion der Propaganda von 1659 waren als wichtigste Aufgaben der Mission die Entwicklung des einheimischen Klerus und die Achtung vor den einheimischen Bräuchen und Sitten genannt worden. Gegenüber den eigenen Fürsten und Regierungen war die Bindung an eine ausländische Macht – und mochte sie auch noch so klein und bescheiden sein wie die des Vatikan – jedenfalls ein Schutz für die kleinen christlichen Kirchen. Über diese Verbindung und natürlich über die Unterstützung an Menschen und Material (Kapital), die dies bedeutete, konnten die kleinen christlichen Gemeinschaften in vielen Ländern Asiens weit über ihre zahlenmäßige Stärke (bzw. Schwäche) hinaus in die Gesellschaft wirken und wichtige Beiträge zur Erziehung, zur medizinischen Versorgung und zu anderen gesellschaftlichen Bereichen leisten.

Römische Starthilfen für die Ortskirchen der Dritten Welt

Das Verhältnis zu Rom war natürlich auch früher nicht immer eitel Sonnenschein. Es gibt das herausragende Beispiel des *chinesischen Ritenstreits* im 17.–18. Jahrhundert. Aber hier waren die Antagonisten die römische Kurie (unterstützt von einem Teil der China-Missionare), die Jesuiten- bzw. Franziskanermissionare und der kaiserliche Hof in Peking. Es fehlte noch eine chinesische Ortskirche. Im 20. Jahrhundert dagegen fanden die Bemühungen um die Errichtung einer einheimischen Hierarchie in China die klare Unterstützung des Papstes (Pius XI.) und der Propaganda Fide, die sich mit der Weihe der ersten 6 chinesischen Bischöfe 1926 auch gegen den Widerstand einer großen Anzahl ausländischer Missionare durchsetzen. Mag dieses positive Bild durch die Ereignisse der chi-

nesischen Kirchengeschichte von 1949 bis heute über die Frage der Bischofswahlen und -weihen auch getrübt worden sein, so gilt für die Kirchen in Asien doch allgemein, daß die Beziehung zum Papst und zum Heiligen Stuhl als wichtig für das Selbstverständnis als Minderheitenkirche angesehen wird.

Auch in Afrika ist der Übergang von „Missionsgebieten" zu „afrikanischen Lokalkirchen" mit der Unterstützung Roms erfolgt – oft gegen den Widerstand von Missionsorden, die sich für noch nicht ersetzbar hielten und den „afrikanischen Bischöfen" nicht zutrauten, ihre Kirchen zu leiten und zu entwickeln. Daraus resultiert ein *gewisses Vertrauenskapital gegenüber der römischen Zentrale*, die die Entwicklung der eigenständigen afrikanischen Ortskirchen sicher gefördert hat. Hinzu kommt, daß die jungen Ortskirchen in Asien und Afrika – für Lateinamerika gelten etwas andere Gesichtspunkte – Auseinandersetzungen zwischen der Zentralgewalt in Rom und einzelnen Ortskirchen, wie sie in der europäischen Kirchengeschichte immer wieder stattgefunden haben, im wesentlichen nur aus den Geschichtsbüchern kennen. Die größtenteils noch jungen *theologischen Einrichtungen* in Asien und Afrika besitzen bei ihren eigenen Bischöfen und dem Kirchenvolk oft noch nicht das Prestige, um sich in theologisch kontroversen Fragen Gehör zu verschaffen. Es spielt auch eine Rolle, daß es diesen Theologen an einer kritischen Öffentlichkeit in ihren eigenen Kirchen fehlt, weil es noch nicht viele katholische Intellektuelle gibt, die sich für diese eher kircheninternen Fragen so brennend und engagiert interessieren würden, daß sie schon eine ernst zu nehmende Kraft in den Ortskirchen darstellten. Für die allgemeine Presse in diesen Ländern sind solche „Kirchenprobleme" keine Nachrichten, die abgedruckt, geschweige denn ausführlich diskutiert würden.

Die Umbenennung der altehrwürdigen Propaganda Fide in die Kongregation für die Evangelisierung der Völker nach dem II. Vatikanischen Konzil (1967) hatte nichts mit einer grundsätzlichen Diskussion über das Weiterbestehen dieser Einrichtung zu tun. Wenn man die Frage der Eigenständigkeit von Ortskirchen in Afrika und Asien diskutieren will, muß man sich auch darüber Gedanken machen, was es bedeutet, daß die meisten der in diesen Kontinenten entstandenen Ortskirchen (Diözesen, Apostolische Vikariate oder Präfekturen) trotz der Tatsache, daß sie seit mehreren Jahren von einheimischen Bischöfen geleitet werden und auch über einen einheimischen Klerus verfügen, auch weiterhin nicht in die normalen Verwaltungsstrukturen der Kirche eingegliedert sind, sondern einen *Sonderstatus* genießen, weil sie der Kongregation für die Evangelisierung der Völker unterstellt sind. Am Ende des II. Vatikanischen Konzils 1965 betrug die Zahl der von der Propaganda Fide abhängigen kirchlichen Verwaltungsbezirke 780. Im Jahr 1989 hatte sich diese Zahl auf 929 erhöht. Dabei ist in dem genannten Zeitraum die Zahl der Apostolischen Vikariate von 115 auf 65 und die der Apostolischen Präfekturen von 115 auf 48 heruntergegangen, d. h., die Zahl der Diözesen ist von 576 auf heute 806 gestiegen (Quelle: Guida delle Missioni Cattoliche 1989, Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli). Dabei handelt es sich um stark wachsende Kirchen, jedenfalls in Afrika, aber auch in einigen Teilen Asiens (Südkorea), die nicht länger einfachhin als „Missionsländer/-gebiete" angesehen werden können.

Als Begründung, warum diese Kirchen immer noch diese Sonderstellung haben, wird meist angeführt, daß sie noch nicht imstande sind, selber die Finanzen für ihren Unterhalt aufzubringen. Die Unterstützung durch die Gesamtkirche scheint für viele nur so zu sichern sein, daß die Einrichtung der Propaganda auch weiterhin beibehalten wird. Dabei wird diskret übersehen, zumindest nicht erwähnt, daß der jetzige Zustand Zentralisierungsbewegungen entgegenkommt und viele Möglichkeiten des Eingreifens für die römische Zentrale bietet. Die Propagandakongregation hat so die Vollmacht, „nach ihrem Gutdünken" kirchliche Jurisdiktionsbezirke zu errichten und zu teilen. Sie hat die Leitung über alle „Missionen", beurteilt alle Berichte der einzelnen Bischöfe und Bischofskonferenzen, soweit sie das Leben der Christen, die Disziplin des Klerus, die Arbeit aller karitativen Organisationen, das Schulwesen und besonders die Priesterseminare betreffen. Über die Urbaniana, die Universität der Propaganda, und die vielen mit ihr affiliierten Institutionen in Asien und Afrika wird ein starker Einfluß auf die philosophisch-theologische Ausbildung des Klerus in Asien und Afrika ausgeübt.

Neue Zentralisierungstendenzen

Auf den ersten Bischofssynoden nach dem II. Vatikanischen Konzil haben die Vertreter der Kirchen der Dritten Welt eine lebendige und konstruktive Rolle gespielt. Spätestens nach den Erfahrungen der Bischofssynode über Ehe und Familie 1980 hat sich das Engagement der Bischöfe aus der Dritten Welt für römische Bischofssynoden stark abgekühlt. Die Beiträge der Bischöfe aus Afrika, Asien und Lateinamerika zu Ehe und Familie 1980 (oder anderen Themen auf den anderen Bischofssynoden) hinterließen in den anschließend veröffentlichten päpstlichen Schreiben so gut wie keine Spuren. Die Bischöfe mußten erfahren, daß die von ihnen erwartete Rücksicht auf die Verschiedenheit der Kulturen und Bräuche sich nicht realisierte und ihnen auch nicht die Freiheit eingeräumt wurde, mit Rücksicht auf den jeweiligen Kontext eigene Entscheidungen zu treffen. Die Vorbereitungen auf die Bischofssynode 1990 zur Frage der Priesterausbildung lassen aufgrund des ersten Arbeitspapiers (vgl. HK, August 1989, 384) auch nicht erwarten, daß von dieser universalen Sicht der Problematik seitens Roms abgewichen werden könnte. Kommentar der indonesischen Bischofskonferenz zu den „Lineamenta" der Bischofssynode 1990: „Wenn wieder einmal die Priesterausbildung überall auf der Welt römischen Richtlinien folgen soll, dann sind wir besorgt, daß in Indonesien sich die Probleme der pastoralen Versorgung nur weiter verschärfen werden."

Bei ihren „Ad-limina-Besuchen" machen viele Bischöfe aus der Dritten Welt negative Erfahrungen mit den verschiedenen Dikasterien in Rom, die nicht bereit sind, die allgemeinen Prinzipien und Regeln im Hinblick auf besondere kulturelle, geschichtliche, religiöse und politische Verhältnisse in Afrika und Asien zu ändern oder die Freiheit zur Entscheidung vor Ort zu lassen. Nach den neuen Anordnungen für diese Besuche 1988 ist das ganze Verfahren noch stärker bürokratisiert und schematisiert worden (vgl. HK, August 1988, 360).

Anders sieht es mit den *Papstreisen* in die Länder der Dritten Welt aus. Die Reisen von Päpsten in andere Kontinente sind jungen Datums. 1964 unternahm Paul VI. die erste Asienreise, damals ein großes Ereignis, bis der heutige Papst mit seiner Reiseaktivität in die verschiedenen Kontinente diesen Reisen ihren Ausnahmecharakter nahm. Für die Kirchen und Katholiken in den Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas bedeuten diese Besuche zunächst eine Bestätigung ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Gemeinschaft. Sie sind Anlässe für große Feiern und Feste, die Freude und Kraft geben. Angesichts der zunehmenden Häufigkeit dieser Reisen gibt es auch kritische Stimmen, die sich fragen, ob die langfristigen Ergebnisse in einem vernünftigen Verhältnis zu dem großen Aufwand stehen, der mit diesen Reisen verbunden ist. Bei den Kontakten mit den jeweiligen politischen Machthabern besteht immer die Gefahr, daß der Papstbesuch zur Rechtfertigung bestimmter politischer Entscheidungen und persönlichem Prestigegewinn mißbraucht wird. Der umstrittene Besuch Johannes Pauls II. auf Ost-Timor 1989 (vgl. HK, November 1981, 537) ist ein Beispiel für mehrere andere.

Auch die geplante Einführung eines *Einheitskatechismus* auf Weltebene ist Ausdruck einer Tendenz zur Zentralisierung und Vereinheitlichung auf Kosten der Vielfalt. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß es eine Ausdrucksform des katholischen Glaubens gibt, die inhaltlich klar umrissen ist und die es nur in verschiedene Sprachen zu übertragen gilt. Die Bestrebungen nach Kontextualisierung der Theologie und Inkulturation des christlichen Glaubens dürften durch den angestrebten universalen Katechismus kaum Auftrieb erhalten.
Die kritischen Anfragen seitens der Glaubenskongregation und das Arbeitspapier der Kongregation für die Bischöfe über die Lehrautorität von nationalen bzw. regionalen Bischofskonferenzen (vgl. HK, April 1989, 168 ff.) betreffen die Kirche im allgemeinen und zielen nicht besonders auf Afrika, Asien oder Lateinamerika. Aber die Auswirkungen betreffen doch in erster Linie diese Kirchen, die wie in Asien kleine Minderheitenkirchen sind oder wie in Afrika noch sehr junge Diözesen, wo die einzelnen Bischöfe für sich allein in ihrer Isolation ohne entsprechende Fachleute an der Seite schlechthin überfordert sind, pastorale, soziale und theologische Fragen auf der Ebene ihrer kleinen Diözesen zu entscheiden. Ohne die Unterstützung durch nationale oder regionale Bischofskonferenzen können diese Bischöfe ihr Amt nicht erfüllen. Die theologische Beratungskommission der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) hat 1988 das Arbeitspapier der Bischofskongregation dahingehend kritisiert, daß es nicht den Erfahrungen und der Kirchenwirklichkeit in den asiatischen Kirchen gerecht werde.

Das unlängst veröffentlichte Schreiben der Glaubenskongregation „über einige Aspekte der christlichen Meditation" (vgl. HK, Februar 1990, 79 ff.) ist auf der einen Seite Ausdruck des Bestrebens, in einer für die christliche Spiritualität wichtigen Frage eine grundsätzliche Weisung zu geben, vom Inhalt her gesehen ist es aber zugleich auch Ausdruck eurozentristischen Denkens an zentraler Stelle. Die Verbreitung „östlicher Meditationsformen im Raum des Christentums" wird als „erneuter ernsthafter Versuch, die christliche Meditation mit der nichtchristlichen zu verschmelzen" beschrieben (Nr. 12). Kritisch wird angemerkt, daß „mit unterschiedlichen Techniken" versucht werde, „geistliche Erfahrungen zu erzeugen", und man sich nicht scheue, „das Absolute ohne Bilder und Begriffe, wie es der Theorie des Buddhismus eigen ist, mit der Majestät Gottes, die in Christus geoffenbart wurde und die über die endliche Wirklichkeit erhaben ist, auf eine Stufe zu stellen". Der Absatz schließt mit der Warnung, „nicht in einen verderblichen Synkretismus zu verfallen" (Nr. 13). Zwar wird gesagt, daß die Kirche nichts von alledem ablehnt, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist" (Nr. 2), aber dann wird hinzugefügt, daß man aus diesen Religionen „das Nützliche" (nicht das Wahre und Heilige!) unter Berücksichtigung der „christlichen Auffassung vom Gebet und seiner Logik" aufgreifen kann, um innerhalb dieses Ganzen jene Fragmente neu zu umschreiben und aufzunehmen. „Echte Praktiken der Meditation, die aus dem christlichen Osten und aus den nichtchristlichen Hochreligionen stammen", können „auf den gespaltenen und orientierungslosen ‚Menschen von heute'" ein „geeignetes Hilfsmittel sein, um innerlich entspannt vor Gott zu stehen" (Nr. 28). Der „Mensch von heute" ist für das Schreiben offensichtlich der Mensch der westlichen Industriegesellschaft. Wo bleibt hier ein Hinweis auf die kulturellen, religiösen und anderen Unterschiede zwischen den Kontinenten?

Afrika: Der Fall Milingo, Bischofsernennungen und der Synodenplan

Regionale Bischofskonferenzen und ebenfalls die kontinentale Vereinigung der afrikanischen Bischofskonferenzen haben mehrfach die Inkulturation des christlichen Glaubens in die kulturellen und religiösen Vorstellungen des afrikanischen Menschen als die zentrale Aufgabe der katholischen Kirche dargestellt. Bei Papstbesuchen und Ad-limina-Besuchen haben die afrikanischen Bischöfe für dieses Programm eigentlich immer die Rückendeckung und verbale Unterstützung Roms gefunden. Schwierig-

keiten gibt es aber häufig dann, wenn es zur konkreten Umsetzung dieser Absicht kommt. Afrikanische Bischöfe und Theologen auf dem Weg zu authentischen afrikanischen Ortskirchen begegnen dann vielen Hindernissen.

Es hat viele Jahre gedauert, bis der „Zairische Ritus" schließlich als „Römischer Ritus für Zaire" seine offizielle Anerkennung durch Rom fand. Bei ihrem Besuch in der Bundesrepublik 1982 formulierten die zairischen Bischöfe ihr Selbstverständnis als Ortskirche auf folgende Weise: „Es gibt keine wirklich etablierte Ortskirche, wenn eine Kirche mit einer importierten Liturgie betet, wenn sie nach einer von außen kommenden Moral lebt, wenn sie von sozio-juridischen Normen bestimmt ist, die ebenfalls von außen importiert sind und wenn sie den Glauben mit philosophischen und theologischen Systemen reflektiert, die von anderen christlichen Gemeinschaften stammen. Wir verstehen unter einer Ortskirche eine Kirche, die über ihre eigenen Institutionen verfügt, die eigene Formen von Liturgie und kirchlicher Traditionen hat und im Heiligen Geist und unter der Leitung des Nachfolgers des Heiligen Petrus, der den Primat über die universale Kirche hat, in der Einheit mit allen Gläubigen steht."

Seit 1973 hatte der damalige Erzbischof von Lusaka (Sambia), *Emmanuel Milingo,* nach einer mystischen Erfahrung begonnen, im Rahmen der christlichen Liturgie das Amt des Exorzisten und Krankenheilers auszuüben, um eine immer größer werdende Zahl von Menschen von geistigen und körperlichen Krankheiten zu heilen. Er begründete seine Position theologisch damit, daß es der Universalität der christlichen Botschaft keinen Abbruch tue, wenn es zur Entwicklung einer eigenständigen afrikanischen Spiritualität komme, die das Positive in den traditionellen afrikanischen Religionen aufgreife und auf Glaubensvorstellungen, Ängste, Träume und Mythen des afrikanischen Menschen eingehe.
Das Verhalten und die Lehren von Erzbischof Milingo stießen auf den Widerstand vor allem ausländischer Missionare, die den Pronuntius, Mgr. *Giorgio Zur,* einschalteten. Unter den Katholiken von Sambia wurde über den „Fall Milingo" sehr kontrovers diskutiert, und es kam zur massiven Parteinahme für und gegen den Erzbischof. 1980 und 1982 forderte Johannes Paul II. Erzbischof Milingo auf, die Heilungsgottesdienste einzustellen. Da er aber diese Praxis fortsetzte, wurde er nach einer längeren Visitation durch Kardinal *Maurice Otunga* von Nairobi im April 1982 zu einem „Studienaufenthalt" nach Rom beordert. Nach einem Jahr der Besinnung reichte Erzbischof Milingo im April 1983 seinen Rücktritt ein und wurde vom Papst zum Sonderdelegaten für die Tourismuspastoral mit Sitz in Rom ernannt. Nach einiger Zeit begann er erneut sein Apostolat des Heilens, diesmal aber vornehmlich für europäische und nordamerikanische Klienten (-innen). Der „Fall Milingo" wurde auf diese Weise zwar administrativ „gelöst", die ihm zugrundeliegende theologische Frage nach der Stellung der Heilung und des Exorzismus für ein afrikanisches Christentum aber nicht beantwortet.

In Afrika, aber nicht nur dort, wird auch die Praxis der *Bischofsernennungen* kritisch betrachtet. Die Kritik richtet sich gegen die Rolle der Nuntiaturen bei der Auswahl der Kandidaten, die immer weniger von der lokalen Kirche bestimmt und beeinflußt werde. Am meisten wird kritisiert, daß die schließlich zum Zuge kommenden Kandidaten nur zu oft Personen sind, die nicht in der betreffenden Region und Diözese zu Hause sind, sondern aus anderen Stämmen und Ethnien kommen und die Lokalsprache nicht oder nur unzureichend beherrschen. Von der Tatsache, daß diese neuen Bischöfe einen ortsfremden Eindruck machen, wie „vom Himmel gefallen" erscheinen, ist der Ausdruck „Fallschirmbischöfe" entstanden. Beklagt wird dieser Umstand in Zaire, in Kamerun, aber auch in anderen afrikanischen Ländern.

Unter den afrikanischen Theologen hat *Bénézet Bujo* (Zaire/Fribourg) diesen Umstand mit konkreten Beispielen mehrfach angesprochen und auf die damit gegebenen ekklesiologischen Schwachpunkte hingewiesen (vgl. die Beiträge im Bulletin de Théologie Africaine, 4, 1982, 8, 229–242, in Select, nr. 14/15, 1984, 43 ff.). Bujo kritisiert, daß die römische Praxis oft mit der Angst vor dem „afrikanischen Tribalismus" begründet werde, der Furcht – wie Bujo meint – vor allem der ausländischen Missionare, daß die Afrikaner immer noch nicht in größeren Zusammenhängen denken können und bestimmt bleiben von der Zugehörigkeit zur Großfamilie und dem eigenen Stamm. Genüßlich weist er auf die Tatsache hin, daß auch in Belgien kein Wallone zum Bischof im flämischen Gebiet oder umgekehrt ernannt werden würde.

Eine lange, verwickelte Geschichte hat die Idee und der Plan eines *afrikanischen Konzils.* Es handelt sich ursprünglich um eine Idee afrikanischer Laien im Senegal *(Alioune Diop),* die im Rahmen der Afrikanischen Gesellschaft für Kultur seit 1972 die Notwendigkeit einer kontinentalen Kirchenversammlung befürworteten, um das Anliegen einer Inkulturation des Christentums in Afrika voranzutreiben. Diese Gedanken wurden 1980 von der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen aufgegriffen und weitergeführt. Bei ihrem Ad-limina-Besuch 1983 trugen die Bischöfe Zaires dem Papst dieses Anliegen vor, der grundsätzlich zustimmte, Art und Weise dieser Versammlung aber offenließ. 1984 traf die Vollversammlung der afrikanischen Bischöfe (SECAM) in Kinshasa die grundsätzliche Entscheidung, ein „afrikanisches Konzil oder Synode" abzuhalten. Es erregte allgemeines Erstaunen und Verwunderung, als der Papst am 6. 1. 1989 eine „Sondervollversammlung der Bischofssynode für Afrika" ankündigte, ohne Datum und Ort zu nennen (vgl. HK, Februar 1989, 53 f.). Das Abgehen von der kanonischen Form eines Partikular-Konzils bedeutet, daß nicht alle Bischöfe Afrikas zur Teilnahme berechtigt sind. Bei einer Sondersynode sind sie nur „Berater", der Heilige Stuhl richtet die Synode aus und befindet über die Ergebnisse und deren Publikation. Seitens afrikanischer Theologen gibt es scharfe Kritik, daß mit der Umwandlung vom „Afrikanischen Konzil" in eine römische Synode das ei-

gentliche Anliegen neutralisiert worden sei. Rom habe offenbar Angst vor einem „Afrikanischen Medellín" *(Achille Mbembe,* Kamerun), sehe Modelle einer afrikanischen Ortskirche analog den unierten Ostkirchen mit großen Bedenken und fürchte einen zu weit gehenden Ökumenismus.

Andere Theologen *(Boka di Mpasi Londi,* Zaire) sind weniger pessimistisch, da sie den Unterschied zwischen Konzil und Synode für nicht so bedeutsam halten und die Initiative als solche immer noch begrüßen. Bischof *Titianma Sanon* (Burkina Faso), ebenso wie Bischof *Monsengwo Pasinya* (Zaire) und andere sind froh über die Sondersynode und erwarten sich positive Anstöße für die allgemeine kirchliche Entwicklung in Afrika. Voraussetzung sei eine weitreichende Vorbereitung auf möglichst vielen Ebenen, damit die Basis zu Wort komme, und ein Beginn der Synode nicht vor 1993. Der koptisch-katholische Patriarch *Stephanos II. Ghattas* von Alexandrien hat gefordert, daß die afrikanische Sondersynode in Afrika und nicht in Rom durchgeführt werden solle, um den Eindruck zu vermeiden, „es sei uns von Rom auferlegt worden" (KNA, 27.10.89). Die Vorbereitung der Sondersynode wird von einem vom Papst ernannten Gremium aus Kurienangehörigen und afrikanischen Bischöfen unter der Leitung des Generalsekretärs der Bischofssynode, Mgr. *Jan Schotte,* geleistet. Fünf Kommissionen wurden gebildet, die sich mit den Themen der Evangelisierung, der Inkulturation, des Dialogs, von Gerechtigkeit und Frieden und den Massenmedien befassen sollen. Es wurde kritisch angemerkt, daß brisante Themen wie Liturgie, Bibel, Sakramente (Ehe und Familie) und Basisgemeinden nicht eigentlich thematisiert werden.

Asien: „Viri probati", Liturgie, Priesterausbildung

Die katholische Kirche stellt im bevölkerungsreichsten Kontinent eine Minderheit von gerade 2% der Bevölkerung dar. Dieser Minderheitenstatus bringt es mit sich, daß die Bindung an den Papst und die damit gegebene internationale Unterstützung als ein wichtiges positives Element für das eigene Kirchesein verstanden werden. Auf der anderen Seite begründet diese Tatsache auch, daß die katholischen Kirchen auf dem Hintergrund eines imperialen Kolonialismus, mit dem sie geschichtlich verbunden sind, in den Augen vieler Asiaten als fremde Gebilde erscheinen. Die Gründung der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 1970 in Manila hat die Zusammenarbeit der asiatischen Kirchen sehr gestärkt. Zumindest anfangs stieß die Gründung der FABC nicht auf römisches Entgegenkommen, da regionale Zwischeninstanzen zwischen Rom und den Ortskirchen immer mit Mißtrauen gesehen werden. Durch die langjährige systematische Arbeit auf den Feldern des sozialen Apostolats, der Evangelisierung, des Laienapostolats und nicht zuletzt des interreligiösen Dialogs hat die FABC entsprechende Bemühungen der Ortskirchen erst ermöglicht.

In manchen Fragen gab und gibt es Differenzen und Spannungen zwischen einzelnen asiatischen Ortskirchen und Rom. Ein Beispiel ist die Frage der Weihe von „viri probati". Die indonesischen Bischöfe haben bei verschiedenen Ad-limina-Besuchen versucht, von Rom eine Dispens für die Weihe von „viri probati" zu erhalten – bisher ohne ein positives Ergebnis. Bei seinem Indonesienbesuch im Oktober 1989 hat Johannes Paul II. vor den indonesischen Bischöfen seine ablehnende Haltung noch einmal unterstrichen. Er sprach von der Versuchung, Zuflucht zu falschen Alternativen zu nehmen, wenn der einzigartige Dienst der Priester nicht allen zugänglich sei. Die Tatsache, daß in 91% der Pfarreien Indonesiens die Eucharistie nicht jeden Sonntag gefeiert werden kann und 60% der Gläubigen davon betroffen sind, wird nicht als Notstand begriffen, der eine Änderung notwendig machen könnte.

In Indien griff die römische Zentralgewalt bei internen Auseinandersetzungen über Fragen der *Liturgie* und vor allem der *orientalischen Kirchen/Riten* mehrfach ein. In den Auseinandersetzungen der verschiedenen Riten in Indien war Rom von Anfang an beteiligt. Der Brief des Papstes von Mai 1987 (vgl. HK, März 1988, 147ff.) erweitert die Rechte der orientalischen Christen in Indien und verspricht ihnen die Errichtung eigener Jurisdiktionsbezirke (Eparchien), wenn auch keines Patriarchats. Bei der Frage der liturgischen Bücher hat die Kongregation für die Ostkirchen massiv eingegriffen und sich entschieden für die praxisferne Wiederherstellung einer längst nicht mehr lebendigen Liturgie eingesetzt. Rom unterstützt in dieser Frage eine radikale Minderheit, die um jeden Preis eine alte Liturgie wiederherstellen möchte (vgl. Vidyajyoti, April 1989, 173ff). Auch bei der Errichtung von eigenen Jurisdiktionsbezirken wird an den Bedürfnissen der Gläubigen vorbei aus der Ferne entschieden. Die von der Gründung der Syro-Malabarischen Eparchie Kalyan (errichtet 1988) betroffenen Mitglieder der syro-malabarischen Kirche leben oft schon in der zweiten Generation in „lateinischen" Pfarreien und sollen sich jetzt von einem Tag auf den anderen mit ihren ganzen Familien einem Ritus anschließen, zu dem sie keinerlei lebendige Beziehung besitzen.

Die indische Theologische Vereinigung (ITA) stellte in der Schlußerklärung ihrer Jahrestagung 1988 fest: „Die totale Abhängigkeit der indischen Kirche zeigt sich in der Art und Weise der Bischofsernennungen und in der Häufigkeit, mit der man sich in kleineren Auseinandersetzungen in Lehr- oder Liturgiefragen an die römische Autorität wendet" (in: Communalism in India, ed. S. Arulsamy, Bangalore, 1988, 10). Im Fall des von Rom mit Lehrverbot belegten in Indien lebenden spanischen Jesuiten *Luis M. Bemejo* ging es nicht um typisch indische theologische Fragen, wie Christologie oder Theologie der Religionen, sondern um Fragen der Unfehlbarkeit und des päpstlichen Primats – Themen, bei denen Rom besonders wachsam ist. Die theologische Fakultät von Puna und die Indische Theologische Vereinigung kritisierten das Vorgehen der Glaubenskongregation, die einfach die

indische Ortskirche übergangen und einseitig entschieden habe.
In *Sri Lanka* hatte 1973 der neue Bischof der gerade von der Diözese Kandy abgetrennten Diözese Badulla die „Schule für kirchliche Dienste" (Sevaka Sevana) als eine alternative Form der Priesterausbildung ins Leben gerufen. Mit seinem Tod 1982 starb auf römischen Druck dieses Experiment, weil es zu eindeutig außerhalb der allgemeinen Richtlinien der Priesterausbildung lag (vgl. E. Tang, Theol. Education in Asia, PMV Dossiers 3, 1987, 11–14).

Auf den *Philippinen* kam es zu Spannungen zwischen der Bischofskonferenz und dem Nuntius sowie dem Staatssekretariat während der „Februar-Revolution" 1986. Nuntius *Benno Torpigliani* übte ziemlich starken Druck auf die philippinische Bischofskonferenz aus, den Hirtenbrief gegen Marcos und Stellungnahme für Cory Aquino als legitime Präsidentin zu verhindern. Im gleichen Sinn versuchte auch Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* durch mehrere Schreiben, die Bischöfe „zu klugem Verhalten" aufzufordern und von einer öffentlichen Erklärung abzuhalten.

Lateinamerika: Konflikte wegen befreiungstheologischer Ansätze

Eine Reihe von Faktoren wie die Diskussion über die Theologie der Befreiung, die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation zu dieser Thematik 1984 und 1986, das über *Leonardo Boff* verhängte Bußschweigen und andere Auseinandersetzungen haben das Verhältnis der lateinamerikanischen Kirchen, besonders der Vertreter einer Kirche von unten, der Basisgemeinden und der fundamentalen Option für die Armen im Episkopat und unter den Theologen, zu „Rom" belastet. Im Vorfeld der Fünfhundert-Jahr-Feier der Evangelisierung Lateinamerikas (1492–1992) hatte die Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensleute (CLAR) das Projekt „Wort und Leben" als einen fünfjährigen Prozeß der Umkehr und Neubesinnung auf die Sendung der Ordensleute geplant, damit diese durch die lectio divina ihren Dienst an der Kirche Lateinamerikas tiefer verstehen und mitwirken, daß die Kirche immer mehr eine Kirche der Armen werde (vgl. HK, Mai 1989, 206ff.). Nach dem ersten Jahr, in dem mit den von einer exegetischen Expertengruppe erstellten Materialien gearbeitet worden war, wurde zunächst in Lateinamerika, vor allem in Argentinien, Kritik am Ansatz des Projekts „Wort und Leben" geäußert und Beschwerde in Rom erhoben. Anfang 1989 äußerte die Religiosenkongregation (Sekretär: Mgr. Fagiolo) gegenüber der CLAR Bedenken, daß die Bibel reduktionistisch, d. h. rein im Sinne einer sozio-politischen und ökonomischen Befreiung interpretiert werde, die Tradition der Kirche nicht beachtet sei und der befreiungstheologische Ansatz in seiner klassenkämpferischen Einseitigkeit zu stark dargestellt werde. Im Juli 1989 wurde seitens der Glaubenskongregation die kirchliche Approbation für das Projekt verweigert. Gespräche mit der CELAM und Versuche, die Texte im Sinne der Vorwürfe umzuschreiben, brachten kein positives Ergebnis. Im Oktober 1989 erklärte der damalige Präsident von CLAR, P. *Luis Coscia,* daß das Projekt als Initiative der CLAR abgebrochen werde.

Der Hintergrund des Konflikts liegt in den Auseinandersetzungen, die seit längerer Zeit zwischen den in der CLAR zusammengeschlossenen Ordensleuten und dem Rat der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen (CELAM) über die Umsetzung der Beschlüsse von Medellín und Puebla bestehen. Punkte der Auseinandersetzungen sind der befreiungstheologische Ansatz, die Betonung der Basisgemeinden und die Option für die Armen. Die Leitung von CELAM hat sich mehr und mehr vom Kurs der CLAR distanziert, der als zu radikal und „liberationistisch", d. h. Erlösung reduktionistisch nur im Sinne sozio-politisch-ökonomischer Befreiung verstehend, abgelehnt wird. Mit Unterstützung der Nuntiatur, des CELAM und des Vatikans werden die Kräfte der Restauration gefördert, die gegen die linken Tendenzen in der Befreiungstheologie operieren. Diese Kräfte versuchen, die Mehrheit in der Bischofskonferenz zu gewinnen (vgl. Evangelisation and social conflicts in Brazil, PMV Studies, nr. 9, May 1989, 15f.). Neben der Auseinandersetzung um das Projekt „Wort und Leben" hat die Besetzung des Amtes des Generalsekretärs der CLAR zusätzlich Irritationen ausgelöst. Der im April 1989 zur Generalsekretärin gewählten Sr. *Manuelita Charria* OP wurde die Bestätigung durch die Religiosenkongregation verweigert und ohne weitere Rücksprache mit CLAR außerhalb der von der Satzung vorgesehenen Prozedur *Jorge Jiménez* zum Generalsekretär ernannt. Der Versuch, durch direkte Gespräche in Rom mit der Religiosenkongregation und ihrem Präfekten Kardinal *Hamer* eine Klärung der anstehenden Probleme zu erreichen, schlug fehl. Die „römische Seite" ging auf keines der Argumente der CLAR-Vertreter ein, sondern forderte nur Gehorsam gegenüber den getroffenen Maßnahmen. Als Begründung für die Ablehnung Sr. Charrias wurde von der Kongregation erklärt, Ordensfrauen hätten „gewöhnlich nicht die hohe Kompetenz in Glaubensfragen und theologische Qualifikation", die für die Stellung eines Generalsekretärs erforderlich sei. Die Leitung von CLAR drückt ihre Enttäuschung über diese Behandlung seitens der römischen Behörde aus. Zugleich wird aber auch deutlich gemacht, daß diese Vorgänge um die CLAR nur Teilaspekte eines tieferen und schmerzlicheren Problems sind, daß die ganze Kirche eine dunkle Nacht innerer Widersprüche und Drangsale erlebt (zum Ganzen vgl. die Schrift der Missionszentrale der Franziskaner „Ende einer Hoffnung – Dokumentation des Konfliktes um das CLAR-Projekt Wort und Leben", Bonn 1989).

Am 1. September 1989 wurde in Recife das Schreiben der römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen bekanntgegeben, das die Schließung des regionalen Priesterseminars Nordost II (Serene II) und des Theolo-

gischen Institutes ITER in Recife anordnete (vgl. HK, Oktober 1989, 458ff.). Begründet wurde diese überraschende Entscheidung mit der Feststellung, daß bei Nordost II die „Mindestanforderungen für die priesterliche Ausbildung" nicht erfüllt seien und daß das Institut ITER den zukünftigen Priestern „keine adäquate intellektuelle Ausbildung" vermitteln könne. Da beide Institutionen vom vorherigen Erzbischof von Recife, *Hélder Câmara,* gegründet worden waren, wird in dem römischen Eingreifen auch eine nachträgliche Korrektur des Wirkens dieses weltweit wegen seines pastoralen Engagements und Eintretens für die Armen und Unterdrückten bekannten Bischofs gesehen. Sein Nachfolger, *Jose Cardoso Sobrinho,* ist mit seiner Amtsführung und den Entscheidungen, die Pastoralarbeit unter den Landarbeitern einzuschränken und die Arbeit der diözesanen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden zu kontrollieren, auf teilweise heftigen Widerstand unter den kirchlichen Gruppierungen gestoßen, die sich dem Erbe Hélder Câmaras verpflichtet fühlen. Eine Gruppe von 21 Bischöfen des Nordostens stellte sich in einer Erklärung hinter die Entscheidung zur Schließung der beiden Ausbildungsstätten, da Rom nun einmal so entschieden habe, auch wenn man gerne vorher mit den römischen Instanzen ein Gespräch gehabt hätte (NCR Oct. 209, 1989). Dagegen protestierte der Bischof von Crateús, *Antonio Battista Fragoso,* gegen die Art und Weise, wie diese Entscheidung getroffen wurde: Es habe sich wieder einmal gezeigt, daß man in Rom anonymen Denunzianten ungebührlich Gehör schenke (KNA, 30.11.89).

Im Frühjahr 1989 wurde die Erzdiözese São Paulo durch Anordnung des Vatikans in vier neue Diözesen aufgeteilt. Kardinal *Evaristo Arns* blieb pikanterweise nur ein Gebiet, das die Mittelschichts- und Reichenviertel der größten Stadt Lateinamerikas umfaßt. Schon vorher hatte Kardinal Arns die meisten seiner vatikanischen Ämter verloren.

Diese und ähnliche Maßnahmen Roms gehen gewöhnlich auf Auseinandersetzungen innerhalb des lateinamerikanischen Episkopats und Klerus zurück, die nach Rom berichtet werden und bei denen sich beharrenden Kräfte immer stärker durchsetzen. So entsteht der Eindruck, daß über Bischofsernennungen und die Besetzungen wichtiger Stellen in den lokalen, regionalen und überregionalen Gremien das Erbe von Medellín und Puebla langsam zurückgedrängt wird.

Zwei Kirchenmodelle im Widerstreit

Bei den verschiedenen Auseinandersetzungen zwischen Rom und den Ortskirchen in der Dritten Welt geht es um das Recht auf Verschiedenheit als die eigentlich theologische Frage. Achille Mbembe sieht in der Verneinung der inhärenten Geschichtlichkeit der afrikanischen Gesellschaften, wie sie z. B. Kardinal Ratzinger mehrfach geäußert hat, letztlich eine Verneinung einer legitimen Eigenprägung afrikanischer Kulturen als Ausgangspunkt für eine afrikanische Theologie. Für Ratzinger ist die kulturelle Gegenwart global geprägt durch europäisches Denken, das sich weltweit durchgesetzt hat und ein irreversibles Faktum darstellt, hinter das nicht zurückgegangen werden kann (PMV, Dossiers 2–3, 1986, 38f.). So gibt es in der Kirche gegenwärtig offensichtlich zwei verschiedene Modelle von „katholischer Weltkirche". Das eine ist das vertikale Kirchenverständnis, das den Papst als Zentrum aller Aktivitäten sieht und sich eine Leitung der Kirche nur aus diesem Zentrum vorstellen kann. Das andere Bild greift Anstöße des II. Vatikanischen Konzils auf und sieht als Ideal einer Weltkirche die Gemeinschaft vieler Ortskirchen, die miteinander in Gemeinschaft leben. Das Konzil stellte nur einen Kompromiß dar, weil es auf der einen Seite eine neue Konzeption des Verhältnisses von Orts- und Weltkirche auf der Basis einer Theologie der „communio ecclesiarum" entwarf, sich anderseits aber scheute, das zentralistische Modell wirklich aufzugeben. Die verschiedenen Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen Rom und den Ortskirchen sind Ausdruck dieser noch unerledigten Aufgabe der Kirche, wirklich zur Weltkirche zu werden. *Georg Evers*

Der „wilde Mann" Jesus

Denys Arcands „Jesus von Montréal"

Bei den Filmfestspielen von Cannes zeichnete die Jury den Film „Jesus von Montréal" des kanadischen Regisseurs Denys Arcand mit einem Sonderpreis für den originellsten Film aus – Ende Januar kam er auch in die bundesdeutschen Kinos. Dieser Film fällt schon dadurch aus dem Rahmen, daß er ausgesprochen gegensätzliche Themen geistreich in sich vereint. Arcand, zuletzt in „Der Untergang des amerikanischen Imperiums" mit einer bissigen Gesellschaftsanalyse bekannt geworden, zeigt wenig Berührungsängste vor einem großen Thema und versteht dennoch nicht nur zu unterhalten.

Er beginnt in einem Theater – und endet auf der Bühne des eschatologischen Predigers, im Bauch einer der großen Städte der westlichen Welt, der Untergrundbahn von Montréal. Denys Arcands „Jesus von Montréal" erzählt eine Alltagsgeschichte aus dem Schauspielermilieu – und zugleich die Passionsgeschichte nach Markus, als Spielhandlung aufgeführt auf dem Mont Royal hoch über der gleichnamigen Stadt. Ein kanadisches Oberammergau ist der Film dennoch nicht – nach der Aufführung des Theaterstücks hört die Filmhandlung nicht auf. Er ist auch

kein Film, der die historische Wirklichkeit möglichst weitgehend hinter der Filmwirklichkeit zu verstecken sucht. Welche der beiden Geschichten im Vordergrund steht, ist schwer zu sagen – von „Jesus von Montréal" erzählen beide: die Geschichte der Clique von jungen Schauspielern ebenso wie auch die Geschichte des Jesus von Nazareth alias Jesus Ben Pantera.

So einfach die Filmhandlung auch ist, so verschieden sind die Ebenen, auf denen der Film spielt, so anspielungsreich die Handlung: Der junge arbeitslose Schauspieler Daniel Coulombe *(Lothaire Bluteau)* erhält vom katholischen Priester Leclerc *(Gilles Pelletier)* den Auftrag, das bereits seit langem jährlich auf dem „königlichen Berg" von Montréal aufgeführte Passionspiel „Der Weg des Kreuzes" zu überarbeiten und in modernisierter Form neu zu inszenieren. Coulombe ist fasziniert von dieser Aufgabe, bereitet sich intensiv, mehr kritisch als historisch darauf vor, sucht sich eine Handvoll Schauspieler aus seinem näheren und weiteren Bekanntenkreis zusammen und bringt die Geschichte zur Aufführung. Das Stück wird ein Erfolg – nur der Auftraggeber, der Pfarrer, ist unzufrieden. Da Jesus als Sohn eines römischen Legionärs namens Pantera vorgestellt wird, halten er und seine kirchlichen Vorgesetzten, die der Pfarrer zur Begutachtung zu einer Aufführung einlädt, das Stück für untragbar.

Eine Passionsgeschichte, die nicht folgenlos bleibt

Beim Versuch, das Stück gegen den Willen seiner kirchlichen Auftraggeber ein weiteres Mal aufzuführen, stürzt der Jesus-Darsteller in einem Handgemenge samt Kreuz zu Boden und verletzt sich dabei schwer. Für eine kurze Zeit erwacht Daniel/Jesus aus seiner Bewußtlosigkeit („heure de grâce"), nutzt die Gunst der Stunde in einem U-Bahnhof der Stadt zu einer apokalyptisch-visionären Predigt in Anlehnung an Markus 13 und stirbt unmittelbar darauf. Über Transplantationen verschiedener Körperorgane wird sein Tod für eine Reihe von Schwerkranken zum Ausgangspunkt neuer Lebenshoffnung, zu einer Art Auferstehung.

Die Umstände von Inszenierung und Aufführung des Passionsstücks sind die eine Seite der Filmhandlung – das „reale" Leben der Schauspieler die andere. Prädestiniert war die Truppe auf jeden Fall nicht für die Aufführung von Passionsspielen: Bei der Suche nach Darstellern für sein Stück trifft Coulombe Mireille *(Catherine Wilkening)*, als sie gerade spärlich bekleidet bei Werbefilmaufnahmen für ein Parfum posiert. Martin *(René Girard)* ist, als Coulombe ihn in einem Filmstudio aufspürt, mit der Synchronisation eines Pornofilms beschäftigt.

Richtig zufrieden ist von den jungen Leuten eigentlich niemand mit dem, was er tut: René *(Robert Lepage)* macht gerade Aufnahmen für einen Film, der eine kleine Kosmologie im Zeitraffer skizziert, die ihn als Sprecher jedoch nicht weniger orientierungslos zurückläßt als vermutlich auch die späteren Zuschauer. Zur Mitarbeit bei der Passion kann er sich nur entschließen, als ihm versichert wird, er könne in seiner Rolle auch den Hamletmonolog rezitieren, wovon er schon lange geträumt hat. Constance *(Johanne-Marie Tremblay)* schließlich hat ein Auskommen gefunden als Serviererin in einer kirchlichen Suppenküche für Obdachlose.

Seine Dynamik erhält der Film erst dort, wo sich diese Truppe nach und nach bei der Arbeit an der Passionsgeschichte selbst zu verändern beginnt, so daß sie schließlich nicht einfach distanzierte Verkünder eines ihnen fremden Textes sind, sondern sich mehr und mehr mit der verkündeten Botschaft von der Nächsten- und Feindesliebe dieses Jesus identifizieren – ganz im Gegensatz zum größten Teil ihres Publikums, einer dümmlich-zynischen Kulturschickeria, die bei den Aufführungen zwar die Überbringer der Botschaft beklatschen, sich aber für die Botschaft selbst nicht interessieren.

Ohne daß dies nun in einen von Moral triefenden Bekehrungs- und Erweckungsfilm ableiten würde, bleibt die Passionsaufführung wenigstens für die Akteure nicht folgenlos: Die Hohlheit des sie umgebenden Kulturbetriebs beginnen sie zu durchschauen. Sie wollen nicht nur reden, sondern auch etwas zu sagen haben. Coulombe versucht, Mireille aus der sexistischen Vermarktung ansehnlicher Frauenkörper in der Werbebranche herauszuholen. Mit anderen Worten: Das „Jesus-Spielen" bleibt nicht auf die Passionshandlung beschränkt: Aufführungs- und Alltagsgeschehen vermischen sich – so sehr, daß am Ende das eine nicht mehr vom anderen zu trennen ist: Der verletzte bzw. gekreuzigte Daniel/Jesus wird vom Kreuz abgenommen und mit Blaulicht ins Krankenhaus gefahren; das Krankenhauspersonal tut sich schwer, die Maske des blutüberströmten Jesus vom Blut des schwerverletzten Daniel zu unterscheiden.

Die Seinen nehmen ihn nicht auf ...

Über weite Strecken spielt der Film so mit der Mehrdeutigkeit von Alltagswirklichkeit der Schauspieler und biblischer Erzählwirklichkeit. So offensichtlich die biblischen Anspielungen auch sind, die Handlung verliert dadurch nicht an Plausibilität: Seine Mitspieler sucht sich Daniel wie einst Jesus zusammen; diese lassen alles stehen und liegen und kommen mit ... Ein Schauspielerkollege, gerade noch Selbstmörder in der Bühnenfassung von Dostojewskis „Brüder Karamasow", führt Daniel/Jesus nach Art von Johannes dem Täufer ein: *Der* Schauspieler ist besser als ich! Eine aufgetakelte TV-Diva verlangt – siehe Lk 14, 8 – vor lauter Begeisterung über die Theateraufführung „den Kopf" dieses Johannes – für ihre Show. Die Tische, die Daniel aus Verärgerung umstößt, sind nicht die der Wechsler im Tempel, sondern die der Bier-Reklame-Produzenten, vor denen Mireille sich nackt ausziehen soll. Mireille macht dies zwar inzwischen nichts mehr aus – dennoch fühlt sie sich durch den Protest von Coulombe auf für sie ungewohnte Weise neu gewürdigt und geliebt.

Vor Beginn der Aufführung sitzen die Schauspieler auf dem Boden zum Essen zusammen – wer dächte da nicht an die Abendmahlsszene? Und beim zweiten Zusammenbruch bzw. beim Tod von Daniel entfaltet Arcand am Fuße einer U-Bahn-Rolltreppe unter den Klängen von Pergolesis „Stabat Mater" eine Grablegung bzw. eine Todesfahrt Christi ohne jeden naturalistischen Kitsch. Man kann sie sich kaum eindrücklicher vorstellen. Nicht zu vergessen die Symbolik der Namen: Der Jesus-Darsteller vereinigt in sich sowohl den entschlossen-prophetischen Protestler (Daniel) wie auch den sanften, engelgleichen Nazarener-Jesus mit Dreitagebart (Co[u]lombe = die Taube).

Anders als seine Vorgänger *Achternbusch* (vgl. HK, September 1983, 429ff.), *Godard* (vgl. Juni 1985, 256ff.) und *Scorcese* (vgl. HK, November 1988, 505) erregte Arcand mit seinem Jesus-Film bisher wenigstens keine Proteststürme im Kirchenvolk – und zieht möglicherweise eben deshalb – leider – auch weniger Zuschauer in die Kinos. Aber es ist nicht so, daß das kirchliche Christentum in diesem Film ungeschoren davonkäme. Im Gegenteil. Der kirchenamtliche Protest gegenüber der Passionsaufführung ist bereits Teil der Filmhandlung. Darüber hinaus muß sich die Kirche – verkörpert in Pfarrer Leclerc und seinen kirchlichen Vorgesetzten – von Jesus/Daniel in der Passionsgeschichte ein – wenn auch nicht gerade brandneues – prophetisches „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen, nicht Meister, Monsignore oder Eminenz ..." anhören. Arcands Jesus wird unter den Seinen nicht mehr verstanden: Pergolis „Stabat Mater", von zwei Frauen gesungen, erklingt zu Beginn des Filmes noch in einer Kirche – am Schluß im U-Bahn-Schacht. Im kirchlichen St.-Markus-Hospital ist kein Platz für ihn, die Ambulanz ist hoffnungslos überfüllt, erst im jüdischen(!) – die „Göttermörder" Gescholtenen von einst stehen ihm am nächsten – Krankenhaus versucht man ihm zu helfen. Aber zu spät.

Ansonsten erscheint Kirche in diesem Film wie ein Ort, an dem man sich mit allerlei Lebenslügen, institutionellen Zwängen und Rücksichtnahmen mehr schlecht als recht über Wasser zu halten sucht – nicht gerade ein Hort der Freiheit: Bei seinen Recherchen für die Theateraufführung stößt Coulombe auf einen Theologen, der ihn zwar auf die neuesten historisch-kritischen Jesus-Forschungen aufmerksam macht, ansonsten aber seinen Namen aus Furcht vor möglichen Schwierigkeiten aus der Sache heraushalten möchte: „Ihr Schauspieler könnt doch sagen, was ihr wollt." Und Pfarrer Leclerc – sein Name („Kleriker") macht aus ihm eher ein typisches Exemplar seines Berufsstandes als eine gescheiterte Ausnahmegestalt – unterhält eine intime Beziehung zu Constance, die auch in der Vergangenheit schon an den Passionsaufführungen mitgewirkt hatte. Pfarrer Leclerc hält es im übrigen mit einer Mischung aus pragmatischem Realismus (oder ist es Resignation?) und Lebensweisheit: Ihn hat das Leben gelehrt, daß Institutionen allemal den längeren Atem haben und daß man sich anpassen muß. Die historisch-kritisch ermittelte Wahrheit ist für ihn nicht so wichtig – für ihn zählt, was den armen Teufeln, mit denen er es in seiner Gemeinde zu tun hat, zum Leben hilft. Solange Weihwasser und der Beichtstuhl billiger und ungefährlicher sind als „Koks", warum soll er sie nicht vorziehen? Es kommt ihm allemal auf die erlösende Wirkung an. Und da auch sein Priestertum ihn nicht davor bewahrt, Sünder zu sein, sieht er auch keinen Grund, sein Verhältnis zu Constance oder seinen Priesterberuf aufzugeben.

Von der Lebenswirklichkeit der Spieler und Zuschauer nicht abgelöst

Hämisch oder verletzend ist solche Kirchenkritik nicht, sie wirkt nicht aufgesetzt, sondern ergibt sich aus der Spielhandlung. Härter geht Arcand demgegenüber mit der (Halb-)Welt der Kultur- und Medienschaffenden bzw. der Werbebranche ins Gericht, einer Welt, der der Regisseur selbst angehört. Da zieht Arcand alle Register von Komödie und Satire. Aber auch hier fehlt die biblische Parallele nicht: Als „Versucher" erweist sich einer der Ausgebufftesten der Branche, ein Rechtsanwalt namens Yves Jacques *(Richard Cardinal):* Hoch über den Dächern von Montréal legt er dem Talent Daniel/Jesus alle nur denkbaren Reichtümer dieser Welt zu Füßen – wenn er nur so handelt, wie man es in den entsprechenden Kreisen halt tut. Ob es der Gruppe nach dem Tod von Daniel gelingt, schauspielerische Qualität und wirtschaftliche Rentabilität so miteinander zu vereinbaren, wie es ihnen der Versucher schmackhaft macht, bleibt offen.

Wer versucht, was Arcand in „Jesus von Montréal" versucht hat, sieht sich – egal, wie das Produkt letztendlich ausfällt – dem Verdacht ausgesetzt, es handele sich um einen moralinsauren Erbauungsfilm, um fromme Schwarzweißmalerei. Und in der Tat, auch Arcand kommt nicht ohne eine gewisse plakative Vereinfachung aus, die Gegenüberstellung von Gut und Böse läßt wenig Raum für Zwischentöne. Daß man ihm dennoch Handlung und Personen abnimmt, liegt an der *unangestrengten Leichtigkeit,* mit der der Film trotz seines Themas daherkommt und in der es eben möglich ist, Passion und Porno, Werbung und „virgin Mary", Coca-Cola und katholische Kirche ins Bild zu bringen. So locker und unverkrampft, ironisch und auch selbstironisch sich der Film jedoch auch gibt, dem Zufall wird nichts überlassen: die strenge Architektur des Films geht dem Betrachter allerdings erst beim zweiten Blick auf.

Von anderen Jesusfilmen unterscheidet Arcands Film vor allem eins: Hier wird nicht die Passionsgeschichte „an sich" ab-gebildet. Die Passionsgeschichte ist nie abgelöst von der Lebenswirklichkeit derjenigen, die das Stück spielen bzw. es rezipieren. Selbst die begrenzte Illusion der Spielwirklichkeit wird immer wieder durchbrochen, etwa wenn eine Zuschauerin, eine Schwarze, sich Jesus/Daniel zu Füßen wirft und um Erbarmen bittet oder wenn Daniel/Jesus vom Kreuz weg von Kriminalbeamten verhaftet wird, weil er sich wegen seiner Tätlichkeiten im Filmstudio vor Gericht zu verantworten hat.

Ebensowenig ist *der* Jesus, wie er in der Passionsgeschichte dargestellt und in der Alltagswirklichkeit der Schauspieler fortlebt, einfach *der* Jesus, wie ihn Historiker oder Exegeten ermitteln oder – erst recht nicht – wie ihn eine christliche Gemeinde verkündet. Es ist vielmehr jener Jesus, wie ihn Daniel Coulombe und seine Truppe in ihren subjektiven Lebensumständen entdecken: ein „homme sauvage" (wilder Mann) – so der Titel eines Filmes, von dem in der U-Bahn-Station ein Plakat hängt – ein Mensch, der sich die Freiheit nimmt, anders zu sein als die anderen. Arcands Jesus ist ein weiteres Beispiel dafür, daß auch in der vom Christentum entfremdeten modernen Gesellschaft der Jesus-Stoff *noch nicht ausgeschöpft* ist, sondern vielmehr Hinweise für ein geläutertes Menschsein bereit hält, ja sogar Hoffnung ausstrahlt. Dabei lebt dieser Film von jenem für das kirchliche, zumal katholische Christentum eher fremdartigen Charme eines sehr nordamerikanischen, unmittelbaren Umgangs mit dem Mann aus Nazareth. Mit der Meßlatte einer kirchlichen Dogmatik wird man da nicht herangehen dürfen – was aber nicht heißt, daß dieser „wilde Mann" nicht auch denen etwas zu sagen hat, die ihn selbst eher im Lichte der kirchlichen Lehrtradition zu sehen gewohnt sind.

Klaus Nientiedt

„Land der Rosen oder der Sklerosen?"

Ein Situationsbericht über die „Wende" in Bulgarien

Von allen ost- und südosteuropäischen Ländern, die sich im vergangenen Jahr vom totalitären Kommunismus stalinistischer, sowjetischer oder auch nationaler Prägung frei machten, war Bulgarien das unauffälligste. Bis heute gibt es dort eine rein kommunistische Regierung, nachdem sich die KPB Anfang Februar mit der Opposition über die Bildung einer Koalitionsregierung nicht einigen konnte. Wolf Oschlies, Mitarbeiter am Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien in Köln und hervorragender Kenner Bulgariens, ist dennoch der Meinung, die Wende vollziehe sich dort besonders gründlich und wenn unauffällig, dann deswegen, weil sie durch den „liberalen" Kurs Todor Shivkovs ein Stück weit – contre cœur – vorbereitet war. Hier sein Bericht.

Bulgarien ist ein moderner agro-industrieller Staat mit touristischen Ambitionen. Es ist das klassische Land der Slaven, von dem aus vor 1000 Jahren die Schüler der „Slaven-Apostel" Kyrill und Method das slavische Schrifttum begründeten. Es war 500 Jahre unter türkischer Fremdherrschaft und wäre in ihr untergegangen, hätte nicht die nationale christliche orthodoxe Kirche die Flamme der bulgarischen Kultur gehütet. Es hat unter dem Kommunismus weniger als andere gelitten, weil es seine Anfänge mit einem „verschlafenen Stalinismus" und seinen Fortgang mit gelassenem Pragmatismus aufzufangen verstand. Und vor allem ist Bulgarien ein balkanisches Land. Dieser Umstand legt ein paar soziologische Gesichtspunkte nahe, die gerade bei den gegenwärtigen Umwälzungen im Lande zu beachten sind.

In den Jahrhunderten des „türkischen Jochs" gab es nur zwei Dinge, an die man sich als Bulgare halten konnte – die bulgarischen Schulen und die eigene Familie. Diese *Familie* hieß „familiäre Großgemeinschaft", war ein eigener Wirtschaftsverband von meist über 100 Menschen und hatte ihre subtil ausgeprägte Hierarchie, die ihrerseits Funktionen und Rang jedes Individuums bestimmte. Wer in dieser Hierarchie ganz oben stand, konnte auf Achtung und Loyalität zählen – solange sein Tun und Treiben der Familie zählbaren Nutzen brachte und seine Patronage nicht zur Diktatur ausartete. Trat das ein, dann wurde der Oberste gnadenlos gestürzt. Weil das altbulgarische Erbrecht alle Familienmitglieder gleich behandelte, auch die Frauen, und sie mit gesundem Selbstbewußtsein ausstattete, mußte jeder Familienchef damit rechnen, bei aller Achtung stets kritisch beäugt zu werden.

So war es in bulgarischer Vergangenheit – so ist es immer noch. Und kein anderer als *Todor Shivkov* (* 1911) mußte das am 10. November schmerzlich erfahren, als er – nach über 35 Jahren in bulgarischer Spitzenposition – gestürzt wurde. In seiner Amtszeit hat Shivkov alle negativen Entwicklungen der „Bruderländer" von Bulgarien ferngehalten – keine DDR-„Abgrenzung", keine polnischen Wirtschaftseinbrüche, keinen tschechoslowakischen Neostalinismus. Shivkov war nie ein bulgarischer Honecker oder gar Ceauşescu, eher schon ein bulgarischer Kádár – der jahrzehntelang eine (fast) liberale Politik trieb, um dann zu stürzen, als er zum Hemmnis wirklicher Liberalisierung geworden war. Oder wie es *Blaga Dimitrova*, Bulgariens weltbekannte Poetessa, bei einer Demonstration in Sofia ausrief: „Bulgarien, das Land der Rosen, wurde zum Land der Sklerosen!"

„Promjana" heißt „Wende"

Die *Bulgarische KP (BKP)* erregt seit Monaten das Erstaunen der Beobachter: Äußerlich kaum verändert, gibt sie die wesentlichen Impulse für einen tiefgreifenden Reformprozeß und hat – als einzige KP Osteuropas – dabei noch Mitglieder *gewonnen!* Derzeit zählt sie rund 980 000 Anhänger. An ihrem geistigen Profil wirken drei Reform-

fraktionen mit, ihr gegenüber steht eine *vielfältige Opposition,* die aber in ihren pointiert nichtsozialistischen Zielsetzungen geeint ist. Freie Wahlen stehen für den Mai dieses Jahres an – Bulgarien ist derzeit interessant wie selten zuvor.

Alle diese und andere Dinge sind die Folge von Bulgariens Sonderentwicklung seit dem Spätherbst 1989. Zum einen wurde die *promjana (Wende)* nicht auf der Straße vorbereitet. Demonstrationen gab es in Bulgarien erst später – nachdem Shivkovs Sturz am 10. November 1989 als veritabler Putsch im Politbüro, konspirativ vorbereitet und von Gorbatschow gebilligt, über die Bühne gegangen war. Wenige Tage später hielt ein alter Intimfeind Shivkovs, General *Slavtscho Trynski,* in der *Nationalversammlung* (Parlament) eine wahre Brandrede, die den aufgestauten Zorn über Shivkov artikulierte und als typisch bulgarische Abrechnung mit einer unfähig gewordenen Vaterfigur den neuen Führern einen optimalen Start verschaffte. Trynski, schon 1952 von Shivkov drangsaliert, stellte diesen als unerträglichen Selbstherrscher hin, der Bulgariens Entwicklung 35 Jahre gebremst und in den letzten Jahren durch immer neue Weisungen und „Konzeptionen" völlig ans Ende gebracht hatte. So etwas stieß in Bulgarien auf offene Ohren, wo man die schlechte Versorgungslage spürte und sich an die vergangenen Jahre erinnerte, in denen die „Ministerien" durch „Räte" ersetzt wurden, die „Räte" wiederum durch „Ministerien" und die Konfusion allgemein war.
Weiterhin erzählte Trynski pikante Details, wie rüde Shivkov mit populären Politikern wie Verteidigungsminister *D. Shurov* oder ZK-Sekretär *St. Michailov,* ein international angesehener Soziologe, umgesprungen war; da diese zur Konspiration gegen Shivkov gehörten, konnte so etwas ihr öffentliches Prestige nur heben. Trynski ließ nichts aus, was Shivkov schaden konnte – bis hin zu der Bemerkung, daß frühere bulgarische Zaren drei, Shivkov aber dreißig Residenzen gehabt habe; daß Shivkov das ganze Land in private Jagdreviere parzellierte, daß er nachtragend und wankelmütig war und Menschen planlos an sich zog und wieder wegstieß, daß er die Geschichte zum eigenen Ruhm fälschte, eine Familienpolitik in der Staats- und Parteispitze betrieb, daß er seit dreißig Jahren den Staatssicherheitsdienst als eigene Leibstandarte mißbrauchte, daß sein Sohn Vladimir Dollar-Millionen in westlichen Spielkasinos verzockt habe und ähnliches in Fülle mehr.

Die *Trynski-Rede* war ein Paukenschlag, dessen Echo immer noch hallt. Daß Shivkov nach ihr „erledigt" war, verstand sich von selber – ein „Vater", der so wirr und verschwenderisch agiert, ist bei einer sparsamen Bauern-Nation, wie es die Bulgaren immer noch sind, unten durch. Zum zweiten wurde die Rede ein Prüfstein, ob es ein neues Klima gäbe und wie dieses weiterginge: Die „Lehrerzeitung" wollte sie veröffentlichen, was ihr aber von einer ZK-Abteilung der BKP verboten wurde. Daraufhin gab es einen typisch Sofioter Krach, an dem die ganze Hauptstadt beteiligt war, und die Rede erschien – mit Verspätung und in Begleitung einiger böser Gewerkschafts-„Resolutionen", in denen gegen parteiliche Beschränkungen der neuen Glasnost protestiert wurde. Das war ein früher und darum wirksamer Warnschuß vor den Bug der neuen BKP-Führung unter dem langjährigen Außenminister *Petar Mladenov,* die sich fortan erfolgreich hütete, nochmals den allgemeinen Zorn auf sich zu ziehen.

Zum dritten wirkte die Rede wie eine kollektive Rehabilitierung aller jener, die unter Shivkov zu „Unpersonen" geworden waren. Eine der ersten Aktionen Mladenovs war es, über 70 Querdenker der Hauptstadt – alle von Shivkov ins politische und/oder soziale Abseits gedrängt – einzuladen und sich stundenlang ihre Klagen und Vorschläge anzuhören. Das BKP-Organ „Rabotnitschesko delo" (Arbeitersache) veröffentlichte die Gästeliste, die nahezu deckungsgleich mit jener war, die Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* bei seinem Bulgarien-Besuch 1988 aufgestellt hatte; und diese kaum kommentierte Auflistung von – eindeutig bekannten – Namen dürfte der neuen Führung mehr Vertrauen als mehrere lange Erklärungen eingebracht haben.

Spätestens eine Woche nach vollzogener Wende waren deren *drei Besonderheiten* evident: Die BKP wollte, erstens, möglichst allen reformerischen Ideen einen Schritt voraus sein und diese zu den ihren machen. Den Auftakt dazu gab Mladenov bereits am 17. November, als er im Parlament erklärte, Bulgarien müsse ein „Rechtsstaat" werden, wozu als erster Schritt das Parlament in seine klassischen Funktionen zurückgeholt werden müsse; die Parlamentarier nutzten das augenblicklich aus, indem sie das politische Strafrecht strichen und eine Amnestie verkündeten. Die Wende war, zweitens, eine „Revolution von oben", die sich erst post factum eine Massenbasis verschaffte; am 17. und 18. November war Sofia Schauplatz zweier Großdemonstrationen, die der Mladenov-Führung doppelten Gewinn brachten – Zustimmung zu ihr und zu ihrem Programm. Und die bulgarische Wende war, drittens, in der Weise „personifiziert", daß sie durchweg von Shivkov-„Opfern" repräsentiert wurde; bereits in ihren ersten Stunden hatte Mladenov ein Sonderflugzeug nach London geschickt, um von dort *Aleksandar Lilov* heimzuholen – bis 1983 Shivkovs „Kronprinz", danach von diesem in die Wüste geschickt. Lilov hatte dann als Direktor des Sofioter „Instituts für moderne Sozialtheorien" amtiert und befand sich gerade auf einem Sprachkurs in England – seit Anfang Februar 1990 ist er der neue BKP-Chef.

Opposition und BKP

Wenn man so will, begann die bulgarische Wende irgendwann zwischen April und August 1982. Damals hatte der (1965 aus der BKP ausgeschlossene) Philosoph *Sheljo Shelev* sein Buch „Der Faschismus" herausgebracht, das vom bulgarischen Publikum über Nacht als großartige Monographie angenommen wurde. Die Leser hatten

nämlich sofort erkannt, daß das Buch den falschen Titel trug, daß es besser „Der Totalitarismus" oder gar „Der stalinistische Kommunismus" heißen müßte – wenn man den Titelbegriff in dieser Weise wechselte, erhielt man eine kluge und entlarvende Analyse der eigenen Gegenwart. Etwas später merkte das auch die Shivkov-Führung und ließ das Buch im August einziehen und einstampfen. Womit die kometenhafte Karriere der Studie begann – buchstäblich jeder Bulgare kannte den Fall, viele besaßen das Buch (und sei es in Fotokopie). Und den Schaden davon hatte Shivkov, der sich in der Folgezeit Schienbeintritte in Fülle gefallen lassen mußte. Den „schönsten" versetzte ihm im März 1985 die Sofioter Literaturzeitung „Puls" – mit dem Gedicht „Herbst", bei dem sich die Anfangsbuchstaben der Zeilen, untereinander gelesen, zu dem Ruf vereinten: „Nieder mit Todor Shivkov".

Heute ist Sheljo Shelev der führende Kopf der bulgarischen Opposition, der in schöner Gelassenheit unerhörte Dinge sagt. Ausgerechnet der konservativ-ideologischen Zeitung „Volksarmee" gab er am 5. Dezember 1989 ein Interview dieses Inhalts: „Sozialismus" ist in der Theorie eine Illusion, in der Praxis eine Katastrophe – von Marx über die Oktoberrevolution bis zum Eurokommunismus. Wenn die „sozialistischen" Länder Glück haben und sich entsprechend reformieren, werden sie eine „demokratische Variante des Kapitalismus" erreichen, also Verhältnisse sozialer Gerechtigkeit, wie sie „in Schweden und Westdeutschland schon bestehen".

Bis zur Wende war die politische Opposition in Bulgarien nur durch einige *Bürgerrechtsbewegungen* vertreten: Gewerkschaft „Unterstützung", Vereinigung „Öko-Glasnost", „Klub zur Unterstützung von Glasnost und Perestrojka" und wenige mehr. Zudem waren sie alle derselben Zelle entsprossen, dem 1979 gegründeten „Klub ‚Freunde der Sofioter Architektur'". Diese Intellektuellen-Gruppe, von dem Journalisten *Stefan Prodev* geschickt und effizient geführt, mischte sich kompetent in die hauptstädtische Urbanistik ein und errang schon vor Jahren spektakuläre Erfolge: Änderung des Streckennetzes der Sofioter Metro, Veto-Recht bei städtebaulichen Veränderungen usw. Diese Erfolge schärften und stärkten das politische Bewußtsein, aus dem dann die politische Opposition von heute erwuchs. Bereits Mitte Dezember 1989 schlossen sich ein gutes Dutzend Parteien und Bewegungen zur „Union der demokratischen Kräfte in Bulgarien" (Leiter Sheljo Shelev) zusammen, und nur zwei Wochen später war die „Union" nur eine von über 20 Gruppen, die sich mit der BKP am „Runden Tisch" zusammensetzten.
Mittlerweile ist die *Opposition* in ihrer organisatorischen Vielfalt kaum noch zu überblicken. Glücklicherweise besteht seit Anfang Dezember 1989 bei der amtlichen Nachrichtenagentur BTA der „Pressedienst Kurier", der – bei dem immensen Abonnementspreis von 44 Leva monatlich, was dem Fünftel eines guten Monatslohns gleichkommt – allen politischen Gruppen offensteht. Wenn man die Fülle der Gründungen und Deklarationen überblickt, dann lassen sich folgende Großgruppen der Opposition ausmachen: a) *systemkritische O.* („Union"), b) *historische O.* (Wiedergründung der nach 1945 verbotenen bzw. zwangsvereinigten Parteien wie Demokraten, Liberale, Sozialdemokraten, Agrarier „Nikola Petkov" u.a.), c) *ökologische O.* (Ökoglasnost, Grüne Partei), d) *berufsständische O.* (zahlreiche unabhängige Gewerkschaften und Berufsverbände), e) *nationale O.* („Ilinden" Bewegung der Makedonen in Bulgarien). Vereint ist die Opposition in ihrem politischen Mißtrauen, das in 45 Jahren kommunistischer Herrschaft erwachsen ist, wie auch in ihrem Willen, rechtliche Garantien gegen eine erneute Alleinherrschaft der BKP einzufordern: Keine „führende Rolle" für die Kommunisten, Trennung der BKP vom Staat, konsequente Beachtung der Menschenrechte, freie Wahlen und eine neue Verfassung, Gleichheit aller vor dem Gesetz usw.

Und die BKP? Wird sie durch das vereinte Votum der Opposition aus dem Gleichgewicht gebracht? „Die BKP weicht dem Druck der Opposition nicht aus, sie läuft dieser vielmehr voraus, und nicht selten hat die Opposition Mühe, sie einzuholen", schrieb die populäre Wochenzeitung „Volkskultur" in einem Kommentar. Das ist nicht einmal übertrieben, und es liegt vor allem an den *drei Reformfraktionen*, die in der BKP den Ton angeben. Erstens die *„Alternative Sozialistische Vereinigung"*, die für einen antistalinistischen, antitotalitären Sozialismus auf demokratisch-rechtsstaatlicher Basis eintritt; von dem Philosophiedozenten *Nikolaj Vasilev* geführt, vereint sie etwa 35 000 Anhänger und hat sich Mitte Februar von der BKP getrennt, um fortan einen eigenen Weg zu gehen – möglicherweise in Fusion mit dem oppositionellen „Klub für Glasnost und Demokratie", zu dem sie auch früher schon enge Bindungen unterhielt. Ein fast identisches Programm vertritt die von *Dragomir Draganov* geführte Fraktion *„Demokratisches Forum"*, deren Vorstellungen von einem „Sozialismus mit menschlichem Gesicht" allerdings direkter auf bulgarische Traditionen und die Bedürfnisse Bulgariens ausgerichtet sind: nationale Sozialisten (wenn man so will). Die dritte Fraktion ist die interessanteste: der von dem international angesehenen Jugendsoziologen *Petar-Emil Mitev* geleitete *„Bulgarische Weg nach Europa"*, der davon ausgeht, daß ein knappes halbes Jahrhundert kommunistischer Herrschaft Bulgarien in Verhältnisse zurückgeworfen hat, die in Westeuropa bereits mit der Aufklärung vor Jahrhunderten überwunden waren; Bulgarien wird sein geistiges, wirtschaftliches, soziales und zivilisatorisches Defizit nur überwinden können, wenn es strukturellen Gleichschritt mit Westeuropa aufnimmt.

Ende Januar 1990 hielt die BKP einen *„außerordentlichen" Parteitag* ab, der als Ereignis eine eher lustlose Angelegenheit war. Wenn er dennoch in die Geschichte eingehen wird, dann durch ein *neues Statut und Programm für die BKP;* beide Dokumente waren schon vor dem Parteitag bekannt und bekamen selbst Moskauer Beifall: Die BKP will organisatorisch und konzeptionell *alles* abstreifen, was an ihre diktatorische Vergangenheit erinnert; sie will

eine normale Partei werden, die Demokratie im Inneren praktiziert und diese für die gesamte Gesellschaft garantiert. Dabei würde sie sogar eine Niederlage bei den für Mai 1990 anberaumten Wahlen hinnehmen. Wie der neue BKP-Vorsitzende *Aleksandar Lilov,* dessen Wahl in Ost und West positiv aufgenommen wurde, in einem Interview es sagte: „Das Volk ist der Souverän, es verleiht Macht – und kann sie auch wieder nehmen."

Wirtschaftlicher und anderer „Anschauungsunterricht"

Bis heute streiten sich Ungarn und Bulgaren darum, ob die ungarische Wirtschaftsreform von 1968, die dem Land nahezu „westliche" Verhältnisse verschaffte, nicht im Grunde ein bulgarisches Konzept war, das die Bulgaren infolge Moskauer Einspruchs nur nicht ausführen durften. Wie dem auch sei: mit seiner oft aber stets nur halbherzig „reformierten" Planwirtschaft kam Bulgarien um 1984 in eine massive *Krise,* die sich vor allem in einem leergefegten Binnenmarkt und einer jährlichen Inflationsrate von mindestens 11 Prozent, wahrscheinlich aber noch weit mehr, auswirkte und von einer „kosmetischen Statistik" immer unzureichender verborgen wurde. So sagte es Prof. *Ljuben Berov,* Nestor der bulgarischen Wirtschaftswissenschaft, wobei er die gravierendsten Umstände noch höflich verschwieg. Wie ein Schock traf die Bulgaren die Expertenaussage, daß das Land im Westen mit 10–12 Mrd. Dollar verschuldet sei – also pro Kopf der 9 Mio. Bulgaren die *höchste Verschuldung Osteuropas* aufweise. Und die Wirtschaftslage ist derzeit so, daß Bulgarien Mühe haben wird, auch nur die Zinsen seiner Verschuldung aufzubringen: Arbeitsdisziplin und -produktivität am Boden, seit sieben Jahren negatives Wirtschaftswachstum, technologisch veralteter Maschinenpark samt „deformierter Branchen- und Produktstrukturen", Versorgung 1989 deutlich schlechter als 1980/81, defizitäre Staatsbudgets seit Jahren usw.
Das alles ist die *Folge kommunistischer Wirtschaftspolitik* mit ihrer Vernarrtheit in die rüstungswichtige Schwerindustrie, ihren Eingriffen in gewachsene Eigentums- und Produktionsformen, ihrer verfehlten Planung, ihrer politisierten Wirtschaftswissenschaft u. a. m. Ein Ausweg kann nur im Abbau der Plan- und Subventionswirtschaft und in der Hinwendung zur konsequenten Marktwirtschaft, in einer Öffnung zur Weltwirtschaft liegen – was schmerzlich werden wird, aber nicht unmöglich ist. Diese Erkenntnisse sind in Bulgarien heute Allgemeingut – Expertendiskussionen im Fernsehen und Artikel in den Zeitungen sagen seit Monaten nichts anderes. Und alle – Debattierer und Zuschauer, Schreiber und Leser – kommen zu der Schlußfolgerung, daß „sozialistisches" Wirtschaften per se von Übel ist, in Bulgarien ganz besonders: Das einstmals fleißige Bauernvolk mit seinen gesicherten Besitzverhältnissen, seinen blühenden (weil freiwilligen) Genossenschaften und seiner umsichtig gestarteten Industrialisierung wurde zum Versuchsobjekt einer völlig verfehlten Wirtschaftspolitik und muß nun die bitteren Folgen davon ausbaden.

So bringt der Blick zurück „Anschauungsunterricht" für die Gegenwart, und das gilt nicht nur für die Wirtschaft. Neugegründete Parteien erinnern an Verbote und Zwangsvereinigungen der Nachkriegszeit; rehabilitierte Politiker wie *Trajtscho Kostov* (BKP) und *Nikola Petkov* (Agrarunion) gemahnen an stalinistische Schauprozesse; Memoiren wie die von General *C. Anev* rufen den gescheiterten Putschversuch nationalbewußter Militärs von April 1964 ins Gedächtnis (gescheitert am Eingreifen des sowjetischen KGB); wiederaufgenommene Verfahren – wie das um den Tod von *Georgi Markov,* der 1978 in London einem geheimnisvollen „Regenschirm-Attentat" erlag – decken das unkontrolliert-allmächtige Wirken des bulgarischen Staatssicherheitsdienstes auf; im westbulgarischen Pirin-Gebirge entstehende makedonische Vereinigungen sagen den Bulgaren, daß Makedonen keine „West-Bulgaren", sondern eine eigenständige slavische Nation mit eigener Sprache und Kultur sind. Und noch vieles mehr – selbst in der *Außenpolitik* funktioniert dieser heilsame „Anschauungsunterricht": Erst die Erkenntnis, international fast völlig isoliert zu sein, ließ die bulgarische Öffentlichkeit von den antitürkischen Repressalien der Jahre 1984–1989 abrücken (durch die 310 000 Menschen aus dem Land gejagt wurden). Die Kampagne wurde gestoppt, die nationalen Rechte des „turksprachigen Teils der Bevölkerung" sind wiederhergestellt. So die offizielle Interpretation, die manchen zu weit geht – es gab um die Jahreswende einige stürmische Demonstrationen gegen die „Feze" –, vielen aber nicht weit genug: Es gibt gewiß „turksprachige Bulgaren" und „bulgarische Muslime" (sagen sie), in jedem Fall gibt es aber auch *Türken* in Bulgarien, und solange das nicht auch von der Führung eingesehen wird, kann eine auswärtige Besserung der Stellung Bulgariens nur schwer eintreten.

Für die bulgarische Wende waren die Auseinandersetzungen um die *nationale* Frage (so der allgemein gebrauchte Ausdruck), die Bulgaren zwischen dem 30. Dezember 1989 und dem 9. Januar 1990 in Wallung brachten, so etwas wie eine „Reifeprüfung": Die neue Führung, durch einen dramatischen Appell von *A. Lilov* dazu förmlich gepeitscht, hatte am 28. Dezember alle Beschränkungen gegen Türken und Turksprachige aufgehoben und dabei auch das alte Leitbild einer *ethnisch-monolithisch bulgarischen Nation* verabschiedet. Das bewirkte zwei Tage später eine Art Generalmobilmachung der konservativ-nationalistischen Kräfte, die speziell im Süden, aber auch in der Hauptstadt zu stürmischen Demonstrationen aufmarschierten; dabei wurden die Reformer als Vaterlandsverräter, Gorbatschow als Feind Bulgariens bezeichnet und alle Türken zum Verschwinden aufgefordert. Diese Töne waren derart schrill und für jeden Patrioten peinlich, daß sie wie ein heilsamer Schock wirkten: Die neue Führung erkannte, daß sie mit ihren Beschlüssen die wahren Gegner der Wende zum Verlassen ihrer Deckungen gebracht hatte; und diese Gegner erwiesen sich als „Leichtge-

wichte". Die bulgarische Öffentlichkeit sah und sagte, daß die größten Gefahren für Bulgarien von denen ausgehen, die da so lautstark für *Bulgarien den Bulgaren* randalierten.

Und die Kirche?

Wer sich die bewegte politische Landschaft in Bulgarien heute anschaut, kann nur staunen, wie wenig die orthodoxe *Kirche* in ihr präsent ist. Man ist geneigt, das der traditionellen „Unauffälligkeit" des bulgarischen Christentums zuzuschreiben. *Jeder* Bulgare weiß, daß es Bulgarien und Bulgaren nur darum noch gibt, weil beider Geist von der Kirche über die Jahrhunderte türkischer Fremdherrschaft (1393–1878) hinweg bewahrt wurde. Dieses Wissen hat zu allen „sozialistischen" Zeiten Bemühungen um „wissenschaftlichen Atheismus" zu lachhafter Wirkungslosigkeit verurteilt – dieses Wissen hat aber auch stets für eine treue Anhänglichkeit der Bulgaren an ihre Orthodoxe Kirche gesorgt. Bereits in den frühen 60er Jahren bezifferte der Religionssoziologe *Shivko Oschavkov* diese Anhänglichkeit auf ein rundes Drittel der Bulgaren, und danach kam es auch in Bulgarien zu der aus ganz Osteuropa bekannten Renaissance von Glaube und Kirche.
Erst wenn man sich die Gegenwart genauer anschaut, stößt man auch auf die Kirche – deren Spuren absolut nicht verwischt sind. Bereits vor der Wende wurde das „Komitee zur Verteidigung religiöser Rechte, Gewissensfreiheit und geistiger Werte" gegründet, das im Dezember 1989 zur „Union demokratischer Kräfte" stieß und im Januar 1990 mit dieser am „Runden Tisch" saß. Dabei meldete sich Metropolit *Pimen,* um die jahrzehntelange Beeinträchtigung der Gläubigen zu kritisieren, die Rückgabe enteigneten Kirchenguts zu fordern und vom „Nationalinstitut für Kulturdenkmäler" mehr Fürsorge für Kirchen und Klöster zu verlangen.

Als Pimen seine Forderungen erhob, hatte das „Komitee" bereits energisch Flagge gezeigt. Unter seinem Gründer und Leiter, *Christofor Sybev,* organisierte es am 7. Dezember 1989 eine religiöse Kundgebung vor der Kirche „Hl. Sofia" – von der die Hauptstadt ihren Namen hat und die auch im Stadtwappen prangt –, an der Tausende Menschen teilnahmen. Viele von ihnen waren gar nicht religiös, wohl aber aus patriotischem Sentiment prokirchlich und vor allem gegen die alten Verhältnisse eingestimmt. Folglich konnten die Organisatoren der Demonstration auf breite Unterstützung ihrer Postulate rechnen, die sie anschließend beim nahegelegenen Parlament abgaben: Wiedereinführung der christlichen Feiertage Weihnachten und Ostern, Zulassung kirchlicher Publizistik, Gleichstellung von kirchlicher und ziviler Trauung, Einführung eines fakultativen Religionsunterrichts in den Schulen, Befreiung der Mönche und Nonnen von der sog. „Junggesellen-Steuer", Gleichstellung der Geistlichen bei den Pensionen etc.
Zu dieser Zeit liefen schon staatliche Vorbereitungen für ein *neues Kirchengesetz;* der Entwurf wurde Mitte Dezember 1989 an die *Kirchen* zur Beratung geschickt und Ende Januar 1990 von *Ljubomir Popov,* „Vorsitzender des Komitees für Fragen der Bulgarischen Orthodoxen Kirche und der religiösen Kulte beim Außenministerium", der Presse vorgestellt. Er enthielt die Zusicherung absoluter Glaubensfreiheit für alle Bürger sowie die Streichung der *staatlichen Anerkennung* von Glaubensgemeinschaften als juristische Personen. Diese Anerkennung war den *Katholiken* und *Protestanten* bislang in Bulgarien versagt, was ihr Wirken zwar nicht grundsätzlich beeinträchtigte, sie jedoch gegenüber den „anerkannten" Orthodoxen, Muslimen, Juden und Armeniern ins Hintertreffen brachte. Ebenfalls verzichtete der Staat auf sein bisheriges Recht, direkt in die Kirchenadministration einzugreifen. Konfessionen dürfen künftig Schulen, Krankenhäuser u. ä. einrichten, Religionsunterricht erteilen etc., ohne daß dafür eine Erlaubnis der Regierung einzuholen ist.

Damit dürfte auch für die kleine Minderheit, die die *Katholiken* in Bulgarien darstellen, sich die Hoffnung auf ein freieres Leben verwirklichen. Zusammen etwa 60 000 Gläubige sind in zwei Denominationen präsent: der römisch-katholischen mit einem Bischofssitz in Plovdiv, 40 Geistlichen und ca. 30 Kirchengebäuden und den Katholiken des östlichen Ritus mit ca. 10 000 Gläubigen, einem Apostolischen Exarchen in Sofia und 25 Gemeinden. Gerade bei den Katholiken könnte zudem noch ein zweiter Aspekt wirksam werden: die Wiedergutmachungen früheren Unrechts. In Zeitungsarchiven kann man z. B. noch den stalinistischen Schauprozeß vom September 1952 nachlesen, bei dem 40 Geistliche als „Spione" des Vatikans und Imperialismus verurteilt wurden. Erst in den 60er Jahren kamen viele von ihnen wieder frei, und in den 70er Jahren bahnte sich eine vorsichtige „Normalisierung" des Verhältnisses Katholiken–Staat an, gefördert durch Sofias außenpolitisches Interesse am Vatikan. Aber dennoch bleibt auch gegenüber den Katholiken noch vieles „aufzuarbeiten".

Vermutlich werden die Möglichkeiten der Kirche(n) noch großzügiger abgesteckt werden, denn die Öffentlichkeit steht auf ihrer Seite. Am 24. November 1989 wurde in der südbulgarischen Stadt Plovdiv – traditionell ein Zentrum der nichtorthodoxen christlichen Konfessionen – darunter die kleine, nur etwa 60 000 Gläubige zählende katholische Minderheit – eine „Christlich-Republikanische Partei" gegründet, die bis Jahresende in 24 Städten Fuß faßte und eine eigene *Jugendorganisation* gründete, zudem ein Bündnis mit der verwandten „Demokratischen Christlichen Bewegung" einging. Forderungen nach Glaubens- und Gewissensfreiheit finden sich zudem in den Programmen fast aller Gruppen und Parteien, die „Allgemeine Deklaration der Menschenrechte" wurde sogar im Zentralorgan der BKP abgedruckt, und aus der altbulgarischen Hauptstadt Veliko Tyrnovo meldete sich bereits Mitte Dezember 1989 eine „Unabhängige Studentenliga", die u. a. forderte: „Einführung neuer Fächer für fakultativen Unterricht – z. B. Grundlagen der Religion (von einem Priester zu erteilen)".

„Boshe pazi Bylgarija – Gott schütze Bulgarien" war bis 1944 auf dem Rand bulgarischer Münzen eingeprägt. Gegenwärtig wächst laufend die Zahl der Bulgaren, die sich an diese Bitte wieder erinnern.
„Die Wiederentdeckung einer alten Freundschaft" erlebte Bundespräsident von Weizsäcker 1988 in Bulgarien. Und das war absolut zutreffend – die „Deutschfreundlichkeit" der Bulgaren ist verbürgt und bewährt, seit jenem Vertrag zwischen Ludwig dem Deutschen und Chan Boris I. aus dem 9. Jahrhundert, mit dem die Christianisierung der Bulgaren beschlossen wurde. Und in Bulgariens neuzeitlicher Geschichte sorgte eine enge kulturelle Zusammenarbeit mit Deutschland, daß die Freundschaft der Bulgaren ein dauerhaftes Fundament bekam – sichtbar bis heute u. a. in den acht „Gymnasien mit deutscher Unterrichtssprache", die es in Bulgarien als einzigem osteuropäischen Land gibt.

Gegenwärtig ist in diese freundliche Grundstimmung noch ein politisches Moment gekommen. In Bulgarien hat man sehr genau verfolgt, was in der „Deutschen Diskutierenden Republik" – so oftmals in der bulgarischen Presse genannt – geschah, und machte es nicht selten nach. Und was gar die Wiedervereinigung der Deutschen betrifft, so haben die Bulgaren damit überhaupt keine Probleme. Selbst Shivkov konnte die „Abgrenzer" Ulbricht und Honecker nicht ausstehen und hat es ihnen oft genug gesagt, wie wenig er von ihren Konzepten hielt. Nach der Wende interessierten sich die Bulgaren vor allem für die Berliner Mauer – die sie völlig zu Recht als Symbol für alle negativen Seiten des stalinistischen „Sozialismus" ansahen. Als das häßliche Bauwerk fiel, verfolgte man das in Sofia mit offener Schadenfreude: „Wer Mauern zwischen Menschen errichtet, muß sie am Ende mit dem eigenen Kopf wieder einhauen!" *Wolf Oschlies*

Kurzinformationen

Nach der Ernennung von sechs neuen Bischöfen sind alle Bischofsstühle in der Tschechoslowakei besetzt

Am Festtag der Slawenapostel Kyrill und Method (14. Februar) ernannte Johannes Paul II. fünf neue Bischöfe für die Tschechoslowakei: davon einen für Böhmen (Budweis), einen für Mähren (Brünn) und drei für die Slowakei (Kaschau, Neusohl und Rosenau). Bischof von Brünn wurde der 43jährige Regens des Priesterseminars von Leitmeritz, *Vojtech Cikrle;* Bischof von Budweis der 57jährige Gemeindepfarrer *Miloslav Vlk;* Bischof von Kaschau der 56jährige Pfarrer in Cervanic, *Alojz Tkac;* Bischof von Neusohl der 50jährige Gemeindegeistliche in Turciansky Peter, *Rudolf Balaz,* und Bischof von Rosenau wurde der 56jährige Pfarrer und frühere Spiritual am Priesterseminar in Preßburg, *Eduard Kojnok.* Abgesehen vom slowakischen Bistum Neusohl, wo Bischof Balaz den bisherigen 80jährigen und bis zuletzt der regimenahen Friedenspriestervereinigung „Pacem in terris" verpflichteten Bischof *Joseph Feranec* ablöste, handelt es sich um Neubesetzungen. Nachdem der Papst bereits 8 Tage vorher den Jesuitenpater und „Geheimbischof" *Jan Korec* (66) zum Bischof des slowakischen Diözese Neutra bestellt hatte, sind mit diesen Ernennungen alle 13 Bistümer der Tschechoslowakei mit Diözesanbischöfen besetzt. Bischof Korec, der auch vor kurzem die Leitung des Priesterseminars für die slowakischen Diözesen in Preßburg übernommen hatte, sträubte sich übrigens zunächst gegen die Übernahme einer Diözese, hat sich dann aber wohl von Mitbrüdern zu Hause wie vom Papst umstimmen lassen. Am Profil der Neuernannten fällt auf, daß es sich durchwegs um solche Priesterpersönlichkeiten handelt, die über kürzere oder längere Zeit *staatliches Berufsverbot* hatten, also ihren Beruf als Seelsorger nicht ausüben durften, und deshalb längere Zeit in der Industrie oder im Dienstleistungsgewerbe – durchwegs an niedrigen Stellungen gearbeitet haben. Alle Neuernannten, auch Bischof Korec, galten schon längere Zeit als mögliche künftige Diözesanbischöfe. Von ihnen konnte aber keiner vor der Wende in Prag gegenüber staatlichen Verhandlungspartnern durchgesetzt werden. In einer vatikanischen Stellungnahme zu den Neuernennungen hieß es, diese seien im Blick auf eine „wahrscheinliche Reise des Papstes" in die Tschechoslowakei von besonderer Bedeutung. In absehbarer Zeit wird auch noch die Ernennung von Weihbischöfen für mehrere Diözesen (gegenwärtig gibt es nur zwei in der Erzdiözese Prag) folgen.

Die Deutsche Bischofskonferenz meldet Vorbehalte zum geplanten Ausländerrecht an

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Bischof von Mainz, *Karl Lehmann,* hat in einer Stellungnahme, die auf einen Beschluß des Ständigen Rates der Bischofskonferenz zurückgeht, „nicht unbeachtliche Bedenken" zu dem im Dezember vom Bundeskabinett verabschiedeten und gegenwärtig im Gesetzgebungsverfahren befindlichen *Entwurf zur Reform des Ausländerrechts* angemeldet (vgl. HK, Januar 1990, 6 f.). Die vom Vorsitzenden der Bischofskonferenz geäußerten Bedenken betreffen sowohl *Methode* wie *Inhalt* des Entwurfs. Es werde zu Recht beklagt, der Entwurf sei zu kompliziert und vor allem den betroffenen Ausländern kaum verständlich. Be-

größenswerte Rechtsverbesserungen würden zum Teil an einer Vielzahl schwer erfüllbarer Bedingungen geknüpft. In vielen Elementen erwecke der Entwurf den Eindruck, er wolle den Zuzug von Ausländern „zu weitgehend begrenzen und die Aufenthaltsrechte der hier schon lang lebenden Ausländer zu ungebührlich einschränken". Im einzelnen wird in der Erklärung des Vorsitzenden der Bischofskonferenz gefordert: Eine großzügige *Schlußregelung für die durch Anwerbung ins Land geholten ausländischen Arbeitnehmer und ihre Familien* in Form einer generellen Aufenthaltsberechtigung, wenn kein Ausweisungsgrund vorliege; eine Lockerung der restriktiven Bestimmungen bezüglich ausreichenden Wohnraums im Falle der Familienzusammenführung; die Einführung von Härteklauseln vor allem beim Familiennachzug und bei der Ausweisung, weil sonst unvertretbare Härten und offensichtliche Ungerechtigkeiten entstehen können. Speziell für Flüchtlinge und Asylanten wird in der Stellungnahme verlangt, dem Grundsatz der Familieneinheit wieder voll Geltung zu verschaffen und das Anerkennungsverfahren für Flüchtlinge nach der Genfer Konvention wieder einzuführen. Für *Zuwanderer aus osteuropäischen Staaten und Flüchtlinge aus der Türkei und Jugoslawien* sollten Lösungen außerhalb des Asylverfahrens gefunden werden. – Die Kritik aus der Stellungnahme Bischof Lehmanns wurde bei der Anhörung des Bundestagsinnenausschusses vom 14. Februar in detaillierterer Form von Kirchenvertretern (zum Teil auch von evangelischer Seite) wiederholt.

Die Augsburger Diözesansynode trat zu ihrer ersten Sitzungsperiode zusammen

Auf ihrer ersten Sitzungsperiode vom 2. bis 10. Februar befaßte sich die Augsburger Diözesansynode mit einer zehn Kapitel umfassenden Synodenvorlage, in denen Themen behandelt wurden wie die Stellung der Laien in der Kirche, die Feier des Sonntags, Hinführung zum Glauben, Ehevorbereitung und Familienbegleitung, Jugendarbeit, Ökumene, Erneuerung der Pfarrgemeinde u. a. m. Bei einer Reihe von Einzelfragen – darunter auch die Stellung der Frau in der Kirche – kam es zu kontroversen Debatten. Mehrere Antragsteller sprachen sich dafür aus, kirchlichen Mitarbeitern, die nach einer Scheidung wieder heiraten, nicht zu kündigen. Zur Frage der Methodenwahl bei der *Empfängnisregelung* entfernten die Synodenteilnehmer eine Passage aus der Vorlage, in der die sogenannte „Natürliche Familienplanung" als die einzige für Katholiken in Frage kommende Methode bezeichnet wurde. In der neuen Fassung wird stärker die Gewissensentscheidung der Ehepartner hervorgehoben. Kritiker des BDKJ und seiner Mitgliedsverbände konnten sich nicht mit dem Anliegen durchsetzen, den Jugendverbänden eine unzulässige „Politisierung" ihrer Arbeit vorzuhalten und demgegenüber nichtverbandliche Jugendarbeit zu stärken. Ein Vorstoß zur Ermöglichung von *ökumenischen Gottesdiensten* in Ausnahmefällen am Sonntag scheiterte am Veto des Bischofs. In der Frage der Zulassung von Mädchen zum Ministrantinnendienst erklärte Bischof Stimpfle sich bereit, dieses Thema bei einem Zusammentreffen mit dem Papst zur Sprache zu bringen. Was die Zulassung von Frauen zum *Diakonat* angeht, sah sich Stimpfle nicht in der Lage, ein befürwortendes Votum an den Apostolischen Stuhl abzugeben. Ein Vertreter der evangelisch-lutherischen Kirche Bayerns sprach sich in einem Grußwort für die gastweise Zulassung evangelischer Christen zum Kommunionempfang in der Eucharistiefeier aus, was Bischof Stimpfle jedoch zurückwies. Die *zweite Sitzungsperiode* der Diözesansynode wird vom 28. 6. bis 4. 7. stattfinden. Bischof Stimpfle wird nach der bisherigen Planung die Beschlüsse der Synode am 28. 12. in Kraft setzen. Insgesamt gehören der Synode 250 Synodalen an, 144 Priester und 106 Laien. Etwa die Hälfte der Laienmitglieder sind Frauen, davon elf Ordensfrauen.

Wiener Tagung der katholisch-orthodoxen Kommission für die Frage der katholischen Ostkirchen

Bei der letzten Vollversammlung der internationalen katholisch-orthodoxen Dialogkommission im finnischen Kloster Valamo im Juni 1988 (vgl. HK, August 1988, 397) wurde eine *Unterkommission* gebildet, die sich mit den Problemen beschäftigen sollte, die sich aus der Existenz der katholischen Ostkirchen („unierte Kirchen") für das katholisch-orthodoxe Verhältnis ergeben. Die erste Tagung dieser Unterkommission fand unmittelbar nach ihrer Konstituierung in Valamo statt, die zweite jetzt vom 26. bis 31. Januar in Wien. In einem Kommuniqué über diese Tagung (Kathpress, 2. 2. 90) heißt es, die Kommission habe die „historischen und theologischen Fragen" diskutiert, die mit dem *Problem der unierten Kirchen* verbunden sind. Auch über die aktuellen politischen Veränderungen im Ostblock in ihren Auswirkungen auf die katholischen Ostkirchen (Zulassung der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien; staatliche Registrierung ukrainisch-katholischer Gemeinden in der Ukraine) wurde in Wien ausführlich gesprochen. Die Unterkommission sei sich darüber einig gewesen, „daß Uniatismus nicht länger als Modell für die Einheit der Kirchen betrachtet werden kann, da die Ekklesiologie, in der er steht, nicht von der Tradition inspiriert ist, die der ungeteilten Kirche eigen war". Man habe darin Übereinstimmung erzielt, daß „jede Form eines soteriologischen Monopolanspruchs" der Ekklesiologie von Schwesterkirchen widerspreche und daß „jede Form von Prosyletismus, die die Freiheit der religiösen Überzeugung verletzt und unzulässige oder illegitime Mittel anwendet", zurückgewiesen werden müsse. In der *Grundfrage der Existenzberechtigung der unierten Kirchen* kam man sich in Wien offensichtlich nur begrenzt näher. Im Kommuniqué wird festgestellt, die orthodoxen Mitglieder der Unterkommission würden zwar die Gründe für die Position der römisch-katholischen Mitglieder anerkennen, „daß Kirchen, die lange existiert haben, nicht einfach aufgefordert werden sollen, sich einfach in eine andere Kirche einzugliedern". Gleichzeitig erinnern sie aber an die Entschei-

dung der panorthodoxen Konferenz in Rhodos, der zufolge „die Abschaffung des Uniatismus" die Lösung des Problems sein soll.

Lutherischer Weltbund hielt im brasilianischen Curitiba seine achte Vollversammlung ab

Gastgeber der achten Vollversammlung (vom 30. Januar bis 8. Februar) des 1948 gegründeten Lutherischen Weltbundes mit seinen 105 Mitgliedskirchen war die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. Diese aus der deutschen Auswanderung nach Brasilien im letzten Jahrhundert hervorgegangene Kirche zählt heute etwa 800 000 Mitglieder. Ihr Kirchenpräsident *Gottfried Brakemeier* wurde in Curitiba zum neuen Präsidenten des LWB gewählt. Er tritt die Nachfolge des bayerischen Landesbischofs *Johannes Hanselmann* an, der das Präsidentenamt nach dem Tod des in Budapest auf der siebten Vollversammlung (vgl. HK, September 1984, 405 ff.) gewählten ungarischen Bischofs *Zoltán Káldy* übernommen hatte. Die achte Vollversammlung, unter deren 367 Delegierten die Frauen 43 Prozent stellten (eine Höchstzahl in der bisherigen Geschichte des LWB), stand unter dem Motto „Ich habe das Schreien meines Volkes gehört", das in vier Sektionen entfaltet wurde. Dabei ging es um Leben in Gemeinschaft (Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, Rassismus), um Dialog und Mission in einem multireligiösen und säkularen Kontext, um den Einsatz für Gerechtigkeit und den Widerstand gegen die Zerstörung der Natur. Landesbischof Hanselmann setzte sich in seinem Referat auf der Vollversammlung aus lutherischer Sicht mit der *Befreiungstheologie* auseinander, die er weithin als legitim und notwendig bewertete: Sie sei ein gelungenes Beispiel, wie Theologie auf die religiöse und gesellschaftliche Praxis bezogen werden könne. Als lutherischer Theologe tue er sich allerdings schwer damit, daß eine neue Gotteserfahrung aus menschlicher Aktivität, aus dem intensiven Zusammenleben in den Basisgemeinden entstehen solle. Auch lege das Evangelium Christen nicht von vornherein auf eine politische Option fest. Das *Schlußdokument* von Curitiba trägt die Handschrift der lutherischen Kirchen der Dritten Welt. Die Delegierten setzen sich darin u. a. für eine neue Weltwirtschaftsordnung und eine Lösung der Schuldenkrise ein. Die bevorstehende engere politische und wirtschaftliche Zusammenarbeit zwischen West und Ost dürfe nicht dazu führen, daß die Unterstützung für die Entwicklungsländer gefährdet werde. Die heftigsten Diskussionen gab es bei der Vollversammlung über die *neue Verfassung des LWB,* die schließlich nur mit einer Stimme über der erforderlichen Zweidrittelmehrheit angenommen wurde. Widerstand gegen die neue Verfassung gab es nicht zuletzt bei den Delegierten aus den lutherischen Kirchen der Bundesrepublik und der DDR. Wichtigste Änderung gegenüber der bisherigen Ordnung ist die Ersetzung des aus 30 Mitgliedern bestehenden Exekutivkomitees durch einen 50köpfigen Rat, in dem die Mitgliedskirchen aus der Dritten Welt (sie stellen insgesamt elf Millionen der 55 Millionen Mitglieder der LWB-Kirchen) die Hälfte der Sitze einnehmen. Landesbischof *Horst Hirschler* (Hannover) wurde zum Vizepräsidenten des Weltbundes gewählt. In seinem Amt als Generalsekretär für die nächsten sieben Jahre bestätigt wurde der Norweger *Gunnar Staalsett.*

Bücher

ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, **Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche,** Verlag Herder 1989. Band I: Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos. Mit einem historischen Nachtrag von Karl-Egon Lönne. 159 S. 28,– DM; Band II: Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analyse und Orientierungen. 232 S. 49,– DM.

Böckenförde, Professor für öffentliches Recht in Freiburg und Verfassungsrichter in Karlsruhe, ist einer der anregendsten Geister im Ringen der Kirche um die Wahrnehmung ihres Auftrags in Staat und Gesellschaft und zugleich einer der scharfsinnigsten Kritiker geschichtlich überkommener und in der Auseinandersetzung mit totalitären und demokratischen Strömungen der jüngeren und jüngsten Zeitgeschichte immer wieder aktualisierter „katholischer" Verhaltensmuster. Manche Beiträge von ihm, so sein damals den deutschen Katholizismus in tiefe Unsicherheit stürzender und dann die zeitgeschichtliche Forschung stark anregender Hochland-Aufsatz von 1962 über den deutschen Katholizismus 1933 und die Auseinandersetzung über ihn, sind selbst zu einem Stück Zeitgeschichte speziell des deutschen Katholizismus geworden; dabei war jener Aufsatz – im Rückblick und nach nochmaliger Lektüre gesehen – nur ein konsequenter Anwendungsfall eines Beitrags von Böckenförde aus dem Jahre 1957 über die Spannung zwischen naturrechtlich begründetem kirchlichem Staats- und Politikverständnis und modernem demokratischem Ethos (Bd. I, 23–38). Böckenfördes Katholizismusbeiträge enthalten insgesamt so viel Stoff zu prinzipieller Auseinandersetzung, daß ihnen ihre „Pertinenz", auch unabhängig vom Kontext, in dem sie ursprünglich geschrieben wurden, bleibt. Das gilt für die Anfang der 60er Jahre gemeinsam mit *Robert Spae-*

mann verfaßten Beiträge über christliche Friedensethik und atomare Kampfmittel wie für Böckenfördes Stellungnahme zur Auseinandersetzung um den § 218 StGB aus dem Jahre 1971 (Bd. II, 192–217) und seine Beurteilung der neueren politischen Theologien. Dies schließt Widerspruch im einzelnen, auch solchen sehr grundsätzlicher Art, nicht aus. Der Rezensent ist z. B. auch der Meinung, daß kein Verteidigungsrecht den Einsatz atomarer Kampfmittel moralisch rechtfertigt, hält aber die zur Stützung dieses Arguments eingesetzte deontologische Begründungsstruktur für einen fundamentalethischen Fehlschluß. Die im Zusammenhang mit der Herstellung und dem *politischen* Einsatz atomarer Kampfmittel „effektuierte Katastrophe" (ein Zitat von Reinhold Schneider, das Böckenförde in der Einleitung zu Band II [S. 10] wieder aufgreift) ist schon mit dem Sündenfall passiert, sie erfährt in der atomaren Gefahr allerdings eine besondere Anschaulichkeit und Qualität. Das entscheidend Christliche liegt, bezogen darauf, nicht in einem „in se malum" des einschlägigen Handlungszusammenhangs, sondern im Aushalten der Absurdität des Dilemmas in der Hoffnung auf einen guten Ausgang in Gott. Und bei aller Bejahung der Kritik an der politischen Theologie, einschließlich des damit gegebenen Problems eines neuen „Klerikalismus", bestehen doch Zweifel, ob es *Johannes Paul II.* gelungen ist, im Sinne des Grundanliegens der politischen Theologie, die Weltverantwortung der Kirche „voll zu entbinden" und so die Kirche, vor allem in Lateinamerika, zur Hoffnung für die Armen zu machen (vgl. S. 10). *D. S.*

WOLFGANG HUBER / HANS-RICHARD REUTER, **Friedensethik.** Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 368 S. 39,80 DM.

Mit ihrer „Friedensethik" haben *Wolfgang Huber* (Professor für Sozialethik an der evangelisch-theologischen Fakultät in Heidelberg) und *Hans-Richard Reuter* (Wissenschaftlicher Referent an der Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg) ein umfassend informierendes, klar argumentierendes und so für die eigene Urteilsbildung hilfreiches Buch vorgelegt. In einem ersten Teil werden die wichtigsten geschichtlichen Stationen und Konzeptionen im Verständnis von Frieden und Krieg dargestellt: von der „pax romana" über das gemeindebezogene Friedensethos des frühen Christentums, die Entwicklung der Lehre vom „gerechten Krieg" in christlicher Spätantike und im Mittelalter und die verschiedenen Ansätze der Reformationszeit bis zu den von der Religion abgelösten Friedensvorstellungen der Neuzeit (Hobbes, Kant) und dem „Bellizismus" (der Kriegs- und Gewaltverherrlichung) und Pazifismus des letzten und unseres Jahrhunderts. Der zweite Teil analysiert die Friedensethik der christlichen Kirchen im Atomzeitalter, mit Schwergewicht auf den Friedensdenkschriften bzw. -hirtenbriefen der achtziger Jahre. Auch wer nicht mit allen Wertungen der Autoren einverstanden ist, kann von ihren Analysen und Vergleichen profitieren. Der dritte und letzte Teil des Bandes schließlich entwickelt theologische Perspektiven (unter den Stichworten Gerechtigkeit, Versöhnung und Verheißung der Schöpfung), ethische Grundkategorien (Gewissen, Verantwortung und Stellvertretung) und konkrete Anwendungsfelder einer gegenwärtigen Friedensethik (Kriegsdienstverweigerung und ziviler Ungehorsam; Frieden und gemeinsame Sicherheit; Frieden und Menschenrechte). Das Vorwort des Buchs ist vom März letzten Jahres datiert. Dementsprechend konnten die Autoren die bis zur Veröffentlichung eingetretenen Systemveränderungen in Mittel- und Osteuropa und die schnellere Gangart im Abrüstungsprozeß nicht mehr berücksichtigen. Ihre Friedensethik hat dadurch nichts an Wert verloren, auch wenn man manches inzwischen wohl etwas anders formulieren würde. *U. R.*

RENÉ LUNEAU / PAUL LADRIÈRE. **Le rêve de Compostelle.** Editions du Centurion, Paris 1989. 366 S. 140 FF.

Mit dem „Traum von Compostela" setzt eine Gruppe von französischen Theologen, Soziologen und Historikern fort, was dieselben Herausgeber vor einigen Jahren mit dem Sammelband „Le retour des certitudes" (Die neuen Gewißheiten) begonnen hatten, nämlich grundlegende Tendenzen des gegenwärtigen Pontifikats kritisch unter die Lupe zu nehmen. Im Mittelpunkt dieses neuen Bandes steht die Vision eines Europa, das sich wieder auf seine christlichen Fundamente besinnen soll, wie sie in vielen Papstansprachen skizziert werden, aber auch von manchen anderen hohen Kirchenvertretern in Frankreich, etwa durch den Pariser Erzbischof Kardinal *Jean-Marie Lustiger.* In einer Reihe von Beiträgen wird diese Konzeption auf ihre Tendenz zur Idealisierung der Vergangenheit untersucht, ihre enge Verbindung von Kultur, Nation und Religion, ihre Hintanstellung all dessen, was man Säkularisierung nennt. Hinzu kommen Beiträge zu Vorgängen, die gegenwärtig den Eindruck verstärken, die katholische Kirche mache eine Phase der „Restauration" durch: vom verstärkten Interesse an der „christlichen Familie" über die umstrittenen Bischofsernennungen, die neuen Seminaristen und einige neue Bewegungen bis zu einem bestimmten kirchlichen Interesse an den Medien und dem Verständnis dessen, was man „neue Evangelisierung" nennt. Zieht man einmal regionale Sonderkonstellationen ab, bleibt jedoch vor allem die Frage, wie die katholische Kirche sich gegenüber den Werten verhält, die sich in den Gesellschaften des westlichen Europas herausgebildet haben. Insofern werfen gerade auch die Veränderungen in Osteuropa für die katholische Kirche Fragen eigener Art auf, wie sie sich zur Zeit der Abfassung dieses Sammelbandes erst ansatzweise zeigten. Ein Autor verdeutlicht dies am Beispiel *Lech Wałesas:* In seinem Land kämpfe dieser für die Freiheiten, die man in Westeuropa hat, und auf Besuch in Westeuropa verfalle er in die gängige Sicht vom spirituellen Niedergang des Westens. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GUIBAL, FRANCIS. **La force subversive de l'évangile.** Sur la pensée théologique de Gustavo Gutiérrez. In: Recherches de Science Religieuse Jhg. 77 Heft 4 (Oktober–Dezember 1989) S. 483–508.

Der Beitrag stellt sehr klar die Grundlinien der Theologie von Gutiérrez dar: die Priorität der befreienden Praxis gegenüber dem theologischen Nachdenken; Arme und Unterdrückte als primäre Adressaten der lateinamerikanischen Theologie im Gegensatz zur europäischen, die den aufgeklärt-säkularisierten Bürger als Hauptgesprächspartner im Blick hat; ein umfassendes Konzept der Befreiung; die unauflösliche und unbedingte Verbindung zwischen Gott und den Armen als innerster Kern des biblischen Glaubens. Den Grundgedanken der Theologie von Gutiérrez faßt der Autor so zusammen: Jede historische Tradition, jedes moralische Gesetz und auch jede spirituelle Offenbarung müssen auf eine „Praxis effektiver und umfassender Humanisierung" bezogen werden; man könne keine wirkliche Befreiung verkünden, ohne die tägliche Realität ernst zu nehmen und möglichst wirksam gegen die geschichtlich dominierenden Idole Geld, Macht und ideologische Verblendung zu kämpfen. Die entscheidende kritische Anfrage an diese Theologie ist für den Autor ihre Tendenz zur religiösen oder mystischen „Überfrachtung" der geschichtlichen Wirklichkeit. Das große Verdienst der Befreiungstheologie liege zweifellos weniger im ideologischen als im praktischen Bereich, etwa in ihrer engen Verbindung zu den Basisgemeinden und ihren Bemühungen, die Erfahrungen des Volkes ernst zu nehmen.

KASPER, WALTER. **Zustimmung zum Denken.** Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 169 Heft 4 (1989) S. 257–273.

In seiner Abschiedsvorlesung an der Tübinger Theologischen Fakultät bricht der jetztige Rottenburger Bischof eine Lanze für die Notwendigkeit metaphysischen Fragens für die christliche Theologie. Die Theologie ziehe zwar Kraft und Nahrung allein aus der frohen Botschaft von Gottes Heilstaten. „Aber die Metaphysik ist sozusagen die Luft, in der die Theologie allein atmen kann, weil sie allein die Frage nach dem Einen und Ganzen eröffnet, auf die man mit Gott antworten kann." Dabei gibt Kasper im gegenwärtigen Problemhorizont dem thomanischen Modell die besten Chancen, da es weder die Metaphysik der Theologie unterordnet noch wie die Aufklärung Rationalität zum entscheidenden Kriterium von Theologie macht. Heute komme es darauf an, die ontologischen Implikationen der neutestamentlichen Kernaussage, daß Gott Liebe ist, zu entfalten und damit Einheit gleichzeitig als Eigensein zu denken. Es gelte, „den normativen Gehalt des neuzeitlichen Humanismus festzuhalten und ihn zugleich durch die Neuaufnahme des der metaphysischen Tradition vertrauten Gottesproblems vor der Destruktion durch sich selbst zu bewahren". Nur wo Gott als Gott gedacht werde, verfalle das Denken weder ideologischen Ersatzgöttern noch der Bodenlosigkeit des Nihilismus.

Kultur und Gesellschaft

BELL, DANIEL. **Die dritte technische Revolution und ihre möglichen sozioökonomischen Konsequenzen.** In: Merkur Jhg. 44 Heft 1 (Januar 1990) S. 28–47.

Ausgehend von der Periodisierung der technologischen Entwicklung der Industriegesellschaft in drei Phasen (Dampfkraft; Elektrizität und Chemie; Computer und Telekommunikation), versucht der Beitrag eine Analyse der heutigen, dritten Phase der nachindustriellen Gesellschaft – und dies mit Hilfe der Unterscheidung zwischen technologischer Revolution einerseits und ihren sozioökonomischen Konsequenzen andererseits. Vier technologische Innovationen liegen, so Bell, der neuen technologischen Revolution zugrunde: der Übergang aller mechanischen, elektrischen und elektromagnetischen in *elektronische* Systeme; *Miniaturisierung; Digitalisierung; Software.* Entscheidend an der neuen Technologie sei die Tatsache, daß sie kein Sonderbereich sei, sondern ein „Bündel von Veränderungen, die alle Aspekte der Gesellschaft durchdringen und alle älteren Beziehungen neu organisieren". Der Autor möchte außerdem zeigen, wie existierende soziale Strukturen durch technologische Veränderungen ihrerseits unter Veränderungsdruck geraten und auf welche Weise solche Veränderungen eintreten können: Nicht die Technologie determiniere dabei den sozialen Wandel, sondern die Technologie liefere „Zweckmäßigkeiten und Potentialitäten".

BURGESS, FRANÇOISE. **Le Problème noir aux États-Unis.** In: Études Band 372 Heft 1 (Januar 1990) S. 17–29.

Der Beitrag geht der Entwicklung des Rassismus in den USA in den zurückliegenden 80er Jahren nach. Die Jahre der Reagan-Administration hätten gezeigt, so die Autorin, daß ein erheblicher amerikanischer Rassismus fortbestehe. Zugleich habe sich die Lage der Schwarzen aufgespalten in zwei Typen: Der eine Teil habe den Anschluß an den „amerikanischen Traum" geschafft, beim anderen Teil jedoch sehe es düsterer denn je aus. Einerseits habe sich so eine wirkliche schwarze Mittelklasse herausgebildet, andererseits aber habe sich die Integration der Schwarzen verlangsamt. Mit Bezug auf den schwarzen Soziologen *William J. Wilson* weist die Autorin darauf hin, daß heute nicht mehr die gesetzliche Ungleichbehandlung das Problem sei, sondern eine mangelnde Angepaßtheit an die von einer modernen Wirtschaft gebotenen Arbeitsmöglichkeiten. Das amerikanische Schulsystem erfülle z. T. nicht die ihm zukommenden Aufgaben, indem es nicht die Kenntnisse vermittele, die zur Aufnahme der von der Wirtschaft nachgefragten Arbeit benötigt würden.

Kirche und Ökumene

BARTH, HANS MARTIN. **Der Protestantismus und die Pluralitätskonzeption der Postmoderne.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim Jhg. 40 Heft 6 (November/Dezember 1989) S. 108–113.

Gegenüber postmoderner Beliebigkeit und Buntheit hat der Protestantismus mit seinem exklusiven, allen Vermittlungen gegenüber mißtrauischen Insistieren auf dem Glauben und der Schrift offenbar schlechte Karten. Der Marburger evangelische Theologe plädiert auf diesem Hintergrund für ein erneuertes, inklusives Verständnis der klassischen reformatorischen „Allein"-Aussagen. So müsse die Formel „sola scriptura" aus ihrer vor allem durch die historisch-kritische Exegese bedingten Engführung herausgeholt werden; es brauche eine umfassende integrative Hermeneutik. Die Formel „Christus allein" müsse „im Zusammenhang des trinitarischen Bekenntnisses, im Kontext der Wiedergewinnung einer Theologie der Geschöpflichkeit und der Neugewinnung einer Theologie der Geistwirkungen" erfaßt werden. „Allein durch den Glauben" schließe, recht verstanden, konkrete Hoffnung und verantwortungsbewußte Liebe ein. Barth zielt damit allerdings keineswegs auf eine bruchlose Versöhnung von Protestantismus und Postmoderne: „Das reformatorische Allein ist zwar in seiner Ganzheitlichkeit und in seiner Universalität zu erfassen, aber gerade das Ergebnis dieser Erfassung zeigt, daß es nicht pluralisierbar ist." Die reformatorische Tradition leiste der Postmoderne insofern einen Dienst, als sie die dort weithin ausgeblendeten Elemente des Negativen und Destruktiven ernst nehme und dazu befähige, mit ihnen umzugehen.

Notizen

Zum neuen Apostolischen Administrator in Magdeburg wurde der 60jährige bisherige Leiter des Seelsorgeamtes in Magdeburg, *Leopold Nowak*, ernannt. Nowak ist Nachfolger des 70jährigen Bischofs *Johannes Braun*, der auf das Amt aus Gesundheitsgründen verzichtet hat. Die Bischofsweihe Nowaks und dessen Amtseinführung sollen am 24. März stattfinden. Nowak leitete bei dem Katholikentreffen 1987 in Dresden die Pressearbeit. Stark beteiligt war er an der Vorbereitung und Durchführung der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 1988/89. Als Mitglied der DDR-Delegation nahm Nowak auch 1989 am gleichnamigen Kongreß in Basel teil. In einem ersten Interview mit der KNA (14. 2. 90) antwortete er auf die Frage, wie er sich künftig die Zusammenarbeit mit der Erzdiözese Paderborn vorstelle (zu der das Bischöfliche Amt Magdeburg rein rechtlich gehört), dies müsse jetzt offengelassen werden. Für ihn sei wichtig, daß die Seelsorge das eigentliche Kriterium bleibt, und er sprach von „Erfahrungen", von denen „wir nicht möchten, daß sie sang- und klanglos verschwinden".

Am 11. Februar starb in Paris im Alter von 95 Jahren der bekannte französische Dominikanertheologe *Marie-Dominique Chenu*, von Hause aus Dogmengeschichtler, großer Kenner der Hochscholastik und begnadeter Thomasinterpret – sein Thomasbuch (Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Graz 1982) wurde übrigens von *Otto Hermann Pesch* ins Deutsche übersetzt –, gehörte zu den großen Vertretern der „Théologie nouvelle" in Frankreich. Lange Zeit Professor an der Dominikanerhochschule Le Saulchoir, verband er in sehr persönlicher Prägung Glaube und Geschichte, Aktion und Kontemplation, Theologie und Seelsorge. Zur Zeit der Arbeiterpriester galt er als eine Art Haustheologe von ihnen. Zweimal ergriff das päpstliche Lehramt direkt und über seinen Orden Maßnahmen gegen ihn. 1943 kam sein 1937 verfaßtes Büchlein „Une école de théologie. Le Saulchoir" auf den Index. 1954 beim (ersten) Verbot der Arbeiterpriester mußte er Paris in Richtung Rouen verlassen. Im Zweiten Vatikanum gewann er vor allem bei der Ausarbeitung von „Gaudium et spes" gesamtkirchlichen Einfluß, obwohl er seine Mitwirkung in Rom zunächst nur einem madegassischen Bischof verdankt, der ihn zu seinem persönlichen Berater gemacht hatte.

Der reformierte siebenbürgische und ungarischsprachige Pastor *László Tökés*, dessen Abberufung von seiner Pfarrei in Temesvár zum Auslöser für die Volkserhebung gegen das Ceauşescu-Regime in Rumänien wurde, hat sich in einem ORF-Interview sehr zuversichtlich über die Chancen der christlichen Kirchen in den osteuropäischen Ländern nach der politischen Wende geäußert. Der Kommunismus habe (speziell in seinem Land) alles zerschlagen, was in der Gesellschaft zum Träger von Erneuerung hätte werden können: die Kultur, das Schulwesen, die Städte, das Bauerntum; geblieben seien die Kirchen; gerade deswegen habe sich Ceauşescu in der letzten Zeit auch auf sie gestürzt. Gegenwärtig verfügten fast nur die Kirchen über Strukturen und Zielvorstellungen, die sich bewährt hätten. Tökés warnte aber die Kirche und kirchliche Persönlichkeiten davor, sich zu sehr mit Tagespolitik zu beschäftigen und sich „am Parteienstreit zu beteiligen". Er selbst sei „in die Politik gekommen wie Pilatus ins Credo."

Erzbischof *Alois Šuštar* von Ljubljana hat seine Unterstützung für die Bestrebungen *Sloweniens* nach voller Autonomie innerhalb des jugoslawischen Staatsverbands zum Ausdruck gebracht, gleichzeitig aber den Wunsch nach einer Loslösung Sloweniens von Jugoslawien als Illusion bezeichnet. Es gehe darum, daß das slowenische Volk in einem konföderativen Staat wirklich die volle Selbständigkeit bewahren und erhalten könne. Die katholische Kirche in Slowenien fördere nicht Nationalismus, setzte sich aber für die Erhaltung der kulturellen und sprachlichen Identität der Slowenen ein. Šuštar bedauerte, daß durch die nationalen Spannungen auch die ökumenischen Beziehungen belastet würden. Das Verhältnis zwischen der Bischofskonferenz und dem serbisch-orthodoxen Patriarchat sei schlecht.

Ungarn und der Heilige Stuhl haben wieder diplomatische Beziehungen aufgenommen. Ein entsprechendes Abkommen wurde am 9. Februar in Budapest von Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* und dem ungarischen Ministerpräsidenten *Miklos Németh* unterzeichnet. Der Heilige Stuhl wird in Ungarn künftig durch einen Apostolischen Nuntius, die Republik Ungarn beim Heiligen Stuhl durch einen Botschafter vertreten sein. Das Abkommen vom 9. Februar hält fest, Ungarn und der Heilige Stuhl betrachteten das *Teilabkommen vom 15. September 1964* mit seinen Zusatzbestimmungen als „überwunden". Das Teilabkommen zwischen Ungarn und dem Heiligen Stuhl von 1964 war die erste offizielle Vereinbarung zwischen Rom und einem kommunistischen Staat; es ermöglichte schrittweise kleine Verbesserungen für das Wirken der katholischen Kirche.

Der in den USA lehrende renommierte orthodoxe Theologe *John Meyendorff* hat den orthodoxen Kirchen in Osteuropa nach den politischen Umwälzungen in ihren Ländern „chaotische" Verhältnisse vorhergesagt. In einem Interview (vgl. La Croix, 10. 1. 90) meinte Meyendorff, diese Kirchen müßten sich erst an die Freiheit und an einen neuen sozialen Pluralismus gewöhnen, nachdem sie sich an die „monolithisch" geprägte Umwelt in der Vergangenheit angepaßt hätten. Dennoch solle man die wiedergefundene Freiheit gutheißen, einschließlich der Freiheit für die unierten Kirchen, selbst wenn deren historischer Ursprung „antiökumenisch" sei.

Auf einer Pressekonferenz in Stuttgart haben der Präsident des Armenischen Weltkongresses, *James Karnusian* (New York), und der armenisch-apostolische Bischof für Mitteleuropa (mit Sitz in Wien), *Mesrob Krikorian*, an den sowjetischen Staats- und Parteichef *Gorbatschow* appelliert, im *Konflikt zwischen den Sowjetrepubliken Armenien und Aserbeidschan* zu vermitteln. Er solle einen „Runden Tisch" dafür einberufen. Wenn schon nicht eine Vereinigung der 1923 von Armenien abgetrennten Enklave Berg-Karabach mit Armenien zu erreichen sei, so müsse die Region zumindest das Recht auf Selbstbestimmung erhalten. Bischof Krikorian machte Gorbatschow bei gleicher Gelegenheit den Vorwurf falscher Nationalitätenpolitik. Er beachte offenbar die 5 Millionen Armenier in der UdSSR weniger als die 70 Millionen Muslime. Die Unabhängigkeit beider Länder von der UdSSR hielten beide Sprecher für „unrealistisch". Deswegen müßten Armenier und Aseris zu einem Miteinanderauskommen finden.

In einem Erlaß hat die Regierung von *Singapur* die Kirchen des asiatischen Stadtstaats vor politischer Einmischung gewarnt. Die Kirchen werden in dem Erlaß verpflichtet, ihre Arbeit auf Tätigkeiten im Erziehungs-, Sozial- und Gesundheitswesen zu beschränken. Die unbedingte Einhaltung dieser Richtlinien sei notwendig, um künftige Schwierigkeiten zu vermeiden und die Eintracht unter den Religionsgemeinschaften zu wahren. Die Gesetze zum Schutz der inneren Sicherheit können dem Erlaß zufolge auch auf Führer von Religionsgemeinschaften angewandt werden, „wenn die Religion für subversive Aktivitäten benutzt wird". Kirchen und Religionsgemeinschaften wird verboten, politische Aktivitäten unter dem „Deckmantel" der Religionsausübung zu entfalten. Schon seit einigen Jahren betrachtet der Staat in Singapur das Engagement kirchlicher Gruppen für mehr soziale Gerechtigkeit mit Argwohn (vgl. HK, Juli 1989, 322).

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegen eine Verlegerbeilage und ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 4 · 44. Jahrgang · April 1990

Es war nicht die Größe Deutschlands, sondern seine Unberechenbarkeit, die die Welt seit hundert Jahren immer wieder in Unruhe versetzte.

Wilhelm Hennis

Wie deutsch wird Deutschland?

Der Weg zur staatlichen Einheit von Bundesrepublik und DDR ist gleichermaßen mit großen Hoffnungen wie mit erheblichen Unsicherheiten und Besorgnissen gepflastert. Nicht zuletzt eine Sorge artikuliert sich mehr oder weniger ausdrücklich sowohl im Ausland wie auch in den beiden deutschen Staaten: Führt die Überwindung der als Folge des Zweiten Weltkriegs und der ideologisch-machtpolitischen Gegensätze zwischen den Siegermächten entstandenen Zweistaatlichkeit zu einem *Wiederaufleben des deutschen Nationalismus?* Wird das flächen- und bevölkerungsmäßig vergrößerte Deutschland zu einem selbstbezogenen, eigene Interessen dezidiert vertretenden Nationalstaat mit einem ausgeprägten Nationalbewußtsein? Die spontane Euphorie angesichts der Öffnung der innerdeutschen Grenze im vergangenen Herbst, die Gefühlsaufwallung der ersten Wiedersehensfreude nach jahrzehntelanger Trennung und Auseinanderentwicklung ist vorbei. Jetzt muß sich zeigen, welche Mentalitäten im vereinigten Deutschland zwischen Rhein und Oder wirklich bestimmend werden, wie sich das Zusammenwachsen auf das Selbstverständnis der Deutschen auswirkt.

Die Geschichte wiederholt sich nicht zwangsläufig

In der *Bundesrepublik* ist seit einigen Jahren die Frage nach der nationalen Identität, nach Kontinuität und Diskontinuität der deutschen Geschichte in verstärktem Maß virulent geworden. Das hat nicht nur der „Historikerstreit" von 1986/87 gezeigt, bei dem unter großer öffentlicher Anteilnahme um die Bewertung des Nationalsozialismus und die Einordnung der Verbrechen des Dritten Reichs in die deutsche Geschichte gestritten wurde. Er war allerdings in seinen Frontstellungen durchaus symptomatisch für die Diskussionslage überhaupt. Während die einen, seien es Politiker, Intellektuelle oder Wissenschaftler, auf die Notwendigkeit eines identitätsstiftenden Geschichtsbewußtseins verwiesen, das nicht nur auf die nationalsozialistischen Verbrechen und ihre Vorgeschichte im deutschen „Sonderweg" fixiert sein dürfe, und für einen „geläuterten Patriotismus" plädierten bzw. den Mangel an Nationalgefühl in der Bundesrepublik beklagten, dominierten auf der anderen Seite die Warnung vor neuen Tendenzen zur Harmonisierung und Verdrängung im Geschichtsbild und die Absetzung von nationalstaatlichen Denktraditionen zugunsten eines bundesrepublikanischen „Verfassungspatriotismus".

Zweifellos erhält das in den letzten Jahren gestiegene Interesse an der deutschen Geschichte durch Zusammenwachsen und Vereinigung von Bundesrepublik und DDR ebenso einen kräftigen Schub wie die Beschäftigung mit der nationalen Identität. Schließlich liegen für Bundesbürger die Dome von Naumburg und Halberstadt, die Wartburg und das Weimarer Goethehaus am Frauenplan jetzt nicht mehr in einem nur mit einigem bürokratischen Aufwand zugänglichen Land, sondern werden zu normalen Ausflugszielen. Nachdem die Barriere des kommunistischen Systems gefallen ist, rückt ihnen der bislang politisch-ideologisch abgetrennte und weithin fremd gewordene andere Teil Deutschlands mit seiner Vergangenheit und seiner geistig-kulturellen Physiognomie zwangsläufig näher auf den Leib, verändern sich die in den letzten Jahrzehnten selbstverständlich gewordenen geographischen und historischen Koordinaten.
Die DDR-Bürger wiederum können und müssen sich Geschichte und Kultur Deutschlands jenseits der bisher von Amts wegen vorgeschriebenen ideologischen Scheuklappen und der verkrampften Bemühungen um eine „sozialistische Nationalkultur" neu aneignen. Daß manche von ihnen das jetzt durch den Zusammenbruch der verordneten marxistischen Ideologie entstandene Vakuum gerade

auch durch den Rückgriff auf Nationalbewußtsein und nationale Tradition zu füllen versuchen, kann nicht wundernehmen. Im übrigen sind die Bewohner der DDR – ohne dafür etwas zu können – in den vergangenen Jahrzehnten in vieler Hinsicht „deutscher" geblieben als die Bundesbürger. Die fehlenden Reise- und Kontaktmöglichkeiten mit dem westlichen Ausland, der Rückstand bei der Modernisierung von Infrastruktur, Industrie und Dienstleistungen gegenüber der Bundesrepublik und die forcierte Pflege des nationalen „Erbes" durch Staat und Partei haben jeweils auf ihre Weise dazu beigetragen.

Das alles bedeutet allerdings nicht, daß ein vereintes Deutschland unvermeidlich in die Fußstapfen des verhängnisvollen deutschen Nationalismus treten muß, der maßgeblich zur Destabilisierung der europäischen Ordnung Ende des letzten und Anfang unseres Jahrhunderts beitrug, sich für die Weimarer Republik als schwere Belastung erwies und schließlich in seiner völkisch-aggressiven Extremform die nationalsozialistischen Verbrechen ermöglichte. Es gibt keinen historischen Determinismus, wonach aus der Vereinigung der beiden nach 1945 entstandenen deutschen Staaten zwangsläufig ein neues „Deutsches Reich" in der Tradition von 1871 oder gar ein „Viertes Reich" hervorgehen müßte. Ebensowenig gibt es ein „deutsches Wesen" mit gleichbleibend aggressiven und chauvinistischen Zügen, die nur auf eine passende Gelegenheit warten, um wieder in voller Stärke loszubrechen und Unheil anzurichten. Immer noch verbreitete Klischeebilder vom „häßlichen Deutschen" dürfen die grundlegenden Veränderungen der deutschen politischen Kultur seit dem Zusammenbruch des Dritten Reiches nicht verdecken.

„Zwischen dem deutschen und dem demokratischen Geist gibt es keine Vermittlung" – so der Philosoph *Max Wundt* in einem 1918 veröffentlichten Aufsatz. Er sprach seinerzeit vielen aus der Seele. Es galt weithin als ausgemacht, daß ein tiefer Graben zwischen den Werten und Verfahrensweisen der westeuropäischen Demokratie und dem deutschen Verständnis von Staat und Kultur klaffe, daß die deutschen „Ideen von 1914" in einem diametralen Gegensatz zu den „Ideen von 1789" stünden. Diese Vorstellung von einer *spezifisch deutschen politischen Berufung,* von einem deutschen Sonderweg gegenüber der als westlich und damit letztlich artfremd denunzierten Demokratie ist heute längst obsolet, wird in der Bundesrepublik nirgendwo ernsthaft oder mit Aussicht auf breitere Resonanz vertreten. Daran dürfte sich auch bei einer Vereinigung von Bundesrepublik und DDR nichts Entscheidendes ändern.

Im Gegenteil: Ein Movens der Systemveränderung in den bisher kommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas war und ist ja gerade der Wunsch nach dem *Anschluß an Verständnis und Praxis der Demokratie* in der westlichen Hälfte des Kontinents, die Absage an Einparteienherrschaft, umfassende staatliche Kontrolle und ideologische Bevormundung. Das gilt auch für die DDR, auch wenn sich dort das Verlangen nach Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Pluralismus sehr schnell – verständlicherweise – mit dem Ruf nach einer Vereinigung der beiden deutschen Staaten verband.

Nicht zu übersehen sind auch die Unterschiede zwischen dem *Umfeld,* in dem sich die Eruptionen des deutschen Nationalismus bis 1945 abspielten, und den Bedingungen, unter denen die Deutschen heute die staatliche Einheit von Bundesrepublik und DDR bewerkstelligen. Weder ist Europa wie vor 1914 vom Neben- und Gegeneinander mehrerer Mächte geprägt, die in z. T. wechselnden Koalitionen auf dem eigenen Kontinent und in Übersee um Einfluß und Machtsphären ringen, noch leidet Europa in einer mit der Zwischenkriegszeit vergleichbaren Weise unter einer explosiven Mischung von Wirtschaftskrise, politischer Instabilität, nationalen Spannungen und Revancheabsichten. Vielmehr ist heute durchweg die Vorstellung vom „gemeinsamen europäischen Haus" maßgebend, auch wenn in vieler Hinsicht noch unklar ist, wie das künftige Europa nach dem Ende des die Nachkriegszeit bestimmenden Ost-West-Gegensatzes strukturiert sein wird. Die Bereitschaft, zugunsten supranationaler Instanzen auf nationale Gestaltungs- und Verfügungsmöglichkeiten zu verzichten, ist zwar unterschiedlich groß; die grundsätzliche Offenheit für ein weiteres Zusammenwachsen der europäischen Staaten auf der Grundlage gemeinsamer Werte und politischer Ordnungsvorstellungen besteht aber quer durch den Kontinent. Das gilt nach wie vor gerade für die Bundesrepublik. Auch der künftige eine deutsche Staat soll nach dem Willen aller maßgeblichen Kräfte in der Bundesrepublik wie in der DDR fest in Europa verankert sein und sich aktiv am weiteren Aufbau des „gemeinsamen Hauses" beteiligen.

Die Vereinigung wirft dennoch Probleme auf

Im übrigen dürfte auch der Prozeß der deutsch-deutschen Vereinigung zunächst wenig Raum für nationalen Überschwang und neues gesamtdeutsches Selbstbewußtsein lassen. Schließlich sind dabei viele rechtliche Fragen zu bewältigen, wirft die Angleichung des Wirtschafts- und Sozialsystems der DDR an das der Bundesrepublik erhebliche Folgeprobleme auf, müssen in vielen Bereichen auf absehbare Zeit Sonderregelungen für das Gebiet der DDR geschaffen werden. Ohne Kontroversen und Friktionen sowohl in der heutigen DDR wie in der Bundesrepublik wird dieser Prozeß nicht ablaufen. Gerade die DDR-Bürger dürften auf absehbare Zeit mit der Anpassung an die neuen Rahmenbedingungen genug zu tun haben. Der Ruf nach „Deutschland, einig Vaterland" ist eine Sache, der Umgang mit Chancen und Problemen der Vereinigung eine andere.

Ein gut Teil der in- und ausländischen Befürchtungen, die derzeit im Blick auf die Auswirkungen einer Vereinigung der beiden deutschen Staaten an die Wand gemalt werden, ist psychologisch zwar verständlich, aber in der Sache wenig stichhaltig oder mindestens *übertrieben.* Den-

noch bedeutet die staatliche Einheit von Bundesrepublik und DDR eine *geschichtliche Zäsur,* deren Verarbeitung sowohl für die Deutschen selber wie für ihre europäischen Nachbarn ernstzunehmende Fragen und Probleme aufwirft. Schließlich verändert sich damit in der traditionell besonders sensiblen Mitte Europas die staatliche Landkarte, geht für Deutschland die von der Zweistaatlichkeit bestimmte Nachkriegszeit zu Ende.

Vom „erwachenden deutschen Riesen" sprach die englische katholische Wochenzeitschrift „The Tablet" unlängst in einem Kommentar zur Entwicklung in Deutschland und zitiert (auf deutsch) den Slogan „Wir sind wieder wer" als Kurzformel für ein zu erwartendes neues deutsches Selbstbewußtsein. Zweifellos wird das wirtschaftliche und auch das politische Gewicht eines vereinten Deutschland größer sein als das der heutigen Bundesrepublik. Daraus könnte sich durchaus die Versuchung zum Auftrumpfen, zum Ausspielen dieses Gewichts im Umgang mit den europäischen Partnern ergeben, zumal ja die Position sowohl der Sowjetunion wie der Vereinigten Staaten in Europa schwächer werden dürfte. Deshalb wird es entscheidend darauf ankommen, wie sich das neue Deutschland darstellt und auf den verschiedenen außenpolitischen Handlungsfeldern verhält. Nicht daß ein vereintes Deutschland dabei keine eigenen Interessen haben oder vertreten dürfte. Es muß diese aber mit der erforderlichen Bereitschaft zur Integration, Kooperation und zum Interessenausgleich verfolgen, unter Berücksichtigung seiner spezifischen, aus geographischer Lage, Geschichte und ökonomischem Gewicht resultierenden Verantwortung.

Kein Nachholbedarf an nationaler Selbstdarstellung

Vor allem vor seiner jüngeren *Geschichte* kann ein vereintes Deutschland noch weniger davonlaufen als die bisherige Bundesrepublik und die DDR. Das heißt aber, daß gerade dieses vereinte Deutschland zu den Verpflichtungen stehen muß, die sich aus den nationalsozialistischen Verbrechen ergeben, und darum bemüht sein muß, die Erinnerung an diese Untaten, ihre Ursachen und Auswirkungen wachzuhalten. Dazu gehört nicht zuletzt die Abgrenzung gegenüber Strömungen und Gruppen, die sich diese Last durch Verharmlosung, Relativierung und nationales Pathos vom Hals schaffen wollen. Demokratische und pluralistische Gemeinwesen haben und brauchen kein einheitliches, offiziell kanonisiertes Geschichtsbild. Aber es ist nicht unerheblich, welche Deutung der eigenen Geschichte in einem vereinten Deutschland dominiert und meinungsbildend ist. Nicht nur ein Verständnis der deutschen Geschichte, das diese auf eine Folge von Überheblichkeiten und Katastrophen reduziert, ist problematisch. Fatal wäre auch eine Renaissance „kleindeutscher" Geschichtsdeutung, in der der deutsche Nationalstaat (in Gestalt des Bismarckreiches) zum natürlichen Zielpunkt der historischen Entwicklung erhoben wurde.

Sowenig wie ein einlinig-verkürztes Geschichtsbild braucht das vereinte Deutschland ein *verkrampftes Bemühen um deutsche Identität.* Schon aus praktischen Gründen wird der deutsche Staat aus Bundesrepublik und DDR über Jahre hinweg in hohem Maß mit sich selbst beschäftigt sein. Käme dazu noch eine geistige Selbstbezogenheit, ein ständiges Kreisen um die eigene Nation und ihre Besonderheiten oder gar eine emotionale Verklärung alles „Deutschen", könnte das zu einem engstirnigen Provinzialismus führen. Auch an *nationaler Selbstdarstellung* hat ein vereintes Deutschland eigentlich keinen Nachholbedarf. Es ist ein sympathisches Markenzeichen der Bundesrepublik, daß sie um ihren Staat bisher wenig Aufhebens machte, sich anders als die DDR nicht mit Paraden, mit einer Flut von Orden und Auszeichnungen oder anderen patriotischen Akten zelebrierte. Es wäre gut, wenn sich der deutsche Staat vom Rhein bis zur Oder in dieser Hinsicht an den bundesrepublikanischen Gepflogenheiten orientieren würde.

Das heißt ganz und gar nicht, daß es im vereinten Deutschland nichts gäbe, worauf seine Bürger stolz sein könnten. Das Stichwort vom Verfassungspatriotismus weist hier in die richtige, auch gesamtdeutsche Richtung: Die Bundesbürger konnten und können stolz darauf sein, daß sie in einem funktionierenden rechtsstaatlichen und demokratischen Gemeinwesen leben. Die DDR-Bürger können darauf stolz sein, daß sie mit ihrer friedlichen Revolution die grundlegenden demokratischen Freiheiten erkämpft haben. Die deutsche Einheit ist *kein Wert an sich,* wohl aber ist die von einer Mehrheit gewünschte und jetzt absehbare Vereinigung der beiden deutschen Staaten *eine* legitime Form, in der alle ihre Bürger von diesen Freiheiten in Zukunft Gebrauch machen können. Wenn der neue deutsche Staat vor allem in dieser Perspektive gesehen wird, ist das eine gute Garantie gegen überzogene nationale Gefühle.

Eine entscheidende Bewährungsprobe dürfte dabei der *Umgang der Deutschen mit den Fremden in ihrem Land* sein. In der Bundesrepublik (wie in anderen europäischen Ländern) tun sich viele Bürger und viele ihrer politischen Repräsentanten immer noch schwer mit der Tatsache, daß sie zwar nicht in einer „multikulturellen Gesellschaft", wohl aber in einer Gesellschaft mit Minderheiten anderer Herkunft, Kultur und Religion leben und verstärkt leben werden. DDR-Bürger waren mit diesem Problem bisher nur in bescheidenem Maß konfrontiert und neigen deshalb vielfach zu massiven Abwehrreaktionen. Es ist gut, wenn von bundesdeutschen Politikern immer wieder betont wird, es gehe nicht um ein „deutsches Europa", sondern um ein „europäisches Deutschland". Soll es dabei aber nicht bei Sonntagsreden bleiben, müssen die Konsequenzen einer solchen Orientierung akzeptiert und den Bürgern vermittelt werden. Gerade ein vereinigtes Deutschland wäre schlecht beraten, würde es bei aller Bereitschaft zur europäischen und internationalen Zusammenarbeit letztlich doch auf nationalstaatliche Enge setzen.

Ulrich Ruh

Erhard-Effekt

Das Sensationsergebnis der DDR-Volkskammerwahlen

Mit den Attributen „schicksalhaft" und „historisch" ist man bei Wahlen in der Regel rasch zur Hand, und vor allem will man, vor dem politischen Gegner gebührend warnend, damit Wahlen gewinnen. Wahrscheinlich wird in den Geschichtsbüchern der 9. November 1989 viel fetter vermerkt sein als der 18. März 1990. Denn mit der Öffnung der Grenzen war nicht nur das SED-Regime am Ende. Damit wurde auch schon die Vereinigung beider deutscher Staaten, ob es nun allen paßte oder nicht, unausweichlich, ja unvermeidlich. Was später kam, war nur noch Bestätigung auf Einheit zu, so turbulent es deswegen zeitweise zwischen Bonn und den europäischen Nachbarn seither auch zuging. Und wahrscheinlich wird es an weiteren Turbulenzen sowohl im Verhältnis zum Ausland wie – nach den Wahlen zunehmend – auch zwischen Deutschen hüben und drüben nicht fehlen.

Historisch ist an der Volkskammerwahl, daß sie überhaupt stattgefunden hat. Nach 58 Jahren fast ununterbrochener totalitärer Herrschaft – mit nur andeutungsweisem demokratischem Zwischenspiel nach dem Krieg – stellt sie so oder so einen gewaltigen Einschnitt dar. Das Ergebnis bleibt demgegenüber zweitrangig. Aber spannend war die erste und vermutlich einzige freie, geheime und gleiche Wahl im zweiten deutschen Staat schon: in der Vorbereitung, im Verlauf und im Ergebnis. Noch zum Jahresende konnte niemand ahnen, daß von den wende-betroffenen osteuropäischen Ländern in der DDR als erstem vollkommen freie Wahlen abgehalten würden; waren doch die Ungarn weit voraus, und in der Tschechoslowakei vollzog sich die Ablösung des kommunistischen Regimes in viel kürzerer Zeit und in konsequenterer Form als in der DDR. Aber daß es so kam, war eben auch eine *Folge der Sondersituation der DDR:* Hier wurde nicht nur der Bankrott eines Parteiregimes in besonders drastischer Weise sichtbar, sondern mit der Bundesrepublik im Hintergrund auch der Zwang zum raschen Handeln, um den inneren Zusammenbruch abzuwenden. Die Vorverlegung vom 6. Mai auf den 18. März erwies sich so als zwingend.

Und auch der *Wahlkampf* bewirkte mehr, als sonst Wahlkämpfe zu bewirken pflegen. Die erwartete politische Landschaft wurde noch einmal gründlich durcheinandergewürfelt. Wohl niemand, jedenfalls in der Bundesrepublik, hatte erwartet, daß die „Allianz für Deutschland" aus der ehemaligen Blockpartei CDU, der CSU-Neugründung DSU und dem durch die Enthüllungen über seinen früheren Vorsitzenden *Wolfgang Schnur* schwer belasteten Demokratischen Aufbruch mit 48,15 Prozent fast an die absolute Mehrheit herankommen, die SPD als der allgemein prognostizierte Wahlsieger nur knapp 22 Prozent der Stimmen erreichen und die CDU mit 40,91 Prozent alle anderen haushoch schlagen würde. Aber offenbar gingen viele Kalkulationen nicht auf, auch nicht die Arbeitsteilung in der SPD-West mit *Willy Brandt* fürs „Nationale" und *Oskar Lafontaine* fürs „Soziale" – wenn es denn Arbeitsteilung war.

Außenminister *Genscher,* neben dem Bundeskanzler und der CSU-Spitze besonders engagierter Kämpfer im DDR-Wahlkampf, hatte noch Tage vor der Wahl vor Journalisten darüber sinniert, ob es künftig in einem Gesamtdeutschland überhaupt noch Mehrheiten ohne die deutsche Sozialdemokratie werde geben können. So sehr sah er die SPD gerade in der DDR im Vormarsch. Da war es schon nochmals zusätzlich eine Sensation, daß – Nord-Süd-Gefälle hin oder her – eine Partei mit dem C im Namen in einem Lande wie Thüringen eine satte absolute Mehrheit erreichen konnte und in Sachsen beinahe an eine solche herankam.

In der Wahlnacht und tags darauf wurde in aller Welt Helmut Kohl zum Wahlsieger schlechthin erklärt – eine zu schlichte Ergebnisdeutung. Unbeteiligt am Sieg waren die Allianz-Parteien nicht. Und was Helmut Kohl betrifft: der eigentliche Sieger war Ludwig Erhard, als Schöpfer der D-Mark unsterblichster Nachkriegsmythos Deutschlands. Helmut Kohl hat für den Durchschnittsdeutschen in der DDR Erhard allerdings in sehr handlicher Fassung verkörpert.

Von Dauer wird das jetzige Ergebnis kaum sein. Es dürfte Momentaufnahme bleiben. Über die *künftige Parteienlandschaft* in einem politisch geeinigten Deutschland dürfte das Ergebnis vom 18. März kaum Zuverlässiges aussagen. Allerdings hat sich eine Angleichung an das Parteiensystem der Bundesrepublik binnen kürzester Zeit jetzt schon weitgehend vollzogen. Dies geschah trotz fehlender Sperrklausel, mit einer Ausnahme: die ehemalige SED, die PDS, ist auf ihre wirkliche Anhängerschaft reduziert. Das ganz aus dem Rahmen fallende Ergebnis von Berlin (Ost) (mit 34,95 Prozent für die SPD, 29,17 für die PDS und nur 18,36 für die CDU) und das noch auffälligere Ergebnis bei DDR-Deutschen im Ausland sind diesbezüglich höchst aufschlußreich. Aber die gut 16 Prozent für die PDS zeigen, daß mit ihr noch zu rechnen ist – mit möglichen Auswirkungen auch auf die Bundesrepublik bzw. auf Gesamtdeutschland. In ihr vor allem dürften die Kräfte versammelt sein, die um das „sozialistische Eigengut" der DDR zu kämpfen bereit sind.

Das wichtigste Ziel der DDR-Wahl, eine stabile Regierung, ist vom Ergebnis her erreichbar. Die Regierungsbildung erwies sich als nicht einfach. Gegen eine sowohl in Deutschland-Ost wie in Deutschland-West gewünschte Koalition „auf sehr breiter Grundlage" hat sich die SPD in ihrer nicht einfachen Situation gesträubt. Reibungsflächen zwischen Ost-Berlin, Bonn und München – damit auch zwischen den Unionsschwesterparteien – wird es noch genug geben. Der Zug zur Einheit wird, wenn die Wirtschafts- und Währungsunion mit entsprechender sozialer Flankierung vollzogen ist, sich ohnehin verlangsamen.

se

Klage

Die bayerische Landesregierung wendet sich wegen des § 218 an das Bundesverfassungsgericht

Bereits vor gut einem Jahr kündigte Ministerpräsident *Max Streibl* das Vorhaben an, und noch länger zögerte und überlegte man, dann wurde doch entschieden: Ende Februar reichte die bayerische Staatsregierung eine Normenkontrollklage gegen das geltende Abtreibungsstrafrecht beim Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe ein. Die Klage richtet sich nicht gegen das Gesamtgerüst der Paragraphen 218 und 219, sondern zielt auf Präzisierungen von Einzelbestimmungen. Sie betreffen die Umschreibung der Notlagenindikation (ohne daß gegen die Bestimmungen des § 218 a Abs. 2 Satz 3, selbst geklagt wird), die vor dem Abbruch einer Schwangerschaft zwingend vorgeschriebene Beratung (§ 218 b Abs. 1 Satz 1 und Abs. 2), den Zusammenhang von Beratung und Indikationenstellung (§ 219 Abs. 1 Satz 1) und die Vorschriften des § 200 f und g der Reichsversicherungsordnung, insoweit dieser die Finanzierung der Abtreibung durch die Krankenkassen auch im Falle einer Notlagenindikation vorsieht.

Die Normenkontrollklage der bayerischen Staatsregierung orientiert sich an den *Leitsätzen des Grundsatzurteils von 1975*, mit dem das Bundesverfassungsgericht die damals eingeführte Fristenregelung verwarf. Diese werden in der Klagebegründung nochmals zusammengefaßt. Sie besagen: Das im Mutterleib sich entwickelnde Leben steht *von Anfang an* als selbständiges Rechtsgut unter dem Schutz der Verfassung. Der Schutz für das Leben des ungeborenen Kindes genießt grundsätzlich für die gesamte Schwangerschaft Vorrang vor dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren. Und schließlich: eine Fortsetzung der Schwangerschaft ist nur dann unzumutbar, wenn der Abbruch erforderlich ist, um von der Schwangeren eine Gefahr für ihr Leben oder eine schwerwiegende Beeinträchtigung ihres Gesundheitszustandes oder eine andere außergewöhnliche Belastung, die ähnlich schwerwiegend ist (Notlagenindikation), abzuwenden.

Diesen Leitsätzen wird die *gegenwärtige Handhabung des geltenden Rechts* und wenigstens teilweise dieses selbst nicht gerecht. Der Gesetzgeber habe es unterlassen, die Notlagenindikation und deren „Gleichwertigkeit" mit anderen schweren Konfliktlagen, die einen Schwangerschaftsabbruch straffrei machen (die Klagebegründung sagt „rechtfertigen"), durch Regelbeispiele näher zu präzisieren. Er habe es versäumt, als Ausgleich für die Zurücknahme der Strafandrohung bei den Vorschriften über Beratung und Indikationenfeststellung geeignete und wirksame Sicherungen für den Schutz des ungeborenen Lebens vorzusehen. Und das Gesetz enthalte keine Bestimmung darüber, daß die *Beratung und Indikationenfeststellung durch denselben Arzt* unvereinbar ist. Und schließlich leiste das Gesetz dem Mißbrauch der sozialen Indikation (die Klagebegründung verwendet Notlagen- und soziale Indikation offensichtlich synonym) dadurch „entscheidend Vorschub", daß es die „Gespannbildung" durch zwei gesetzwidrig abtreibende Ärzte, die arbeitsteilig zusammenwirkten und sich gegenseitig stützten, nicht einmal im Ansatz unterbinde.

Konkret zielt die Klage auf die Feststellung der Verfassungswidrigkeit der Finanzierung von Abbrüchen nach der Notlagenindikation durch die Krankenkassen und auf eine durch Verfassungsgerichtsurteil zu erzwingende gesetzliche Präzisierung der Vorschriften über die Beratung. Mit letzterem soll vor allem zweierlei erreicht werden: die strikte räumliche und fristengerechte zeitliche Trennung von Beratung und Indikationenstellung, eine engere und wirksamere Verbindung von Beratung und Hilfsangebot und die *Festlegung der Beratung auf das Ziel, zugunsten des werdenden Lebens zu wirken.*

Zeitpunkt und Begründung der Klage machen deutlich, daß sie als Antwort auf das wohl endgültige Nichtzustandekommen eines vor allem von kirchlicher Seite und von Teilen innerhalb der CDU/CSU („Christdemokraten für das Leben") geforderten Schwangerschaftsberatungsgesetzes gedacht ist, das nicht nur am Widerspruch des Koalitionspartners FDP, sondern auch an Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Union gescheitert ist. Strategische Gesichtspunkte, die gewiß nicht allein maßgebend waren, haben vermutlich den Ausschlag gegeben. Der Erfolg dürfte in beiderlei Richtung gering sein und durch die inzwischen proklamierte Unterstützung der Klage durch die baden-württembergische Landesregierung nicht aussichtsreicher werden. Dies muß nicht bedeuten, daß die Klage in jeder Beziehung aussichtslos ist, wie alle jene behaupten, die den § 218 weiter einschränken oder ganz zugunsten des Selbstbestimmungsrechts der Frau abschaffen möchten. Auf jeden Fall wird das Bundesverfassungsgericht nicht umhin können, sich des Komplexes Beratung genau anzunehmen und eine Entscheidung über die Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen nach der Notlagenindikation durch die Krankenkassen zu treffen. Zu letzterer hat das Verfassungsgericht seinerzeit, als es eine Klage abwies, selbst auf die Möglichkeit eines Normenkontrollverfahrens verwiesen. Mindestens ein kleines Stück Glaubwürdigkeit könnte dem Gesetz bzw. der Handhabung des Gesetzes dadurch zurückgegeben werden.

Ob über eine Neuordnung der Beratung Wesentliches zum Schutz des Ungeborenen erreicht werden kann, ist allerdings eine andere Frage. Und die Klagebegründung ist selbst nicht widerspruchsfrei. Wenn es der Klägerin vor allem um die Eindämmung der Abtreibungen nach der Notlagenindikation zu tun ist und sie feststellt, die Umschreibung der Notlagenindikation sei zu unpräzise und werde den vom Bundesverfassungsgericht aufgestellten Leitsätzen nicht gerecht, müßte sie logischerweise gegen den § 218 a Abs. 2 Satz 3 selbst klagen.

Aber davon ganz abgesehen: der Paragraph 218 wird vermutlich von den gegenwärtigen deutsch-deutschen Umständen bald in neuer Konstellation aufgerollt werden. In der DDR gilt eine Fristenregelung, in der Bundesrepublik eine Indikationenregelung, die de facto einer Fristenregelung gleichkommt. Heftige Diskussionen darüber, daß die in der DDR geltende Fristenregelung als „soziale Errungenschaft" beizubehalten und auf die Bundesrepublik zu übertragen sei, werden nicht ausbleiben. Eine Anpassung der Gesetzgebung auch in diesem Punkt wird bei einer Vereinigung beider deutscher Staaten auf jeden Fall unausweichlich. Das Grundgesetz dürfte davon nicht unberührt bleiben.

se

Angst wovor?

Verfällt Europa in Fremdenfeindlichkeit?

Fremdenangst, Fremdenfeindlichkeit, Fremdenhaß bis hin zu offenem Rassismus – dies will zur Konstruktion offener Gesellschaften nicht passen, die zu sein gerade europäische, in ihrer Staatlichkeit demokratisch verfaßte Gesellschaften vorgeben. Dennoch gibt es das alles europaweit von Sizilien bis Skandinavien, vom Ural bis zum Atlantik in allen möglichen Facetten.

Die Nachrichten darüber mehren sich mit besorgniserregender Beschleunigung: Überfälle auf Nordafrikaner im französischen Süden, rassistische Ausschreitungen in Großbritannien, vandalistische Anwandlungen gegen Afrikaner und Asiaten im Florentiner Karneval, Demonstrationen und Bürgerproteste gegen Flüchtlings- und Asylantenunterbringung in deutschen Kleinstädten und österreichischen Dörfern – fast täglich berichten die Medien darüber. Sehr viel seltener und gedämpfter dagegen über Bemühungen, Ausschreitungen zu vermeiden, Kontakte zu schaffen, Notleidenden zu helfen und Vorurteile abzubauen. Christliche Kirchen und Initiativgruppen scheinen so ziemlich die einzigen zu sein, die auf diesem Felde und in dieser Richtung ohne Hintergedanken sich mühen. Sie unterziehen sich keiner leichten Arbeit, während es in fast allen europäischen Ländern unschwierig geworden ist, für rechtsradikale politische Formationen mit „völkischen", nationalistischen und halbrassistischen Schlagworten und Ressentiments auf Wählerstimmenfang zu gehen.

Und die regelmäßig veröffentlichten Verbrechensstatistiken, die bei Ausländern eine höhere Kriminalitätsrate aufweisen als bei den Einheimischen, geben der dumpfen Stimmung eine zusätzliche scheinbare Berechtigung. Was kümmert's, daß die höhere Kriminalitätsrate bei Ausländern zu einem beträchtlichen Teil auf bestimmte Arten von Kriminalität, z. B. auf internationale Drogenkriminalität, und auf die von der Gesamtbevölkerung abweichende Altersstruktur des ausländischen Bevölkerungsanteils zurückzuführen ist.

Warum ist das so? Wenn vieles davon mit den Mitteln gemeiner Vernunft nicht einfühlbar ist, so gibt es doch naheliegende Gründe. Es wäre nicht hilfreich, über sie moralisierend hinwegzureden. Ausländer sind Konkurrenten auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt. Man geht gerne italienisch, griechisch oder chinesisch essen, man genießt die Farbtupfer, die Ausländer der eigenen Kultur aufsetzen, man hat nichts gegen fremde Folklore – gerade nicht wenn sie von weither kommt – und auch nichts gegen Ausländer, solange sie nur Nischen besetzen. So lange sind Ausländer auch als Beschäftigte willkommen, aber wenn sich ihr Arbeitsplatz erledigt hat, sollen sie wieder das Feld räumen. Die vielfältig beschworene Solidargemeinschaft soll sich dann doch nur auf die „eigenen" Leute erstrecken.
Aber Fremdenangst und Fremdenhaß gibt es nicht nur als Sozialneid von Zukurzgekommenen und Saturierten. Und beides ist auch kein Phänomen bloß der Unterschicht. Vorurteile gegenüber Ausländern vertragen sich durchwegs mit Gutbürgerlichkeit. Nur sind sie in der Oberschicht anders verzahnt bzw. gekoppelt mit sozialen Vorurteilen gegenüber Unterschichtangehörigen. Aber wenn von „durchraßter" Gesellschaft die Rede ist und die Sorge vor „Überfremdung" an die Wand gemalt wird, dann geht es wohl doch noch um andere Verhaltens- und Motivstrukturen. Offenbar setzen sich immer wieder atavistische Empfindungen und Gefühlswallungen durch, in denen sich der unumschränkt geltende Schutz der Würde der Person auf die eigene Volksart reduziert. Oder zumindest gilt Vermischung von Völkern und Kulturen schlichtweg als Kulturverlust. Mensch im eigentlichen, besser im „eigenen" Sinne ist doch nur der eigene „Volksgenosse". Alles Fremde stört oder wird als Bedrohung erlebt.

Einfache Heilmittel dagegen gibt es nicht, und rein moralische Kriterien helfen nicht weiter. Ein vernünftiges Ausländerrecht kann vielleicht aktuell helfen. Dazu gehört durchaus auch ein kontrollierter Umgang mit dem Asylantenproblem. Karitative Argumente allein reichen auch da nicht aus. Es gibt Sinn, den Kreis der Asylberechtigten auf die tatsächlich politisch Verfolgten zu beschränken. Das gibt Sinn auch für die Völker der Dritten Welt, die ihre aktiven Potentiale in Zukunft mehr denn je zum Aufbau ihrer eigenen Wirtschaft und Gesellschaften brauchen.

Doch mehr als ein Problem rechtlicher Regelungen und Restriktionen ist das Verhältnis von Ausländern und Einheimischen eine Frage politischer Führung. In einer Zeit weltweiter Kommunikation und Kooperation müssen Regierungen in der Lage sein, der Bevölkerung *rational* klarzumachen, daß das Zusammenleben mit Ausländern und Fremden jeglicher Herkunft und Rasse zu den selbstverständlichen Lebensgrundlagen einer jeden funktionierenden Gesellschaft gehört. Insofern entscheidet sich am „Ausländerproblem", das immer in erster Linie ein Inländerproblem ist, mehr als das Ausländerproblem. Die „multikulturelle Gesellschaft" ist eine Zukunftsvision. Sie kann warten. Aber eine

offene Gesellschaft läßt sich mit Fremdenfeindlichkeit vertun. Politische Führung wird sich also gerade auch an ihr bzw. am Umgang mit ihr erweisen müssen. *se*

Gemeinsame Sache?

Die Kirche in Frankreich und ihre jüngste Vergangenheit

Kaum ein Zeitungsinterview mit einem hochrangigen Kirchenvertreter in Frankreich dürfte seit langem so nachhaltige Reaktionen hervorgerufen haben wie dasjenige von Kardinal *Albert Decourtray,* dem Erzbischof von Lyon, in der Tageszeitung „Le Figaro" vom 5. Januar. Auf Seite 1 dieser Ausgabe sah man sich mit dem vermeintlichen Zitat aus einem Interview mit dem Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz konfrontiert: „Einige Bischöfe machten gemeinsame Sache mit dem Marxismus."

Auch wenn der Erzbischof von Lyon dies im Interview so nicht sagte, die Schlagzeile tat die beabsichtigte Wirkung. Aber auch die Version im Interview selbst für sich genommen, hätte für einigen Gesprächsstoff gesorgt – die beiden Schlüsselsätze lauteten: „Geistlichen mit einer ausgeprägt missionarischen Perspektive kann man den Vorwurf machen, daß sie für gewisse Gefahren nicht ausreichend sensibel waren. Im Bemühen um den Erhalt der kirchlichen Einheit mit den Engagierten hat man sich zu einem gewissen Einverständnis mit dem Marxismus hinreißen lassen."

Seit diesen Äußerungen Decourtrays geistert – als Folgewirkung der dramatischen Umwälzungen in den Ländern des real existierenden Sozialismus – durch die französische kirchliche Öffentlichkeit, vor allem durch die Milieus der „Katholischen Aktion", die Frage nach der tatsächlichen oder vermeintlichen „connivence" der Kirche in Frankreich, einiger ihrer Bischöfe bzw. bestimmter kirchlicher Milieus mit dem Marxismus.

Vertreter der Action Catholique Ouvrière (ACO) und andere sahen sich vom obersten Vertreter der katholischen Kirche ihres Landes auf die öffentliche Anklagebank gesetzt – auch durch Decourtrays in dem Zusammenhang wenig nuancierende Wiederholung des Urteils aus „Divini Redemptoris" von 1937 über den Kommunismus als „durch und durch verderbt". Die linkskatholische Wochenzeitung „Témoignage Chrétien" sah „Jahrzehnte eines missionarischen Zeugnisses im Arbeitermilieu" in Frage gestellt (15.1.90). Als mindestens so bedeutsam wie das, was Decourtray zur Sache sagte, wurde immer wieder die Tatsache bewertet, daß er dies ausgerechnet dem „Figaro" sagte, dessen Kampf gegen alles, was er für marxismus- und kommunismusverdächtig in der katholischen Kirche hält, von der Theologie der Befreiung bis zur Arbeit des kirchlichen Hilfswerks CCFD, des französischen „Misereor", seit Jahren in Frankreich für massive Spannungen sorgt.

Kardinal Decourtray hat unterdessen auf bemerkenswert selbstkritische Weise versucht, die Gemüter zu beruhigen. Nicht nur, daß er sich mit Vertretern der ACO zu einem Gespräch traf. In einem an alle französischen Bischöfe gerichteten Brief (Wortlaut in La Croix, 20.2.90) bezeichnete er es freimütig als „Fehler", zum gegenwärtigen Zeitpunkt auf verkürzende und in sich wenig differenzierte Weise über Marxismen aller Art gesprochen zu haben – und dies obendrein im „Figaro". In der Sache hat damit Decourtray nichts Wesentliches zurückgenommen, allenfalls sich für seine Unbekümmertheit entschuldigt, mit der er sich zu einem so zentralen und emotional stark besetzten, die jüngste Vergangenheit des französischen Katholizismus betreffenden Thema geäußert hat.

„Connivence" kann „gemeinsame Sache" ebenso bedeuten wie „Nachgiebigkeit", „Einverständnis". Und in dieser Bedeutungsspannbreite liegt die ganze Kalamität, die das Interview auslöste. Denn in gewisser Weise kann die Feststellung Decourtrays kaum bestritten werden: So wie es in Frankreich insgesamt eine Zeitlang als ausgemacht galt, daß Intellektuelle links standen, mit der Sozialistischen Partei bzw. der KPF sympathisierten und sich gewerkschaftlich im sozialistischen – und bis 1964 christlichen – CFDT oder im kommunistischen CGT engagierten, prägte nicht nur marginale Teile der „Katholischen Aktion" und der Priesterschaft ein *Linkskatholizismus,* wie es ihn sonst so nicht gegeben hat. Reste davon sind zu spüren, wenn die ACO auch noch 1990 in einer Positionsbestimmung mit einer Selbstverständlichkeit von der Arbeiterklasse spricht, wie man es auch bei Sozialisten bzw. Sozialdemokraten nicht mehr häufig finden dürfte (vgl. La Croix, 1.3.90). Mit Dokumenten wie dem von 1977 zum Verhältnis von Christentum und Marxismus (vgl. HK, August 1977, 384ff.; September 1977, 458ff.) bemühten sich die französischen Bischöfe, die Balance zu halten zwischen einer Abgrenzung gegenüber dem Kommunismus als politischer Ideologie und Massenbewegung einerseits und dem Einsatz für eine vertiefte Begegnung von Christen und Marxisten andererseits – letzterer setzte jedoch eine gewisse „connivence" mit marxistisch inspirierten, sozialpolitischen Anliegen voraus.

Mit dem Niedergang der französischen KP wie auch der Entideologisierung des Parti Socialiste, bezeichnenderweise schon bald nach dem Machtantritt des sozialistischen Präsidenten *Mitterrand,* haben sich jedoch die Gewichte völlig verschoben. Hier genau aber beginnen die Mißverständnisse, die Kardinal Decourtray unweigerlich hervorrief. So blauäugig mancher französische Linkskatholik in den 70er Jahren auch im Umgang mit der kommunistischen und marxistischen Ideologie gewesen sein mag – das fortdauernde Polemisieren des „Figaro" in den Kategorien der 60er und 70er Jahre nimmt sich demgegenüber mindestens so irrational aus.

Der Fehler Decourtrays bestand denn auch in erster Linie darin, sich allzu leichtfertig vor einen bestimmten ideologischen Zug spannen zu lassen. Deshalb war er auch bemüht, die Diskussion von einer Be- und Verurteilung

der Vergangenheit weg zum Dialog über die Situation des heutigen kirchlichen Engagements in verschiedenen gesellschaftlichen Räumen zu lenken. Denn nicht zuletzt Decourtray steht in seinem Land für eine Kirche, die sich eine besondere Sensibilität für die Wahrnehmung sozialer Unrechtslagen – in der Dritten Welt nicht weniger als zu Hause – bewahren möchte.

Wenn es allerdings noch eines Beweises bedurfte, daß es sich bei dem Decourtray-Interview keineswegs nur um einen individuellen Ausrutscher eines im Umgang mit den Medien immer noch recht unbekümmert auftretenden Kirchenmannes handelt, dann lieferte den der Pariser Kardinal *Lustiger.* Am Tag nach Decourtrays „connivence"-Äußerung zieh dieser den gesamten Westen der Komplizenschaft mit dem kommunistischen Totalitarismus (vgl. Le Figaro, 6.1.90). Sogar das militärische Bündnis der Westalliierten mit der Sowjetunion Stalins im Kampf gegen Hitler-Deutschland bezog Lustiger mit ein: „Kann man sich mit dem Teufel verbünden, um den Teufel zu besiegen", fragte er. Entlastend dürfte Lustiger angesichts der Selbstzweifel der französischen Kirche damit kaum gewirkt haben. *nt*

Klärungsbedarf

Entwicklungen im Fall Drewermann

Ob gegen *Eugen Drewermann* wirklich ein *Lehrbeanstandungsverfahren* nach der einschlägigen Verfahrensordnung der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführt wird, ist derzeit noch offen. Zwar hat der Paderborner Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* am 27. Februar seine Absicht erklärt, bei der dafür zuständigen Glaubenskommission der Bischofskonferenz ein solches Verfahren zu beantragen. Aber einem Antrag muß nach § 5 der Verfahrensordnung ein Gespräch zwischen dem Bischof und dem Autor vorausgehen, „mit dem Ziel, die Frage so zu klären, daß ein Verfahren sich erübrigt". Das entsprechende Gespräch zwischen dem Paderborner Erzbischof und dem Privatdozenten seiner Theologischen Fakultät wird vermutlich in den nächsten Wochen stattfinden.

Einen Monat vor seiner Ankündigung eines Antrags auf ein Lehrbeanstandungsverfahren hatte Erzbischof Degenhardt im Beisein der beiden Paderborner Theologieprofessoren *Aloys Klein* und *Peter Eicher* ein viereinhalbstündiges Gespräch mit Drewermann geführt. Gegenstand des Gesprächs war vor allem Drewermanns neuestes Buch „Kleriker. Psychogramm eines Ideals" (vgl. HK, Februar 1990, 85 ff.). Drewermann (in einem offenen Brief an Degenhardt) und Eicher (in einem Beitrag für „Publik-Forum"; 22.2.90) zogen aus Verlauf und Ausgang der Unterredung den Schluß, der Erzbischof wolle dem umstrittenen Theologen ohne Vorschaltung eines Lehrbeanstandungsverfahrens demnächst die kirchliche Lehrerlaubnis entziehen. Daß Erzbischof Degenhardt jetzt anders entschieden hat, öffnet den Weg zu weiteren *Klärungen* in der Sache, die dringend geboten sind.

Ziel eines Lehrbeanstandungsverfahrens nach der Ordnung der Deutschen Bischofskonferenz ist (§ 1) die Feststellung, „ob Lehren eines katholischen Autors der kirchlichen Glaubenslehre ... widerstreiten oder sie verfälschen". Es soll damit eine „Entscheidungshilfe für den Ordinarius über zu treffende Maßnahmen" sein, hat also keine unmittelbaren rechtlichen Wirkungen. Drewermann selber hat in der Diskussion um seinen Ansatz immer wieder energisch bestritten, daß seine tiefenpsychologische Neuaneignung der christlichen Botschaft vom Heil und von der Erlösung mit der Lehre der Kirche kollidiere. Er ist allerdings auf die grundlegenden methodischen und sachlichen Anfragen gegenüber seiner Art der Schriftauslegung und der Deutung des christlichen Glaubens im Kontext religiöser Archetypen und Urerfahrungen nie wirklich ernsthaft eingegangen. Es gibt aber in seinen Schriften, die ja alle um ein und denselben Grundgedanken kreisen, durchaus eine *Grauzone,* in der sich die Konturen des Christlichen aufzulösen beginnen. Dabei geht es weniger um einzelne kirchliche Glaubenssätze als um Grundannahmen im Verständnis des Christusereignisses, von Offenbarung, Erlösung und Kirche. Allerdings wird man in einem eventuellen Lehrbeanstandungsverfahren gründlicher und methodisch klarer vorgehen müssen als in der Zusammenstellung von Vorwürfen gegen Drewermann, die der Paderborner Erzbischof in seiner Presseerklärung vom 27. Februar vorgelegt hat.

Das letzte Lehrbeanstandungsverfahren nach der 1972 verabschiedeten und 1981 novellierten Verfahrensordnung der Deutschen Bischofskonferenz wurde 1977/78 gegen den Münsteraner Kirchenrechtler *Horst Herrmann* durchgeführt, der es nach dem Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis durch den Ortsbischof beantragt hatte (vgl. HK, Februar 1978, 104). Das Verfahren bestätigte seinerzeit die Entscheidung des Bischofs. Nicht stattgegeben wurde vor drei Jahren einem Antrag von *Uta Ranke-Heinemann* auf Eröffnung eines Lehrbeanstandungsverfahrens; Frau Ranke-Heinemann reagierte mit dem Antrag auf die Rücknahme ihres „nihil obstat" nach Äußerungen bei einem Fernsehauftritt, die auf eine Leugnung der Jungfrauengeburt hinausliefen (vgl. HK, Juli 1987, 306).

Verglichen mit den „Fällen" Herrmann und Ranke-Heinemann und auch mit dem Fall Küng wiegt der Streit um Eugen Drewermann schwerer, steht in der Sache mehr auf dem Spiel. Sicher sollte ein Lehrbeanstandungsverfahren nur die ultima ratio sein – in diesem Sinn äußerte sich unlängst der Rottenburger Bischof *Walter Kasper.* In dem nach der Verfahrensordnung vorgeschriebenen Gespräch, so Kasper, müßten alle Möglichkeiten zu einer gütlichen Klärung der anstehenden Fragen ausgeschöpft werden. Aber gerade im Fall Drewermann könnte ein Lehrverfahren klärend wirken. *ru*

Bundesrepublik/DDR: Die Kirchen auf dem Weg zur Einheit

Von der rasanten deutsch-deutschen Entwicklung der letzten Monate und der Aussicht auf eine Vereinigung von Bundesrepublik und DDR in absehbarer Zeit sind nicht zuletzt die *Kirchen in den beiden deutschen Staaten* betroffen, wobei die *Ausgangslage* zwischen Katholiken und Protestanten in mancher Hinsicht differiert. 1969 trennten sich die acht evangelischen Landeskirchen der DDR von der 1948 als gesamtdeutscher Institution gegründeten EKD und bildeten den Evangelischen Kirchenbund in der DDR. EKD wie Kirchenbund bekennen sich in ihren jeweiligen Grundordnungen zur „besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland". Auf katholischer Seite erfolgte keine vergleichbare Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse; die Diözesangrenzen blieben unverändert. Wohl aber wurde aus der „Berliner Ordinarienkonferenz" 1976 die eigenständige „Berliner Bischofskonferenz" als Zusammenschluß der DDR-Bischöfe.

Jetzt sind die Dinge auf beiden Seiten in Bewegung gekommen: Als Ergebnis einer Tagung in Loccum im Januar veröffentlichten Vertreter von EKD und DDR-Kirchenbund eine gemeinsame Erklärung (sie trägt die Unterschrift des EKD-Ratsvorsitzenden und des Kirchenbundsvorsitzenden), in der es heißt, man wolle der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland „auch organisatorisch angemessene Gestalt in einer Kirche" geben (vgl. HK, Februar 1990, 93). Und im Rahmen der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft, S. 192) kam es am 7. und 8. März in Augsburg zu einem *ersten offiziellen Treffen* zwischen den Bischöfen der Bundesrepublik und den Mitgliedern der Berliner Bischofskonferenz.

Die Bischöfe verabschiedeten zum Abschluß ihres Treffens einstimmig eine knappe *Gemeinsame Erklärung*, in der es heißt, die Zusammenkunft bekunde „den Willen zur Einheit der Kirche in Deutschland". Die katholische Kirche, so die Erklärung, habe in den Jahren der erzwungenen Teilung Deutschlands an der Einheit festgehalten. Die beiden Bischofskonferenzen würden noch stärker als bisher ihre pastorale Verantwortung gemeinsam wahrnehmen: „Die Bischöfe der Berliner Bischofskonferenz werden künftig an der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz teilnehmen." Außerdem verständigte man sich in Augsburg darauf, daß in Zukunft der Berliner Bischof an den Sitzungen des Ständigen Rates der Bischofskonferenz teilnehmen wird, in dem er bislang durch seinen Westberliner Generalvikar vertreten war. Auch soll die Berliner Bischofskonferenz an der Arbeit der *Kommissionen* der DBK beteiligt werden.

Es bleibt vorläufig bei der Berliner Bischofskonferenz

Zu den weitergehenden Fragen nach dem Fortbestand der Berliner Bischofskonferenz in einem in absehbarer Zeit vereinten Deutschland und der künftigen Diözesanstruktur äußerte sich der Vorsitzende der Berliner Bischofskonferenz, der Berliner Bischof *Georg Sterzinsky*, in seiner Ansprache bei der Eröffnung des Augsburger Treffens und bei der abschließenden Pressekonferenz. Er wiederholte dabei die Grundaussagen, die er unmittelbar zuvor nach der Vollversammlung der DDR-Bischöfe in Berlin gemacht hatte. Demnach möchten die Bischöfe der DDR vorläufig an ihrer *eigenständigen Bischofskonferenz festhalten*, da es bis auf weiteres pastorale Aufgaben gebe, die sinnvollerweise von der Berliner Bischofskonferenz angegangen werden müßten. Sterzinsky zur Diözesanstruktur: Die DDR-Bischöfe sähen durchaus die Möglichkeit, in naher Zukunft „die bisher getrennten Diözesangebiete von Osnabrück, Paderborn, Hildesheim, Fulda und Würzburg zu vereinen". Es gebe eine Reihe von Fragen, die vor einer endgültigen Regelung der Zukunft dieser kirchlichen Gebiete in Ruhe bedacht und vor allem mit den Beteiligten besprochen werden sollten. Die Berliner Bischofskonferenz schlage deshalb vor, „die bisherigen jurisdiktionellen Regelungen in den Bischöflichen Ämtern Schwerin, Magdeburg und Erfurt-Meiningen zum jetzigen Zeitpunkt nicht zu verändern".

Als *Spezifikum*, das die DDR-Katholiken in die Gemeinsamkeit der Kirche in Deutschland einzubringen hätten, nannte Sterzinsky die Bewährung in der vor allem ideologischen Diasporasituation, die ein bloßes Traditions- oder Gewohnheitschristentum nicht mehr zugelassen und die zahlenmäßig kleinen Gemeinden dazu veranlaßt habe, „eine gleichsam wetterfeste Gemeinschaft" zu bilden. Der Berliner Bischof verwies auf die in der DDR-Kirche praktizierte religiöse Unterweisung der Kinder im Vorschulalter, auf die „Religiösen Kinderwochen", die Jugendseelsorge und die Familienkreise als Elemente, von denen noch nicht deutlich sei, wie sie unter den neuen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen weitergeführt werden könnten. Er sprach sich für das Weiterbestehen des Erfurter Priesterseminars und des katholischen St. Benno-Verlags in Leipzig aus.

Die Gemeinsame Erklärung hält fest, das Leben in einer freien Gesellschaft setze eine Übereinstimmung in grundlegenden Werthaltungen voraus, und fordert, der Grundwertekonsens müsse auch weiterhin die gesellschaftliche und staatliche Ordnung, „insbesondere auch die Verfassung", prägen. Um einiges deutlicher äußerte sich der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz in seinem Grußwort beim

Augsburger Treffen zu den Koordinaten für eine gesamtdeutsche politische Ordnung, indem er die Bundesrepublik als das „beste und am meisten menschenfreundliche Staatswesen" apostrophierte, „das die Deutschen hatten". Bischof *Karl Lehmann* weiter: „Darum bekennen wir uns auch zu seiner Verfassung, den Grundrechten, der Gewaltenteilung, der Kontrolle durch die Gerichtsbarkeit, besonders durch das Bundesverfassungsgericht, den freien Verbänden und gesellschaftlich organisierten Kräften und zum differenzierten Staat-Kirche-Verhältnis." Man wolle allen legitimen Bedürfnissen der Menschen in der DDR entgegenkommen die „mühsam errungene konkrete Freiheit unserer demokratischen Lebensform" aber nicht aufs Spiel setzen. Daß Lehmann auch das Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik nannte, ist kein Zufall. Der Deutschen Bischofskonferenz ist viel daran gelegen, daß bei einer Vereinigung der beiden deutschen Staaten der staatskirchenrechtliche Rahmen des Grundgesetzes erhalten bleibt; sollte es zur Ausarbeitung einer neuen Verfassung kommen, stünden auch die entsprechenden Bestimmungen des Grundgesetzes zur Disposition.

Organisatorische Vereinigung der evangelischen Kirchen umstritten

Konkrete Überlegungen zu einer künftigen Angleichung der staatskirchenrechtlichen Rahmenbedingungen der DDR an die der Bundesrepublik gibt es im evangelischen DDR-Kirchenbund. Nach einem am 12. März veröffentlichten Beschluß der Konferenz der Kirchenleitungen ist die Übernahme des bundesdeutschen *Kirchensteuersystems* für die DDR „unausweichlich". Nach den Erfahrungen in der Bundesrepublik sei zu erwarten, daß auf diese Weise der kirchliche Finanzbedarf mittelfristig gedeckt werden könne. Der Beschluß zur Kirchenfinanzierung fiel auf der ersten Sitzung des Kirchenbundes unter der Leitung seines neuen Vorsitzenden: Am 24. Februar wurde der Magdeburger Bischof *Christoph Demke* zum Nachfolger des bisherigen Kirchenbundsvorsitzenden, des Thüringer Landesbischofs *Werner Leich*, gewählt.

Die Wahl Demkes (er leitete vor seinem Wechsel in das Bischofsamt der provinzsächsischen Kirche einige Jahre lange das Sekretariat des Kirchenbundes) fand am Rand der *Tagung der neukonstituierten Kirchenbund-Synode* statt, die ganz im Zeichen der Diskussion über den weiteren Weg der evangelischen Kirche in der DDR angesichts der Aussicht auf eine Vereinigung der beiden deutschen Staaten stand. Die zum Abschluß der Beratungen in Ost-Berlin verabschiedete Erklärung übernimmt nicht die Aussage von Loccum, daß man der besonderen Gemeinschaft der evangelischen Christen in Deutschland organisatorisch angemessene Gestalt in einer Kirche geben wolle. Die Gemeinden und Synoden der Landeskirchen werden nur gebeten, „die Diskussion aufzunehmen, zu der die Loccumer Erklärung anregt". Die Erklärung der Bundessynode bejaht die „wachsende gemeinsame Verantwortung beider Kirchen in Deutschland", die sich aus der Geschichte und den jetzt zu bewältigenden Aufgaben ergäben. Gleichzeitig wird betont, keine Seite könne ihre Identität in der größeren Gemeinschaft aufgeben, aber beide müßten zum Identitätswandel in der gemeinsamen Geschichte bereit sein.

Der scheidende Kirchenbundsvorsitzende Leich befürwortete vor der Synode die organisatorische Einheit der evangelischen Kirche in einem vereinten Deutschland. Das Bekenntnis von EKD und Kirchenbund zur besonderen Gemeinschaft der evangelischen Christenheit in Deutschland habe für ihn stets bedeutet, die „Zusammenführung der Getrennten" anzustreben, sobald die Gründe der organisatorischen Trennung entfallen seien. Es fehlte aber auch nicht an Voten, die vor einer zu schnellen Gangart bei der kirchlichen Wiedervereinigung warnten und auf die Erfahrungen und Eigenprägungen der DDR-Kirche verwiesen, die zu berücksichtigen seien. Bischof Demke meinte, angesichts der Verwerfungen und Umbrüche im Leben der Gesellschaft und jedes einzelnen in der DDR stellten sich noch auf Jahre hinaus ganz andere Aufgaben der Verkündigung und Seelsorge der Kirche als in der Bundesrepublik.

Jetzt ist Behutsamkeit angesagt

Entschiedene Kritiker an „Loccum" aus beiden deutschen Staaten meldeten sich am 9. Februar mit einer „Berliner Erklärung" zu Wort. Federführend für den Text waren für die DDR der Erfurter evangelische Propst *Heino Falcke* und *Joachim Garstecki*, Referent im Kirchenbund-Sekretariat, von bundesdeutscher Seite die Theologen *Konrad Raiser* (Bochum) und *Ulrich Duchrow* (Heidelberg). An der Loccumer Erklärung wird u. a. kritisiert, sie erwecke in Ton, Inhalt und Art den Eindruck einer „weittragenden programmatischen Vorentscheidung mit beabsichtigter politischer Wirkung", obwohl es zuvor keinerlei Meinungsbildungsprozeß in den Kirchen gegeben habe. Die evangelischen Kirchen in den beiden deutschen Staaten werden in der „Berliner Erklärung" vor *Nationalismus* gewarnt: Wieder einmal werde eine nationale Größe zu einer wichtigen Grundlage kirchlichen Wirkens gemacht. Die Kirchen dürften jetzt nicht die Lernerfahrung der „Kirche in der sozialistischen Gesellschaft" verleugnen, um zur vermeintlichen „Normalität" zurückzukehren.

Die im Rat der EKD kontrovers diskutierte Loccumer Erklärung ist in ihren Aussagen zum weiteren Weg der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik und der DDR allerdings behutsamer und differenzierter, als es manche Kritiker vermuten lassen („Mit den während der Zeit der Trennung gewachsenen Erfahrungen und Unterschieden wollen wir sorgsam umgehen", heißt es ausdrücklich.) Damit entspricht sie in ihrem Tenor weithin dem, was beim gesamtdeutschen Treffen der katholischen Bischöfe in Augsburg verlautbart wurde. Für die evangelische wie für die katholische Kirche in der Bundesrepublik stellt sich die

gleiche Herausforderung: Sie müssen die nötigen Hilfestellungen leisten, ohne die die DDR-Kirchen ihren erweiterten Freiheitsraum nicht nutzen können, ohne dabei allerdings deren Befürchtungen vor einer zu glatten Vereinnahmung durch die institutionell und finanziell übermächtige bundesdeutsche Kirche zu übersehen.

U. R.

ÖRK: Weltversammlung von Seoul bleibt hinter den Erwartungen zurück

Die vom Ökumenischen Rat der Kirchen veranstaltete Weltversammlung über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die vom 5. bis zum 12. März in der südkoreanischen Hauptstadt Seoul tagte, war als Höhepunkt des „konziliaren Prozesses" gedacht, zu dem der ÖRK seine Mitgliedskirchen bei der sechsten Vollversammlung 1983 in Vancouver aufgerufen hatte. Daß diese Erwartung nicht erfüllt wurde und das Treffen von Seoul die vorgesehenen Ziele nur in beschränktem Umfang erreichte, hatte mehrere Ursachen: Mängel in der Vorbereitung und Durchführung der Versammlung, zu unterschiedliche Voraussetzungen bei den Delegierten, Schwierigkeiten, eine gemeinsame Sprache zu finden, in der Christen aus verschiedenen Erdteilen und Kirchen die großen Weltprobleme aus ihrem Glauben heraus beurteilen und Handlungsperspektiven formulieren können.

Die Weltversammlung hatte große Mühe, ein Ergebnisdokument zustande zu bringen. Der erste Teil des Ende letzten Jahres vom ÖRK vorgelegten Entwurfs, der eine Beschreibung der gegenwärtigen Weltsituation und theologische Grundaussagen zum Bund Gottes mit den Menschen enthält, wurde in Seoul nur zur Kenntnis genommen. Verabschiedet wurden neben einer kurzen Botschaft zehn grundlegende Aussagen („affirmations") zum christlichen Zeugnis für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung sowie vier „Bundesschlüsse" (für eine gerechte Wirtschaftsordnung, für eine Entmilitarisierung der internationalen Beziehungen, für die Erhaltung der Erdatmosphäre und für die Überwindung des Rassismus), allerdings nur in allgemeiner Form, ohne die im Entwurftext vorgesehenen Konkretionen.

Die westlichen Länder auf der Anklagebank

Das Motiv des *Bundes* lag als theologischer Rahmen der ganzen Weltversammlung zugrunde. Jedem Tag war ein Teilelement einer Liturgie des Bundesschlusses zugeordnet: Lob und Anbetung; Buße/Sündenbekenntnis; Verkündigung des Wortes Gottes; Bekräftigung des Glaubens; Fürbitte; Verpflichtung („commitment"); Bundesschluß („covenanting") und Aussendung. Am Anfang der täglichen Arbeit des Treffens standen jeweils entsprechende Gottesdienste, Bibelarbeiten oder Zeugnisse von Opfern ungerechter Verhältnisse. Allerdings blieb für viele Teilnehmer dieser theologische Rahmen mit seinen einzelnen Schritten ein bloßes Konstrukt, mit dem sie sich nur schwer befreunden konnten.

In Seoul wurde nur ein Hauptreferat gehalten. Redner war der Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates, *Frank Chikane,* der scharfe Kritik an den westlichen Industrieländern übte und den Kapitalismus als Mitverursacher für die ungerechten Strukturen in vielen Entwicklungsländern attackierte. Nach den Umwälzungen im sozialistischen Osteuropa müßten sich jetzt auch der Kapitalismus und die westlichen Demokratien in Frage stellen. Aufgabe der Kirchen müsse es sein, die Entwicklung von neuen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodellen in die Wege zu leiten, nachdem die alten europäischen Modelle versagt hätten. Zu den Themen der drei „Bundesschlüsse" (Militarisierung, Auslandsverschuldung, Klimaveränderung) fanden zu Beginn der Weltversammlung *Hearings* statt. Die meiste Zeit tagten die Delegierten (von den 500 gemeldeten Delegierten aus den Mitgliedskirchen des ÖRK waren knapp über 400 nach Seoul gekommen) in zwanzig *Arbeitsgruppen,* die sich vor allem mit dem Entwurftext befassen sollten. Viele Delegierte aus nichteuropäischen Kirchen hatten den Text allerdings erst in Seoul zu Gesicht bekommen, so daß sich die Arbeit entsprechend mühsam gestaltete.

Schon von Anfang zeigte sich bei den Diskussionen auf der Weltversammlung ein Grundproblem, das vorhersehbar war: Der Versuch, weltweit gültige und für die Kirchen aller Erdteile annehmbare Aussagen zu den Bedrohungen von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung bzw. ihrer Überwindung zu formulieren, geriet in Konflikt mit dem Bestreben der Delegierten aus den verschiedenen Regionen, ihre Sichtweisen und Anliegen möglichst deutlich zur Geltung zu bringen. Vor allem Kirchenvertreter aus Ländern der Dritten Welt monierten in Seoul, daß der Entwurftext zu sehr aus europäisch-westlicher Optik verfaßt sei und daß das für sie vorrangige Thema Gerechtigkeit nicht genügend Gewicht habe. „Den meisten Afrikanern wurde im Schlußdokument der Rassismus zu wenig ausführlich und deutlich verurteilt. Die gastgebenden Koreaner erhofften sich von der Versammlung eine klare Stellungnahme in der Frage der Wiedervereinigung ihres Landes. Lateinamerika verlangte die Verurteilung der USA, aber dies wieder mit einer anderen Stoßrichtung als die Vertreter der nordamerikanischen Indianer" (*Eduard Abel,* in: NZZ, 14. 3. 90).

Schon der in Seoul diskutierte Entwurf für ein Dokument der Versammlung enthielt z. T. überspitzte und verkürzende Aussagen zu den Ursa-

chen und Erscheinungsformen der gegenwärtigen Krisen unserer Zivilisation (etwa Nr. 70: „Das Streben nach Herrschaft ist uns zur Lebensform geworden. Die Erzielung immer größerer Profite ist unbestreitbar das Motiv aller Wirtschaftsbeziehungen und aller Geschäftstätigkeit"; Nr. 67: „Die heutige Wirtschaft beruht auf modernen Produktionsmitteln. Diese schaffen Ausbeutungsmöglichkeiten wie nie zuvor"). Auf der Versammlung selber verstärkte sich demgegenüber noch der Trend zu pauschalen Forderungen und Anklagen. *Henri Tincq* resümierte in „Le Monde" (13.3.90): „Die Dritte-Welt-Slogans, die antirassistischen und feministischen Parolen, die Grundsatzforderungen, die utopischen und großzügigen Entwürfe haben oft die Analyse ersetzt." Wie schon bei früheren ökumenischen Treffen artikulierte sich auch bei der Weltversammlung von Seoul mehr die *Betroffenheit* von Christen angesichts massiver Ungerechtigkeiten und vielfältiger Lebensbedrohungen als die Bereitschaft, sich auf den mühsamen Prozeß effektiver Veränderungen einzulassen.

Die regionale Ebene ist entscheidend

Dennoch wäre es falsch, die Weltversammlung einfach als gescheitertes Unternehmen abzubuchen. Schließlich ist auf dem Weg nach Seoul in zahlreichen Ländern und Kirchen einiges unternommen worden, um die weltweiten Herausforderungen im Blick auf Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung bewußtzumachen. Ungeachtet der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit und mancher organisatorischer Mängel, war Seoul selber ein Forum für die Begegnung und den Erfahrungsaustausch von Christen der verschiedenen Weltgegenden und konfessionellen Traditionen. Die in Seoul verabschiedeten und liturgisch bekräftigten Leitaussagen und Bundesschlüsse stecken einen Rahmen für weitere Bemühungen ab. Im einzelnen geht es bei den „affirmations" um die Überordnung des dreifaltigen Gottes über jede menschliche Macht, die besondere Liebe Gottes zu den Armen, die Gleichheit aller Rassen und Völker, das gleiche Menschsein von Mann und Frau, Jesus Christus als die Wahrheit und den Frieden, die Liebe Gottes zur ganzen Schöpfung und Gott als den Herrn der Erde, die Würde junger Menschen und die Menschenrechte als Geschenk Gottes.

Verlauf und Ergebnis von Seoul haben deutlich gemacht, daß die Voraussetzungen für eine überzeugende gemeinsame Selbstverpflichtung der christlichen Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung *auf Weltebene noch nicht gegeben sind.* Es war demgegenüber der Vorteil der Ökumenischen Versammlung von Basel im Mai letzten Jahres (vgl. HK, Juli 1989, 297ff.), daß sich die Kirchenvertreter dort auf den trotz aller Unterschiede noch überschaubaren europäischen Kontext abstützen konnten. Überdies erhielt das Basler Treffen durch die politischen Veränderungen in Mittel- und Osteuropa und ihre Auswirkungen auf die Kirchen zusätzlichen Schwung. Die Zukunft des „konziliaren Prozesses" dürfte deshalb zunächst auf *regionaler Ebene* liegen, sei es daß sich die christlichen Kirchen eines Landes oder eines Kontinents gemeinsam um Antworten auf die jeweiligen Herausforderungen bemühen, sei es daß in Partnerschaften zwischen Christen und Kirchen aus verschiedenen Weltgegenden das gegenseitige Verständnis wächst und konkrete Hilfestellungen über das bisherige Maß hinaus möglich werden. Die für Seoul in der Konzeption maßgebliche und dort auch praktizierte Idee des „Bundesschlusses" könnte dabei durchaus gute Dienste leisten; schließlich hat sie ein solides biblisch-theologisches Fundament.

Katholische Bereitschaft zur weiteren Zusammenarbeit

Auf nationaler und regionaler Ebene war und ist die katholische Kirche am „konziliaren Prozeß" für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung vielerorts voll beteiligt. In Seoul war die katholische Kirche offiziell nun durch zwanzig Berater („advisors") unter Leitung des neuseeländischen Bischofs *Basil Meeking,* früherer langjähriger Mitarbeiter vom Einheitssekretariat und dort für die Beziehungen zum ÖRK zuständig, vertreten. Es gab allerdings auch etliche katholische Delegierte, darunter auch einen Bischof: Sie waren als Vertreter ihrer nationalen oder regionalen Kirchenräte für die Weltversammlung nominiert worden. Außerdem gehörten Katholiken zu den vom ÖRK für die Versammlung herangezogenen Experten. Schließlich war die katholische Christenheit in Seoul auch durch eine ganze Reihe von Gästen aus verschiedenen Ländern vertreten. Am Rand der Versammlung fanden drei Treffen der katholischen Teilnehmer statt. Bischof Meeking verlas am Ende der Weltversammlung eine von der offiziellen vatikanischen Delegation und den übrigen katholischen Teilnehmern gemeinsam getragene Erklärung, die den Willen der katholischen Kirche bekräftigte, soweit wie möglich mit den anderen christlichen Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zusammenzuarbeiten. Der Glaube an die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen sei allen Christen gemeinsam und verpflichte sie daher zur ökumenischen Zusammenarbeit.

Klärungs- und Gesprächsbedarf besteht gerade auch nach Seoul im Blick auf die *theologischen und sozialethischen Grundlagen und Leitvorstellungen* für das gesellschaftspolitische Handeln von Christen. Der französische Theologe *René Coste,* Mitglied der vatikanischen Beraterdelegation, wies in Seoul bei einer Pressekonferenz darauf hin, im Entwurftext fehle es am seriösen theologischen Ansatz und an der objektiven Analyse. Im Verständnis der Zuordnung von Glaube und Politik gebe es auch weiterhin Unterschiede zwischen der katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Allerdings finden sich solche Unterschiede (man denke nur an den Streit um Methode und inhaltliche Akzente der Theologie der Befreiung) auch innerhalb der katholischen Kirche. *U. R.*

US-Bischöfe: Besinnung auf die Identität der schwarzen Katholiken

Die US-Bischöfe berieten und verabschiedeten auf ihrer letzten Vollversammlung im November 1989 in Baltimore (vgl. HK, Dezember 1989, 588) ein Dokument zur pastoralen Situation der Schwarzen unter den amerikanischen Katholiken, mit dem sie auf ein nicht erst seit dem Fall *George Stallings* (vgl. HK, September 1989, 400 ff.) in der US-Kirche vieldiskutiertes Problem aufmerksam machen. Seit Ende Dezember liegt die Erklärung im Wortlaut vor (vgl. Origins, 28. 12. 1989, 485 ff.) – ihr Titel: „Hier bin ich, sende mich. Eine Stellungnahme der US-Bischofskonferenz zur Evangelisierung unter Afro-Amerikanern und zum Nationalen Pastoralplan Schwarzer Katholiken." (Stallings brach unterdessen Anfang Februar auch seine letzten verbliebenen Bindungen an die Erzdiözese Washington ab und wurde daraufhin auch formell exkommuniziert.)

„Viele fühlen sich in der Kirche nicht heimisch"

Es ist nicht das erste Mal, daß US-Bischöfe sich zu diesem Thema zu Wort melden: Bereits 1984 veröffentlichten die damals zehn farbigen Bischöfe der USA ein Hirtenschreiben zur gleichen Frage (vgl. Origins, 18. 10. 1984). Die nunmehr veröffentlichte Stellungnahme der Gesamtkonferenz bezieht sich darüber hinaus ausdrücklich auf die vom *Nationalkongreß schwarzer US-Katholiken* in Washington Ende Mai 1987 erarbeiteten Vorschläge für einen Pastoralplan (Wortlaut in: Il Regno Documenti, 1. 1. 88, 50 ff.), nimmt deren Anliegen auf und bestätigt sie. Mit der Veranstaltung dieses Nationalkongresses wurde eine Tradition vom Ende des vergangenen Jahrhunderts wiederaufgenommen: Die fünf ersten Kongresse dieser Art fanden zwischen 1889 und 1894 statt.

Die neue Erklärung der Bischöfe setzt sich – neben einer ausführlichen Einleitung – im wesentlichen aus drei Kapiteln zusammen, die thematisch den drei Hauptanliegen des Schreibens entsprechen: In einem ersten Abschnitt geht es um die neu ins Bewußtsein zu rufende *Identität* der afro-amerikanischen Katholiken; der zweite befaßt sich mit den Schwierigkeiten, die sich innerkirchlich bei der Rekrutierung von *Seelsorgern* sowie von *befähigten Laien* für Führungsaufgaben ergeben; im dritten Abschnitt skizzieren die Bischöfe das Anliegen, über erneuerte lebendige afro-amerikanische Gemeinden als Kirche in die *amerikanische Gesellschaft* insgesamt hineinzuwirken.

Zunächst aber geben die Bischöfe eine abwägende Darstellung der in sich widersprüchlichen Situation US-amerikanischer schwarzer Katholiken: Einerseits sei diese Gruppe ein „anerkannter und vernehmbarer Teil der US-Kirche". Man treffe unter den schwarzen Katholiken auf eine große Lebendigkeit und einen Enthusiasmus, der einer gewissen Führung und auch der Unterstützung bedürfe. Schwarze Katholiken seien keineswegs bloße Empfänger von Diensten anderer, sondern Glieder der Kirche, die aufgerufen seien, volle Verantwortung im Leben und im missionarischen Wirken der Kirche zu übernehmen, sowohl auf örtlicher wie auf nationaler Ebene.

Andererseits machen die US-Bischöfe aber keinen Hehl daraus, daß bestimmte „Abnutzungserscheinungen" im Verhältnis zwischen den schwarzen Katholiken und ihrer Kirche festzustellen seien: „Viele halten die Kirche für kulturell nicht bedeutsam und fühlen sich folglich in ihr nicht heimisch. In zahlreichen Fällen führt dies dazu, daß afro-amerikanische Katholiken die Kirche verlassen und Anschluß an protestantische Denominationen suchen." Hinzu komme, daß die Gesellschaft und Kirche der USA weiterhin durch den Rassismus und seine vielfältigen Folgeerscheinungen schwer belastet seien.

Bei der Frage nach der Identität der afro-amerikanischen Katholiken als Minderheit im US-Katholizismus geht es den Bischöfen zu allererst darum, an die Existenz und die Geschichte dieser von vielen US-Katholiken lange Zeit *kaum beachteten Gruppe* zu erinnern. Auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens, einschließlich der Pfarreien, so die Bischöfe, müsse verstärkt die Geschichte der afro-amerikanischen Katholiken erzählt werden. Der Beitrag dieser Gruppe zum Leben der Ortskirchen sei vielfach übersehen und vergessen worden. Ihren Symbolen und anderen kulturellen Leistungen habe man in der Vergangenheit zuwenig Aufmerksamkeit gewidmet. In einem Land wie den USA mit ihren vielen Kulturen und Teilkulturen müsse die Botschaft des Evangeliums in das kulturelle Umfeld jeder Bevölkerungsgruppe fest verwoben sein. Die Bischöfe ermuntern daher Seelsorger, Katecheten und Religionslehrer, sich mit den wichtigsten Ausdrucksformen afro-amerikanischer Kultur wie Kunst, Musik, Sprache, Tanz und Theater vertraut zu machen. Vieles davon könne in das religiöse Leben der Afro-Amerikaner integriert werden. Mit Bezug auf das Hirtenschreiben der schwarzen Bischöfe von 1984 heißt es an anderer Stelle, die liturgischen Feiern der afro-amerikanischen Gemeinden sollten „auf authentische Weise *schwarz*" und „wahrhaft *katholisch*" sein.

Weitere Schwerpunkte dieses Abschnitts sind Hinweise auf die Bedeutung der *Familie* für afro-amerikanische Katholiken sowie die Aufgaben der Gemeinden. Die Evangelisierung unter den Schwarzen beginne in der Familie. Die schwierigen sozialen Verhältnisse seien jedoch für die Schaffung eines dazu erforderlichen und wünschenswerten Familienlebens nicht gerade förderlich. Die für die Afro-Amerikaner wie auch die katholische Tradition kennzeichnenden Fa-

milienwerte müßten reaktiviert und wiederhergestellt werden.
Eine innerkirchliche kontrovers diskutierte Frage sprechen die Bischöfe im Zusammenhang mit der Aufgabe der *Gemeindenan*(vgl. HK, März 1990, 102). Die finanziellen Realitäten in den Gemeinden und den Diözesen müßten mit der „harten Realität der menschlichen Bedürfnisse" abgewogen werden. Für eine „Kirche der Wohlhabenden und der sozialen Aufsteiger" könne dies ein störender Faktor sein – aber als Kirche, die sich einer „Option für die Armen" verschrieben habe, sei die Präsenz in diesen Bevölkerungsteilen eine Herausforderung. Die Bischöfe sprechen damit das *Dilemma* an, daß bei in verschiedenen Teilen des Landes fälligen Schließungen von Innenstadtgemeinden und kirchlichen Sozial- und Bildungseinrichtungen nicht selten Minderheiten, die Schwarzen, zuallererst, das Nachsehen haben.

Im Abschnitt „Dienstämter und Führungskräfte" sprechen sich die US-Bischöfe für eine verstärkte Mitwirkung der Schwarzen in den Zentren kirchlichen Lebens aus: in den *Orden,* als *Priester,* unter den *Ständigen Diakonen* und auch in den kirchlichen *Medienberufen.* Schließlich werden die Gemeinden dazu aufgefordert, ihrerseits eine führende Rolle im Einsatz der Kirche vor Ort in Fragen von *Frieden, Gerechtigkeit* und *Menschenrechten* einzunehmen. Gerade die afro-amerikanische Gemeinde solle aus der unmittelbaren Berührung mit den täglichen sozialen Problemen heraus tätig werden – mehr als anderswo könne dort das abstrakte Anliegen konkrete Gestalt annehmen.

Nicht erwähnt wird in dem Dokument die gerade im Zusammenhang mit dem Fall Stallings verstärkt diskutierte Frage, ob es auf die Dauer einen *eigenen afro-amerikanischen Ritus,* möglicherweise sogar mit eigener Hierarchie und eigenem Klerus geben soll analog etwa zu den „unierten" Kirchen mit orientalischem Ritus. Die 13 schwarzen US-Bischöfe lehnen eine solche Lösung ab – unter führenden Vertretern der afro-amerikanischen Katholiken sind die Meinungen darüber geteilt. Sehr nachdrücklich sprach sich der schwarze Historiker *Giles Conwell* in einem Zeitschriftenbeitrag für den „National Catholic Reporter" (25. 8. 89) für die Schaffung eines eigenen Ritus aus: Auf „subtile Weise rassistisch" nennt es Conwell, wenn schwarze Bischöfe nur in Städten mit einer schwarzen Bevölkerungsmehrheit ernannt würden, während weiße Bischöfe durchaus auch Diözesen vorstünden, in denen die Bevölkerung mehrheitlich Schwarze, Hispanics und die sogenannten „Natives" indianischer Herkunft sind. Den zentralen Grund für die Einführung eines eigenen Ritus sieht Conwell vor allem in dem „Versäumnis der Kirche, eine sich eng aus der afro-amerikanischen Kultur ableitende Bearbeitung der Liturgie" eingeführt zu haben.

Die Gefahr eines „kulturellen Solipsismus"

Gegner dieser Position weisen darauf hin, daß die Schaffung eines eigenen Ritus eher eine Schwächung der afro-amerikanischen Gemeinschaft bedeuten würde als eine Stärkung, weil man so jeden einzelnen zwinge, sich zwischen diesen beiden Möglichkeiten entscheiden zu müssen. Außerdem wird daran erinnert, daß die bereits bestehenden Möglichkeiten zu einer an die afro-amerikanische Kultur angepaßten Liturgie vielerorts bis heute gar nicht ausgeschöpft würden.

In einer vielbeachteten Ansprache warnte der schwarze Chicagoer Weihbischof *Wilton Gregory* im Sommer letzten Jahres (vgl. Origins, 7. 9. 89, 225 ff.) vor der Gefahr einer zunehmenden kulturellen Selbstabschottung: Dieser Prozeß könne auch zu einem „kulturellen Solipsismus" führen, so daß der Dialog über die eigenen Grenzen hinaus schwerer würde: „Wenn jede Beobachtung von außen gleich als rassistisch, manipulativ, fremd und deswegen als gefährlich eingestuft wird, wie soll dann eine Kultur einen Dialog mit der Welt außerhalb in Gang setzen?" Außerdem lenkte Weihbischof Gregory die Aufmerksamkeit auf diejenigen Schwarzen, die diesen Weg in eine in sich abschließende Sonderkultur nicht mitgehen würden.
Mit diesen Einwänden versuchte Gregory jedoch keineswegs jenes im Gefolge der Ereignisse um Stallings unter schwarzen Katholiken wieder neu bewußt gewordene Gefühl zu übergehen, doch nicht voll „in der Mitte der katholischen Kirche der USA" angesiedelt zu sein. Er räumte auch ein: trotz aller Fortschritte lebe man weiterhin isoliert am Rande der übrigen Katholiken und trotz aller Meinungsverschiedenheiten über den einzuschlagenden Weg fühle er ein „starkes Bedürfnis" nach mehr Selbstbestimmung der Schwarzen. Gegenwärtig, so Gregory, gehe es im übrigen aber sehr viel mehr um kulturelle *Selbstbestimmung* als um die Zulassung einiger liturgischer Sonderentwicklungen. Und die eigentliche Herausforderung für die Kirche bestehe nicht darin, sich einen bestimmten Frömmigkeitsstil zu eigen zu machen, sondern darin, eine Kultur positiv anzunehmen, aus der sich solche Formen entwickeln können. *K. N.*

Nicaragua: Schlechte Aussichten nach einem unverhofften Sieg

Der Ausgang der ersten freien nicaraguanischen Wahlen vom 26. Februar überraschte gleichermaßen alle: das mit 55,2 Prozent der Stimmen siegreiche Oppositionsbündnis UNO und seine Präsidentschaftskandidatin *Violeta Chamorro,* die mit 40,8 Prozent gescheiterte Regierungspartei der Sandinistischen Befreiungsfront FSLN, das durch mehrere Tausend Wahlbeobachter vertretene Ausland. Das Wahlergebnis zog den vorläufigen Schlußstrich unter zehn Jahre sandinistischer Herrschaft, die sich am Anfang zu Recht, dann aber mit schwindender Legitimation als Herrschaft

des Volkes verstehen wollte. Entsprechend groß waren die Befürchtungen unmittelbar nach Bekanntwerden des Wahlergebnisses, wie Sieger und Besiegte – an der Spitze wie die an der Parteibasis – reagieren würden.

Weder Sieger noch Besiegte?

Anders als im vorausgegangenen Wahlkampf jedoch, in dem die politischen Gegner nicht gerade zimperlich miteinander umgegangen waren, schlugen sich Triumph und Jubel auf der einen, die unerwartete und um so bitterere Enttäuschung auf der anderen Seite weder in verbalen Attacken noch in nennenswerten Krawallen nieder. Präsident *Daniel Ortega* hielt die wohl staatsmännischste Rede seines Lebens; ihr Kernsatz: „Ich möchte in meinem wie im Namen meiner Familie, meiner Freunde und Brüder der Nationalen Direktion der FSLN, der Parteimitglieder, im Namen dieses heroischen Volkes .... vor allen Nicaraguanern sowie allen Völkern der Welt erklären, daß der Präsident und die Regierung von Nicaragua das öffentliche Mandat, das diese Wahlen ergeben haben, respektieren und achten werden." Die Wahl habe Nicaragua einen neuen Weg eröffnet, „einen Weg ohne Krieg". Dem Verlierer Ortega blieb der Stolz über die sauber verlaufenen Wahlen, die skeptische Beobachter, allen voran die Amerikaner, den Sandinisten schlicht nicht zugetraut hatten. Gleichwohl versuchte der scheidende Präsident vor seinen Anhängern, die sandinistische Revolution auch unter veränderten politischen Gegebenheiten als unaufgebbare Errungenschaft darzustellen: „Die Revolution geht unten weiter." Seine Vorstellung, die Vormachtstellung der Armee im Staat und die enge Verquickung von sandinistischer Partei und den Streitkräften in die neue Regierung hinüberzuretten, ist bei der Wahlsiegerin Chamorro auf entschiedenen Widerspruch gestoßen.

Die zukünftige Präsidentin Nicaraguas erklärte noch in der Wahlnacht, für sie werde es „weder Sieger noch Besiegte" geben. (Ihr engster Mitarbeiter und zukünftiger Vizepräsident *Virgilio Godoy* hatte im Wahlkampf für den Fall eines Wahlsiegs den Sandinisten eine Abrechnung „Kopf für Kopf" angedroht.) Frau Chamorro scheint indes guten Willens, mit den Sandinisten als der stärksten Partei des Landes zusammenzuarbeiten, hat allerdings bereits eine drastische Reduzierung der 100 000 Mann starken sandinistischen Armee angekündigt und den Oberbefehl über die Streitkräfte für sich reklamiert.

Die katholischen Bischöfe des Landes zeigten sich in einer öffentlichen Stellungnahme „befriedigt über die politische Reife der Nicaraguaner". Sie würdigten ausdrücklich die Anstrengungen der Sandinisten, „mit zivilen Mitteln nach einer Lösung für die Probleme des Landes gesucht zu haben". Kardinal *Miguel Obando Bravo,* der aufgrund seines großen Rückhalts in der Bevölkerung das sandinistische Regime zu mancher Konzession gezwungen hat, persönlich mehr Gegner des Regimes als Vermittler zwischen den Bürgerkriegsparteien war und den die bürgerliche Opposition stets als einen der ihren verstand, hatte während des Wahlkampfes große Zurückhaltung geübt. Auch Kritiker zollten dem Kardinal Anerkennung, weil er darauf verzichtet habe, die ohnehin starke Polarisierung in der Bevölkerung noch zu schüren. Nach den Wahlen forderte er Frau Chamorro auf, sich für eine Aussöhnung im Land einzusetzen, wie sie es für den Fall des Wahlsiegs versprochen habe.

Nicht so recht in das friedliche Bild paßte die Reaktion des antisandinistischen Widerstands, der von den Vereinigten Staaten gestützten und finanzierten „Contra"-Verbände. Die rund 10 000 Kämpfer lehnten ihre Entwaffnung, die nach dem Friedensplan der mittelamerikanischen Länder bereits bis zum 5. Dezember 1989 erfolgen sollte, „ vorläufig", zumindest bis zum Regierungswechsel am 25. April, ab. Contra-Kommandant *Ismael Galeano* will mit seinen Truppen und deren Familien auf honduranischem Territorium abwarten, bis die Armee der neuen Regierung unterstellt ist. Frau Chamorro reagierte mit der öffentlichen Aufforderung an die Contra-Führer, die Waffen sofort niederzulegen. Die Bischöfe bezogen in dieser Frage nicht eindeutig Stellung; Kardinal Obando forderte hingegen die Regierung auf, „alle Macht" abzugeben: „Die Verlierer müssen ihre rechtmäßige Oppositionsrolle mit Reife, Verantwortungsbewußtsein und ohne Groll wahrnehmen."

Ein neuer Prüfstein der US-Lateinamerikapolitik

Wie die Länder Europas begrüßte auch die amerikanische Regierung das Wahlergebnis als Sieg des nicaraguanischen Volkes und der Demokratie in Lateinamerika. Der Wahlsieg des Oppositionsbündnisses hatte die Regierung in Washington völlig unvorbereitet getroffen. Noch zwei Tage vor der Wahl hatte Präsident *George Bush* erklären lassen, im Falle des wahrscheinlichen Sieges der Sandinisten verlangten die USA „eine längere Phase des Wohlverhaltens" der Regierung Ortega, bevor Washington zu einer Normalisierung der Beziehungen übergehen könne. Sosehr die Vereinigten Staaten sich durch den Sieg der Opposition in ihrer umstrittenen Hardliner-Politik gegenüber dem Regime in Managua auch bestätigt fanden – an die Konzipierung einer nachsandinistischen Mittelamerika-Politik hatte offenbar niemand gedacht.

Auch drei Wochen nach den Wahlen existiert lediglich die Zusicherung des amerikanischen Präsidenten, die 1985 verhängte Handelsblockade und das amerikanische Veto für Kredite bei der Weltbank und der Interamerikanischen Entwicklungsbank aufzuheben. Der Wirtschaftsberater der designierten Präsidentin, *Francisco Mayorga,* erhielt in Washington keine finanziellen Zusagen, sondern nur die Auskunft, die amerikanische Regierung werde alles daransetzen, wenigstens einen Teil der angeforderten Soforthilfe in Höhe von 500 Mio. Dollar aufzubringen. Eine längerfristige Hilfe zum Aufbau der Wirtschaft müsse über den neuen Etat finanziert werden. Mayorga reiste enttäuscht nach Tokio und nach Europa weiter.

Die dringend erforderliche Unterstützung der maroden nicaraguanischen Wirtschaft wird ein Prüfstein der amerikanischen Lateinamerika-Politik sein. Am Ausmaß der Hilfe für Nicaragua – dasselbe gilt auch für Panama – wollen die Lateinamerikaer ablesen, ob es Washington nur um die Beseitigung unliebsamer Regime in seiner Interessensphäre geht oder, wie immer wieder beteuert wird, um die „Entwicklung der Region in Freiheit und Demokratie". Wie in Osteuropa befürchtet man auch in Lateinamerika, daß die Amerikaner den lobenden Worten über die politische Entwicklung kaum Taten folgen lassen könnten. – Die Bundesregierung will schon bald Mittel für Nicaragua bereitstellen. (Die Regierung Ortega erhielt keine Wirtschaftshilfe mehr aus Bonn.)

Die Regierung Chamorro übernimmt ein politisch zerstrittenes und wirtschaftlich ausgeblutetes Land. Die ideologische Streitfrage, ob der US-Handelsboykott, der Contra-Krieg oder die sandinistische Mißwirtschaft den größeren Anteil an der Misere hat, ist mit dem Wahlergebnis überflüssig geworden. Für den Blick in die Zukunft zählen nur die Fakten und Daten: am Ende der sandinistischen Herrschaft ist Nicaragua mit dem karibischen Inselstaat Haiti das ärmste Land Lateinamerikas. Das durchschnittliche Jahreseinkommen liegt unter 300 Dollar. U. a. mit Massenentlassungen von Staatsangestellten und der Aufhebung von Nahrungsmittelsubventionen konnte die Regierung Ortega im vergangen Jahr die Inflation von 30 000 auf 2000 Prozent senken. Obwohl der private Sektor trotz weitgehender Verstaatlichung von Handel und Banken einen gewissen Spielraum behielt, ging ein beträchtlicher Teil der Unternehmerschaft ins Exil. Die meisten der 150 000 in den USA lebenden Nicaraguaner wollen nach ersten Umfragen vor einer Rückkehr zunächst die wirtschaftliche Entwicklung unter der neuen Regierung abwarten. Nach Angaben der Weltbank hat Nicaragua insgesamt 6,1 Milliarden Dollar Auslandsschulden, nach anderen Angaben sollen es nur 500 Millionen sein. Trotzdem sieht die Weltbank – eine ausreichende ausländische Soforthilfe vorausgesetzt – gute Chancen für einen raschen Wiederaufbau der Landwirtschaft, der Haupterwerbsquelle des Landes.

Kann Violeta Chamorro standhalten?

Politisch steht die neue Regierung vor einer nicht minder schwierigen Aufgabe. Mit 40 Prozent der Parlamentssitze ist die FSLN nach wie vor stärkste Fraktion. Eine Änderung der sandinistischen Verfassung sowie die Entflechtung der allgegenwärtigen sandinistischen Partei von politischen Strukturen und öffentlichen Ämtern dürfte ebenso schwierig wie notwendig sein. Es muß sich zeigen, ob die FSLN, wie Ortega zugesagt hat, im nationalen Interesse Kooperationsbereitschaft zeigt oder ob sie ihre starke oppositionelle Stellung dazu nutzt, die Regierung, wo immer möglich, zu blokkieren. Man kann sich allerdings nur schwer vorstellen, daß die Sandinisten künftig gegenüber der Regierung einlenken.
Viel wird davon abhängen, ob sich die gemäßigten Kräfte der beiden politischen Lager gegen extreme Positionen durchsetzen können. Bischof *Pablo Antonio Vega,* 1986 von der sandinistischen Regierung des Landes verwiesen und in Miami lebend, befürchtet, daß rechtsextreme Exilanten nach Nicaragua zurückkehren und dort „alte Privilegien wieder einfordern" könnten. Auch deshalb müsse die nicaraguanische Kirche ihre vermittelnde Rolle zwischen den politischen Fronten weiter wahrnehmen (Catholic News Service 27. 2. 90).

Eine noch größere Unbekannte als die Sandinisten in der Opposition stellt das Wahl- und zukünftige *Regierungsbündnis UNO* dar. Bestehend aus 14 Parteien von ganz rechts bis zu den Kommunisten, hatte es sich im Wahlkampf auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, die Gegnerschaft zu den Sandinisten, geeinigt. Ist ein Bündnis aus drei konservativen, drei liberalen, drei sozialdemokratischen, drei christlichsozialen und zwei marxistischen Parteien überhaupt regierungsfähig, noch dazu mit einer eingeschworenen, durchorganisierten sandinistischen Partei in der Opposition? Violeta Chamorro, die ihren Sieg für eine „göttliche Entscheidung" hält, braucht, wenn sie die sechsjährige Amtszeit überstehen will, ein hohes Maß an Integrationskraft und Durchsetzungsvermögen gleichermaßen – immer vorausgesetzt, das Regierungsbündnis bricht nicht auseinander, womit fast schon zu rechnen ist.

Bereits ihre ersten, im Ausland positiv aufgenommenen Ankündigungen, etwa die Fortsetzung der Wirtschaftsbeziehungen zur Sowjetunion oder der Verzicht auf strafrechtliche Verfolgung von Amtsmißbrauch unter der sandinistischen Regierung lassen bereits erkennen, daß ihre Politik jeweils schwerlich die Zustimmung des ganzen Bündnisspektrums finden kann. Fraglich ist auch, ob sie dem Druck ihrer eigenen rechtskonservativen Gefolgsleute standhalten und einen pragmatischen Kurs halten kann. Es ist zudem kein Geheimnis, daß Frau Chamorro (auch nach eigenem Bekunden) über ein nur schwach ausgebildetes politisches Talent und nur sehr geringe politische Erfahrung verfügt: „Ich bin keine Politikerin, ich bin ein Symbol." Nach dem Tod ihres 1978 unter Somoza ermordeten Mannes und der Machtübernahme durch die Sandinisten war sie kurze Zeit Mitglied der Revolutionsjunta. Danach führte sie den Verlag ihres Mannes weiter, in dem die oppositionelle Zeitung „La Prensa" erscheint.

Mit der Wahl von Violeta Chamorro ist in Nicaragua ein linksrevolutionäres Regime gescheitert, in das – jedenfalls zu Beginn – weltweit Hoffnungen gesetzt worden waren. Ein starrer Staats- und Parteidirigismus, die Einschränkung bürgerlicher Freiheiten (wenn auch nicht vergleichbar mit den schweren und systematischen Menschenrechtsverletzungen etwa im Nachbarland El Salvador), ein ungewollter, aber nichtsdestoweniger blutiger Krieg und der katastrophale wirtschaftliche Niedergang hatten der siegreichen Revolution von 1979 den Glanz genommen. *G. B.*

Rundfunkkultur als Ware

Europäische Medienlandschaft zwischen Politik und Kommerz

Die Frage der Europäisierung bzw. Globalisierung vor allem des elektronischen Medienmarktes mit ihren weitreichenden politischen, medienrechtlichen und kulturpolitischen Auswirkungen hat sich in den letzten Jahren immer mehr in den Vordergrund der Mediendiskussion geschoben. Seinen verdichteten Niederschlag fand dieses Thema auch auf dem von dem im Aufbau befindlichen „Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe" veranstalteten internationalen Kongreß „Die Medien in Europa", der am 1. und 2. März im Kongreßzentrum Karlsruhe stattfand und auf den sich der folgende Beitrag verschiedentlich bezieht.

So verschieden die Entwicklung auf den nationalen Medienmärkten im westlichen Europa in den letzten Jahren auch verlief, bedeutender als die Unterschiede sind die *Gemeinsamkeiten* bei den tiefgreifenden Veränderungen in der Medienlandschaft der letzten zehn, fünfzehn Jahre: Allem voran ist hier die nachhaltige Erschütterung, wenn nicht gar Überwindung der dominierenden bzw. monopolartig verfestigten Stellung der öffentlich-rechtlich verfaßten Rundfunkanstalten zu nennen durch die politische und rechtliche Ermöglichung des Zugangs zum Rundfunkmarkt für *private Anbieter.* Bislang Unvorstellbares wurde mit einem Mal möglich: etwa die Privatisierung des „Flaggschiffes" unter den unter staatlicher Regie geführten Rundfunkanstalten Frankreichs, TF 1.

Deregulierung – Kommerzialisierung – Internationalisierung

In dem Maße, wie private Anbieter ihnen lange Zeit verschlossene Möglichkeiten auch auf dem Sektor elektronischer Medien wahrzunehmen begannen, wurden Kultur und Information auch im Bereich des Fernsehens zunehmend als das empfunden, was sie in anderen, seit langem bereits marktwirtschaftlich organisierten Sektoren wie Film, Schallplatte und Video immer schon gewesen sind: *Waren.* Die öffentlich-rechtliche Struktur des Fernsehens hatte eine Entwicklung in diese Richtung zwar nicht wirklich verhindern, sondern höchstens bremsen können. Den Sonderstatus eines stärker nach Gemeinwohlkriterien ausgerichteten und organisierten Mediums hat das Fernsehen damit mehr und mehr verloren: „Das Fernsehen ist fester Bestandteil der großen kulturellen Schlacht, die man sich heute liefert" (*Herbert Schiller:* Faut-il dire adieu à la souveraineté culturelle? in: Le Monde diplomatique, August 1989, S. 10).

Daß ein solchermaßen privatwirtschaftlich organisiertes und finanziell von Werbeeinnahmen abhängiges Fernsehen vor nationalen Grenzen nicht haltmacht, liegt in der Logik der Dinge. Dementsprechend bildeten sich *transnational* bzw. *international* operierende Medienkonzerne heraus, denen nun auch der Fernsehsektor zur Bewirtschaftung offenstand: Berlusconi (Italien), Bertelsmann und Kirch (Deutschland), Hersant (Frankreich), Maxwell (Großbritannien), Murdock (Australien), Compagnie Luxembourgeoise de Télévision (CLT, Luxemburg) u. a. m.

Deregulierung bzw. *Privatisierung, Kommerzialisierung* und *Internationalisierung* bzw. *Europäisierung* – dafür, daß es europaweit zu dieser weithin gleichgerichteten Entwicklung gekommen ist, nannte auf dem Karlsruher Kongreß „Medien in Europa" der Vorstandsvorsitzende der Bertelsmann AG, *Manfred Lahnstein,* drei Gründe: Die allgemeine technologische Entwicklung – Kabel- und Satellitenübertragung – führt dazu, daß die Knappheit an Übertragungswegen nicht länger ein Hindernis für die Vervielfältigung des Sendeangebots darstellt: Liberalere Medienpolitiken, in die Wege geleitet auch gegen Verkrustungserscheinungen in den herkömmlichen öffentlichen Rundfunksystemen, verhalfen diesen neuen technischen Möglichkeiten zum Durchbruch. Schließlich – und ohne dies wäre die gesamte Entwicklung schon rein wirtschaftlich auf Sand gebaut – winkte ein noch längst nicht ausgeschöpftes Finanzvolumen in der werbetreibenden Wirtschaft. Vergleiche mit den Vereinigten Staaten zeigen, daß erhebliche Zuwachsraten auf diesem Gebiet als durchaus realistisch gelten können (vgl. dazu: *Georg-Michael Luyken,* „Europa 1992": Auch ein Binnenmarkt für Medien? in: Rundfunk und Fernsehen, 2–3/1989, S. 169).

Im Ergebnis führte dies zu einer *beträchtlichen Erhöhung des Programmangebots* in den letzten Jahren – eine Sättigung ist noch nicht absehbar: Gab es 1983 in EG-Europa noch 35 öffentlich-rechtliche und vier private Fernsehprogramme, stieg diese Zahl 1988 auf je 42. Für 1995 wird mit insgesamt 50 öffentlich-rechtlichen und 75 privaten Programmen gerechnet. Allein für die Bundesrepublik bedeutet dies, daß sich das Programmangebot von 25 Stunden pro Tag im Jahr 1983 auf 125 Stunden 1988 erhöhte und sich bis 1995 auf 250 Stunden erhöhen soll (Zahlenangaben, die *Klaus-Dietrich von Trotha,* im Zusammenhang mit dem Scheitern der Pläne zur Fusion von Südwestfunk und Süddeutschem Rundfunk inzwischen zurückgetretener medienpolitischer Sprecher der CDU-Fraktion im baden-württembergischen Landtag, auf dem Karlsruher Kongreß machte).

Der Vermehrung der Sendeangebote auf der einen Seite stehen auf der anderen Seite aber *begrenzte Zeitbudgets* der Medienkonsumenten zur Nutzung dieser Angebote gegenüber. Die Konkurrenz unter den bestehenden Systemen wird folglich größer, die Methoden im Kampf um den Rezipienten gerade bei denen, deren wirtschaftliche Existenz an Einschaltquoten hängt, werden rüder: der Markt insgesamt zerfällt immer mehr in verschiedenste

Kanäle, Segmente und individuelle Angebote: „Der ehemals relativ homogene Rundfunkmarkt ist dabei, sich in einem komplizierten, heterogenen Markt mit zersplitterten Zielgruppen und vergleichsweise kleinen Marktanteilen für die verschiedenen Anbieter zu verwandeln" (Luyken, a. a. O., S. 168).

Die rechtlichen Voraussetzungen zur Ermöglichung dieser Entwicklung beruhten im wesentlichen noch auf medienpolitischen Umorientierungen auf *nationaler* Ebene. Seit Anfang der 80er Jahre ging es demgegenüber um die Frage, inwieweit sich im Rahmen *europäischer* Institutionen die Notwendigkeit stellt, im Medienbereich ordnungspolitisch einzugreifen, und zwar sowohl im Europa des *Europarats* wie auch dem der *EG*. Ihren vorläufigen Abschluß fand diese Entwicklung mit der Verabschiedung einer *Konvention des Europarats über das grenzüberschreitende Fernsehen* von Mai 1989 (Wortlaut in: Rundfunk und Fernsehen, 2–3/1989, S. 335 ff.) sowie der Verabschiedung der sogenannten Fernseh-Richtlinie durch den Rat der Europäischen Gemeinschaften im Oktober 1989 (Wortlaut in: Rundfunk und Fernsehen, 4/1989, S. 532 ff.). Während die Konvention des Europarats erst nach und nach von den Parlamenten der Mitgliedsländer ratifiziert werden muß, besitzt die EG-Richtlinie mit ihrer Verabschiedung Gesetzeskraft und macht eine entsprechende Anpassung nationaler Rechtsordnungen zwingend erforderlich.

Als besonders umstritten erwies sich dabei vom Beginn einer eigenen EG-Medienpolitik, dem Grünbuch von 1984 „Fernsehen ohne Grenzen", bis heute der *ausschließlich wirtschaftliche Ansatz,* mit dem die EG auf diesem Sektor tätig wurde. In der Richtlinie selbst beruft sich der Rat der EG auf die ihm in den EWG-Verträgen zur Aufgabe gemachte „Beseitigung der Hindernisse für den freien Dienstleistungsverkehr zwischen den Mitgliedsstaaten". Mit der Richtlinie verfolgt man dementsprechend das Ziel, „den Übergang von den nationalen Märkten zu einem gemeinsamen Markt für die Herstellung und Verbreitung von Programmen (zu) sichern und, unbeschadet der Funktion des Fernsehens, das Allgemeininteresse zu wahren, faire Wettbewerbsbedingungen (zu) gewährleisten" (a. a. O., S. 532).

Die EG-Richtlinie enthält Bestimmungen zur ungehinderten Verbreitung von Fernsehsendungen (Art. 3 f.), zum Mindestanteil sogenannter „europäischer Werke" am Gesamtprogramm von Fernsehnetzen mit nationaler Verbreitung (Art. 4 ff.), schließlich zur TV-Werbung und zum Sponsoring (Art. 10 ff.) sowie zum Minderjährigenschutz (Art. 22) und zum Gegendarstellungsrecht (Art. 23). Trotz dieses Versuches, auf bestimmten eingeschränkten Gebieten vereinheitlichend auf das europäische Medienrecht einzuwirken und ein gewisses Minimum an rechtlichem Schutz durchzusetzen, darf als ausgemacht gelten: „Die Phase der Deregulierung hat in Europa erst begonnen und ist noch nicht abgeschlossen. Die beiden Regelwerke, insbesondere die EG-Richtlinie, werden diese Deregulierung vorantreiben: Grenzüberschreitender Rundfunk wird im EG-Bereich von den traditionellen, kulturpolitisch begründeten Bindungen des public-service-Rundfunks befreit ..." Allem Anschein nach wird dies „auch eine Deregulierung für den nicht grenzüberschreitenden Rundfunk auslösen und die Staaten davon abhalten, für ihre eigenen Veranstalter erheblich strengere Anforderungen als für ausländische Konkurrenten vorzusehen. Die Deregulierungsspirale wird sich daher in Europa wahrscheinlich immer schneller drehen!" (*Wolfgang Hoffmann-Riem,* Rundfunkaufsicht auf der Schwelle der Deregulierung, in: Rundfunk und Fernsehen, 2–3/1989, S. 217.)

Die EG und die Rundfunkhoheit der Bundesländer

Speziell für die *Bundesrepublik* wirft die Fernsehrichtlinie obendrein das Problem auf, daß damit von europäischer Seite in zentrale Zuständigkeitsbereiche der *Bundesländer* eingegriffen wird. Rundfunkpolitik ist hierzulande Ländersache – dementsprechend gibt es in der Bundesrepublik Kräfte, die der EG schlicht die Zuständigkeit für den Rundfunk absprechen, zumal dieser als „Dienstleistung" nur unzureichend beschrieben ist. Beim Bundesverfassungsgericht ist daher eine Klage des Freistaates Bayern anhängig, der sich mehrere Bundesländer angeschlossen haben: Bereits durch einen Vorabentscheid zugunsten einer grundsätzlichen Zustimmung zur EG-Richtlinie durch die Bundesregierung sieht Bayern sich in seinen Rechten nach Artikel 30 Grundgesetz, in dem der Aufgabenbereich der Bundesländer abgesteckt wird, beschnitten (vgl. EG-Magazin 11/1989, S. 9).

Der Europaratskonvention wird demgegenüber schon deshalb vielfach der Vorzug gegeben, weil in ihr der Charakter des Fernsehens als *publizistisches Medium* vergleichsweise klarer zum Ausdruck kommt, auch der Erhalt eines „public-service"-Rundfunks berücksichtigt ist sowie bestimmte Eingriffsmöglichkeiten des Empfängerlandes bei etwaigen Konventionsverletzungen (vgl. *Christoph Engel,* Außenhandel mit Rundfunk, Rundfunkrichtlinie der Europäischen Gemeinschaft versus Fernsehkonvention des Europarats, in: Rundfunk und Fernsehen, 2–3/1989, S. 210 ff.).
Wie geteilt andererseits die Standpunkte in dieser Einschätzung sind, zeigte sich auch in Karlsruhe: Während Manfred Lahnstein – aus der Sicht eines privaten TV-Betreibers und Medienmulti verständlich – den Ansatz der EG-Kommission als „goldrichtig" bewertete – schon wegen des dadurch möglichst weitestgehend garantierten „free flow of information" –, stellte der Gründer und Leiter des Instituts für Europapolitik an der TH Aachen und frühere Chefredakteur des EGmagazins, *Winfried Böttcher,* in einer Podiumsdiskussion nicht nur die Notwendigkeit der EG-Richtlinie in Frage, sondern kritisierte auch die unzureichende Berücksichtigung des eigenen *kulturellen* Charakters des Mediums Fernsehen.

Ein weiterer, bei der Abfassung der EG-Richtlinie überaus strittiger Punkt ist der Versuch, die Verbreitung und Herstellung von europäischen Fernsehproduktionen mit Hilfe einer *Quotierung* zu ihren Gunsten zu fördern. Während es noch in Entwürfen zur Fernsehrichtlinie geheißen hatte, die Unterzeichnerstaaten müßten dafür sorgen, daß „mindestens 60 Prozent" der Sendezeit von in ihrem Land beheimateten Fernsehunternehmen und Kabelanlagenbetreibern der Sendungen von Werken „aus der Gemeinschaft" vorbehalten bleiben müßten (vgl. Funk-Korrespondenz, 5.8.88, S. D2), näherte man sich letztendlich der in der Europaratskonvention verwendeten vergleichsweise *vagen* Regelung an: Demnach soll nunmehr der „Hauptteil" der Sendezeit der Sendung von „europäischen Werken" vorbehalten sein. Als „europäisch" werden auch die dem Europarat angehörenden Länder verstanden. Dies soll „im Rahmen des praktisch Durchführbaren und mit angemessenen Mitteln" geschehen.

Wie soll man sich gegen US-Billigproduktionen schützen?

Noch in einer Stellungnahme vom 8.3.89 zur Position des Bundesrates bzw. der Länder zur EG-Rundfunkrichtlinie hatte sich die Bundesregierung auf eine *Ablehnung* der Auffassung der EG-Kommission in dieser Frage festgelegt: Eine verbindliche Quotenregelung stelle eine „inhaltliche Regelung des Rundfunks" dar. Dies betreffe den Rundfunk jedoch in seiner Eigenschaft als eine „überwiegend kulturelle und gesellschaftspolitische Angelegenheit". Dafür habe die EG jedoch keine Regelungskompetenz. Eine verbindliche Quotierung könne die Bundesregierung daher nicht akzeptieren (vgl. Funk-Korrespondenz, 7.4.89, S. 31). Ihre spätere Zustimmung zur Richtlinie samt abgeschwächter Quotenregelung glaubt die Bundesregierung jedoch deshalb verantworten zu können, weil man die Quotenregelung lediglich als *politische* Zielvorstellung und nicht als *rechtlich verbindliche* Festlegung interpretiert (vgl. Funk-Korrespondenz, 6.10.89, S. 6ff.), eine Sichtweise, die in Brüssel so nicht geteilt wird.
Vorbehalte gegenüber früheren stärker EG-bezogenen Quotierungsregelungen betrafen die mangelhafte Berücksichtigung derjenigen Länder Europas, die zwar dem Europarat, nicht aber der EG angehören. Auch wurde befürchtet, eine zu strikte Quotierung könnte Fernsehveranstalter vor finanzielle Schwierigkeiten stellen (vgl. Engel, a.a.O., S. 213).

Von grundsätzlicher Bedeutung ist die Quotierungsfrage nämlich vor allem vor dem Hintergrund einer breiten Diskussion über eine vielbeschworene und durch die allgemeine Deregulierung des Fernsehens zusätzlich begünstigte *„Amerikanisierung"* europäischer Fernsehprogramme. Filme und Fernsehprogramme, die auf dem vergleichsweise einheitlichen und großen US-Mark ihre Herstellungskosten längst eingespielt haben, sind für europäische Fernsehanbieter schon aus finanziellen Gründen von großer Attraktivität. Schon heute ist der Anteil entsprechender Billigprodukte im Programm von kommerziellen Fernsehprogrammen ungleich größer als in öffentlich-rechtlichen. Was sich in EG-Richtlinie und Europaratskonvention wie eine Förderung europäischer Kultur liest, ist de facto nichts anderes als ein Versuch, amerikanischen Billigserien nicht völlig das Feld zu überlassen. Die US-Regierung kritisierte denn auch die EG-Richtlinie umgehend als „protektionistisch" und bezeichnete sie als einen Verstoß gegen das Allgemeine Zoll- und Handelsabkommen (GATT).

Auch in Diskussionen des Karlsruher Kongresses wurde deutlich, daß der Streit um die drohende Amerikanisierung bzw. die angestrebte Europäisierung noch längst nicht wirklich ausgestanden ist. Zuweilen waren da sogar geradezu *kulturkämpferische* Töne zu hören, die angesichts der faktischen Globalisierung der Märkte eher verfehlt anmuten. Die simple Gegenüberstellung von *trivialen amerikanischen* Produkten einerseits und *anspruchsvollen europäischen* andererseits könnte im übrigen nicht nur die gegenseitige Verflochtenheit innerhalb westlicher Kultur vernachlässigen, sondern auch – wie es auf einer Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung 1988 dazu einmal hieß – die „vielen guten und niveauvollen amerikanischen Produktionen" übersehen und den „Bedarf an Trivialität und Unterhaltung beim europäischen Publikum" unterschätzen (vgl. *Winand Gellner/Jochen Zimmer,* Fernsehmedien zwischen „Amerikanisierung" und „Europäisierung", in: Rundfunk und Fernsehen, 4/1988, S. 516).

Sollte im übrigen die Bereitschaft der Politiker, zum Schutz europäischer kultureller Fernsehproduktion ordnungspolitisch einzugreifen – nachdem die Zeichen eine Zeitlang in erster Linie auf Deregulierung standen –, wieder zunehmen? Was sonst könnte gemeint sein, wenn der damalige rheinland-pfälzische Ministerpräsident *Bernhard Vogel* 1988 in einer vielbeachteten Rede vor dem Bundesfachausschuß Medienpolitik seiner Partei in dem Zusammenhang von einem wirtschafts- und kartellrechtlichen Handlungsbedarf sprach und hinzufügte: „Die Rundfunkpolitik war in den letzten Jahren nahezu ausschließlich davon bestimmt, private Anbieter zuzulassen und neue Übertragungstechniken zu erschließen." Nun jedoch „müssen wir Antwort darauf geben, welche Programminhalte wir wollen und welche Programminhalte wir nicht wollen. Und hierzu gehört, daß wir die deutschen und europäischen Film- und Fernsehproduzenten stärken müssen, wollen wir nicht unsere kulturelle Identität durch den amerikanischen Markt verlieren" (vgl. Funk-Korrespondenz, 2.9.88, S. D4f.)

Gibt es eine europäische Kultur?

Was immer auf diesem Gebiet letztlich realisiert wird, an der wirtschaftlichen Attraktivität US-amerikanischer TV-Produkte wird dies nichts grundlegend ändern. Dafür

sind die Produktionsbedingungen zu ungleich – ein Unterschied, der auch im Zusammenhang mit der Frage nach Programmen eine Rolle spielt, die nicht nur gewissermaßen sekundär noch in anderen als den eigentlichen Empfängerländern genutzt werden, sondern die von vornherein für Empfangsgebiete mit mehreren Sprachen und Kulturen gedacht sind: Der europäische TV-Markt ist zwar – was die potentielle Empfängerzahl angeht – größer als der amerikanische, zugleich ist er aber weithin *national* bzw. *sprach- und kulturraumbezogen zergliedert.* Eine „lingua franca" für einen sprachraumübergreifenden Medienmarkt ist auch das Englische in Europa (noch) nicht. Die Bereitschaft, sich bei der Mediennutzung einer anderen als der Muttersprache zu bedienen oder sich z. B. Filme eben nicht *synchronisiert,* sondern lediglich *untertitelt* anzuschauen, ist in Europa sehr ungleich verteilt: In kleineren Ländern bzw. Sprachräumen ist sie erheblich größer als in den größeren. Und selbst wenn eine gewisse Fähigkeit und Bereitschaft im Umgang mit einer anderen als der Muttersprache vorliegt – darauf wies in Karlsruhe der Wirtschaftsjournalist und Leiter der im Bereich der „business information" tätigen französischen Printmediengruppe „Expansion", *Jean-Louis Servan-Schreiber,* hin –, bedeutet dies noch nicht ohne weiteres, daß die „working language" auch bereits die allgemeine „reading language" ist.

Das Sprachenproblem ist andererseits nur ein Hinweis auf die viel weitergehende Problematik, daß es – wie es der Koordinator des deutschsprachigen Satellitenprogamms 3-Sat, *Walter Konrad,* in Karlsruhe meinte – eine europäische Kultur schlicht bis heute nicht gibt. Wie regional bzw. national bezogen auch wenige Jahre vor der Einführung des Binnenmarktes in EG-Europa gedacht wird, veranschaulichten die EG-Journalisten *Claus Schönhube* („Europäische Zeitung") und *Erich Hauser* („Frankfurter Rundschau") an den unterschiedlichen Sichtweisen und Einschätzungen von Journalisten in Brüssel, Straßburg und Luxemburg einerseits und ihren Heimatredaktionen andererseits.

Dies hat zur Folge, daß vorderhand eine Europäisierung der Medienlandschaft zuallererst *sprachraumbezogen* vonstatten gehen wird. Das von den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten der Schweiz, Österreichs und der Bundesrepublik SRG, ORF und ZDF getragene, stark kulturell ausgerichtete Satellitenprogramm *3-Sat* zielt auf den deutschsprachigen Raum, ebenso das entsprechende ARD-Pendant *1-Plus.* Von Rundfunkanstalten Frankreichs, Belgiens, der Schweiz und Kanadas bzw. Quebecs hat sich mit *TV 5* im französischsprachigen Raum ein ähnliches Programm herausgebildet. Bewußt sprachraumübergreifend arbeiten dagegen die beiden englischen und englischsprachigen kommerziellen Satellitenprogramme *Sky-Channel* und *Super-Channel,* wobei es sich schon wegen des hohen Anteils an ausgestrahltem US-amerikanischem und australischem Sendematerial weniger um ein dezidiert gesamteuropäisches englischsprachiges als vielmehr um ein „global-unspezifisches" Programm handelt (vgl. *Horst Pöttker,* in: Medium, 1/1989, S. 17).
Inwieweit deutschsprachige Programme wegen der immer noch vergleichsweise starken Verbreitung der deutschen Sprache in den sich nun auch medial immer mehr öffnenden Ländern Osteuropas eine Chance haben werden, bleibt abzuwarten. Solange diese Länder nicht als Werbemärkte interessant sind, wird sich dies in Grenzen halten. In Karlsruhe wurde unterdessen die bevorstehende Aufnahme des inzwischen wieder seinen alten Namen tragenden DDR-Fernsehens, des „Deutschen Fernsehfunks" als Partner im 3-Sat-System bekannt.

Eine Amerikanisierung der Medienstrukturen

Ansonsten gibt es eine ganze Reihe bereits beendeter bzw. mehr schlecht als recht vor sich hindümpelnder Pläne für europäische Fernsehsysteme. Ob der seit Jahren geplante *deutsch-französische Kulturkanal* Realität werden wird, darüber sind die Meinungen geteilt. In Anwesenheit des für Neu- und Umgründungspläne gerade im kulturellen Bereich wenn auch nicht sonderlich erfolgreichen, so doch sehr engagierten Ministerpräsidenten von Baden-Württemberg, *Lothar Späth,* versuchte der Intendant des Südwestfunks und Vorsitzender der entsprechenden deutsch-französischen Verhandlungskommission, *Willibald Hilf,* Optimismus zu verbreiten. Demnach soll der 1989 zwischen den beiden Regierungen vereinbarte Kulturkanal im Laufe des kommenden Jahres seinen Betrieb aufnehmen. Hilf erinnerte daran, daß dieser Kanal sich vereinbarungsgemäß als *Keimzelle eines europäischen Programms* verstehe und dies in dem Maße realisiert werden könne, wie andere europäische Länder nach und nach die Möglichkeit zur Mitarbeit nutzen. Die gemeinsame Zentrale des TV-Senders solle noch in diesem Jahr in Straßburg errichtet werden – nationale Niederlassungen sollen beim französischen Kulturkanal *La Sept* in Paris und beim *Südwestfunk* in Baden-Baden entstehen. Die Kosten dieses Projekts werden paritätisch geteilt und belaufen sich vorläufig auf je 120 Millionen DM. Den deutschen Anteil werden sich ARD und ZDF je zur Hälfte teilen. Die Bedeutung des geplanten Kulturkanals will Hilf gerade auch darin sehen, „mentale Zollschranken" abbauen und „national-kulturelle wie gruppenspezifische Wahrnehmungsmuster" aufbrechen zu helfen. Es gelte, eine „transnationale audiovisuelle Sprache" zu entwikkeln.

Ob medien- und kulturpolitische Visionen dieser Art Realisierungschancen haben, und wenn sie bestehen, welche Wirkungsmöglichkeiten sie angesichts eines mächtigen kommerziellen Marktes tatsächlich bekommen und ob sie vielleicht nur Alibiübungen für Minderheiten unter den TV-Nutzern sein werden, muß die Zukunft erweisen. Bis dahin spricht einiges dafür, daß die Entwicklung so verlaufen wird, wie sie diejenigen skizzieren, die um Einschaltquoten, Tausenderpreise und Exklusivrechte im

kommerziellen Wettbewerb ringen. Manfred Lahnstein: Die Fernsehlandschaft wird sich weiter fragmentieren; Pay-TV-Programm und Pay-per-view-Programme werden mehr und mehr auch Spartenprogramme ermöglichen: Kinder-, Musik-, Sport- und Business-Programme.

Werden eines Tages reine Informationsprogramme – analog zum bestehenden und in europäischen Kabelnetzen bereits zu empfangenden US-amerikanischen *Cable News Networks* (CNN) – den öffentlich-rechtlichen Anstalten auf einem Gebiet, auf dem sie den privaten Anbietern gegenüber unzweifelhafte Vorteile haben, den Kampf ansagen? Neue Finanzierungswege werden sich durch ein verstärktes *Sponsoring* eröffnen. – Die europäische Medienlandschaft wird sich im übrigen nicht nur den Inhalten nach „amerikanisieren", sondern auch den Strukturen nach. Nicht die großen paneuropäischen Fernsehstationen stehen ins Haus, sondern die vielfach untereinander wirtschaftlich verbundenen und voneinander abhängigen Networks (vgl. dazu: Winand Gellner, Von den Dinosauriern ist nichts zu erwarten, in: Das Parlament, 25.3.88, S. 17).

Wo bleibt die gesamtgesellschaftliche Verantwortung?

Inwieweit in dieser Situation Stimmen – darunter auch die der Kirchen – noch Gehör finden, die nicht aufgeben wollen, auch einen weithin deregulierten Rundfunkmarkt noch an gewisse Mindestansprüche des Gemeinwohls zu binden, ist die Frage. Initiativen in diesem Sinne von den verschiedensten Seiten mögen sich gegenwärtig als wenig aussichtsreich ausnehmen, könnten aber vielleicht gerade deshalb wichtiger denn je sein. Es geht – wie es der Fernsehbeauftragte des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Hans-Wolfgang Heßler,* formulierte (vgl. Medium, 1/1989, S. 32f.) – um nicht weniger als darum, daß der Rundfunk in Europa auch in Zukunft Gegenstand „gesamtgesellschaftlicher Verantwortung" bleibt bzw. wieder wird. *Klaus Nientiedt*

„Am Anfang stand schlicht die Wahl"

Ein Interview über Bischofsernennungen mit dem Regensburger Kirchenrechtler Matthäus Kaiser

Sind Bischofsernennungen allein Sache des Papstes? Die Teilkirchen fordern weltweit Mitwirkungsrechte ein. Dem Apostolischen Stuhl scheint aber daran gelegen zu sein, auch noch bestehende Mitwirkungsrechte weiter einzuschränken oder zu umgehen. Darüber ist es in den letzten Jahren mehrfach zu heftigen Auseinandersetzungen gekommen. Matthäus Kaiser, der soeben emeritierte Regensburger Kanonist, gehört zu den wenigen Theologen und Kirchenrechtlern, die eine grundlegende Änderung des Verfahrens fordern und dafür Modellvorschläge gemacht haben. David Seeber sprach mit ihm darüber und auch über die Hemmnisse, die einem dezentraleren Vorgehen entgegenstehen.

HK: Herr Professor Kaiser, es ist noch gar nicht so lange her, da gab es heftige Turbulenzen wegen Bischofsernennungen. Inzwischen hat sich die Erregung wenigstens in der Bundesrepublik etwas gelegt, anderswo – in der Schweiz, auch in Österreich – vielleicht weniger. Aber hat sich seitdem eigentlich etwas geändert?

Kaiser: Um es vorweg zu sagen, geändert hat sich wohl nichts. Es gab bekanntlich Querelen, die sich auch gegen Personen richteten. Aber wichtiger war die Verfahrensfrage. In Köln wurde auch davon gesprochen, der Papst bzw. Rom habe sich über geltendes Recht hinweggesetzt. Das stimmt so sicher nicht. Der Heilige Stuhl hat sich an die festgelegten Verfahren gehalten. Allerdings, wenn die Verfahren auch eingehalten wurden, die Verfahrensordnungen selbst sind reformbedürftig.

HK: Waren der Hauptgrund für Kritik und Aufregung die Verfahren, oder waren es kirchenpolitische Strategien, die mit bestimmten Ernennungen in Gang gesetzt wurden und die sich im Umgang mit den Verfahrensordnungen und noch mehr in der Auswahl der Personen niederschlugen?

Kaiser: Davon ist auszugehen. Man wird sicher sagen können, daß bei den Ernennungen, die zur öffentlichen Erregung in der Kirche geführt haben, eine bestimmte Richtung bevorzugt wurde. Aber gerade das sollte ja möglichst dadurch vermieden werden können, daß die beteiligten Ortskirchen einen größeren Einfluß auf die Bestellung ihrer Bischöfe erreichen.

HK: Das Gegenteil aber scheint weiterhin angestrebt zu werden. Zum einen fällt weltweit auf, daß immer mehr Bischöfe berufen werden, die aus ganz anderen Gegenden stammen als aus denen, zu deren Leitung sie bestellt werden. Zum anderen wird nicht nur eine noch zunehmende Konzentration auf einen bestimmten Bischofstyp nach einschlägigen Auswahlkriterien beobachtet, sondern Rom

bemüht sich auffallend hartnäckig, noch bestehende ortskirchliche Rechte zu umgehen, z. B. durch Ernennung von Koadjutoren anstelle der Wahl durch ein Domkapitel.

Kaiser: Daß Bischöfe aus anderen Diözesen geholt werden, ist eigentlich nicht so neu. Wir haben in Bayern zwei Kirchenprovinzen bzw. Metropolien: Bamberg und München. In den zu Bamberg gehörenden Diözesen hat sich eine Tradition entwickelt, nach der fast nur Bischöfe aus der betreffenden Diözese berufen werden. In der Münchener Kirchenprovinz einschließlich der Erzdiözese München hingegen kamen die Bischöfe fast durchwegs von außen. Das ist erst in letzter Zeit etwas anders geworden, daß z. B. nach Würzburg ein Weihbischof von Paderborn kam und in der Münchener Provinz Bischöfe aus der eigenen Diözese ernannt werden. Daß Bischöfe in letzter Zeit häufiger von außen berufen werden, hängt vermutlich auch damit zusammen, daß die Weihbischöfe sehr vermehrt worden sind. Aus ihnen werden dann mit Vorliebe die Diözesanbischöfe gewählt. Mit ihnen hat man schon Erfahrungen gemacht. Entsprechend größer ist das Zutrauen zu ihnen. Durch die Ernennung von Koadjutoren mit dem Recht der Nachfolge wird zwar ein bestehendes Wahlrecht der Domkapitel umgangen. Aber das Preußische und das Badische Konkordat, die ein Wahlrecht der Domkapitel vorsehen, räumen ausdrücklich die Möglichkeit der Ernennung eines Koadjutors durch den Papst ein, ohne Beteiligung des Domkapitels.

„Der Einfluß des Papstes hat erst spät Platz gegriffen"

HK: Nun gibt es aber offensichtlich eine Verschärfung des Trends und weltweit offenbar die Zunahme von extremen Fällen, die sich auch nicht allein aus der Vorliebe für Weihbischöfe erklären lassen, z. B. daß ein Slowene Erzbischof von Belgrad oder ein holländischer Afrikamissionar Bischof von Haarlem wird. In Dritte-Welt-Ländern wurde bereits die Figur des „évêque parachutiste" kreiert, also des Bischofs, der mit dem Fallschirm abgesetzt wird, wobei sich mit Fallschirm auch Überfall oder Besetzung assoziieren läßt. In Afrika einen Stammesangehörigen zum Bischof eines anderen Stammes zu machen, leuchtet ja ein, oder auch, daß der Bischof von Speyer Erzbischof von München werden kann. Aber irgendwo gibt es da wohl seelsorgliche Grenzen ...

Kaiser: Auch das hat zwei Seiten. Die Kirche hat sich zur Weltkirche entwickelt. Warum sollten im Rahmen einer Weltkirche Bischöfe nicht auch über größere Entfernungen hin ausgetauscht werden? Um das extremste Beispiel zu nehmen: Warum sollte ein Afrikaner nicht auch einmal Bischof in Europa werden? Wir haben Missionsländer zu lange als von Europa ausgehende Einbahnstraßen angesehen; warum sollen nicht auch einmal Bischöfe von anderswoher zu uns kommen? Das ist für uns zwar noch schwer nachvollziehbar, aber im Prinzip muß das gar nicht schlecht sein.

HK: In den vergangenen Diskussionen, auch in deren hitzigsten Phasen fiel auf, daß das päpstliche Ernennungsrecht als solches eigentlich auch von den schärfsten Kritikern nie in Frage gestellt wird, obwohl man es historisch und theologisch durchaus in Frage stellen könnte. Wird dieses inzwischen so sehr als Ausdruck primatialer Gewalt verstanden, daß nur noch über die Beteiligung der Ortskirchen und nicht mehr über dieses selbst gesprochen wird? Und muß man es unbedingt so verstehen?

Kaiser: Das muß man sicher nicht so verstehen. Das ergibt sich schon aus der historischen Entwicklung. Der Einfluß des Papstes auf die Ernennung der Bischöfe hat ja erst spät Platz gegriffen. Erst im 9. Jahrhundert fing es überhaupt damit an, daß Päpste in Einzelfällen eingreifen, und erst die Reformbewegung des 11. Jahrhunderts versucht einen stärkeren Einfluß des Papstes geltend zu machen, zunächst in der Form der Bestätigung des Neugewählten, die bis dahin den Metropoliten zustand; erst im 14. Jahrhundert setzte sich dann die päpstliche Ernennung durch. Innozenz III. hatte sie um 1200 zwar schon gefordert, aber noch nicht durchsetzen können. Allein daraus ist schon zu ersehen, daß es so nicht sein muß.

HK: Am Anfang stand die Wahl, so ungefähr habe ich's bei Ihnen einmal gelesen, und so war's in der alten Kirche, und zwar Wahl durch Klerus und Volk ...

Kaiser: Am Anfang stand schlicht die Wahl durch die ganze Gemeinde. Dies war auch einfach, die Gemeinden waren ja klein und überschaubar. Jede Ortsgemeinde hatte ihren Bischof, und die Leute kannten sich gegenseitig. Das wurde schon schwieriger mit der Konstantinischen Wende, mit dem Beginn der Zwangstaufen und der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion. Ab da wurde auch das Wahlrecht schon differenziert. Wenn noch von Leo dem Großen der Satz zitiert wird, „wer allen vorzustehen hat, soll auch von allen gewählt werden", dann waren das doch schon Wahlen, an denen die verschiedenen Gruppen der Gemeinden in sehr verschiedener Weise beteiligt waren.

HK: Mit dem Christentum als Staatsreligion begann praktisch auch der Streit um die Investitur geistlicher Ämter zwischen der geistlichen und der weltlichen Herrschaft, der dann für das Abendland im Investiturstreit zwischen Kaiser und Papst zugunsten der päpstlichen Gewalt entschieden wurde, auch wenn die Einwirkung der weltlichen Gewalt auf Bischofsernennungen noch bis in unser Jahrhundert hereinreicht. Der Kampf um die Investitur hat aber dazu geführt, daß die Mitwirkung von Laien überhaupt unterdrückt, ausgeschaltet wurde. Und von der auf diesem krummen Weg entstandenen Tradition kommen wir bis heute nicht los ...

Kaiser: Das ist richtig. Die Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser um die Investitur der Bischöfe wurde unter dem Titel geführt: Kampf gegen die Laieninvestitur. Unter Laieninvestitur wurden allerdings nicht Laien in einem allgemeinen Sinn verstanden, sondern ge-

meint war damit der weltliche Herrscher. Auf diese Weise wurde der Begriff Laie eingeschränkt und zugleich wieder ausgedehnt, indem die Laien generell aus dem Bestellungsverfahren ausgeschaltet und die Wahlgremien auf Klerikergremien beschränkt worden sind. Das richtete sich zunächst jedenfalls nicht gegen die Laien insgesamt, aber es kam dann so.

HK: Das hat sich noch im Zweiten Vatikanum niedergeschlagen ...

Kaiser: Ja insofern, als im Entwurf zum Bischofsdekret ursprünglich formuliert wurde, Laien sollen in Zukunft bei der Bestellung von Bischöfen keine Zugeständnisse erhalten. Dies wurde dann aber mit Bedacht abgeändert in den Satz (CD 20), das Konzil äußere den Wunsch, „daß in Zukunft staatlichen Obrigkeiten keine Rechte und Privilegien eingeräumt werden, Bischöfe zu wählen, zu ernennen, vorzuschlagen oder zu benennen".

HK: Wenn ich es recht sehe, hat das II. Vatikanum schlußendlich in zweierlei Hinsicht zu einer offeneren Position gefunden: einmal, indem es den Universalsperrriegel gegen die Laien beseitigte, zum anderen, indem es die Bischofsernennungen nicht einfach dem Papst, sondern allgemeiner, den „zuständigen kirchlichen Obrigkeiten" zuwies ...

Kaiser: ... und damit auch dem Umstand Rechnung getragen, daß die zuständigen kirchlichen Autoritäten bzw. die Zuständigkeiten der kirchlichen Autoritäten sich im Verlauf der Geschichte gewandelt haben und sich wieder wandeln können. Die zuständige kirchliche Obrigkeit war ja lange Zeit der Metropolit. Und es könnte durchaus sein, daß mit dem Erstarken der Bischofskonferenzen ...

„Nicht nur Rom neigt dazu, die Vollmachten der Bischofskonferenzen einzuschränken"

HK: Danach sieht es gegenwärtig nicht aus ...

Kaiser: Danach sieht es nicht aus, aber es könnte ja sein, daß meinetwegen einmal der Vorsitzende der Bischofskonferenz in diese Funktion eintritt. Der Bischof könnte gewählt, und die Bestätigung der Wahl nicht durch den Papst, sondern durch den Vorsitzenden der Bischofskonferenz erfolgen. Das wäre denkbar, ob wünschbar und praktikabel ist eine andere Frage. Aber auf der Basis des Zweiten Vatikanums wäre das durchaus möglich.

HK: De facto wurden die Öffnungen, die sich im Zweiten Vatikanum durchgesetzt haben, durch die Ernennungspolitik seither aber wieder geschlossen. Gerade an der Stellung der Bischofskonferenzen wird das insgesamt deutlich ...

Kaiser: Es hat so den Anschein, wobei es gegen die Bischofskonferenzen ja von zwei Seiten her Bestrebungen gibt. Nicht nur Rom neigt dazu, ihre Vollmachten einzuschränken, sondern auch so mancher Bischof tut dies. So sehr die einzelnen Bischöfe ihre Konferenzen begrüßt haben, inzwischen merken sie, daß damit ihre eigene Autorität zugunsten der Autorität der Bischofskonferenz eingeschränkt wird. Es vollzieht sich gegenwärtig also eine ähnliche Entwicklung wie im 9. Jahrhundert, wo die Diözesanbischöfe gelitten haben unter der Fuchtel der Metropoliten. Daraus entstand damals das Bestreben, die zahlreichen Fälschungen des 9. Jahrhunderts sind ein lebhafter Ausdruck dafür, die Zuständigkeiten der Metropoliten weitgehend auf den Papst zu übertragen in der Annahme, der Metropolit ist nahe, der Papst ist weit weg.

HK: Das hat sich aber in jeder Beziehung geändert ...

Kaiser: In der Tat, durch die geschichtliche Entwicklung, die Verkehrsverhältnisse, die Nachrichtenübermittlung ist der Papst dem Einzelbischof heute sehr viel näher als damals der Metropolit, so daß die Diözesanbischöfe unter der starken Zentralgewalt des Papstes leiden. Da bot es sich an, die Bischofskonferenzen als Mittelinstanzen auszustatten, und nun fangen die Bischöfe an, auch unter dieser ihnen noch einmal näheren Autorität zu leiden.

HK: Darf man die Bischofskonferenzen rein pragmatisch sehen? Mit ihnen ist ja im Zweiten Vatikanum etwas grundlegend Neues geschehen, insofern die Bischofskonferenzen zur naturgegebenen konkreten regionalen Ausformung der Kollegialität des Episkopats – weltkirchlich verstanden – wurden. Dazu hat sich noch als Theologe selbst Joseph Ratzinger eindeutig geäußert. So tritt an die Stelle der Fuchtel des Metropoliten die Bischofskonferenz als Kollegialorgan. Und das ist wohl nicht nur psychologisch, sondern auch theologisch etwas anderes. Wobei der Vorsitzende der Bischofskonferenz auch als Ansprechpartner der säkularen Öffentlichkeit eine wichtige Person ist und das Sekretariat ein wichtiger Apparat. Aber weil Sie sagen, der Gegendruck komme von zwei Seiten, eine Zusatzfrage: Gebärden sich deutsche Bischöfe auch deswegen leichter kirchenfürstlich und gegenüber Mitbischöfen autonom, weil sie Bischöfe großer Diözesen – mit vielen Weihbischöfen – sind, während Bischöfe kleinerer Diözesen von selbst – auch bei pastoralen Aufgaben – auf mehr kollegiale Zusammenarbeit angewiesen sind?

Kaiser: Das ist sicher richtig. Ein Bischof einer großen Diözese hat diesbezüglich eine ganz andere Position als ein Bischof etwa in Italien, wo – jedenfalls bis vor kurzem – noch jede Kleinstadt einen eigenen Bischof hatte. Andererseits ist gerade durch die vielen Weihbischöfe, die wir in unseren großen Diözesen haben, die Bischofskonferenz ja auch wieder ganz anders strukturiert. Die Weihbischöfe sind ja eigentlich keine richtigen Bischöfe. Sie haben zwar die Weihe empfangen, haben aber kein Bischofs*amt*. Sie sind geweiht auf den Titel eines untergegangenen Bistums im Vorderen Orient oder in Nordafrika, aber Bischöfe in vollem Sinne sind sie nicht ...

HK: Sie sagen, Weihbischöfe seien eigentlich keine Bi-

schöfe. Für mich sind sie die Verkörperung des Auseinanderfallens von Weihe und Jurisdiktion, von Sakramentalem und Rechtlichem am Bischofsamt und gegenüber dem, was in der alten Kirche Regel war. Wie läßt sich das wieder enger zusammenfügen?

Kaiser: Die altkirchliche Regelung hat sicher vieles für sich. Die Bestellung des Bischofs war dort *ein* komplexer Vorgang: dieser hat sich auseinanderentwickelt, so daß wir heute zwei getrennte Akte haben, die aber von ihrem Wesen her zusammengehören. Die Weihbischöfe empfangen die Weihe, ohne daß sie wirklich Bischöfe sind. Besonders deutlich ist das bei den Nuntien und bei den Behördenleitern der päpstlichen Kurie; diese haben ganz andere Ämter. Und wir hatten lange Zeit Bischöfe als Landesfürsten, die keine Bischofsweihe empfangen hatten. Zu so grotesken Dingen hat sich das entwickelt. Aber auch im Normalfall sind die Dinge auseinandergerissen. Der Bischof wird nach gegenwärtiger Rechtslage vom Papst ernannt, oder der Papst bestätigt die Wahl. In beiden Fällen ist dieser Akt des Papstes die Übertragung des Bischofsamtes, und getrennt davon wird der Ernannte geweiht. In der alten Kirche dagegen wurde so der von der Gemeinde Gewählte vom Metropoliten zusammen mit den anderen Bischöfen der Kirchenprovinz ordiniert. Ordination war so damals nicht allein das, was wir heute Weihe nennen, sondern das Komplexe: Bestätigung der Wahl und Weihe. Sakrament und Amt gehörten da wirklich noch zusammen.

HK: Und welchen Vorschlag haben Sie, beides im Vollzug wieder zusammenzufügen? Voraussetzung wäre ja auf jeden Fall, daß es sich um wirkliche Bischöfe handelt ...

Kaiser: Voraussetzung ist, daß einer zum Bischof ernannt oder gewählt wird, der noch nicht die Bischofsweihe empfangen hat. Einen Ansatz gibt es im neuen Kodex, wo es heißt, daß die Besitzergreifung, die Vorlage der Ernennungs- oder der Bestätigungsurkunde, in einem feierlichen Gottesdienst erfolgen soll. Im selben Gottesdienst sollte die Bischofsweihe gespendet werden und die Amtsübernahme stattfinden. Damit würde sichtbar, daß beides *ein* Vorgang ist. Nach dem alten Kodex konnte der Bischof Besitz von seiner Diözese schon vor der Weihe ergreifen und auch schon einen Generalvikar ernennen. Nach meiner Meinung wären das gar keine gültig ernannten Generalvikare. Nach dem Kodex von 1983 ist das nicht mehr möglich. Das ist schon ein erster Schritt einer neuen Zusammenfügung, der durch das Konzil vorgegegeben wurde. Nach „Lumen Gentium" (24) empfängt der Bischof in der Weihe eine Sendung von Christus und zugleich wird er durch die Amtsübertragung als Organ der Kirche in Dienst genommen. Bischofsweihe und Bischofsamt sind zwar nicht miteinander identisch. Das Amt als Indienstnahme durch die Kirche kann verlorengehen, die Weihe als sakramentale Sendung durch Christus dagegen nicht. So ist z. B. ein emeritierter Bischof ein „Bischof ohne Amt". Aber das christologische und das ekklesiologische Element sind aufeinander bezogen und gehören zusammen. Das sollte auch bei der Bestellung der Bischöfe sichtbar werden.

„Ich wäre vorsichtig mit Einheitsregelungen"

HK: Alles, was bei einer Bischofsbestellung geschieht, spielt sich ab in einem Kraftfeld aus päpstlichem Leitungsanspruch, aus der Notwendigkeit weltkirchlichen Zusammenhaltens und aus orts- und teilkirchlichen Bedürfnissen. Sie haben bei verschiedenen Gelegenheiten ansatzweise Modelle für Bischofsbestellungen entwickelt. Gibt es für Sie so etwas wie ein idealtypisches Verfahren dafür?

Kaiser: Ich wäre vorsichtig mit Einheitsregelungen. Es wird nach Weltgegenden unterschiedliche Regelungen geben müssen. Aber als Grundtypus schwebt mir vor ein möglichst organisches Zusammenwirken von Gesamt- und Teilkirche. Das ergibt sich notwendig aus der Stellung des Bischofs. Dieser ist Vorsteher einer Teilkirche. Diese Teilkirche ist wirklich Kirche. Er ist aber als Mitglied des Bischofskollegiums eingebunden in die Verantwortung für die Gesamtkirche. Und die Gesamtkirche ist auch wirklich Kirche. Von daher erscheint mir ein Zusammenwirken von Teilkirche und Gesamtkirche einfach notwendig. Dabei kommt es auf die rechte Balance an. Gegenwärtig gibt es eindeutig ein Übergewicht der Gesamtkirche. Die einzelne Teilkirche ist nur minimal beteiligt. Selbst wo gewählt wird, kommen aus der Teilkirche nur unverbindliche Hinweise, der entscheidende Vorschlag kommt immer aus der Gesamtkirche. Das bayerische Konkordat ist der einzige Fall, wo der Heilige Stuhl eine Bindung eingegangen ist. Nach diesem *muß* der Papst die Bischofskandidaten aus den Vorschlägen auswählen, die aus Bayern gekommen sind. Aber das bedeutet nicht viel. Denn alle Bischöfe und alle Domkapitel aus bayerischen Diözesen müssen alle drei Jahre Vorschläge einreichen. Da bleibt eine große Auswahl.

HK: Wie kann die Mitwirkung der Teilkirchen gestärkt werden? Zunächst bei der Kandidatenauswahl. Es gibt wenigstens seit dem Zweiten Vatikanum Rudimente solchen Mitwirkens, auch des Mitwirkens von Laien. Sie bestehen vornehmlich darin, daß nicht Gremien, sondern vom päpstlichen Nuntius Personen, die er für fromm, klug und weise hält, konsultiert werden, und die können natürlich auch einem Gremium angehören. Damit ist viel Geheimniskrämerei und – entsprechend – Gerüchtemacherei verbunden. Wie könnten Sie sich eine Formalisierung solcher Erkundung vorstellen, die die Mitwirkung der Teil- resp. Ortskirche wirklich stärkt?

Kaiser: Inoffiziell werden bereits weiterreichende Konsultationsverfahren praktiziert; informelle Anhörungsverfahren in der Diözese z. B., bevor das Domkapitel seine Vorschlagsliste beschließt und nach Rom schickt. Dies hat es schon wiederholt gegeben. Es gibt aber sowohl für die Kandidatenfindung wie für die endgültige

Auswahl drei Möglichkeiten: als erstes das Anhörungsverfahren, dann das Ausschließungsverfahren und schließlich als stärkstes das Wahlverfahren. Das Ausschließungsverfahren gewährt nur negativen Einfluß im Sinne des der oder der nicht. Das Anhörungsverfahren ist eigentlich nur ein der Verbindlichkeit beraubtes Wahlverfahren. Aber grundsätzlich stehen diese drei Modelle zur Verfügung.

HK: Sie haben bei verschiedenen Anlässen ein Wahlverfahren vorgeschlagen, das vor allem die verschiedenen Räte, aber soweit ich sehe, auch nur halb einbezieht ...

Kaiser: Mir geht es um ein kombiniertes Verfahren. Zunächst um ein Anhörungsverfahren in einem sehr weiten Kreis und dann um ein Wahlverfahren in einem engeren Kreis, wo ich an die bestehenden Gremien – Diözesanrat, Pastoralrat, Priesterrat, Geistlicher Rat, Domkapitel – anknüpfe. Alle diese Gremien zusammen sollten verbindliche Kandidatenlisten aufstellen, während in das Anhörungsverfahren alle Geistlichen und alle Pfarrgemeinderäte einbezogen werden könnten. Die endgültige Wahl des Bischofs aus der Kandidatenliste sollte einem kleineren Gremium vorbehalten werden.

HK: Das wäre dann die Wiederherstellung von Resten einer Volkswahl, die als solche bzw. im strengen Sinne heute schon wegen sehr unterschiedlicher Zugehörigkeiten zur Kirche kaum praktikabel wäre?

Kaiser: Bei der Größe unserer Diözesen wäre es sicher nicht sinnvoll, den Bischof von der ganzen Diözese wählen zu lassen. Selbst die Leute, die aktiv am kirchlichen Leben teilnehmen, haben nicht alle den dafür nötigen Überblick. Alles würde wohl recht zufällig.

„Die Sperrigkeit gegenüber dem Pastoralrat hat sicher damit zu tun, daß an ihm Laien beteiligt sind"

HK: Aber das Domkapitel, das nach Konkordatsrecht den Bischof wählt, ist für eine Bischofswahl auch kein sehr repräsentatives Gremium, wenn man Kirche als Gemeinschaft und nicht als Herrschaftsordnung versteht ...

Kaiser: Das erklärt sich nur noch rein geschichtlich. Das Zweite Vatikanum hat deutlich herausgestellt, daß Kirche die Gemeinschaft aller Gläubigen ist, daß da nicht nur Gremien oder bestimmte Amtsträger etwas zu sagen haben, sondern daß die Gesamtheit der Gläubigen die Kirche ist. Wenn das Konzil sagt, die Gesamtheit der Gläubigen kann im Glauben nicht irren, dann wird man erst recht sagen müssen, die Gesamtheit der Gläubigen hat ein berechtigtes Interesse, mitzuwirken an der Auswahl des Bischofs. Und die Gesamtheit der Gläubigen ist eben wirklich mitverantwortlich für die Kirche als ganze. Das ist der praktische Sinn des Communio-Gedankens, der in der Kirche abhanden gekommen war und vom Zweiten Vatikanum neu belebt, aber nicht erfunden wurde.

HK: Ihr kombinierter Vorschlag, alle diözesanen Gremien einschließlich des Domkapitels zu Wählern oder wenigstens zu Auswählern zu machen, erscheint aber wiederum um einiges zu kompliziert. Es gibt ja ein sehr repräsentatives, wenn auch nicht immer gern gesehenes Gremium, das für die Wahl des Bischofs geradezu maßgeschneidert ist: der Pastoralrat. In ihm versammeln sich mit den leitenden Persönlichkeiten Laien, Kleriker und Ordensleute, also die „forces vives" einer Diözese. Warum also soll nicht einfach er den Bischof wählen?

Kaiser: Ich habe an diesen Vorschlag natürlich auch gedacht. Zwei Gründe haben mich bewogen, den kombinierten Vorschlag zu machen. Ich wollte das Domkapitel deswegen nicht ausschließen, weil dieses, wo es in neuerer Zeit Wahlen gegeben hat, immer Wahlgremium war. Und der zweite Grund ist einfach: es gibt den Pastoralrat nicht überall, so auch hier in Regensburg nicht.

HK: Aber es gibt auch nicht in allen Diözesen ein Domkapitel ...

Kaiser: Es kommt mir aber darauf an, daß alle Gruppierungen über die Diözese repräsentativ beteiligt sein sollen. Deswegen der Vorschlag, der Priesterrat soll Kleriker entsenden, und der Diözesanrat Laien und beide Gruppierungen sollen dann zusammen mit dem Domkapitel wählen. Aber meinetwegen kann man das Domkapitel völlig beiseite lassen und nur Vertreter des Priester- und des Diözesanrates oder wo es einen Pastoralrat gibt, diesen wählen lassen.

HK: Das hat jetzt wieder nicht direkt mit Bischofsernennung oder -wahl zu tun. Aber warum ist man einer Einrichtung wie dem Pastoralrat gegenüber so sperrig? Er ist zwar nicht vorgeschrieben, im Bischofsdekret steht, glaube ich, nur ein „valde commendatur". Aber gedeiht im Katholizismus kirchliche Communio – praktisch – noch nicht so weit, daß sich unter Klerikern, Ordensleuten und Laien und zwischen diesen und dem Bischof ohne außerordentliche Probleme zusammenarbeiten läßt? Oder ist das schlicht Mangel an Kommunikationsfähigkeit?

Kaiser: Das spielt sicher eine Rolle. Dennoch: es gibt trotzdem Beratung seit je. In Bayern gibt es dafür ein Gremium, das man so sonst nicht kennt, den schon einmal genannten Geistlichen Rat oder die Ordinariatskonferenz, in der nicht nur beraten, sondern auch entschieden wird. Aber in diesen Gremien sind bisher Kleriker in der Regel noch unter sich geblieben. Die Sperrigkeit – wie Sie sagen – gegenüber dem Pastoralrat hat sicher damit zu tun, daß an ihm Laien beteiligt sind. Es gibt bei den Leuten, die neu in die Gremien kommen, aber auch eine gewisse Unzufriedenheit darüber, daß sie nur beraten und nicht auch entscheiden dürfen. Aber was heißt beraten ...

HK: Es gibt verbindliche und unverbindliche Modi des Beratens ...

Kaiser: Die Kirchenleitung sagt gern: das ist *nur* Beratung, das ist für mich nicht verbindlich, ich kann trotzdem

tun, was ich will. So ist es aber nicht. Nach dem kirchlichen Recht gibt es Dinge, wo sich der Bischof beraten lassen kann und andere, in denen er sich beraten lassen muß. Auch dort, wo er sich beraten lassen muß, ist er nicht strikt an das Ergebnis gebunden. Aber es heißt im Gesetz: er darf davon nur abweichen, wenn er entsprechend schwerwiegende Gründe hat. Nimmt man das ernst, dann hat auch die „Nur"-Beratungstätigkeit ein größeres Gewicht. Allgemein bedeutet beraten nicht überreden durch Druck, sondern überzeugen durch Argumente.

„Der Papst hat zwar die Vollmacht, er darf aber nicht beliebig davon Gebrauch machen"

HK: Vom Wahlgremium und seiner Zusammensetzung einmal abgesehen: eine Bestellung des Bischofs, die gesamtkirchlichen und teilkirchlichen Belangen gerecht wird, könnte auf recht unterschiedliche Weise erfolgen: durch Wahl nach päpstlichem Vorschlag, durch päpstliche Bestätigung nach erfolgter Wahl (was ein Vetorecht des Papstes einschließen könnte/müßte) oder – auf umgekehrtem Wege – die Ortskirche macht einen Dreiervorschlag, aus dem der Papst den Bischof ernennt. Welche Lösung schwebt Ihnen vor?

Kaiser: Ich gehe davon aus, daß das primäre Interesse am Bischof die Ortskirche hat. Deswegen sollte die Entscheidung durch Wahl bei der Ortskirche liegen. Die Erstellung nur einer Liste, aus der dann der Papst den Bischof bestimmt, entspräche dem nicht. Die Beteiligung der Gesamtkirche sollte einmal bei der Aufstellung der Kandidatenliste ins Spiel kommen in Form eines Ausschließungsrechts; zum anderen bei der Wahl durch die Bestätigung der Wahl, wobei die Bestätigung zu erfolgen hat, wenn der Gewählte die gesetzlichen Eignungsvoraussetzungen erfüllt.

HK: Es gibt aber historisch und aktuell aber noch einen weiteren Weg: den der altkirchlichen Communio-Briefe. Im Falle der Patriarchen der Ostkirchen steht heute noch im Päpstlichen Jahrbuch: Der Heilige Vater hat am soundsovielten die „ecclesiastica communio" gewährt.

Kaiser: In der Ostkirche gibt es zwar für Diözesanbischöfe wie für Patriarchen ein Wahlrecht, aber dort wählen nur Bischöfe, die Wahlsynode besteht nur aus Bischöfen ...

HK: Das „Kollegium" ergänzt sich durch Kooption?

Kaiser: Das könnte man so sagen. Das würde ich aber auf der Grundlage des Zweiten Vatikanums nicht für einführenswert halten.

HK: Aktuell ist es wohl so, daß der Nuntius, ob es sich um Konkordatsländer handelt oder nicht, bei der Bestellung von Bischöfen die Hauptperson ist. Nun deuteten Sie ja an, die Verhältnisse sind weltkirchlich in Ost, West, Süd und Nord sehr verschieden. Um es etwas paradox zu formulieren: Bisher hat es den Nuntius bei Bischofsernennungen dort am meisten gebraucht, wo es ihn nicht gab, in Ostblockländern. Man behalf sich, so gut es ging, mit einem „Sondernuntius" aus Rom. Wo die Kirche unfrei ist, das gilt von Fall zu Fall auch für Kirchen auf der südlichen Halbkugel, ist ein Nuntius bzw. eine Mitwirkung Roms in der Regel hilfreich, um die Teilkirche zu stützen. Aber auf uns bezogen: Soll der Nuntius überhaupt und speziell bei der Bestellung von Bischöfen noch eine Funktion haben, wenn die Normalkommunikation in den kollegialen Formen zwischen Teilkirchen und Gesamtkirche und zwischen Bischofskonferenzen und Rom wirklich funktioniert?

Kaiser: Ich habe in meinem Modell beide Möglichkeiten kombiniert. Ich habe vorgeschlagen, bei der vorläufigen Kandidatenliste, die in der Teilkirche aufgestellt wird, sowohl den Metropoliten wie den Nuntius zu beteiligen. Beide sollten die Möglichkeit haben, Kandidaten auszuschließen oder dazuzufügen. Ob man die Gesamtkirche beide Male einschaltet, bei der Kandidatenaufstellung und bei der Wahl, das läßt sich sicher unterschiedlich machen. Nach Situationen verschieden vorzugehen: hier wäre eine Möglichkeit. Ich halte es jedenfalls für entscheidend, daß die Gesamtkirche in irgendeiner Weise beteiligt wird; das kann auf unterschiedliche Weise und auch in verschiedenem Maße geschehen.

„Die Neuordnung muß ausgehen vom Verständnis der Kirche"

HK: Die Bischofsernennungen, überhaupt die gesamtkirchliche Personalpolitik ist in der Regel natürlich Ausdruck der Spannung zwischen Primatsvollmachten und ortskirchlichen Belangen. Als Strukturierungskriterium dieses Spannungsfeldes führen Sie das Subsidiaritätsprinzip an. Zugleich aber sagen Sie, im Falle der Vakanz eines Bischofssitzes komme der Papst als gesamtkirchlicher Subsidiär am allerauthentischsten zum Zuge, weil die Teilkirche ja ohne Leitung sei. Aber gerade so kann das Subsidiaritätsprinzip kippen und aus der Kompetenzkompetenz des Petrusamtes eine Allkompetenz werden.

Kaiser: Diese Gefahr ist in der praktischen Durchführung immer gegeben. Das hängt sicher auch ab von der Stärke der jeweiligen Persönlichkeit. Ein starker oder ein weniger starker Papst kann das unterschiedlich handhaben. Aber das Zweite Vatikanum sagt (in „Lumen Gentium" 23), die Kirche besteht in und aus Teilkirchen. Die Gesamtkirche ist Kirche und jede Teilkirche ist wirklich Kirche. Der Papst ist Bischof der Gesamtkirche; so wie jeder Bischof Bischof seiner Teilkirche ist, so ist der Papst Bischof der Gesamtkirche. Und als solcher hat er Vollmacht, auch in jede Teilkirche hineinzuwirken, auch hineinzuregieren.

HK: Hat er das und nach welchen Kriterien? Die potestas directa, die unmittelbare Gewalt über die Ortskirchen ist

doch erst eine späte Ausprägung der universalkirchlichen Zuständigkeit des Petrusamtes ...

Kaiser: Das kann man natürlich verschieden ausformulieren. Aber der Papst hat als Bischof der Gesamtkirche Vollmacht über die gesamte Kirche. Doch das Entscheidende für mich ist, und das meine ich mit dem Subsidiaritätsprinzip als Strukturierungskriterium, er hat zwar die Vollmacht, er darf von ihr aber nicht beliebig Gebrauch machen. Wir haben das auch in vielen anderen Dingen gelernt, bei der Gentechnik z. B. Der Mensch darf nicht alles, was er kann; das sind wirkliche, sittliche und auch rechtliche Bindungen. Und der Papst darf in dem Sinne auch nicht alles, was er kann. Wenn eine Notwendigkeit besteht, wenn ein Bischof versagt, dann kann er ihn absetzen; er kann es dann nicht nur, er muß es sogar. Und wenn kein Bischof da ist, dann besteht eine Situation, in der auch die Gesamtkirche gefordert ist ...

HK: Aber das sind sehr variable Spielräume, die sehr unterschiedlich genutzt werden können ...

Kaiser: Diese werden gegenwärtig so weit ausgenützt, daß der Papst in der Regel den Bischof ganz allein ernennt, das ist eine Überspitzung; den Papst ganz auszuschalten wäre eine Überspitzung nach der anderen Seite hin. Aber die Einwirkung des Papstes ist jedenfalls dadurch begrenzt, daß die Teilkirche Kirche ist und als solche auch mit dem Tod des Bischofs nicht erlischt; deswegen muß die Einwirkung der Teilkirche stärker sein als die der Gesamtkirche.

HK: Aber die Entwicklung läuft linear und kontinuierlich in die Gegenrichtung, und zwar nicht erst unter dem gegenwärtigen Papst ...

Kaiser: Von der ganzen Kirchengeschichte her läuft es anders. Aber gerade das Zweite Vatikanum sehe ich als Ansatzpunkt, diese Entwicklung wieder umzudrehen. Und zwar aufgrund der Einsicht, die sich auf dem Konzil durchgesetzt hat, daß sowohl die Gesamtheit der Gläubigen Kirche ist, wie auch die Teilkirchen Kirche sind. Das ist auch nie ganz untergegangen. Selbst im vielgeschmähten Codex von 1917 werden die Diözesen als „Ecclesiae" bezeichnet. Aber jeder hat es überlesen. Das Zweite Vatikanum hat das korrigiert und an der Umsetzung der Korrekturen müssen wir jetzt arbeiten.

HK: Ist das bei uns geltende Konkordatsrecht noch ein Weg zu stärkerer ortskirchlicher Mitwirkung bei der Bestellung von Bischöfen, oder müssen wir bei der Umsetzung der Korrekturen des Zweiten Vatikanums nicht stärker auf kirchenrechtliche Veränderung setzen, um die Lösungen zu finden, die dem Zusammenspiel von Orts- und Gesamtkirche mehr gerecht werden?

Kaiser: Die Konkordate sind selbstverständlich auch zeitbedingte Erscheinungen. Sie sind in einer ganz bestimmten Situation zustande gekommen, in einer Situation, in der ein bestimmtes Kirchenverständnis vorherrschte und ein bestimmtes Verhältnis von Kirche und Staat bestand. Von diesen Elementen sind die Konkordate bestimmt. Nun ist die Bestellung eines Bischofs natürlich eine genuin innerkirchliche Angelegenheit. Ob und wieweit dem Staat ein Mitwirkungsrecht eingeräumt wird, ist eine völlig sekundäre Sache. Wenn es dies nicht gibt, fehlt nichts. Die Neuordnung muß ausgehen vom Verständnis der Kirche, vom Verständnis des Bischofsamtes in der Kirche. Und so muß für beide die entsprechende Regelung gefunden werden.

HK: Im Fall Köln hat sich gezeigt, daß wir bislang nicht in der Lage sind, Mitwirkungsmechanismen zu entwikkeln, die beiden Größen, Rom und den Teilkirchen, gerecht werden. Es war doch einigermaßen irritierend, daß sich Rom überhaupt erst bewegte, als der Einspruch der Konkordatspartner kam. Wie kommen wir aus dem Paradox heraus, doch irgendwo noch Reste des staatlichen Arms zu Hilfe zu nehmen, um legitime ortskirchliche Belange zur Geltung zu bringen?

Kaiser: Das kommt immer noch daher, daß Staat und Kirche einmal mehr oder weniger eine Einheit waren ...

„Man muß einmal anfangen, darüber ernst zu reden"

HK: Mir geht es nicht eigentlich um die Abschaffung von Konkordaten, sondern um die Frage, wie kommen wir *binnenkirchlich und mit kirchlichen Mitteln* zu einem Verhältnis zwischen Gesamt- und Ortskirche, in dem teilkirchliche Belange respektiert werden und zum Tragen kommen. Welche Schritte schlagen Sie – am Beispiel Bischofsernennungen – vor?

Kaiser: Der erste Schritt müßte eine Änderung des Kirchenrechts sein. Der zweite müßte dann aber doch durch eine Änderung der Konkordate in Verhandlungen mit dem Staat deutlich machen, daß die Konkordatsbestimmungen geschichtlich zu erklären sind und daß die Kirche gegenüber der früheren Situation in ihrem Selbstverständnis fortgeschritten ist ...

HK: Aber wenn es an die Änderung des Kirchenrechts geht, an konkrete Reformen im Sinne z. B. Ihres Modells, dann müssen nicht nur überkommene Regeln und Strukturen aufgebrochen werden, sondern es braucht auch die nötigen Kräfte, die dies tun. Sehen Sie diese Kräfte gegenwärtig in Kirche und Theologie und auch bei den kirchenleitenden Personen, die sich damit zu befassen haben?

Kaiser: Ich bin Realist genug, um zu sehen, daß sich neue Modelle nicht von heute auf morgen umsetzen und durchsetzen lassen. Dafür gibt es zu viele Kräfte, die gegensteuern. Aber man muß einmal anfangen, darüber ernst zu reden. Es reicht nicht, am bestehenden Modus Kritik zu üben und zu sagen, der ist schlecht. Wir müssen sagen: So und so können wir es machen, und so und so müssen wir es machen aufgrund der theologischen Erkenntnisse, die sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchgesetzt haben. Auch hier geht es darum, daß Argumente überzeugen sollen.

„In dieser Situation tragen wir große Verantwortung“

Katholiken-Aufruf zur Volkskammerwahl vom 18. März

Der „Gemeinsame Aktionsausschuß katholischer Christen in der DDR“, die neugegründete Dachorganisation katholischer Laienvertreter in der DDR (vgl. HK, Januar 1990, S. 5), hat sich aus Anlaß der Volkskammerwahl vom 18. März mit einem eigenen Aufruf an die Öffentlichkeit gewandt. Der Aktionsausschuß sprach darin keine Wahlempfehlung aus, sondern bejahte bewußt die bestehende Meinungsvielfalt, die auch unter katholischen Christen legitim und zu achten sei, kennzeichnete aber Wert- und Handlungsmaßstäbe, die aus seiner Sicht für eine „verantwortliche Wahlentscheidung“ hilfreich sein könnten. Zur Wahl selbst heißt es in dem Aufruf: in der gegebenen Lage sei Wahlrecht Wahlpflicht. Wir dokumentieren den Aufruf im Wortlaut.

„Am 18. März 1990 werden die Bürger dieses Landes zum ersten Mal seit der Gründung der DDR die Möglichkeit haben, in freien Wahlen zu bestimmen, welche Frauen und Männer in diesem Teil Deutschlands über den künftigen Weg entscheiden sollen. Was für die meisten Menschen noch vor einem Jahr undenkbar schien, ist heute Wirklichkeit:

Gemeinsam mit unseren Mitbürgern können wir durch unser Wort und unsere Tat Staat und Gesellschaft so gestalten, wie es dem Willen der Mehrheit entspricht. Der Weg ist offen für ein einiges Deutschland als Glied eines zusammenwachsenden Europas und als friedlicher Partner aller Völker in Ost und West, in Nord und Süd.
Wir danken allen Menschen in Europa und der Welt und in unserem eigenen Land, die – von unterschiedlichen Überzeugungen herkommend – durch ihren Mut und durch ihre Entschlossenheit die Wende herbeigeführt haben. In besonderer Verbundenheit denken wir an den selbstlosen Dienst, den evangelische Christen während des schwierigen Weges zu dieser Wende auf sich genommen haben. Die Ökumenische Versammlung, die Schwestern und Brüder aus allen christlichen Kirchen zusammenführte und ein klares Wort für den Frieden, die Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung sprach, war ein unübersehbares Zeichen auf dem Weg zur Umkehr und zu einem neuen Beginn. Wir sind froh, daß auch katholische Christen in dieser Versammlung, in den entscheidenden Tagen des Herbstes 1989 und in den langen Jahren davor durch ihr Zeugnis dazu beitrugen, daß das Licht der Liebe und der Wahrheit aus Gottes frohmachender Botschaft nicht verlosch.

Dennoch müssen wir bekennen, daß viele von uns zu oft es für ausreichend hielten, zu einem Staat, den sie nicht errichtet hatten, und zu einer Gesellschaft, die sie nicht mitgestalten konnten, auf Distanz zu gehen, statt sich einzumischen, wenn es galt, Lüge und Ungerechtigkeit entgegenzutreten. Nicht zuletzt wollen wir daher an jene bedrückend große Zahl von Menschen erinnern, die in ihren Hoffnungen betrogen, in ihren Idealen mißbraucht, in ihren Rechten eingeschränkt und um ihr Eigentum gebracht worden sind. Unsere besondere Achtung gilt allen, die ihrer Freiheit beraubt wurden und die ihr Leben verloren haben.

In dieser Situation tragen wir alle große Verantwortung, der kein katholischer Christ ausweichen darf. Wir wissen, daß es vielen unserer Schwestern und Brüder nicht leichtfällt, nach Jahren, in denen sie wie Unmündige behandelt wurden, und angesichts einer scheinbar verwirrenden Vielfalt von Programmen und Parteien, sich zu einer Entscheidung durchzuringen. Dennoch sagen wir mit großem Ernst: In dieser Lage ist Wahlrecht für einen katholischen Christen Wahlpflicht.

„Christen können ihre Wertmaßstäbe nicht am individuellen Wohlstand festmachen“

Die Wahlentscheidung ist die ureigene Verantwortung jedes einzelnen Bürgers, auch jedes katholischen Christen. Dieses Recht und diese Pflicht können und wollen wir niemandem abnehmen. Auch wissen wir, daß aus christlicher Verantwortung heraus unterschiedliche politische Sachentscheidungen möglich sind. Meinungsvielfalt ist auch unter katholischen Christen legitim, und wir wollen uns in dieser Meinungsvielfalt mit Achtung und Toleranz gegenübertreten. In voller Wahrung dieser Meinungsvielfalt möchten wir einige Überlegungen und Gesichtspunkte zu bedenken geben, die katholischen Christen bei einer verantwortbaren Wahlentscheidung hilfreich sein können:

1. Die Bürger dieses Landes durchleben zur Zeit ein Wechselbad von Euphorie und Panik. Einige erwarten von der nationalen Einigung eine kurzfristige Lösung aller Probleme. Andere sehen jahrzehntelange Sicherheiten und Gewohnheiten bedroht und sorgen sich um ihre soziale Stellung und um ihre wirtschaftliche Existenz. Als katholische Christen sollten wir beiden Haltungen in Nüchternheit widerstehen. Wir wissen, daß die deutsche Einheit nicht mit einem Schlage alle Probleme lösen kann, sondern zwangsläufig auch Schwierigkeiten und Härten mit sich bringen wird. Zugleich wissen wir, daß eine rechtsstaatliche Ordnung und eine soziale und ökologisch orientierte Marktwirtschaft in ganz Deutschland eine Fülle von Chancen mit sich bringen wird, die es verantwortbar und in solidarischer Haltung zu nutzen gilt: Christen können ihre Wertmaßstäbe nicht am individuellen Wohlstand festmachen. Die Frage lautet vielmehr: Wie

können Rechte und Möglichkeiten für alle garantiert und wie kann soziale Angst und wirtschaftliche Not verhindert werden? Unabhängig davon, wie sich die Zukunft im einzelnen gestalten wird, bleiben uns unsere Mitmenschen wichtig – jeder einzelne von ihnen.

2. Für den Fortbestand einer Gesellschaft und für das menschliche Miteinander sind die Grundwerte besonders wichtig, die das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft bestimmen. Mit allen Menschen guten Willens wollen wir Christen uns einsetzen für Wahrhaftigkeit, Gemeinsinn, Verantwortungsbewußtsein und Rücksichtnahme. An diesen Werten muß jedes Streben nach gesellschaftsgestaltender Macht und nach persönlicher Selbstverwirklichung seine Grenzen finden.

3. Wir Deutsche sind durch unsere Geschichte in besonderer Weise verpflichtet, unsere staatliche Existenz so zu gestalten, daß es dem friedlichen Zusammenleben der Völker dient. Wir alle müssen dafür einstehen, daß der Wunsch der Deutschen nach einem freien und rechtsstaatlichen Gemeinwesen, das in demokratischer Weise regiert wird, jetzt seine friedliche Erfüllung findet. Zugleich wollen wir mit allen verantwortungsbewußten Menschen darauf achten, daß dieses Deutschland in seinen heutigen Grenzen ein guter Nachbar, ein verläßliches Glied des sich einigenden Europas und ein verantwortungsvoller Partner in der Völkerfamilie wird und bleibt. Dabei wollen wir Christen es als unsere besondere Aufgabe ansehen, über unseren eigenen Sorgen und Problemen die übergroße Not der armen und arm gemachten Völker nicht zu vergessen und ihnen in solidarischer Hilfe beizustehen.

„Viele Menschen sehen sich im Spannungsfeld von Leistungsgesellschaft, Solidargemeinschaft und Sorge für die Umwelt"

4. Die Achtung der Menschenrechte ist das Fundament jedes Gemeinwesens. In vielen Jahrzehnten haben wir Machtmißbrauch bitter erfahren müssen, und wir sollten jedem Ansatz in dieser Richtung entschlossen entgegentreten. Ein Maßstab für den Geist jedes Gemeinwesens ist der Umgang mit Andersdenkenden, insbesondere mit einer Minderheit von Andersdenkenden. Wir Christen – evangelische und katholische Christen zusammen – sind heute in dieser Gesellschaft eine solche Minderheit. Daher halten wir es für gerechtfertigt, auch auf unsere rechtliche und tatsächliche Stellung in der Gesellschaft zu achten. Diese Stellung wollen wir nicht als ein Privileg, sondern wir wollen uns zugleich für die berechtigten Anliegen anderer Minderheiten einsetzen. Eine schwierige Aufgabe, die unsere Gesellschaft lösen muß, wird darin bestehen, den Opfern und Leidtragenden der Vergangenheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und zugleich den Tätern die Chance zur gesellschaftlichen Integration zu bieten. Hier sind wir Christen in besonderer Weise gefordert, und wir sollten uns in unserer von der versöhnenden Tat Jesu Christi getragenen Haltung auch dann nicht beirren lassen, wenn wir zwischen die Fronten geraten.

5. Die Familie als eine wesentliche Form gemeinschaftlichen Zusammenlebens ist für die Gesellschaft von unverzichtbarem Wert. Diese uralte Erkenntnis droht heute in den Hintergrund zu treten. Um so mehr sollten wir Christen für den Wert und die Rolle der Familie eintreten und diese unsere Überzeugung auch vorleben. Im Interesse der kommenden Generationen treten wir dafür ein, daß die Erziehung von Kindern als gleichrangige Aufgabe von Vätern und Müttern neben ihren beruflichen Leistungen anerkannt wird, zum Beispiel durch flexible Gestaltung der Arbeitszeit, durch alternative Modelle zur Kombination von Erziehung, Beruf und Weiterbildung, durch soziale Sicherheit für Eltern, die ihre Kinder bis zum 3. Lebensjahr zu Hause erziehen wollen, durch Hilfen für alleinerziehende Mütter und Väter und für Eltern mit kranken Kindern. Wir fordern, Familien und Alleinstehende zu unterstützen, die sich der Betreuung älterer, pflegebedürftiger Angehöriger widmen. Eine große Sorge ist uns die Tatsache, daß traditionell frauentypische Berufe häufig mit einem geringen Einkommen verbunden sind und diese Frauen auch nur relativ niedrige Renten erhalten. Mit aller Kraft sollten katholische Christen gegen den Strom schwimmen und sich überall dafür einsetzen, daß der Gesellschaft wieder stärker der Wert und die Würde des ungeborenen Menschen zu Bewußtsein kommt.

6. Das Bildungswesen ist in der Vergangenheit von christlichen Eltern, Schülern und Lehrern durch seine einseitige ideologische Orientierung weithin als bedrückend empfunden worden. Für katholische Christen ist und bleibt das Ersterziehungsrecht der Eltern ein unverrückbarer Grundsatz. Die Schule muß wirklich eine Einrichtung der gesamten Gesellschaft sein, die die Kinder und Jugendlichen zu selbstverantwortlichem und gemeinschaftsbewußtem Handeln befähigt. Sie muß so strukturiert sein, daß sie der Mitbestimmung von Eltern, Lehrern und Schülern Raum bietet. Nach unserer Überzeugung wäre es ein Gewinn für das Bildungswesen dieses Landes, wenn auch Schulen in freier Trägerschaft und alternative Schulformen möglich würden. In jedem Fall treten wir dafür ein, daß kirchliche Erziehungseinrichtungen (Kindergärten, Kinderhorte, Schüler- und Studentenheime) finanziell und rechtlich öffentlichen Einrichtungen gleichgestellt werden. Zwei Aufgaben, die sich unmittelbar aus der gegenwärtigen Situation ergeben, bestehen darin, durch Bildungsangebote den Anschluß an den Leistungsanspruch der künftigen Gesellschaft zu ermöglichen und Möglichkeiten für bisher aus weltanschaulichen Gründen Benachteiligte vorzusehen, Bildungschancen nachzuholen.

7. Im Blick auf die künftige wirtschaftliche Entwicklung

sehen sich viele Menschen im Spannungsfeld zwischen den Anforderungen einer Leistungsgesellschaft, der Notwendigkeit einer Solidargemeinschaft und der Sorge um die Umwelt. Hier müssen wir alle Verantwortlichen auf die Erkenntnis der katholischen Soziallehre hinweisen, daß freie Marktwirtschaft nicht sozusagen im Selbstlauf Wohlstand für alle bringt, sondern diese zwingend eines ausgebauten Systems sozialer Sicherheiten und wechselseitiger Unterstützung als fester Komponente bedarf, um zur sozialen Marktwirtschaft zu werden. Darüber hinaus hat die erschreckende Bedrohung der Umwelt in diesem Land – wie auch anderswo – zur Erkenntnis geführt, daß die Marktwirtschaft ökologisch orientiert sein muß, wenn nicht Katastrophen unvorstellbaren Ausmaßes uns und vor allem unsere Nachkommen bedrohen sollen. In dieser Situation müssen katholische Christen jedes Wirtschafts- und Gesellschaftskonzept daraufhin überprüfen, ob es den Menschen hilft und sie befähigt, den Herausforderungen einer Leistungsgesellschaft gerecht zu werden, wie es die Härten der notwendigen wirtschaftlichen Umstrukturierung vermeiden oder lindern und verkürzen will, ob es Randgruppen der Gesellschaft in den Blick nimmt, ob es den Menschen klar sagt, daß die solidarische Hilfe für andere – hier und überall in der Welt – und die Rücksicht auf die Umwelt Konsequenzen für das Leben des einzelnen haben muß.

Liebe Schwestern und Brüder, nicht häufig stehen Menschen und Völker vor Entscheidungen, die die Zukunft auf lange Zeit vorausbestimmen. Die Wahl am 18. März 1990 ist mit Sicherheit ein Ereignis, über das spätere Geschichtsbücher berichten werden. Treffen wir unsere Entscheidung so, daß wir vor unseren Mitmenschen und vor der Nachwelt, vor allem aber vor unserem Gewissen, damit bestehen können."

„Das gemeinsame Erbe weist uns eine gemeinsame Verantwortung zu"

Eine Erklärung der deutschen Bischöfe zur Versöhnung mit den Tschechen

Anläßlich ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung in Augsburg (vgl. ds. Heft, S. 102f.) veröffentlichten die deutschen Bischöfe eine gemeinsame „Erklärung zur Versöhnung mit dem tschechischen Volk". Mit der Erklärung, die auch von den Bischöfen der DDR mitverabschiedet wurde, danken die Bischöfe Staatspräsident Václav Havel *und Kardinal* František Tomášek *für deren Stellungnahmen zur Vertreibung der Deutschen nach dem Krieg (vgl. HK, Februar 1990, S. 96), beklagen die Untaten Deutscher während der Nazizeit und des Kriegs, und die Bischöfe der Berliner Bischofskonferenz sprachen ihr Bedauern über die Teilnahme der NVA der DDR an der gewaltsamen Unterdrückung des „Prager Frühlings" aus. Hier der Wortlaut der Erklärung.*

Die friedliche Revolution in der Tschechoslowakei hat den Menschen in unserem Nachbarland Freiheit und neue Hoffnung gebracht. Mit besonderer Freude begrüßen wir die von den Gläubigen des Landes wieder errungene Religionsfreiheit. Seit mehr als vierzig Jahren haben jetzt wieder alle Diözesen des Landes einen Bischof. Wir hoffen, daß die Behinderung des kirchlichen Lebens durch die Behörden und die Diskriminierung der Christen in der Gesellschaft nunmehr der Vergangenheit angehören. Die neugewonnene Freiheit läßt auch die Hoffnung wachsen, daß die zwischen Tschechen und Deutschen liegende Last der Vergangenheit gemeinsam abgetragen werden kann.

Der Staatspräsident der Tschechoslowakei, Václav Havel, hat dem deutschen Nachbarvolk die Hand zur Versöhnung gereicht, indem er – in vollem Bewußtsein des auch von Deutschen an Tschechen begangenen Unrechts – die Vertreibung der Deutschen aus ihrer angestammten Heimat nach dem Zweiten Weltkrieg als „zutiefst unmoralische Tat" verurteilte. Mit Bewegung und Dankbarkeit vernahmen wir dieses Wort. Mit denselben Empfindungen durften wir auch erleben, daß der Erzbischof von Prag, Kardinal František Tomášek, am 11. Januar 1990 erklärte: Die Akte der „Rachgier" und der „Verfolgung", die sich gegen die Deutschen in der Tschechoslowakei richteten, bilden einen „Schandfleck auf unserer nationalen Ehre", die sich nicht durch Verschweigen oder den Hinweis auf das uns zugefügte Unrecht ..., sondern nur durch ein objektives Bekenntnis zur ganzen Wahrheit und durch die Distanzierung von dem eigenen Unrecht tilgen lasse. „Die Wahrheit und die Liebe machen uns frei", schreibt Kardinal Tomášek. Diese Botschaft des Evangeliums haben die Christen in die Fundamente des gemeinsamen europäischen Hauses einzubringen. „Das Herz Europas, aus dem einige Male in der Geschichte der Haß bis zum Völkermord loderte, sollte nun beginnen, im Rhythmus der Freundschaft zu schlagen."

I. Trauer und Vergebung der Schuld

Wir danken dem Staatspräsidenten der Tschechoslowakei und dem Erzbischof von Prag mit den tschechischen Katholiken für dieses befreiende Wort. Die Erwähnung der Schuld, die die Verantwortlichen für die Vertreibung der

Deutschen auf sich luden, erinnert aber auch uns an die Untaten, die in deutschem Namen dem tschechischen Volk durch Mißachtung seines Selbstbestimmungsrechtes, durch die Bedrohung seiner nationalen Existenz und durch Unterdrückung während der Okkupation zugefügt wurden. Wir beklagen den Mißbrauch des Verlangens des slowakischen Volkes nach nationaler Eigenständigkeit für die Zwecke der Machtpolitik der nationalsozialistischen Führung Deutschlands. Wir denken mit Scham an das Unrecht, das Tschechen durch die seit 1938 erzwungene und geplante Umsiedlung hinnehmen mußten. Wir trauern in gleicher Weise um jene Tschechen und Slowaken, die als Opfer der nationalsozialistischen Terrorherrschaft das Leben verloren, wie um die Opfer der Vertreibung.

Wir wissen um das Versagen und die Schuld, die viele Deutsche dabei auf sich geladen haben. Wir stellen uns der Verantwortung, die Last der Geschichte, die unser ganzes Volk zu tragen hat, anzunehmen. Mit den Worten der Fuldaer Bischofskonferenz vom 23. August 1945 erklären wir heute noch einmal im Blick auf jenes dunkle Kapitel in der langen gemeinsamen Geschichte von Tschechen und Deutschen: „Furchtbares ist schon vor dem Krieg in Deutschland und während des Krieges durch Deutsche in den besetzten Ländern geschehen. Wir beklagen es zutiefst: Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben, viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selbst Verbrecher geworden."

Die Bischöfe der Berliner Bischofskonferenz erklären, daß sie zutiefst die Teilnahme der Nationalen Volksarmee der DDR an der gewaltsamen Unterdrückung des „Prager Frühlings" im August 1968 bedauern. Dadurch wurden die alten Wunden aufgerissen und das Werk der Versöhnung schwer belastet.

II. Ermutigende Vorbilder gemeinsamer Geschichte

Die Erinnerung an die Zeitspanne, die von Ungerechtigkeit und Revanchegeist, von Gewalt und Vergeltung gekennzeichnet ist, darf die langen Jahrhunderte friedlichen Zusammenlebens von Tschechen, Slowaken und Deutschen in Böhmen, Mähren, Schlesien und in der Slowakei nicht vergessen machen. Das wechselseitige Geben und Empfangen, das – allen Spannungen und Zwistigkeiten zum Trotz – die tschechoslowakisch-deutsche Nachbarschaft die längste Zeit ihres Bestehens hindurch auszeichnete, führte unsere Völker gemeinsam zu hoher wirtschaftlicher und kultureller Blüte, die weit über die Grenzen der von ihnen bewohnten Länder hinaus wirkte. Erst einem zerstörerischen Nationalismus und den Ideologien unseres Jahrhunderts blieb es vorbehalten, dieses einzigartige kulturelle Zusammenleben zum Schaden aller auszuhöhlen und schließlich zu zersprengen.

Der Weg von Tschechen, Slowaken und Deutschen durch die gemeinsam durchlebte und durchlittene Geschichte wurde von großen Gestalten des christlichen Glaubens begleitet, die von diesen Völkern gleichermaßen als Heilige verehrt werden: Johannes Nepomuk, Clemens Maria Hofbauer, Johannes Sarkander, Johann Nepomuk Neumann. Die am 12. November 1989 erfolgte Heiligsprechung der seligen Agnes von Böhmen hat uns diesen gemeinsamen Reichtum ins Gedächtnis gerufen. Diese Tochter König Ottokars I. von Böhmen, der deutsche Kolonisten in das Land gerufen hatte, empfahl Papst Johannes Paul II. Tschechen und Deutschen als Beispiel für ein Leben in gegenseitiger Achtung, ohne Zwist und Haß. Die Fürbitte dieser Heiligen möge den Bau der Brücken begleiten, die wir heute auf dem Fundament unseres Glaubens zwischen den Menschen im Herzen Europas aufs neue errichten wollen.

III. Gemeinsamer Aufbau eines neuen Europas

Die demokratische Revolution in Mittel- und Osteuropa hat die künstlich zwischen den Völkern aufgerichteten Barrieren niedergerissen. Europa als geistige Einheit wird für uns in diesen Tagen überall dort erlebbar, wo Grenzsperren fallen und die Menschen die jahrhundertelang gewachsene Zusammengehörigkeit benachbarter Staaten und Landschaften mit neuem Leben erfüllen. Dieses Geschehen erfüllt uns mit Freude und Zuversicht. Wir empfinden den Wandel in Europa aber auch als Herausforderung, gemeinsam mit unseren Nachbarn für das Zusammenleben der Völker in Europa neue, dauerhafte Grundlagen zu legen. Der Friede zwischen den Nationen kann nach den furchtbaren Erfahrungen unseres Jahrhunderts immer weniger durch Abgrenzung oder gar die Macht der Waffen gesichert werden; Vertrauen und Wahrheit zwischen den Menschen müssen dem Frieden dauerhaftes Fundament geben.

Eine wichtige Grundlage für diese Aufgabe ist auch die auf die Liebe Jesu Christi aufgebaute Gemeinschaft der Ortskirchen, die in ihrer einträchtigen Vielfalt gegenseitige brüderliche Hilfe einschließt. Wir waren schon in der Vergangenheit bestrebt, unter den bestehenden Bedingungen diese Gemeinschaft aufrechtzuerhalten, und wir werden erst recht in Zukunft nicht nachlassen, diese geistgewirkte Einheit noch intensiver und fruchtbarer zu gestalten (vgl. dazu die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen gentium", Art. 23). Gerade das Volk Gottes kann durch die Gnade Gottes jene Heilskräfte einbringen, die auf besonders wirksame Weise helfen können, die menschliche Person zu retten und die Gesellschaft nach dem Maß der Menschenwürde aufzubauen (vgl. die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes", Art. 3).

Das gemeinsame christliche Erbe unserer Völker weist den Christen dabei eine besondere Verantwortung zu. Dankbar dürfen wir feststellen, daß im Verhältnis zwischen tschechischen, slowakischen und deutschen Katholiken dafür seit langem gute Voraussetzungen geschaffen wurden, auf denen wir nun weiterbauen können. Wir wollen hier an die Verdienste der Sudetendeutschen, insbesondere aber der sudetendeutschen Katholiken, erinnern, die zusammen mit den anderen Heimatvertriebenen von Anfang an einer Haß- und Rachepolitik absagten und seit Jahrzehnten ihren Beitrag zur Versöhnung leisten. Wir denken dabei mit Hochachtung auch an die tschechischen und slowakischen Katholiken im Exil, die schon früh den Dialog mit ihren deutschen Brüdern und Schwestern suchten. Vor allem aber gilt jenen Gliedern in der Kirche in der Tschechoslowakei unser tief empfundener Dank, die, selbst mitten in der Verfolgung stehend, aus der Kraft ihres Glaubens voller Weitsicht und Großmut den Boden für die Versöhnung unserer Völker vorbereiten halfen. Dieser Dank richtet sich in besonderer Weise an unseren hochverehrten Mitbruder František Kardinal Tomášek, der trotz aller Anfeindungen mit der gleichen Unerschrockenheit, mit der er die Freiheit des Glaubens verteidigte, die Tschechen und ihre Nachbarvölker im Geist seines großen Vorgängers, des heiligen Adalbert von Prag, zur Besinnung auf ihr gemeinsames Erbe und zur Erneuerung Europas durch die geistige und sittliche Wiedergeburt seiner Nationen aufrief. Mit Bewunderung und Dank schauen wir heute auf diese Kirche unseres Nachbarlandes, deren in jahrzehntelanger Unterdrückung geprüfte Treue zum Evangelium auch uns Ansporn für ein mutiges Zeugnis des Glaubens in der heutigen Welt und für den Dienst der Kirche an den Menschen unserer Zeit ist.

Zwischen unseren Völkern liegt heute noch die Hinterlassenschaft eines halben Jahrhunderts, das Unrecht und Leid, Mißtrauen und Gleichgültigkeit zwischen den Menschen wachsen ließ. Dieses unselige Erbe beiseite zu räumen und die Herzen der Menschen für den gemeinsamen Bau an einem neuen Europa zu gewinnen, ist die Aufgabe der uns heute geschenkten geschichtlichen Stunde. Mit Kardinal Tomášek, allen Christen und allen Menschen guten Willens in unserem Nachbarland hoffen wir darauf, daß uns dabei die Wahrheit und die Liebe frei machen werden: frei von der Last der vergangenen Schuld und offen für die Gestaltung der Zukunft in Gerechtigkeit und Frieden.

Afrika und der Wandel in Europa

Der schwarze Kontinent gerät in Vergessenheit

Die Länder Schwarzafrikas drohen immer mehr zum Armenhaus der Erde zu werden. Die Lebensbedingungen für die breite Masse der Bevölkerung haben sich in den letzten Jahren verschlechtert, die strukturellen Probleme sind ein erhebliches Handikap, die internationalen politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen sind für Afrika schwieriger geworden. In dieser krisenhaften Entwicklung sieht Heribert Weiland vom Freiburger Bergstraesser-Institut in seinem Beitrag aber auch Chancen für eine neue Selbstbestimmung: Schwarzafrika könnte sich stärker auf die eigenen Möglichkeiten besinnen.

Wenn in diesen Tagen von Perestroika die Rede ist, so werden unwillkürlich Assoziationen an die eigenwillige Politik Gorbatschows oder an den starken Freiheitsdrang der Bevölkerungsmassen in Osteuropa geweckt. Welche Konsequenzen die dramatischen Veränderungen im Ostblock jedoch für die Entwicklungsländer haben werden, darüber ist bislang nur wenig nachgedacht worden. Dennoch wurden erste Befürchtungen geäußert, daß über die Euphorie des Neuanfangs in Osteuropa die Dritte Welt und insbesondere der afrikanische Kontinent in Vergessenheit geraten könnten. Wie real diese Gefahr ist, zeigt das rapide abnehmende öffentliche Interesse an den Ereignissen in den Entwicklungsländern. Auch die Dementis der Politiker können über diesen Tatbestand nicht hinwegtäuschen.

Ein wenig hoffnungsvolles Szenario

Wenn im folgenden von der *abnehmenden Bedeutung Afrikas im internationalen Kräfteparallelogramm* die Rede ist, so ist damit nicht allein die offenkundige Überlagerung der Dritten durch die Zweite Welt gemeint. Es soll vielmehr argumentiert werden, daß der afrikanische Kontinent schon lange vor dem Perestroika-Zeitalter in einen *tiefen Krisenstrudel* hineingeraten ist, aus dem er vor der Jahrtausendwende kaum herauskommen wird. Vor allem die Staaten des schwarzen Afrikas – gemeint sind damit die Länder südlich der Sahara ohne die mediterranen nordafrikanischen Staaten und ohne die noch immer von einer weißen Minderheitsregierung beherrschte Republik Südafrika – haben sich in den letzten drei Jahrzehnten in immer stärkere wirtschaftliche und politische Schwierigkeiten verstrickt und bilden zur Zeit nach allen gängigen Entwicklungsindikatoren die Schlußlichter der internatio-

nalen Staatenwelt. Um diese Aussage mit einigen Zahlen zu belegen: Von den 45 Staaten Schwarzafrikas gehören mehr als zwei Drittel zu den ärmsten Ländern der Erde. Die wirtschaftlichen Wachstumsraten fast aller Länder liegen unter der Zuwachsrate der Bevölkerung von durchschnittlich 3%, so daß sich eine reale Abnahme des Pro-Kopf-Einkommens ergibt. Die insgesamt 450 Mio Einwohner der schwarzafrikanischen Länder produzieren laut Statistik nicht mehr als die 10 Mio Einwohner Belgiens. Seit Beginn der 60er Jahre hat es 19 innerafrikanische Kriege (ohne Entkolonisierungskonflikte) und 61 Militärputsche gegeben. Die Inflationsraten sind im Schnitt auf mehr als 20% angewachsen, und die Staatsverschuldung, die es in den 60er Jahren praktisch noch nicht gegeben hat, ist in den letzten zwei Jahrzehnten auf etwa 230 Mrd US-$ geklettert. Gemessen an seiner Wirtschaftskraft ist Schwarzafrika damit zur höchstverschuldeten Weltregion aufgestiegen.

Der kalte Krieg ist vorbei

Zweifellos können die hier betrachteten 45 schwarzafrikanischen Staaten nicht einfach in einen Topf geworfen werden. Von natürlichen Unterschieden abgesehen, weichen sie auch in Geschichte und Politik voneinander ab. In einigen Staaten, wie der Elfenbeinküste oder Sambia, hat es nie einen Militärputsch gegeben, andere, z. B. Botswana, haben durch eine relativ liberale Politik eine gewisse wirtschaftliche Prosperität erreicht, und wieder anderen, wie z. B. Ghana, ist es gelungen, sich mit großen Eigenanstrengungen aus der Wirtschaftsmisere vergangener Jahre zu befreien. Doch trotz einiger „success stories" läßt sich nicht leugnen, daß die Gesamtregion Schwarzafrika in einer tiefen Krise steckt, und alles deutet darauf hin, daß der zum Armenhaus gewordene Kontinent für die Erste Welt immer unwichtiger und uninteressanter wird.

Weniger als hundert Jahre nach dem kolonialen Wettlauf der europäischen Nationen zur Aufteilung Afrikas begann in den 60er Jahren dieses Jahrhunderts ein neuer, ideologischer Wettlauf der Großmächte um mehr Einfluß in den gerade unabhängig gewordenen Staaten. Afrika wurde in diesen Jahren zum *Schauplatz des kalten Krieges* zwischen Ost und West. Die jungen Staaten sollten durch großzügige Versprechungen oder versteckte Drohungen in das eine oder andere Lager gezogen werden. Im deutschen Kontext wurde die Hallstein-Doktrin zum Symbol dieses Konfliktes. Entsprechend mußten alle Staaten, die die DDR offiziell anerkannten, mit der Aufkündigung der diplomatischen Beziehungen zur Bundesrepublik Deutschland rechnen und erhielten deswegen auch keine Entwicklungshilfe mehr. Für etwa ein Jahrzehnt wurde von beiden Teilen Deutschlands viel außen- und entwicklungspolitische Energie in das ideologisch bestimmte Kräftemessen gesteckt, und mancher afrikanische Staat hat es damals verstanden, sich seine Sympathie zum einen oder anderen Lager durch Hilfezusagen vergolden zu lassen. Mit dem Abschluß der Ostverträge durch die sozialliberale Koalition und im Einklang mit internationalen Entspannungstendenzen wurde das Blockdenken abgebaut. Die Folge war eine pragmatischere Afrikapolitik der Bundesrepublik und des Westens. Für eine Reihe von afrikanischen Staaten führte dieser Schritt jedoch zu einem ersten internationalen Bedeutungsverlust.

Mit Abflauen des kalten Krieges spielten die Blockinteressen nur noch in einigen rohstoffreichen und geostrategisch bedeutsamen Gebieten Afrikas eine Rolle. Prominenteste Beispiele sind das Horn von Afrika (Äthiopien/Somalia) und der Süden des Kontinents. Von dort aus konnten die lebenswichtigen Wasserstraßen, auf denen Rohöl und andere Rohstoffe transportiert wurden, kontrolliert werden. Lokale Konflikte in diesen strategisch relevanten Krisenregionen wurden von den Großmächten immer massiv unterstützt. Ohne eine solche ständige Alimentierung von außen mit Geld und Waffen hätten einige innerafrikanische Kriege (z. B. in Angola) nicht so lange gedauert, und manches Militärregime (z. B. in Äthiopien oder Somalia) wäre schon früher am Ende gewesen. Allerdings scheint auch das Zeitalter der Stellvertreter-Kriege und der außengesteuerten Regionalkonflikte langsam zu Ende zu gehen. Die Perestroika machte eine Annäherung und Abstimmung der Großmächte bezüglich ihrer Afrikapolitik möglich. Vor allem die hohen militärischen Unterstützungsleistungen scheinen dabei einer nüchternen Kosten-Nutzen-Rechnung unterzogen worden zu sein. So hat die UdSSR in den 80er Jahren allein an Angola Kriegsmaterial in Höhe von 2 Mrd US-$ geliefert, ohne daß das militärische Patt überwunden werden konnte. Die neue politische Linie, auf die sich Reagan und Gorbatschow im Juli 1988 in Washington einigten, ist dagegen auf eine Schlichtung regionaler Konflikte ausgerichtet und zielt auf einen schrittweisen Rückzug aus Afrika ab. Die Serie von Verhandlungen, die 1988 und 1989 zum Abschluß des Namibia-Abkommens und zur Durchführung freier Wahlen führte, sind ein deutliches Signal für die Ernsthaftigkeit der neuen Politik.

Die Rohstoffabhängigkeit der Industriestaaten sinkt

Nach der Vielzahl der blutigen Auseinandersetzungen in Afrika ist die neue Linie friedlicher Konfliktbeilegung nur zu begrüßen. Es bleibt zu hoffen, daß das kriegsgeplagte und -zerstörte Afrika in den nächsten Jahren endlich zur Ruhe kommen wird. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß der Rückzug der Großmächte und der damit verbundene neue Isolationismus zugleich eine Abnahme des politischen und wirtschaftlichen Interesses der Großmächte an Afrika bedeuten wird.

Afrika galt schon immer als ein rohstoffreicher Kontinent und verdient auch heute noch ca. 90% seiner Devisen durch Rohstoffexporte. Allerdings – und dies ist entscheidend – nahm der Rohstoffexport Afrikas in den letzten

zwei Jahrzehnten deutlich ab. Der Gesamtwert der Exporte der 45 Staaten Schwarzafrikas lag Ende der 80er Jahre bei 1,1% aller Weltexporte, während er in den 50er Jahren noch ca. 3% ausmachte. Die Gründe liegen auf der Hand:

– Einerseits sind die Rohstoffpreise auf breiter Ebene weltweit gefallen. Dies zeigt sich besonders deutlich an den sog. terms of trade, d.h. den Tauschrelationen im Welthandel. Um ein industriell verarbeitetes Produkt aus der Ersten Welt zu kaufen, müssen heute viel mehr Rohstoffe produziert und vermarktet werden als vor einigen Jahren.

– Zum anderen sind, vor allem im Agrarbereich, die Produktionsmengen gefallen. Von 1970 bis 1985 sank der afrikanische Anteil an den Weltrohstoffexporten – ohne Öl – von 7% auf 4%. Der Produktionsrückgang, der von der Weltbank auf ca. 10 Mrd US-$ geschätzt wird, geht auf Kriegszerstörungen, schlechterwerdende Produktionsanlagen und Infrastrukturbedingungen sowie auf Mißmanagement zurück.

– Schließlich ist die wachsende Rohstoffautonomie der Industriestaaten zu berücksichtigen. Aufgrund hoher Produktivitätsfortschritte werden auf dem Agrarsektor der Industriestaaten (vor allem in den USA und in der EG) ständig Überschüsse produziert. Im industriellen und energieversorgenden Bereich ist es im Gefolge der Ölkrise zu großen Substitutions- und Einsparungseffekten gekommen: Statt Holz oder Metall wird immer mehr Plastik eingesetzt, und durch Energiesparmaßnahmen und Recycling ist die Rohstoffnachfrage gesunken. Alles deutet darauf hin, daß angesichts der intensiven Forschungsbemühungen um bessere und billigere Produktgestaltung in den Industriestaaten der Rohstoffbedarf weiterhin – zumindest relativ – sinken wird. Nur für einige Edelmetalle wird auf absehbare Zeit eine Rohstoffabhängigkeit bestehenbleiben. Davon profitieren aber nur wenige Staaten in Zentral- und im südlichen Afrika.

Jede wirtschaftliche Entwicklung braucht *Investitionen von Kapital und Know-how.* Allerdings sind sowohl das Investitionsklima wie die Investitionsbedingungen im gegenwärtigen Afrika als extrem ungünstig anzusehen. Eine Reihe von Staaten sind kriegszerrüttet, die Infrastruktur ist durchgehend schlecht und veraltet, Vermarktungsmöglichkeiten sind kaum vorhanden und die Arbeitskräfte unzureichend ausgebildet. Darüber hinaus sind die ordnungspolitischen Ausgangsbedingungen in den mehrheitlich sozialistischen Staaten für Privatinvestoren unattraktiv: hohe Steuersätze, geringe Möglichkeiten zur Kapitalrückfuhr, und in einigen Fällen sind auch die rechtlichen Rahmenbedingungen unbefriedigend, wenn z.B. – ein Investitionsschutzabkommen fehlt. Da privates Kapital nicht sehr risikofreudig ist und zumeist dort investiert wird, wo bereits günstige Verzinsungsmöglichkeiten und hohe Wachstumschancen bestehen, gehört Schwarzafrika nicht zu den bevorzugten Investitionszonen. Hinzu kommt die neue Konkurrenz des europäischen Ostens, von dem man sich markt- und standortmäßig sehr viel mehr erhofft. Die *Billiglohnländer* liegen in Zukunft direkt vor der Haustür. Die westeuropäische Industrie konzentriert sich zudem auf den Beginn des europäischen Binnenmarktes im Jahr 1992. Afrika gerät darüber in Vergessenheit. Selbst die wenigen stabilen schwarzafrikanischen Systeme, die sich als Musterschüler des IWF bemüht haben, ihre Verhältnisse in Ordnung zu bringen, werden sich schwertun, Investitionen anzuziehen.

Entwicklungshilfe – ein Faß ohne Boden?

Wo privates Kapital fehlt, sind *öffentliche Investitionen* gefragt. Entsprechend hat eine Reihe von afrikanischen Regierungen versucht, nach der Unabhängigkeit mit großangelegten Programmen eine importsubstituierende Industrialisierungspolitik zu betreiben, die zum Großteil durch internationale Entwicklungshilfekredite gefördert wurde. Die *ambitiösen Industrialisierungsstrategien* sind jedoch mehrheitlich gescheitert. Falsche Planung, schlechtes Management, aber auch korrupte Staatsbourgeoisien und ideologisch festgefahrene Einparteienregimes haben im Verein mit ungünstigen Weltmarktbedingungen dazu geführt, daß das einstmals reiche Afrika sich mehr und mehr in Schulden verstrickte und verarmte. Die zunehmende Verschuldung hat jedoch in besonderem Maße dazu beigetragen, daß die afrikanischen Staaten nunmehr völlig am Tropf der internationalen Entwicklungshilfe hängen. Öffentliche Hilfe ist heute unbedingt notwendig, weil angesichts der rapiden Verschlechterung der Wirtschaftslage selbst einfache entwicklungspolitische Maßnahmen aus eigener Kraft nicht mehr finanziert werden können. In einigen Staaten werden die wichtigsten *Grundversorgungseinrichtungen* wie medizinische Dienste oder Elektrizitätsversorgung nur noch durch ausländische Hilfe aufrechterhalten.

Aus diesen Gründen ist und bleibt Afrika Schwerpunkt der internationalen öffentlichen Entwicklungshilfe. Sowohl aus EG-Mitteln (Lomé-Konvention) wie aus dem Entwicklungshilfeetat der Bundesrepublik Deutschland fließt die Mehrheit aller Mittel in die armen Staaten Afrikas. Die Erfolgsbilanz dieser Hilfe ist nicht sehr ermutigend. In jüngster Zeit wird mit Hilfe des Internationalen Währungsfonds (IWF) und der Weltbank erneut versucht, Strategie- und Strukturveränderungen in Richtung auf ein sich selbst tragendes Wachstum zu initiieren. Der Schwerpunkt der Programme ist nun auf den Agrarbereich gelegt worden. Sollten die neuen Reformanstöße nicht zu grundlegenden Strukturveränderungen führen – für einige Länder sind die Perspektiven eher ungünstig –, wird die Entwicklungszusammenarbeit auch in Zukunft keine wirkliche Aufbauhilfe, sondern nur ein Verteilungssystem internationaler Armenfürsorge werden.

Es stellt sich die Frage, ob angesichts der unbefriedigenden Entwicklungshilfebilanz das quantitative Niveau der Entwicklungszusammenarbeit politisch aufrechterhalten

werden kann. Angesichts des großen Kapitalbedarfs, der gegenwärtig für den Wiederaufbau Osteuropas angemeldet worden ist, stellt sich die Frage, ob es nicht zumindest mittelfristig, d.h. in den nächsten Jahren, zu einer stillschweigenden Kürzung der Entwicklungshilfeleistungen kommen wird. Der Budgetposten Entwicklungspolitische Zusammenarbeit (Einzelplan 23) ist in den letzten Jahren nicht in gleichem Maße angewachsen wie der Gesamtetat. Bezogen auf den internationalen Richtwert, 0,7% des Bruttosozialproduktes für Entwicklungshilfe zur Verfügung zu stellen, ist anzumerken, daß die Bundesrepublik, die 1982 noch bei 0,48% lag, inzwischen auf 0,39% zurückgefallen ist. Angesichts der neuen Hilfeversprechungen für Ungarn, Polen und andere Ostblockstaaten (55 Mio DM), die aus Entwicklungshilfemitteln finanziert werden sollen, befürchten besonders die afrikanischen Politiker, Opfer der neuen politischen Veränderungen in Europa zu werden.

Steht eine Solidaritätskrise bevor?

Die Enttäuschungen über die entmutigende Erfolgsbilanz von drei Jahrzehnten Entwicklungspolitik birgt nicht zuletzt die Gefahr in sich, daß innerhalb der Bevölkerung Ressentiments gegenüber der Entwicklungshilfe – im besonderen gegenüber den schwarzafrikanischen Ländern – auftreten. Offensichtlich ist die skeptische Haltung eng verknüpft mit zunehmender Ausländerfeindlichkeit. Es ist zu bezweifeln, ob sich eine großangelegte Spendenaktion, wie sie am „Afrikatag" im Jahr 1985 durchgeführt wurde, noch einmal wiederholen ließe. Die grundsätzlich positive Einstellung, die in den früheren Jahren der Entwicklungshilfe gegenüber festzustellen war, ist heute zunehmender Skepsis und Zurückhaltung gewichen. Die neue Spendenbereitschaft für Osteuropa, vor allem für Rumänien, ist, wie einige Hilfswerke berichten, eindeutig auf Kosten der Dritten Welt gegangen. Selbst die bedrükkenden Bilder afrikanischer Hungerbäuche können die Spendenfreudigkeit kaum mehr erhöhen. Es steht zu befürchten, daß – ähnlich wie schon jetzt in den Medien spürbar – das Thema Afrika uninteressant geworden ist. Vereinzelte Kriegs- und Katastrophenmeldungen bestätigen dem Fernsehzuschauer lediglich, daß dieser „Hungerkontinent nicht mehr zu retten ist".
Um eine derartige *Solidaritätskrise* mit der Dritten Welt zu überwinden, abzuschwächen, wird es die Aufgabe der entwicklungspolitisch engagierten Kreise sein, mit aller Kraft gegen eine völlige Vernachlässigung der Dritten Welt anzukämpfen. Dabei werden gerade die Kirchen, die sich bisher nicht nur durch ihre Missionsarbeit, sondern auch durch ihre engagierte Solidarität mit den Armen hervorgetan haben, besonders gefragt sein.

Das abnehmende Interesse gegenüber den schwarzafrikanischen Staaten wird gegenwärtig bis zu einem gewissen Grad durch die Aufmerksamkeit kompensiert, die nach wie vor den Ereignissen im südlichen Afrika gewidmet wird. Die Diskussion um die Folgen von Rassentrennung und Unterdrückung in der Republik Südafrika und die kontroversen Meinungen über die wirtschaftlichen und politischen Implikationen der getrennten Entwicklung werden in den euro-amerikanischen Staaten immer wieder leidenschaftlich diskutiert und haben zum Teil zu engagierten Solidaritätsaktionen geführt. Die in der UN oder auf internationalen Konferenzen vorgebrachte Kritik der Schwarzafrikaner an dem Apartheidregime stößt auf weitverbreitete Sympathie, und Sanktionen gegen Pretoria werden von großzügigen Hilfsprogrammen, insbesondere für die Frontlinienstaaten, flankiert. Sollte sich der Konflikt im südlichen Afrika jedoch entspannen, die Apartheid verschwinden und sich die Situation am Kap „normalisieren", so besteht die Gefahr, daß sich das Desinteresse für Schwarzafrika sogar noch erhöht. Mit anderen Worten: Je konfliktloser und ruhiger die politische Entwicklung in Südafrika – hoffentlich – ausfällt, um so schneller droht der gesamte Kontinent in Vergessenheit zu geraten.

Die vorstehenden Ausführungen wollen als ein Szenario verstanden werden, das der Verfasser zwar für realistisch, in seinen Erscheinungsformen und Auswirkungen aber ganz und gar nicht für wünschenswert hält. Insofern erscheint es notwendig, noch einige zusätzliche Gedanken anzuschließen, die einerseits die Problematik einer solchen Entwicklung sichtbar werden lassen, andererseits aber auch positive Wege aus dem Dilemma aufzuzeigen vermögen.
Auch wenn alles darauf hindeutet, daß der Stellenwert Schwarzafrikas abnehmen wird, so dürfte es dennoch bestimmte Bereiche geben, in denen die Industriestaaten immer wieder auf die Existenz der Dritten Welt und hier nicht zuletzt Afrikas zurückverwiesen werden. Gleichgültig, wie schnell das Zusammenwachsen von West- und Osteuropa vonstatten gehen wird, eine Abschottung vom Süden wird nicht in jeder Hinsicht möglich sein.

Abgesehen davon, daß über Politik, Diplomatie, Entwicklungshilfe und internationale Kommunikationsmedien ein Basiskontakt fortbestehen wird, sind es zwei Probleme, die vor allem die europäischen Staaten wahrscheinlich noch in den 90er Jahren mit aller Eindringlichkeit auf Afrika zurückverweisen werden: Einerseits wird der Asylanten- und Fremdarbeiterstrom, der – auch aus Afrika kommend – an die Türen eines prosperierenden Europas klopft, immer weiter anschwellen. Mit der Auseinanderentwicklung der verschiedenen Welten, die in Wirklichkeit gar nicht getrennt sind, wird der verzweifelte Versuch des Südens, am „Bonanza" des Nordens teilzuhaben, eher zu- als abnehmen.
Auf der anderen Seite wird die Realität der einen Welt voraussichtlich durch die *ökologischen Konsequenzen* der zukünftigen Entwicklung deutlich werden. Denn das, was schon während der Kolonialzeit und in noch viel stärkerem Maße in den letzten Jahrzehnten in Afrika geschehen ist, läßt sich durch Nichtachtung nicht ungeschehen machen. Der Raubbau an den zentralafrikanischen Tropenwäldern und die ungezügelte Übernutzung (overgrazing)

durch die Viehherden in den Savannengebieten im Sahel und im Süden des Kontinents – nicht zuletzt hervorgerufen durch eine falsche Hilfspolitik – lassen ökologische Auswirkungen befürchten, die auch die Industriestaaten in vielfacher Weise berühren werden.
Es ist schon abzusehen, daß nach einer mehrjährigen Ausblendung der Entwicklungsländer die Probleme des Südens um so massiver wieder auf die Industrieländer zurückkommen werden. Die Rehabilitation des vergessenen Kontinents wird dann wahrscheinlich um so dringlicher auf die Tagesordnung gesetzt werden müssen.

Chancen für eine neue Selbstbestimmung

Das Szenario der afrikanischen Entwicklung, so deprimierend es im einzelnen auch erscheinen mag, kann jedoch auch anders gesehen werden. Mit langsamem Rückgang der Auslandszuflüsse – ob sie nun aus Handelsgewinnen oder Entwicklungshilfeleistungen stammen – wird eine Neuverteilung der zur Verfügung stehenden Mittel notwendig. Dies kann, wie die auf internationalen Druck eingeleiteten Sanierungsprogramme (IWF/Weltbank) gezeigt haben, zu sehr schmerzhaften Einschnitten in bestehende Wirtschafts- und Sozialsysteme führen, da sich ein Großteil der schwarzafrikanischen Staaten trotz ihrer Armut an lebenserhaltende Außenzuflüsse gewohnt und dabei so etwas wie eine „Empfängermentalität" entwickelt haben.

Die starke Verschlechterung der Lebensbedingungen und die notwendig gewordenen Einschnitte bergen jedoch auch Chancen und Herausforderungen für einen Neuanfang in sich. Ökonomische Umstellungen ziehen soziale und politische Veränderungen mit sich – Konsequenzen, die zu einem Abbau von staatlichem Dirigismus und Bürokratie, zugleich aber zu mehr Macht, mehr Eigenbeteiligung der Bevölkerung, mehr Selbstverantwortung und vor allem mehr Demokratie führen können. Bei aller Misere des schwarzen Kontinents, der durch die Hypothek der zerstörerischen Kolonialzeit zumindest vorübergehend seiner Entwicklungschancen beraubt wurde, sollte der immer noch vorhandene Reichtum und die Vitalität der afrikanischen Bevölkerung nicht vergessen werden. Die Krise kann durch neue Konzepte und eine stärkere Rückbesinnung auf die eigene Identität zu einem vielversprechenden Neuanfang werden. Allerdings handelt es sich nur um eine Chance, denn die Gefahr, daß die alten und neuen Staatsbürokratien versuchen werden, die bisher bestehenden ungerechten Verteilungssysteme aufrechtzuerhalten, ist groß: dann werden die Armen in dem vergessenen Kontinent letzten Endes noch ärmer werden.

Heribert Weiland

Ortskirchliche Eigenständigkeit – universalkirchliche Einheit

Ein Symposion des Missionswissenschaftlichen Instituts in Aachen

Um theologische Klärungen zur umstrittenen Frage nach Recht und Grenzen der Eigenständigkeit von Ortskirchen innerhalb der einen katholischen Kirche ging es bei einem Symposion des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, zu dem vom 28. Februar bis 4. März Theologen aus allen Erdteilen zusammenkamen. Ergebnis der Überlegungen war, daß die Kirche der Zukunft eine kulturell polyzentrische Weltkirche sein muß und daß Zwischeninstanzen zwischen den Bistümern und der römischen Kirchenleitung notwendig sind. Der Bericht über das Symposion ergänzt und bestätigt die Darstellung aktueller Konflikte zwischen Rom und Ortskirchen der Dritten Welt im letzten Heft (HK, März 1990, 129ff.).

Das Anliegen des Symposions, zu dem sich gut 50 Theologen aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa zusammengefunden hatten, war ein vielfältiges. Auf der einen Seite hatten sich im Umfeld jüngster kirchenpolitischer Entwicklungen wie der Reihe der umstrittenen Bischofsernennungen, die zur „Kölner Erklärung" und der nachfolgenden Gründung einer europäischen Theologenvereinigung führten, in Europa und der Bundesrepublik viele ekklesiologische Fragen zur Eigenständigkeit von Ortskirchen gegenüber einem sich verstärkenden römischen Zentralismus zusammengebraut. Auf der anderen Seite haben viele Entwicklungen in Ortskirchen der anderen Kontinente gezeigt, daß die theologische Problematik des Verhältnisses der Ortskirchen zueinander und im besonderen zur römischen Zentrale stark diskutiert wird und einer weiteren Klärung bedarf. Es lag daher nahe, in einer Zusammenarbeit mit Theologen aus verschiedenen Kontinenten und Ländern gemeinsam nach gangbaren Modellen und Perspektiven für den Veränderungsprozeß kirchlicher Universalität im Spannungsfeld entstehender Ortskirchen zu suchen.
Der Einleitungsbeitrag des Direktors des MWI, Prof. *Ludwig Bertsch* SJ, versuchte, die Situation der Ortskirchen vor dem weltkirchlichen Horizont aufzuzeigen und einige der Problemfelder ihres Verhältnisses zum Zentrum zu benennen. Die gegenwärtigen Spannungen zwi-

schen Lehramt und Theologie müßten auf dem Hintergrund der Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanums gesehen werden. Die auf dem Konzil entwickelte Communio-Theologie sei der hermeneutische Schlüssel, um das Problem Volk Gottes und Hierarchie zu verstehen.
Das Symposion war um *drei Themenkreise* geordnet. Einmal sollten die anthropologischen und kulturellen Voraussetzungen der ekklesiologischen Konzepte einer Universalkirche zur Sprache gebracht werden. Danach ging es um die Behandlung des Problems der Eigenständigkeit der Ortskirche als ein Postulat einer „polyzentrischen Weltkirche". Zum Schluß wurden Modelle und Perspektiven für eine Neugestaltung der gegenseitigen Beziehungen zwischen Ortsbischöfen und dem Papst in der Form von möglichen kontinentalen, nationalen oder regionalen Zwischeninstanzen vorgestellt. Jedes Tagesthema wurde von Referenten aus Europa, Asien, Afrika und Lateinamerika, also „interkontinental", behandelt.

Neues Verständnis der Kirchenzugehörigkeit

Der ursprünglich vorgesehene Beitrag von *Ignacio Ellacuria* SJ zu den anthropologischen und kulturellen Voraussetzungen lateinamerikanischer Ekklesiologie wurde durch seine Ermordung zu einer Veranstaltung „In memoriam Ignacio Ellacuria", die von *Raúl Fornet-Betancourt*, dem Lateinamerika-Referenten des MWI, gestaltet wurde. Er rief die konsequente, bedingungslose Parteinahme Ellacurias für die Armen in Erinnerung und zeigte, daß die Erinnerung an ihn eine „gefährliche Erinnerung" bedeute, da man sich dadurch der Gefahr der parteiischen Radikalität des Glaubens, wie ihn Ellacuria und die Kirche der Armen in El Salvador lebe, aussetze. In seinen eigenen Ausführungen stellte Fornet an den Anfang die Forderung nach einer radikalen Veränderung, die durch die Entstehung der Kirche der Armen für die gesamte Kirche angezeigt sei. Durch eine bloße Reform sei dem Bankrott des römisch-zentralistischen Institutionsmodells nicht beizukommen. Hilfreich für den weiteren Verlauf der Tagung erwies sich seine hermeneutische Vorfrage nach den Bedingungen für das Verstehen des kulturell Fremden. In dem Unvermögen, fremde Menschen- und Weltbilder zu verstehen, und der Versuchung, sie mit Hilfe der eigenen Maßstäbe zu beurteilen – und dann oft zu verurteilen –, liegt eine wichtige Quelle von Mißverständnissen und Spannungen zwischen dem zentralen Lehramt und Theologen in verschiedenen Ländern.

An den lateinamerikanischen Beitrag schlossen sich die Überlegungen des indischen Theologen *Felix Wilfred* an, der zunächst die ekklesiologischen Positionen der gegenwärtigen Theologie vorstellte und ihre jeweiligen Defizite aufzeigte. Die nach diesen Modellen entstandenen asiatischen Kirchen tragen fast alle das Stigma, in ihren Ländern Fremdkörper zu sein, da sie nicht kulturell einheimisch seien und sich nicht intensiv genug um die sozio-politischen Probleme der jeweiligen Länder gekümmert hätten. Wilfred schlug seinerseits einen für den indischen und gesamtasiatischen Kontext besser geeigneten *neuen Ansatz* vor, bei dem das Anthropologische dem Theologischen voraufgehen soll. In Asien müsse sich Kirchlichkeit auf anthropologische und kulturelle Fundamente gründen, wenn es zur Entstehung echter asiatischer Ortskirchen kommen solle. Dabei müßten sich viele Elemente von Kirchesein, wie z. B. das Verständnis der Kirchenzugehörigkeit, verändern. Im asiatischen Verständnis von Zugehörigkeit zu säkularen oder religiösen Gemeinschaften sind die Grenzen so fließend, daß man z. B. zur Jesus-Gemeinschaft gehören kann, ohne deswegen aufzuhören, an anderen religiösen Erfahrungen und Formen von Gemeinschaft teilzuhaben. Dies sei auch der Grund, warum das Christentum in Indien, aber auch in anderen Ländern Asiens von viel mehr Menschen angenommen und als eigene Religion gelebt werde, als die Mitgliedszahlen der christlichen Kirchen auswiesen.
Konkret nannte er die indische *Ashram-Bewegung*, das Zusammenleben unter der Führung eines spirituellen Meisters ohne Diskriminierung im Hinblick auf Geschlecht oder Kaste, als eine mögliche neue Form von Kirchlichkeit für Indien. Eine andere Form der kirchlichen Gemeinschaft könnten die sog. *Aktionsgruppen* sein, die sich in vielen Teilen Asiens finden und die sich im Kampf des Volkes ums Überleben, um Befreiung und menschliche Würde engagieren. In der westlichen Kirchengeschichte habe sich eine Reduktion der Gestaltungsmöglichkeiten von Kirchlichkeit ereignet, die für Asien nicht automatisch verbindlich gesetzt werden könne. In Asien gehe es um die Entwicklung von Lokalkirchen, die asiatische Kultur als ihre Wurzeln hätten und nicht nur von außen dieser Kultur eingepflanzt würden. Daraus könnten sich asiatische Kirchen entwickeln, die eine Gemeinschaft der Armut und Machtlosigkeit, der Innerlichkeit und der selbstlosen Liebe für die Mitmenschen und für alle Kasten, verschiedene Kulturen und religiöse Traditionen offen sind.

Aus afrikanischer Sicht ergänzte *Buetubela Balembo*, Rektor der Fakultäten von Kinshasa, die ekklesiologischen Überlegungen durch exegetische Anmerkungen und konkrete Beispiele afrikanischer Kirchlichkeit, wie sie sich in der Ortskirche von Zaire auf den Gebieten der Liturgie (zairischer Ritus), der Entwicklung von Formen afrikanischer Theologie und der Arbeit der Bischofskonferenz finden.
Der Frankfurter Kirchengeschichtler *Klaus Schatz* SJ erinnerte an das universalkirchliche Konzept des mediterranen Kulturkreises, das die universalkirchliche Einheit in den fünf Patriarchaten Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, der sog. Pentarchie, gewährleistet sah und das mit dem Schisma von 1054 nach vielen voraufgegangenen Spannungen und Schwierigkeiten an ein Ende kam. Die gegenwärtige Entwicklung mache deutlich, daß Universalkirche nicht möglich sei in voneinander isolierten Kulturen und auch nicht in einem monozentrischen Modell von Kirche. Schatz schlug eine

Art „kontinentaler Patriarchate" vor, die einem universalkirchlichen Konzept in einem multi-kulturellen Kontext am ehesten gerecht werden könnten, wenn sie die Chance erhielten, sich in einem geschichtlichen Prozeß von unten zu entwickeln, da sie nicht einfach administrativ von oben geschaffen werden könnten.

Plädoyer für eine „polyzentrische Weltkirche"

Am zweiten Tag des Symposions ging es um die Frage der Voraussetzungen für die Eigenständigkeit von Ortskirchen in Auseinandersetzung mit dem Modell einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche", wie es von J. B. Metz in die theologische Debatte eingebracht worden ist. *Seemanpillai J. Emmanuel,* Professor in Jaffna (Sri Lanka), zeigte die Schwierigkeiten der asiatischen Kirchen auf ihrem Weg zu authentischen Ortskirchen auf. Er forderte die Gewährleistung des Freiheitsraumes, der zur Identitätsfindung der einzelnen Ortskirche notwendig ist. Regionale Zusammenarbeit sei dabei eine wichtige Voraussetzung und sollte nicht durch zentralistische Eingriffe ständig erschwert werden, wie dies gegenwärtig zu beobachten sei. Hinzu komme die finanzielle Abhängigkeit, die die asiatischen Kirchen bei der Erreichung dieses Zieles behindere und sie zwinge, sich zu Bettlern zu machen, um nach europäischem Vorbild entwickelte Kircheninstitutionen mehr schlecht als recht am Leben zu erhalten. Neben den klassischen, eher statischen Merkmalen der wahren Kirche – Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität – müßten andere kirchenkonstitutive Merkmale wie die des Geistes, des Wortes, der Eucharistie, des Zeugnisses, des Dienstes und der Gemeinschaft ins Spiel gebracht werden.

Der Bonner Fundamentaltheologe *Hans Waldenfels* SJ hatte die in diesem Kontext etwas schwierige und undankbare Aufgabe, die europäische Sicht der Eigenständigkeit der Ortskirche zu erläutern. Er zeigte verschiedene Etappen europäischen Selbstverständnisses im Laufe der Geschichte auf und befaßte sich dann mit dem gegenwärtigen europäischen Bewußtsein in der Kirche, das eher von Pessimismus und Verunsicherung geprägt sei. Verglichen mit den kontinentalen Bischofskonferenzen von Afrika, Asien und Lateinamerika hätten die europäischen Bischöfe noch keine Formen einer effektiven und relevanten Zusammenarbeit entwickeln können oder auch wollen. Waldenfels lag daran, das Erbe und den damit gegebenen Auftrag der europäischen Kirchen herauszustellen und die geschichtliche Tatsache in Erinnerung zu rufen, daß sie als „Mutter und Haupt der meisten Kirchen der Welt" normativ für Christlichkeit und Kirchlichkeit in der Kirchengeschichte geworden sind, genauso wie die Entstehung einer Weltzivilisation de facto von Europa ihren Ausgang genommen hat. Dieser bleibenden Vermittlerrolle könne sich Europa nicht entziehen, solle sich andererseits aber bewußt sein, daß „Eurozentrismus" heute nur in einem Miteinander mit anderen kulturellen Zentren und daher auf dem kirchlichen Sektor nur als „Regionalkirche Europa" denkbar sei.

Bischof *Patrick Kalilombe,* ehemaliger Bischof von Lilongwe in Malawi, beschrieb die Realisierung der Eigenständigkeit der afrikanischen Ortskirche am Beispiel der kleinen christlichen Gemeinschaften, wie sie nach dem II. Vatikanum in Ostafrika von den Bischöfen gefördert wurden. Er gab eine sehr lebendige Schilderung des Wandels im Kirchenbild, der damit gegeben war. An die Stelle einer „Kirche von oben" setzte er die Vorstellung einer „Kirche von unten", in der die einzelnen Mitglieder ihre Mitverantwortung für das Ganze einbringen. Dieses neue Kirchenbild knüpft an alte afrikanische Strukturen wie das „Palaver" usw. an und steht in einer engen Verwandtschaft mit Kirchenvorstellungen, wie sie auch in den „Unabhängigen afrikanischen Kirchen" verwirklicht wurden.
Den stärksten Eindruck auf die Teilnehmer machte der Beitrag von *Jon Sobrino* SJ, San Salvador, „Kirchliche Communio in einer pluriformen und antagonistischen Kirche", der in Abwesenheit des Referenten nur im Manuskript vorgetragen werden konnte. Auf dem Hintergrund der jüngsten Ereignisse in El Salvador setzte Sobrino seine kantige These, daß Gott ein „Heute" hat und daß die Kirche der Armen der Ort ist, wo sich dieses „Heute" Gottes realisiert. Dies zeige sich a priori in Gottes Erwählung der Armen und a posteriori im eindrucksvollen Martyrium der lateinamerikanischen Kirche der Armen, die als kirchliche Gemeinschaft unter dem Kreuz die Antagonismen in Gesellschaft und Kirche aufzeige. Dieses gekreuzigte Volk erweise sich als Stifter kirchlicher Gemeinschaft, die in der Solidarität des „Sich-gegenseitig-Tragens" besteht. Die so entstehende pluriforme Kirche bedürfe auch immer des Dienstes des Amtes, auch eines zentralen Amtes, das sich aber nicht zu weit von der Peripherie entfernen dürfe, um nicht „betriebsblind" zu werden.

Die Diskussionen in den Arbeitsgruppen und im Plenum befaßten sich mit den Konsequenzen, die sich ergeben, wenn die „Kirche der Armen" in so ausschließlicher Form als die „wahre Kirche" gesehen wird, in der sich Gottes Gegenwart, das „Heute Gottes", manifestiert. Ist damit jeder anderen Form des Kircheseins die Legitimität der Orthodoxie entzogen? Gilt der Anspruch der „Kirche der Armen" nur für Lateinamerika und ist damit ein Beispiel für einen kulturell und ekklesiologisch verstandenen Polyzentrismus? Die Diskussion machte deutlich, daß es keine glatten Lösungen dieser Fragen gibt, die die Herausforderung der „Kirche der Armen" bzw. der vorrangigen Option für die Armen domestizieren und entschärfen können. Die asiatischen Theologen machten sehr deutlich, daß es nicht angeht, die theologischen und ekklesiologischen Ansätze ihres Kontinents gegen Lateinamerika auszuspielen. Auch wenn in Asien Fragen des interreligiösen Dialogs intensiv diskutiert werden, gilt den Problemen der Armut und Ausbeutung mindestens das gleiche Interesse. In der theologischen Sicht dieser Problematik gibt es in der Diktion sicher Unterschiede zwischen asiati-

schen und lateinamerikanischen Theologen, die aber nicht zu ideologischen Gegensätzen hochstilisiert werden dürfen.

„Zwischeninstanzen" zwischen Ortsbischof und Papst

Am Anfang dieser Überlegungen stand der Beitrag des afrikanischen Theologen *Peter D. Akpunonu* aus Nigeria, der die leidvollen Erfahrungen der afrikanischen Kirche mit dem Projekt eines „Afrikanischen Konzils" referierte, das jetzt in der Gestalt einer „Außerordentlichen Bischofssynode für Afrika" auf seine Verwirklichung wartet. Akpunonu betonte, daß, „geschichtlich gesehen", die afrikanischen Kirchen den Einfluß „Roms" eher positiv erfahren hätten, da Rom sich immer für einheimische Priester und Bischöfe eingesetzt habe. Daher sei das Mißtrauen, das seitens der Zentrale dem Projekt eines gesamtafrikanischen Konzils entgegengebracht worden sei, eher unverständlich und auch nicht durch besondere Radikalität der ekklesiologischen Vorstellungen afrikanischer Bischöfe und Theologen gerechtfertigt. Die Entstehung einer Reihe regionaler Bischofskonferenzen sowie ihres kontinentalen Zusammenschlusses (SECAM) habe sich in den Jahren nach dem Konzil bewährt, um neue pastorale Projekte zu initiieren und die Kooperation auf dem afrikanischen Kontinent unter den Kirchen effektiver und regelmäßiger zu machen.

Felix Wilfred beschrieb die Ziele, die Herausforderungen und Erfolge der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), die in noch stärkerem Maß als in Afrika für die Entwicklungen der asiatischen Kirchen auf den Gebieten der Evangelisierung, des interreligiösen Dialogs, der sozialen Aktion, des Laienapostolats und anderer kirchlicher Aufgaben Keimzelle für neues Denken und kontextuelles pastorales Handeln geworden ist. Die FABC ist ein wichtiges Beispiel für die Entwicklung von kirchlichen Zwischeninstanzen zwischen nationalen Bischofskonferenzen und der römischen Zentrale, die nicht zuerst theologisch und kanonistisch genau bestimmt wurden, um dann verwirklicht zu werden, die sich vielmehr aus der Praxis langsam entwickelt haben und jetzt de facto eine wichtige ekklesiologische Gegebenheit darstellen.
Die Frage der „Zwischeninstanzen" wurde systematisch vom Fundamentaltheologen *Hermann Josef Pottmeyer* (Bochum) angegangen. Dabei machte er darauf aufmerksam, daß sich durch die Beiträge und die Diskussion des Symposions die Gesamtthematik so verschoben habe, daß nicht nur die Ortskirchen als noch zu entwickelnde Gegebenheiten gesehen werden müßten, sondern daß auch der Bezugspunkt „Universalkirche" bei weitem nicht eine so klar umrissene Gegebenheit darstelle, wie dies in der theologischen Diskussion sonst weithin angenommen werde. Auch die Universalkirche sei eine „Kirche im Werden". Historisch habe es immer „Zwischeninstanzen" zwischen den Ortskirchen und Rom gegeben. Die Notwendigkeit solcher Zwischeninstanzen läßt sich auch theologisch gut begründen. Auch wenn das Modell einer kulturell polyzentrischen Kirche noch mancher Klärung bedürfe, sei doch so viel deutlich, daß die damit angesprochene kirchliche Wirklichkeit von unten langsam wachsen müsse und nicht durch einen einer Communio-Theologie widersprechenden Zentralismus behindert werden dürfe. Die Entstehung einer Weltkirche aus einer Vielzahl von Kulturen und Völkern mache die Ausbildung von funktionsfähigen Zwischeninstanzen zu einer Notwendigkeit.

Auf einen anderen Gesichtspunkt, der in der innerkatholischen Diskussion oft vergessen wird, machte der jugoslawische Theologe *Marco Orsolic* aufmerksam, indem er auf die ekklesiologische Bedeutung der orthodoxen Kirchen hinwies. Eine „Universalkirche" sei ohne die Ostkirchen theologisch unzureichend und unvollständig bestimmt. Wirklich „ökumenische Konzilien" könnten nicht ohne Beteiligung der orthodoxen Kirchen abgehalten werden. Für eine weiterführende Diskussion dieser wichtigen Frage blieb keine Zeit, da nur noch ein weiterer Vertreter der Kirchen der „Zweiten Welt" anwesend war. Es wird aber zunehmend deutlich, daß die Verkürzung vieler theologischer, aber auch wirtschaftlicher und politischer Probleme in der innerkirchlichen Diskussion auf die Problematik des Verhältnisses zwischen Erster und Dritter Welt in Zukunft nicht mehr möglich sein wird.

Perspektiven und Modelle

Der Schlußteil des Symposions bestand in dem Versuch, Perspektiven und Modelle einer zukünftigen kulturell polyzentrischen Kirche zu entwerfen und, wenn möglich, Strategien für ihre Verwirklichung zu nennen. Den Arbeitsgruppen wurde die Aufgabe gestellt, den Beitrag der entstehenden Ortskirchen zum Veränderungsprozeß kirchlicher Universalität zu diskutieren und eine erste Zusammenfassung zu versuchen. Das Überraschende bei der Schlußdiskussion im Plenum war die *erstaunliche Übereinstimmung*, die sich in den vorgestellten Entwürfen zeigte. Es wurde festgehalten, daß Ortskirchen in Antwort auf die Herausforderungen des jeweiligen Kontexts in dem Bemühen der Inkulturation der Botschaft Jesu und seines Geistes entstehen, zu Subjekten werden und eine eigene Identität gewinnen. Dabei ist es wichtig, daß die einzelnen Ortskirchen auf der zwischenkirchlichen Ebene durch synodale Strukturen, d. h. die größtmögliche Repräsentanz aller Gruppen des Volkes Gottes, verbunden bleiben. Der *Petrusdienst* ist institutionell einzugliedern in eine nach den Prinzipien der Kollegialität und Subsidiarität verfaßten Kirche, in Analogie zu den patriarchalen und synodalen Strukturen der alten Kirche.
Das Symposion endete so mit positiven und konstruktiven Beiträgen, die aus der gemeinsam gemachten Erfahrung resultierten, daß trotz mancher zentralistischen Beeinträchtigungen sich in den verschiedenen Kontinenten eine neue Wirklichkeit von Kirche zeigt, die kirchengeschichtlich mächtig werden und das Bild einer wahrhaft polyzentrischen Weltkirche prägen wird. *Georg Evers*

Der Sonderfall Rumänien

Die Kirchen, Ceauşescu und sein Sturz

Alle Umbrüche und Revolutionen des vergangenen Jahres in Ost- und Südosteuropa verliefen unblutig, mit einer Ausnahme: Rumänien. Dies war bedingt durch die besondere Form kommunistischer Herrschaft dort. Das Regime Ceauşescu repräsentierte nicht nur eine besonders tyrannische nationalkommunistische Parteidiktatur, sondern durch die Person des „Conducator" und dessen Familie eine die Parteidiktatur überlagernde Clanherrschaft. Ein Sonderfall war Rumänien aber noch in einem zweiten Sinne: Der reformierte Pastor László Tökés *war zwar Anlaß der Volkserhebung in Temesvár, die dann auf das ganze Land übergriff, aber anders als in den anderen kommunistischen Ländern hatten die Kirchen dort am Umbruch wenig Anteil. Dies hängt mit der Konfessionsstruktur und mit der besonderen Bindung der orthodoxen Kirche an das Ceauşescu-Regime zusammen.*

Nicht erst seit der Reformbewegung in Polen und Ungarn, die vor einigen Jahren einsetzte und mehr oder minder unter der Mitwirkung von Teilen der dortigen kommunistischen Parteien voranschritt, und schon gar nicht erst nach dem von Moskau mitgetragenen Umbruch im vergangenen Herbst in der DDR, der ČSSR und in dem als UdSSR-Mustersatellit geltenden Bulgarien konnte auch in Rumänien mit einer – allerdings gewaltsamen – Beseitigung seiner nahezu perfekten Tyrannei gerechnet werden. Bereits in den siebziger Jahren war es im größten Kohlerevier des Landes, Valea Jiului (dem Schiltal), zu einem von Zehntausenden von Bergarbeitern getragenen Generalstreik und zu Ausschreitungen gekommen, in deren Verlauf einige Dutzend von herbeigeeilten Parteispitzenfunktionären von den Streikenden als Geiseln genommen wurden. Ähnliches wiederholte sich in noch größerem Ausmaß vor wenigen Jahren in der großen Industriestadt Braşov (Kronstadt). Auch dort endete der Aufruhr mit der Verhaftung von einigen hundert „Rädelsführern", die zum Teil für immer verschwanden. Dank der nahezu perfekten Nachrichtensperre erfuhr der Westen erst verspätet und nur in Bruchstücken davon.

Es war daher nur natürlich, daß die in kein Schema passenden Ereignisse in Rumänien für die seit Monaten gebannt nach Moskau blickende Welt überraschend kamen. Der in wenigen Tagen mit viel Blutvergießen und einiger Dramatik vollzogene *Machtwechsel* war hausgemacht. Das „rumänische Haus" kannte niemand und wurde von niemandem vermißt. Vor allem der populäre Architekt und Förderer des osteuropäischen Umbruchs, *Michail Gorbatschow,* hatte in diesem einen Fall nicht die Hände im Spiel. Die Beziehungen zwischen Bukarest und Moskau waren seit Beginn der „Ära Ceauşescu" Mitte der 60er Jahre auf Sparflamme gesetzt. Die gegenseitige Entfremdung, die einige Male in kaum verdeckte Feindschaft umschlug, beraubte den Kreml jeder Möglichkeit, auf die „inneren Angelegenheiten" Rumäniens einzuwirken. (Erläuterungen hierzu in zahlreichen Monographien und Abhandlungen des Verfassers, speziell in: Die nationale Souveränitätspolitik der SR Rumänien, München 1981, insb. S. 49–81, sowie Rumänien – Marxismus-Leninismus in Theorie und Praxis, München 1990, insb. Teil I – Außenpolitik, S. 1–175.)

Ceauşescus tyrannischer Sonderweg

Es wird niemals ganz zu klären sein, warum *Nicolae Ceauşescu* – Ansätzen seines Vorgängers folgend – mit unbeirrbarer Konsequenz von Anfang an auf Kollisionskurs zu Moskau ging. Mit Sicherheit läßt sich lediglich sagen, daß sein schon damals im Keim bestehender Totalitätsanspruch jeden anderen über dem seinen ausschloß. Dies jedoch setzte eine *ökonomische Abnabelung von der östlichen Führungsmacht* voraus. Einen ersten Schritt in diese Richtung tat Ceauşescu im Januar 1967 durch die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zur Bundesrepublik, schon damals der wichtigste Handelspartner Rumäniens, Jahre vor allen anderen UdSSR-Satelliten.

Auch der wenige Monate später erfolgte nächste Schritt, die Weigerung Rumäniens als einziger Warschauer-Pakt-Staat, die diplomatischen Beziehungen zu Israel nach dem „Sechs-Tage-Krieg" abzubrechen, brachte Bukarest neben politischen auch ökonomische Vorteile: Ceauşescu sicherte sich dadurch die Sympathie Washingtons und der einflußreichen „jewish lobby" und baute zugleich die wirtschaftlichen Beziehungen zu Moskau weiter ab. Im gleichen Jahr trieb Bukarest seine blockinterne Isolierung auch auf militärischem Gebiet voran: Seit 1967 beteiligten sich rumänische Truppenverbände nicht mehr an Manövern des Warschauer Paktes, und Ceauşescu ließ auch nicht mehr zu, daß solche Übungen der Ostallianz auf rumänischem Territorium stattfanden. Den Höhepunkt seines Zerwürfnisses mit Moskau erreichte Ceauşescu durch seine demonstrative *Unterstützung des „Prager Frühlings"* und die scharfe Verurteilung der Invasion der Tschechoslowakei durch Truppenverbände aller anderen Warschauer-Pakt-Staaten.

Ein ähnliches Schicksal ersparte er seinem Land durch die glaubhafte, an Moskau gerichtete Erklärung, Rumänien würde sich gegen jedwede Aggression mit Waffengewalt verteidigen. Bukarest ordnete zugleich die Generalmobilmachung an. Die Rechnung ging auf. Moskau sah sich zu jenem Zeitpunkt nicht in der Lage, die bereits wegen der Invasion der Tschechoslowakei aufgebrachte Weltöffentlichkeit durch einen „sozialistischen Bruderkrieg" zusätzlich zu provozieren. Ceauşescu sah sich damit im Glauben an seine Unfehlbarkeit bestärkt – mit verheerenden Spätfolgen für sein Land.

Dem späteren Autokraten war bereits bei seiner Berufung in das Amt des Partei-Generalsekretärs auf dem IX. KP-Kongreß im Juli 1965 bewußt, daß die Loslösung von Moskau allein ihm den Weg zur angestrebten totalen Macht nicht öffnen konnte, daß er sich vielmehr dazu auch die Bevölkerung gefügig machen mußte. Seinem Vorgänger *Gheorghiu-Dej* war die Rolle zugefallen, gestützt auf die sowjetischen Bajonette ein kommunistisches Regime aus dem Nichts zusammenzustampfen und die in ihrer Mehrheit der Kirche zugewandten Bevölkerung rücksichtslos gleichzuschalten (Der in dieser Sache der Übertreibung oder Fälschung unverdächtige sowjetische Historiker *V. Grigorjan* wies darauf hin, daß die rumänische KP 1945 weniger als 1000 Mitglieder zählte: Die Strategie und Taktik des Leninismus – eine Waffe der brüderlichen kommunistischen Parteien, in: Bolševik, Jg. 17 [1950], H. 7, S. 14). Gheorghiu-Dej hatte sich dieser Aufgabe entledigt, indem er Zehntausende von „Klassenfeinden" „liquidieren" und einige hunderttausend potentielle Gegner, insbesondere Intellektuelle, Bauern und Geistliche, verhaften ließ. Die Zahl der *Opfer der ersten stalinistischen Periode* ist nicht bekannt und dürfte auch niemals, auch nicht annähernd, festzustellen sein. Gheorghiu-Dejs Schreckensherrschaft hinterließ neben Elend und tiefer Verzweiflung auch viel Haß und eine Kluft zwischen Volk und Regime, die nicht mehr zu überbrücken war.

Der Haß der Massen richtete sich freilich an erster Stelle *gegen die Sowjetunion,* die zwanzig Jahre zuvor eine als fremd empfundene, menschenverachtende und die nationale Würde verletzende Ideologie aufgezwungen hatte und den Widerstand der Rumänen in Blut erstickte. Ceauşescu hatte begriffen, daß die Zeiten einen Kurswechsel erforderten, wollte er seine persönlichen Ziele erreichen. Er schrieb die „nationale Versöhnung" auf seine Fahne, selbstverständlich unter seiner alleinigen Führung. Den 1964 auf westlichen Druck hin entlassenen „politischen Gefangenen", die der physischen und moralischen Vernichtung entgangen waren, reichte er ebenso wie den von der Verfolgung Verschonten die Hand und rief sie auf, „gemeinsam" die bedrohte Heimat zu verteidigen und sie vor „fremden Einflüssen" zu schützen. Viele der Angesprochenen, auch viele Kirchenmänner, die sich dem Regime nicht unterworfen hatten, gingen Ceauşescu damals in die Falle und hatten später, als die Ernüchterung kam, nicht mehr die Kraft, sich daraus zu befreien.

1968, nach der Niederwerfung des „Prager Frühlings", als sich Rumänien monatelang in akuter Gefahr befand, ein zweites Mal innerhalb eines Vierteljahrhunderts von der Sowjetarmee niedergewalzt zu werden, gründete Ceauşescu als Notbehelf einen politischen Dachverband mit quasilegislativen Befugnissen, die *„Front der Sozialistischen Einheit"*, dem er neben sämtlichen sogenannten Massenorganisationen und Volksgruppen auch alle Fachverbände und geduldeten Kirchen zuordnete. Es sollte sich bald erweisen, daß die neue Organisation nach innen die Aufgabe hatte, die verschiedenen Führungskräfte in die Pflicht zu nehmen und besser im Staatsapparat einzubinden. Nach außen hatte sie den Zweck, eine organische und harmonische Gesellschaft in allen ihren Gliederungen unter einem geläuterten „Führer" vorzutäuschen. Den unmittelbar Betroffenen, zumal den kirchlichen Würdenträgern, wurde bald klar, daß sie für Zwecke mißbraucht wurden, die im Widerspruch zu ihrem Amt standen. Sie blieben dennoch, die meisten von ihnen, bis zum bitteren Ende bei der Stange. Als auch für das Ausland die Ernüchterung kam und sich die Nachrichten über die Machtmißbräuche und die Willkür des führenden Familien-Clans häuften, ließ es dennoch – aus opportunistischen Gründen – von Ceauşescu nicht ab.

Der Sturz in den Abgrund

Es soll hier nicht im einzelnen untersucht werden, wieso Rumänien, vor dem Krieg noch – bei allen Mängeln und Fehlern der damaligen Regierenden – ein hoffnungsvolles Land und eine Gesellschaft mit Zukunft, in der kommunistischen Nachkriegszeit zunächst von Gheorghiu-Dej und dann von Ceauşescu ins Elend und in die Bedeutungslosigkeit geführt wurde. Es sei lediglich angemerkt, daß die systemimmanenten Unzulänglichkeiten und die mit Unbedarftheit gekoppelte Paranoia des „Conducator" allein keine ausreichende Erklärung bieten.

Selbstverständlich verfügte das miserabel geführte *superzentralistische Planwirtschaftssystem* des Landes über keinerlei Instrumentarium, das geeignet gewesen wäre, mit den Folgen der beiden Ölpreisschocks 1973/74 und 1979 fertig zu werden oder flexibel auf veränderte Bedingungen auf den Weltmärkten zu reagieren. Und auch sonst war ein Großteil der rumänischen Probleme *hausgemacht,* eine direkte Folge von Fehlentscheidungen, die oft auf die pharaonischen Anwandlungen des Führungsgespanns zurückgingen, und die Konsequenz einer ausufernden, wiederum im Ceauşescu-Clan und seiner Gefolgschaft wurzelnden Korruption. Der Tyrann ist aber ob seines offensichtlichen Versagens weder bei seinen vielen Gönnern im Ausland noch bei den Amtsträgern im Inland auf Widerstand oder Protest gestoßen. Das demokratische Ausland kehrte ihm erst in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre allmählich und eher diskret den Rücken.

In den siebziger Jahren, als niemand mehr zweifeln konnte, daß Ceauşescu den Boden der zivilisierten Welt verlassen hatte, wetteiferten noch Staats- und Regierungschefs, Kirchenführer und Kulturträger, ihn zu empfangen oder bei ihm zu Gast zu sein. Zu seinen Gästen zählten *Charles de Gaulle* und US-Präsident *Richard Nixon,* Königin *Elizabeth* und der deutsche Bundespräsident. *Jimmy Carter* nannte ihn anläßlich eines Staatsbesuches in Washington im April 1978 einen „großen Politiker" eines „großen Landes" und bedankte sich bei ihm für seine Vermittlung im israelisch-ägyptischen Konflikt (Scinteia vom 13. April 1978; vgl. hierzu auch D. Ghermani: Die rumänisch-amerikanischen Beziehungen in der Ära Ceauşescu, in: Südost-Europa, Jg. 31 (1982),

S. 459–473, hier insb. 468/469). Die ganze Welt hat Ceauşescu gegenüber eine Politik des „Wandels durch Annäherung" praktiziert, zunächst aufgrund einer Fehleinschätzung, später aus Bequemlichkeit oder falscher Rücksicht. Die Rumänen wußten dabei nicht, wie ihnen geschah.
Aber auch internen Widerstand durch nichtkommunistische Kräfte hat es praktisch nicht gegeben. Die Kirchenvertreter haben kollaboriert oder sich bestenfalls passiv verhalten und ihre Schutzbefohlenen, Gläubige und Priester, die sich gegen den Strom opportunistischer Anpassung stellten, im Stich gelassen.

Die Rolle der Orthodoxie oder die Folgen einer erklärbaren Hörigkeit

Es war unter den gegebenen Umständen ein reiner Zufall, daß das furchtlose Auftreten eines todesmutigen Geistlichen, des reformierten Pastors *László Tökés,* den Funken zündete, der zunächst auf die Bevölkerung seiner Heimatstadt Timişoara (Temesvár) übersprang und dann in wenigen Tagen das ganze Land in ein Feuermeer verwandelte und zum Sturz des Tyrannen führte. Zur gleichen Zeit, als Hunderte von Bürgern der Stadt, ungeachtet ihrer Nationalität und Konfession, eine Mauer aus ihren Leibern bildeten, um die Deportation des Geistlichen zu verhindern, als gegen das Regime protestierende Frauen und Kinder im Kugelhagel der Repressionskräfte fielen, machte des Pastors Bischof seine Residenz dicht und suchte das Weite.

Er war es übrigens gewesen, der durch die Strafversetzung des renitenten Geistlichen den revolutionären Prozeß auslöste. Während des Aufstands hielten sich auch die Bischöfe der anderen Kirchen, fast alle, „bedeckt". Und zahlreiche Geistliche – aber längst nicht alle – schlossen die Tore ihrer Kirchen und Pfarreieinrichtungen, um ja nicht im Geschehen involviert zu werden. Die von niemanden von außen unterstützte „Rumänische Revolution" wurde *von allen Schichten der Bevölkerung getragen,* wobei auffiel, daß die Jugendlichen, vor allem die Studenten, zahlenmäßig überrepräsentiert waren. Vom Zaun gebrochen wurde sie von „Amateuren", ohne politische oder sonstige Ambitionen. Die „Professionellen", in der Hauptsache kommunistische Funktionäre, die von Ceauşescu kaltgestellt worden waren, schalteten sich erst ein, nachdem Ceauşescu die Flucht ergriffen hatte. Sie nützten ihre Verbindungen zur Armee und zu den Sicherheitskräften sowie die Tatsache aus, daß es unter den Aufständischen der ersten Stunde so gut wie niemanden mit Führungs- und Organisationserfahrung gab. In einigen Zentren des Landes wurde der Kampf von Gottesdiensten begleitet.

Insgesamt läßt sich aber nicht sagen, daß der Sieg der Revolution auch ein Sieg der Kirche, die sich mit wenigen Ausnahmen durch Abwesenheit auszeichnete, gewesen ist. Die „offizielle" Kirche hat durch ihre Kollaboration mit dem atheistischen Regime ihren vormals festen Stand in der Bevölkerung weitgehend eingebüßt, ihr Prestige vorerst verloren. Die *Kirche im Untergrund,* von der jahrzehntelangen Verfolgung dezimiert und geschwächt, war nur Eingeweihten vertraut und braucht nun Zeit, um sich zu regenerieren. Am dringendsten stellt sich die Frage des Priesternachwuchses, von Menschen, die für das Priesteramt geeignet sind. Und selbstverständlich braucht sie echte Theologen, Lehrbücher und religiöse Literatur, Druckereien und die gesamte, für ein normales Funktionieren erforderliche Infrastruktur. Mit am schwierigsten dürfte ihr in der Folgezeit fallen, sich gegen die *kompromittierten Kirchenführer* durchzusetzen, die – wenn man von Einzelfällen absieht – kaum Anstalten machen, ihre Plätze zu räumen.

Am augenscheinlichsten hat der Episkopat der *Rumänisch-Orthodoxen Kirche* – die auch unter dem Kommunismus als „Nationalkirche" fungierte – bei der Aufgabe versagt, sich um die Erfüllung ihres Auftrags zu bemühen. Ihr Versagen war aber gewissermaßen vorprogrammiert, die Konsequenz der Verwurzelung in der byzantinischen Tradition des Caesaro-Papismus, der quasi-bedingungslosen Unterwerfung unter den Staat. Diese Unterordnung war für sie immer dann besonders prekär, wenn die Landesherren sich gegen sie richteten; fast absurd wurde sie im Kommunismus, in dem die Partei- und Staatsführung – ideologiebedingt oder aus Überzeugung – danach trachtete, mittelfristig die Kirche zu vernichten.

Auch ihre *Autokephalie* brachte der Rumänisch-Orthodoxen Kirche, die auf ihr theologisches Profil lange stolz sein konnte, unter den vom kommunistischen Regime geschaffenen Bedingungen nicht nur Vorteile. Sie beraubte sie der Möglichkeit einer funktionellen Beziehung zu Schwesterkirchen. Die „Ökumene", ohnehin praktisch auf die orthodoxen Kirchen beschränkt, war für sie stets nur eine lose Verbindung „gleichgesinnter" souveräner Kirchen gewesen, das Patriarchat in Konstantinopel nur ein „symbolisches" Zentrum. So blieb der *weltlichen Macht* immer das Sagen, auch bei der Wahl der Bischöfe und der Bestimmung der Kirchenpolitik. (Über die immanenten, sich aus der byzantinischen Tradition ableitenden Schwierigkeiten der Orthodoxie mit der weltlichen Macht, vgl. vom Verfasser: The Orthodox Church in Romania, in: Religion in Communist Dominated Areas [RCDA], New York, Jg. 27 [1988], Nr. 1, S. 20–27 sowie derselbe: Orthodoxe Kirchen in Südosteuropa, in: Südost-Europa, Jg. 33 [1984], S. 621–631).
Das Bukarest Ceauşescus hat diese ihm von der Tradition kredenzte Möglichkeit ausgiebig genutzt. Den orthodoxen Klerus neutralisierte das Regime durch seine Eingliederung in den öffentlichen Dienst. So wurden diese auf zweifache Weise erpreßbar: einmal durch das vom Staat gezahlte Gehalt, zum anderen durch die Familien der in aller Regel verheirateten Priester. Priesterkinder bedurften einer besonderen Befürwortung, um eine „gehobene" Laufbahn einschlagen zu können. Nur wenige orthodoxe Geistliche könnten sich solchem Druck entziehen.

Am allerwenigsten taten dies die orthodoxen Kirchenführer, die Patriarchen. Der erste, *Justinian Marina* (1948–1977), empfahl sich bereits vor der kommunistischen Machtergreifung den späteren Machthabern durch einzelne Hilfestellungen. Und schon zu Beginn seiner Amtszeit segnete er die Zwangsintegrierung der griechisch-katholischen (unierten) in seine Kirche ab. Vereinzelte Proteste gegen die Verfolgung eigener Priester, die ihm in den sechziger Jahren Schwierigkeiten mit dem Regime einbrachten, absolvieren Justinian nicht.
Justinians Nachfolger *Justin Moisescu* (1977–1986) hatte unter anderem die Vertreibung zahlreicher orthodoxer Ordensbrüder und -schwestern sowie die *Schließung vieler Klöster* und eine weitere Gleichschaltung seiner Kirche untätig geschehen lassen. Das Regime verdankte ihm nicht zuletzt die wohlwollende Haltung des Weltkirchenrates (etwa auf der Vollversammlung von Vancouver 1983) gegenüber der Bukarester Kirchen- und Menschenrechtspolitik.
Justins Nachfolger, *Teoctist Arăpasu,* schien diesen an Unterwürfigkeit gegenüber Ceauşescu zeitweise noch zu übertreffen. Auf einer seiner ersten Auslandsreisen als Patriarch Anfang 1987 versicherte er in Österreich der Presse, in Rumänien würden alle Menschenrechte respektiert und es herrsche volle Religionsfreiheit. Noch im April 1989 beteuerte Teoctist auf dem Kongreß der „Front der Sozialistischen Einheit", sein Land habe unter der weisen Führung Ceauşescus einen am Weltmaßstab gemessenen hohen Grad an innerer Freiheit und Demokratie erreicht. Anfang 1990 dankte Teoctist ab und entschuldigte sich für Feigheit und Opportunismus. Die meisten Bischöfe folgten seinem Beispiel aber nicht. Um zu überleben und an ihre altehrwürdige Tradition wieder anknüpfen zu können, bedarf diese einer radikalen Katharsis.

Die katholischen Minderheiten haben sich – alles in allem – behauptet

Auch die *römisch-katholische Kirche,* die während der Verfolgung in der ersten Nachkriegsperiode viele Märtyrer – auch unter den Bischöfen – aufzuweisen hatte, mußte in den letzten Jahren Federn lassen. Neben imponierenden Märtyrergestalten wie *Aron Márton* und *Antal Jakab,* die ihre Treue zu Rom mit langen Haftstrafen bezahlten und sich weigerten, Kompromisse mit dem Regime zu schließen, gab es in letzter Zeit auch katholische (wie evangelische) Kirchenmänner – auch der Bukarester Bischof *Ioan Robu* wird von manchen zu ihnen gezählt –, die sich durch zu offenkundige Nachgiebigkeit gegenüber dem Regime kompromittierten. Eine einleuchtende Erklärung dafür lieferte der kürzlich verstorbene siebenbürgisch-sächsische lutherische Bischof *Albert Klein.* Er sagte sinngemäß, daß er und andere kirchliche Vertreter die ihnen vom staatlichen Kirchenamt diktierten Deklarationen nicht zum Schutz ihrer Person, sondern aus Sorge für das Schicksal ihrer Gemeinden unterschrieben.

Aber alles in allem hat die römisch-katholische Kirche die Jahrzehnte der *Verfolgung gut überstanden* und kann hoffnungsvoll in die Zukunft blicken. Viele Märtyrer, die ihr Leben für ihren Glauben opferten oder über lange Jahre im Kerker saßen, sind ihr und vielen Menschen zum Vorbild geworden. Ihre Standfestigkeit hat sie nur zum Teil der Tatsache zu verdanken, daß sie in Rumänien eine „Minderheitenkirche" ist (ihr gehören neben den rund 700 000 Magyaren, die während der Reformation nicht zum Kalvinismus übergetreten sind, die im Lande noch verbliebenen etwa 200 000 Banater Schwaben und die rund 200 000 moldauischen Tschangos an, von denen die Hälfte sich zum Ungarntum bekennen). Die für sie daraus sich ergebende Möglichkeit, sich gegenüber den konformistischen Kirchen abzukapseln, hat zwar ihre Standfestigkeit gestärkt. Aber mehr noch hat ihr geholfen, daß sie eine universale Kirche mit dem Zentrum außerhalb der kommunistischen Reichweite ist und daß die gezielte Verfolgung, der sie all die Jahre ausgesetzt war, ihre Abwehrkräfte stimulierte. Sie war dadurch sogar in der Lage, der verbotenen griechisch-katholischen Schwesterkirche durch seelsorgliche Tätigkeit und sonstige Hilfeleistungen unter die Arme zu greifen. Einer der drei überlebenden, in der Illegalität geweihten „geheimen Bischöfe", *Ioan Ploscaru,* hob kürzlich öffentlich die ihm und seinen Schutzbefohlenen von den „Lateinern" gewährte Hilfe hervor. Dieses aus der Not entstandene Zusammenwirken kann sich auch in anderer Hinsicht als segensreich erweisen. Es kann dazu beitragen, daß die traditionsbedingt verfeindeten Rumänen und Ungarn zunächst einmal auf kirchlicher Ebene enger zusammenfinden. Dies ist gegenwärtig um so wichtiger, als jetzt wieder einmal nationalistische Scharfmacher beider Bevölkerungsteile in Siebenbürgen mit ihren Säbeln rasseln.

Auch den in der mittleren Moldau in der Diaspora lebenden römisch-katholischen Tschangos (rum.: Ciangai) wurde durch die siebenbürgischen Glaubensbrüder Hilfe zuteil. Der Bischofsstuhl in Iaşi ist seit nahezu zwei Jahrzehnten verwaist und das Ceauşescu-Regime ließ nichts unversucht, um ihre Kirche zu isolieren. Sie ließen die Kirchen der Tschangos verfallen und unterbanden, so gut sie konnten, ihre Verbindung zu den übrigen Katholiken. Dies ist nur begrenzt gelungen.

Am besten behauptet hat sich unter dem Ceauşescu-Regime und gegen dieses trotz härtester Verfolgung und Zwangsintegrierung in die orthodoxe Kirche die *Griechisch-katholische Kirche* (vgl. hierzu vom Verfasser: Rumäniens Griechisch-katholische Kirche, in: Kirche in Not, Königstein 1982, S. 146–150; derselbe: Die rumänische unierte Kirche hat überlebt, in: Burgen–Regionen–Völker, Wien 1986, S. 265–272). Diese um 1700 aus der Union gut der Hälfte der (vormals orthodoxen) siebenbürgischen Rumänen mit Rom entstandene Kirche hat sich seit ihrer Gründung als kompromißlose Verfechterin der westlichen Katholizität und zugleich als getreue Wahrerin der ostkirchlichen, kontemplativen Frömmigkeit ausgezeichnet.

Der Kommunismus warf der griechisch-katholischen Kirche sowohl ihre geistige und institutionelle Verankerung im Katholizismus als auch ihr Bekenntnis zum Rumänentum vor: ersteres, weil sich Rom selbstverständlich der Kontrolle und Leitung durch Bukarest entzog, letzteres, weil in der Zeit vor Ceauşescu der sowjetzentrische Nationalismus vorherrschte, nach 1965 hingegen der rumänische „Führer" das Monopol über die rumänische Nation an sich riß. Dies kostete den sechs damaligen Bischöfen, die ihre Kirche nicht verraten wollten, das Leben. *Iuliu Wossu,* der erste rumänische unierte Bischof, der mit der Kardinalswürde geehrt wurde, verstarb 1971 in einem orthodoxen Kloster nahe Bukarest. Das gleiche Schicksal ereilte auch einige Dutzend Priester und etliche Hundert griechisch-katholische Gläubige.

Blick in die Zukunft, nicht ohne Hoffnung

Ungeachtet der vielen Verluste an Bischöfen, Priestern und Gläubigen brauchen sich die beiden katholischen Kirchen keine allzu großen Sorgen um die Zukunft zu machen. Die dezimierten Bestände lassen sich dank des moralischen Prestiges, das sie während der Unterdrükkung gewonnen haben, durch Neuzugänge komplettieren: durch Kinder von Katholiken, die in den letzten vierzig Jahren verstarben und während der Verfolgung keine Gelegenheit hatten, die Beziehung zur Kirche aufrechtzuerhalten oder den Weg zu ihr zu finden, und durch viele, von ihren anderen Kirchen enttäuschte Gläubige, die eine neue geistige Heimat suchen. Bereits im Untergrund erhielten die beiden katholischen Kirchen Zulauf, in den ersten Monaten seit Ceauşescus Sturz hat sich dieser verdichtet. Er geht in aller Regel auf Kosten der stark kompromittierten orthodoxen Kirche.

Große Teile der orthodoxen Kirche, vor allem der Episkopat, beharrt auf den Positionen und „Rechten", die sie in der Ceauşescu-Ära in Anspruch nehmen durfte. Bis heute weigern sich manche orthodoxe Stellen, die ihnen am 1. Dezember 1948 vom Staat übereigneten Kirchen den rechtmäßigen Besitzern zurückzuerstatten. Und noch im Februar haben Kreise um das orthodoxe Patriarchat durch anonyme Flugblätter die Unterordnung ihrer Kirche unter den Tyrannen zu rechtfertigen versucht und die ihr gegenüber kritisch eingestellte, inzwischen freie Presse virulent angegriffen. Auch die „unierte" Kirche wurde bereits wieder von zum Teil prominenten orthodoxen Geistlichen öffentlich attackiert. Erfolg war solcher Agitation bisher nicht beschieden. Vielmehr stößt sie bei der Presse und den Massen auf Unverständnis und Widerspruch.

In der Krise befinden sich auch die lutherische und die reformierte Kirche, erstere auch weil sie durch massive Übersiedlung der Siebenbürger Sachsen viele Gläubige verliert. Und viele Reformierte haben sich wiederum von ihren Oberhirten im Stich gelassen gefühlt. Ähnlich ergeht es der jüdischen Gemeinde, der es peinlich ist, daß ihr Oberrabbiner, *Moses Rosen,* die ganzen Jahre hindurch und bis zuletzt auf seinen zahlreichen Besuchen in den Vereinigten Staaten gut Wetter in Washington für Ceauşescu machte.

Hoffnungsvoll stimmt hingegen die während der Revolution und in den Wochen danach offenbarte Haltung der Massen zum Glauben. Es scheint, als ob ein über lange Zeit unterdrücktes Bedürfnis sich den Weg ins Freie bahnen würde. Ob es sich dabei um ein Phänomen von Dauer handelt, muß sich freilich erst noch zeigen. Vieles hängt davon ab, wie sich die politische Zukunft des Landes gestalten wird und die scheint aus heutiger Sicht problematisch zu werden. *Dionisie Ghermani*

Kurzinformationen

Die Deutsche Bischofskonferenz hält den Entwurftext des „Weltkatechismus" für „methodisch und inhaltlich erheblich verbesserungsbedürftig"

Die Bischöfe befaßten sich mit dem vorläufigen Text für den von der Bischofskonferenz 1985 angeregten „*Weltkatechismus*" bei ihrer Frühjahrsvollversammlung im Augsburger Priesterseminar vom 5. bis 8. März. Die zweite Hälfte der Vollversammlung galt dem Treffen mit den Mitgliedern der Berliner Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft, S. 157), so daß für die sonstigen Beratungen diesmal nur wenig Zeit zur Verfügung stand. Das Pressekommuniqué der Vollversammlung bezeichnet den Ende letzten Jahres an alle Bischöfe verschickten Katechismusentwurf zwar als „eine im Wesentlichen geglückte präzise und vollständige, synthetische und organische Darstellung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre". Es wurde aber sehr deutlich, daß die Bischöfe über den Text alles andere als glücklich sind. So wollen sie zu den bisher vorliegenden sieben fachtheologischen Gutachten, die teilweise viel Kritik an dem Katechismusentwurf enthalten, vier weitere erarbeiten lassen. Außerdem möchten sie in Rom darauf hinwirken, daß die Frist zur Abgabe der Stellungnahmen zum Entwurf über den 31. Mai hinaus verlängert wird. Der Konferenzvorsitzende, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), bescheinigte in der Pressekonferenz zum Abschluß der Vollversammlung besonders dem *moraltheologischen Teil* des Katechismus erhebliche Mängel

und nannte als ein Hauptproblem, daß nicht klar sei, an wen sich der Text eigentlich richte. Eigentlich handle es sich nicht um einen Katechismus im engeren Sinn. Die Vollversammlung verabschiedete eine gemeinsam mit der EKD erarbeitete Stellungnahme zur Frage der *Organtransplantation,* die nach der Zustimmung durch die EKD veröffentlicht wird. In Vorbereitung ist auch eine gemeinsame evangelisch-katholische Erklärung zum Thema „Sport und christliches Ethos". Über das „Mahnläuten" am 28. Dezember letzten Jahres (vgl. HK, Februar 1990, 52ff.) gab es in der Vollversammlung einen kurzen Meinungsaustausch. Präzisiert wurden von den Bischöfen in Augsburg Struktur und Aufgabenstellung der „Arbeitsstelle für Jugendseelsorge" in Düsseldorf. Die Kooperation mit dem BDKJ als einem „wichtigen Träger der kirchlichen Jugendarbeit" bleibt bestehen. Die Bischofskonferenz entschied sich auch für eine Fortführung der Personalunion vom BDKJ-Bundespräses und Leiter der Arbeitsstelle: Der neue Präses *Paul Magino* wurde zu ihrem Leiter berufen.

Johannes Paul II. ernannte zwölf Bischöfe für die lateinischen und griechisch-katholischen Bistümer in Rumänien

Nach der ČSSR (vgl. HK, März 1990, 143) sind jetzt auch in Rumänien alle Diözesen wieder mit Bischöfen besetzt. Der Papst ernannte am 14. März sieben Bischöfe des lateinischen und fünf des griechisch-orthodoxen Ritus. Zwei der jetzt ernannten griechisch-katholischen Bischöfe hatten 1948 bzw. 1950 geheim die Bischofsweihe empfangen: Der 1912 geborene und jetzt zum Erzbischof von Fagaras und Alba Julia ernannte *Alexandru Todea* und der neue Bischof von Lugoj, *Joan Ploscaru* (geb. 1911). Zum Bischof von Cluj-Gherla ernannte Johannes Paul II. den 65jährigen griechisch-katholischen Priester *George Guţiu;* Bischof von Maramures wurde der 1931 geborene und 1964 geheim zum Priester geweihte *Lucian Muresan.* Das griechisch-katholische Bistum Oradea Mare besetzte der Papst mit dem 1919 geborenen und 1949 geheim zum Priester geweihten *Vasile Hossu.* Durch die Ernennungen für die lateinischen Diözesen wurde die kirchliche Struktur wiederhergestellt, wie sie im Konkordat zwischen Rumänien und dem Heiligen Stuhl von 1927 geregelt worden war: Für die Hauptstadt Bukarest ernannte der Papst den bisherigen Apostolischen Administrator, Titularbischof *Joan Robu* (45), zum Erzbischof. Damit bleibt es in Rumänien zunächst bei einer einzigen Kirchenprovinz: In Siebenbürgen hatte man auf die Errichtung einer eigenen Kirchenprovinz mit Erzbischofssitz in Alba Julia gehofft. Neuer Bischof von Alba Julia wurde der bisherige Weihbischof und Generalvikar des Bistums, *Lajos Bálint;* zum neuen Weihbischof ernannte der Papst *György Jakubiny,* bisher Exeget am Priesterseminar. Bischof von Iaşi (Moldau) wurde der bisherige Ordinarius „ad nutum sancti sedis", *Petru Gherghel* (49), Bischof von Timişoara (Temesvár) der bisherige Ordinarius *Sebastian Kräuter* (geb. 1922). Die Bistümer Oradea Mare und Satu Mare wurden mit *Jozséf Tempfli* (58) bzw. *Pál Reizer* (46) besetzt. Johannes Paul II. ernannte je einen 1948/49 geheim geweihten lateinischen und griechisch-katholischen Bischof, *Adalbert Boros* (81) und *Joan Chertes* (78), zu Titularerzbischöfen. Der rumänische Religionsminister *Nicolae Stoicescu* beklagte inzwischen in einer Verlautbarung, die Bischofsernennungen vom 14. März seien „ohne vorherige Konsultation mit den rumänischen Behörden" erfolgt.

Kirchlicher Kongreß zum Flüchtlingsproblem in Europa

Bischöfe, Verantwortliche der Caritas und anderer katholischer Institutionen aus ganz Europa haben an einem „Europäischen Flüchtlingskongreß" vom 8. bis 10. Mai in Straßburg ihre Entschiedenheit bekräftigt, sich für Flüchtlinge und rechtlose Ausländer vermehrt auch gemeinsam einzusetzen. Einberufen wurde dieser erste katholische „Europäische Flüchtlingskongreß" unter dem Eindruck des wachsenden Zustroms schutzsuchender Ausländer und der zunehmenden Fremdenfeindlichkeit in den europäischen Gesellschaften. Besonders beunruhigt zeigten sich Kongreßteilnehmer über die Versuche verschiedener Regierungen, durch eine *restriktive Ausländer- und Asylpolitik* Asylbewerber von ihren Grenzen fernzuhalten. Zum Kongreß eingeladen hatten die Caritas Europa sowie die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE). Denn als dieser Kongreß beschlossen wurde, dachte noch niemand an die Möglichkeit politischer Umbrüche in Osteuropa; dazu kommt, daß die Europäische Gemeinschaft auf ihrem Weg zur Aufhebung aller Grenzen innerhalb der Gemeinschaft eine engere Zusammenarbeit in der Ausländerpolitik anstrebt. Der Kongreß befaßte sich denn auch ausdrücklich mit der „Verantwortung der katholischen Kirche in Westeuropa für die Flüchtlinge, Asylbewerber und die Einwanderer ohne Rechtsstatus" zu fragen. Am Kongreß selber waren dann aber doch auch *osteuropäische Kirchen* und Werke vertreten. Zur Vorbereitung des Flüchtlingskongresses hatte eine Arbeitsgruppe in 21 Ländern eingehend nach der Situation der Flüchtlinge, der Asylbewerber und der Einwanderer ohne Rechtsstatus sowie nach dem Engagement der Ortskirchen und ihrer Werke gefragt. Diese Umfrageergebnisse wie die Ergebnisse des Kongresses selber werden zur Zeit in ein *Grundsatzpapier* eingearbeitet. Die Vielfalt der Ursachen und also auch der Fluchtmotive stellen herkömmliche Begriffe in Frage. Verschiedentlich wurde deshalb der Flüchtlingsbegriff der Genfer Konvention zum Schutz der Flüchtlinge als zu eng kritisiert. Das „Schluß-Kommuniqué" des Kongresses verlangt denn auch, daß „die Kriterien für die Aufnahme von Flüchtlingen neu definiert und den veränderten Gegebenheiten angepaßt werden, ohne daß damit die international geltenden Bestimmungen zum Schutz der Flüchtlinge abgeschwächt werden". Grundsätzlich gefordert wird zum einen eine Politik, die auf die Behebung der Fluchtursachen und Wanderungsbewegungen ausgerichtet ist, und zum andern eine Wahrnehmung der Anliegen sowohl der schutzsuchenden Menschen wie der sie aufnehmenden Gesellschaft.

US-Katholiken fordern Reformen in der katholischen Kirche

Über 4500 US-Katholiken unterzeichneten eine Erklärung zugunsten von drastischen Reformen in der katholischen Kirche. Die Erklärung unter dem Titel „Ein Ruf nach Reformen in der katholischen Kirche" erschien als anderthalbseitige Anzeige in der Tageszeitung „The New York Times" vom 28. Februar (Wortlaut auch in: Origins, 15.3.90, S. 664ff.). Ziel der Aktion ist es, mehr als 100000 Unterschriften zusammenzubekommen. Hauptinitiator ist eine in Chicago ansässige Gruppe von Laien, Ordensleuten und Priestern mit dem Namen „Call to action". In der Erklärung wird festgestellt, die katholische Kirche sei aufgrund interner ungelöster struktureller Fragen gegenwärtig außerstande, im Geiste von „Gaudium et spes" christliche Werte in den Dialog der Gesellschaft über drängende Fragen einzubringen. Um das dringend erforderliche Zeugnis in der Gesellschaft von heute geben zu können, bedürfe es erheblicher Reformen. Die Reformforderungen im einzelnen: *Frauen* sollten Zugang zu allen Formen des kirchlichen Amtes und allen kirchlichen Entscheidungsebenen erhalten. Angesichts des *Priestermangels* solle Frauen und verheirateten Männern, einschließlich Priestern, die ihr Amt aufgegeben hätten, der Zugang zum Priestertum (wieder) eröffnet werden. An der Entwicklung der kirchlichen Lehre über die menschliche *Sexualität* sollen auf breiter Grundlage auch Laien beteiligt werden. Laien sollen sich mit Ordensleuten und Klerikern auch an der *Wahl der Ortsbischöfe* beteiligen. Als weitere Themen werden genannt: die Inkulturation des Glaubenslebens verschiedener Ethnien; der offene theologische Dialog im Fall von Meinungsverschiedenheiten; größere Anstrengungen in der Ökumene; die Stärkung der Bischofskonferenzen in ihrer Ausübung kirchlicher Leitungsfunktionen; die Beteiligung der Betroffenen bei Entscheidungen über die Schließung von Pfarreien und kirchlichen Schulen. Leitmotiv aller Forderungen ist der Wandel der Kirche hin zu einer stärker „partizipatorischen" Gemeinschaft von Glaubenden. Zu den Unterzeichnern gehören u.a. die Theologen *David Tracy, Charles Curran, Mathew Fox* und *Sandra Schneiders* sowie der New Yorker Weihbischof *Emerson Moore.*

Die kanadischen Bischöfe äußern sich zu Fragen des priesterlichen Dienstes

Im Vorgriff auf die im Herbst dieses Jahres stattfindende Vollversammlung der Bischofssynode, die sich mit Fragen der Priesterausbildung befassen wird, hat sich die zuständige Kommission der *Kanadischen Bischofskonferenz* mit einem Schreiben an Katholiken ihres Landes gewandt. Darin werden die Gläubigen aufgefordert, sich zusammen mit den Bischöfen Gedanken zu machen über die Rolle und Aufgabe der Priester. Unter Verweis auf eine entsprechende Studie zu dieser Frage machen die Bischöfe auf zwei Trends in der kanadischen Kirche aufmerksam: Die Zahl der Laien, die Führungsaufgaben in der Kirche wahrnähmen, und zwar sowohl als hauptberufliche wie auch als ehrenamtliche Kräfte, habe deutlich zugenommen. Demgegenüber stelle die weitere Entwicklung des Priesternachwuchses eine „enorme Herausforderung" dar: In den letzten 20 Jahren sei die Zahl der Diözesanpriester um 26 Prozent gesunken, während das Durchschnittsalter weiter ansteige: 34 Prozent der Priester seien im Jahre 1987 65 Jahre und älter gewesen, nur 26 Prozent unter 50 Jahren. Aber immer größere und komplexere Aufgaben kämen auf die weniger zahlreichen Priester zu und die Erwartungen an die Priester gestalteten sich immer vielfältiger. Ein „positives Zeichen" seien freilich Bemühungen, die Verantwortlichkeiten zwischen Priestern, Diakonen und Laien neu zu verteilen. Zusammen mit den Laien, Ordensleuten, den Mitgliedern von Säkularinstituten, Diakonen, Priestern und Bischöfen wolle man fortfahren, nach neuen Möglichkeiten zu suchen, wie jeder seine missionarische Aufgabe erfüllen könne, zu der er in der Taufe berufen sei.

Chile wird nach fast 17 Jahren Militärdiktatur wieder demokratisch regiert

General *Augusto Pinochet* (74) übergab am 11. März die Regierungsgeschäfte an den im Dezember gewählten Christdemokraten *Patricio Aylwin* (71). Der neue Präsident erklärte, Chile kehre „ohne Gewalt, Haß und Blutvergießen" zur Demokratie zurück, und unterzeichnete als erstes ein Dekret zur Freilassung von „Gefangenen aus Gewissensgründen". Die unter der Diktatur begangenen Menschenrechtsverletzungen sollen von den Gerichten untersucht werden; es werde aber, so Aylwin, keine „Hexenjagd" geben. Mit einem feierlichen Tedeum, an dem auch die ausländischen Staatsgäste teilnahmen, gedachte die katholische Kirche Chiles der Wiedereinführung der Demokratie. Der Erzbischof von Santiago, Kardinal *Francisco Fresno,* forderte seine Landsleute auf, nicht wieder ideologische Gräben entstehen zu lassen und in Zukunft vor allem die Menschenrechte zu achten. Zahlreiche neu gewählte Parlamentarier hatten zuvor dem Alterzbischof von Santiago, Kardinal *Raúl Silva Henriquez* gedankt, der sich unter der Diktatur unerschrocken für die Verfolgten des Regimes eingesetzt hatte. Zur Amtseinführung Aylwins war unter vielen auch der französische Geistliche *Pierre Dubois* geladen, den Pinochet 1986 des Landes verwiesen hatte. Dubois hofft, wieder in seiner alten Pfarrei arbeiten zu können. Das Kabinett Aylwins setzt sich aus 10 christdemokratischen Ministern, 6 Sozialisten, 2 Radikalen, einem Sozialdemokraten und einem Parteilosen zusammen. Senatspräsident wurde der Christdemokrat und frühere Außenminister *Gabriel Valdés,* Präsident der Abgeordnetenkammer wurde der Sozialist *Viera-Galo.* Die neue chilenische Regierung wird in ihrem Handlungsspielraum durch eine Fülle von Bestimmungen eingeengt, die Pinochet zu Ende seiner Amtszeit mit dem Ziel erließ, die alten Strukturen und Privilegien auch unter einer demokratisch gewählten Regierung zu erhalten.

Zeitschriften

Theologie und Religion

GESCHÉ, ADOLPHE. **Dieu, preuve de l'homme.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 112 Heft 1 (Januar/Februar 1990) S. 3–29.

Wer der Mensch ist, muß er sich von einem anderen sagen lassen; sonst bliebe er narzißtisch auf sich selbst verwiesen. Gesché geht davon aus, daß der Mensch bei dieser Frage nach sich selbst immer „an die Tür der Götter" geklopft hat und denkt darüber nach, warum dem so ist. Ein Gott, der den Menschen sagen würde, was sie im letzten sind, wäre „bewiesen"; das wäre der beste und grundlegendste Gottesbeweis. „Ich nenne den wahren Gott, der mich zu meinem unfaßbaren Bild und Gleichnis macht." Gesché erinnert in diesem Zusammenhang an das traditionelle Motiv des Menschen als „capax dei"; darin liege seine höchste Würde, von der nicht groß und überschwenglich genug gedacht werden könne. Gott erwarte vom Menschen, ihn zu lieben, weil für ihn selber der Mensch liebenswert sei. Eine möglichst menschliche Antwort auf dieses ungeheure göttliche Angebot ist, so Gesché, Zögern und Zurückweisung, bis hin zur Rede vom Tod Gottes. Demgegenüber betont der Autor, der Mensch sei zwar Freiheit, Autonomie und Selbstbewußtsein. Im letzten sei er aber ein „Wesen, das besucht wird". Man müsse deshalb vom Glauben Gottes an den Menschen sprechen, der dem menschlichen Glauben an Gott vorausgehe.

TRACY, DAVID. **Der Gegenwart einen Namen geben.** In: Concilium Jhg. 26 Heft 1 (Februar 1990) S. 41–57.

Der Autor unternimmt eine Gegenwartsanalyse entlang der Begriffe Moderne, Gegnerschaft zur Moderne und Postmoderne, beschreibt die damit benannten Denkschulen, setzt sie gegeneinander ab und arbeitet ihre jeweiligen Chancen und Gefahren heraus. Vom Standpunkt der Moderne gehe man von einer stets fortschreitenden evolutionären Siegesgeschichte vermeintlicher westlicher Überlegenheit aus, für die Gegner der Moderne sei die Gegenwart dagegen eine Zeit der Krise, für die Postmodernen seien schließlich die Moderne wie auch die Tradition letztlich nur Selbsttäuschung. Die *Moderne* habe sich inzwischen in das verwandelt, was sie lange als ihren schärfsten Gegensatz betrachtet und gefürchtet habe: Tradition bzw. eine weitere Tradition neben anderen Traditionen. Bei den *Gegnern der Moderne* unterscheidet der Autor zwischen einem intellektuell nicht weiter ernstzunehmenden religiösen Fundamentalismus und den Neokonservativen: Letztere durchschauten die Leere der Gegenwart und die Armut des modernen Subjekts. Sie wüßten, daß eine Gegenwart ohne Erinnerung an das Vergangene „auf die Passivität und Geschichtslosigkeit des völlig auf den Besitz fixierten Individuums der Gegenwart eingeengt" würde. Das *postmoderne Denken* habe auf zwei Illusionen der Neuzeit hingewiesen: auf die Unangemessenheit des Begriffs des Gegenwärtigseins im neuzeitlichen Verständnis und auf das Verständnis des neuzeitlichen Subjekts als einer in sich selbst begründeten Wirklichkeit.

Kultur und Gesellschaft

BREUER, STEPHAN. **Technik und Wissenschaft als Hierophanie.** In: Merkur Jhg. 44 Heft 3 (März 1990) S. 198–206.

Vor dem Hintergrund der verbreiteten Zweifel an der Beherrschbarkeit der technologisch-industriellen Entwicklung unternimmt der Beitrag eine Annäherung an diesen Themenkomplex von einer ungewohnten Seite: Anstatt Technik und Wissenschaft als Erscheinungsform eines wie immer gearteten *Humanum* zu verstehen, setzt er beides in Beziehung zu Strukturen und Kräften, die erklärtermaßen jenseits der Verfügungsgewalt des Menschen stehen sollen: dem *Heiligen.* Die Frage heißt also: „Wäre es nicht denkbar, daß das Heilige, weit davon entfernt sich zurückzuziehen, in Technik und Wissenschaft eine neue Daseinsform gefunden hätte?" Wie man einst den Göttern feste Wohnungen in heiligen Bezirken, Tempeln oder Kathedralen zugewiesen habe, so konsolidiere sich die heutige Welt der Wissenschaften mit dem Bau von Laboren, Speicherringen und Computern. So profan diese Geräte auch erscheinen mögen, ihr Inhalt und ihre Funktion überschritten dennoch jede normale menschliche Erfahrung. Anstatt auf dem Wege in eine in ihrer Unsicherheit bestimmbaren und kalkulierbaren Risikogesellschaft, meint der Autor, seien wir auf dem Weg in eine „Hochgefahrenzivilisation, in der uns das Heilige wieder seine elementare Erscheinungsform zukehrt: die einer gefährlichen, undurchschaubaren, kaum zu steuernden Energie von außerordentlicher Wirkungskraft".

LÖW, REINHARD. **Brauchen wir eine neue Ethik?** In: Universitas Jhg. 45 Heft 3 (März 1990) S. 291–296

Angesichts der schwierigen Folgeprobleme der modernen technologischen Entwicklung ist Ethik zu so etwas wie einem *Zauberwort* geworden. Der Beitrag nimmt eine kritische Lektüre der dabei auftretenden Erwartungen vor und stellt die Frage nach der *Kompetenz für Ethik.* Auch wenn oftmals der Eindruck entstehe, so der Autor, als müßten ethische Kriterien von außen an Wirtschaft, Technik, Industrie herangetragen werden und somit eigentlich „sachfremd" seien: Es gebe nicht *die* Wissenschaft, *die* Technik oder *die* Industrie, sondern nur Menschen, die ihre Handlungsweisen so bezeichneten und deren Handlungsweisen immer auch unter *ethischen* Kriterien stünden. Dabei dürfe Ethik auch nicht mit allen anderen bei einer Handlung in Frage kommenden Kriterien gleichgeordnet werden. In der Politik trete oftmals das *Beschwören von Ethik* an die Stelle von Ethik – Ethik als die allen Menschen gestellte Frage nach dem richtigen Leben tauge als Beitrag zu einem „Klima der Möglichkeit des Umdenkens" –, konzentriert auf die Solidarität mit anderen Menschen, einer Solidarität, die in nichts anderem begründet sein könne als in einer transzendenten Dimension.

Kirche und Ökumene

FISCHER, HERMANN. **Rezeption in ihrer Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 87 Heft 1 (Januar 1990) S. 100–123.

Der Begriff der Rezeption ist zwar im theologisch-kirchlichen Sprachgebrauch recht neu, ist aber inzwischen zu einem ökumenischen Schlüsselbegriff geworden. Ökumenische Gesprächsergebnisse sollen von den Kirchen „rezipiert" werden. Fischer macht aus evangelischer Sicht dazu einige kritische Anmerkungen: Er verweist auf Vieldeutigkeiten in ökumenischen Konsens- bzw. Konvergenztexten hin, die eine Rezeption erschweren, ebenso auf Probleme bezüglich des Subjekts der Rezeption. Nach evangelischem Kirchenverständnis könne Rezeption nicht einfach Angelegenheit des kirchenleitenden Amtes sein. Es werde die Frage dringlich, ob es für die Einheit der Christen sinnvoll und hilfreich sein könne, „Texte zu rezipieren, deren einheitliche Aussage mehr das Ergebnis diplomatisch ausgefeilter Formulierungen als das einer Bewältigung bestehender Differenzen und Probleme darstellt". Fischer hält so die Lima-Erklärungen nicht für rezeptionsfähig. Er plädiert für ein Verständnis von Rezeption, das sich „unterhalb offizieller Rezeptionsakte bewegt", nämlich als Klärung des eigenen kirchlichen Selbstverständnisses im Gespräch mit anderen Kirchen. Gleichzeitig wären weitere Schritte praktischer Gemeinsamkeit zwischen den getrennten Kirchen denkbar, wobei Fischer die gemeinsame Feier des Abendmahls nennt. Lehrdifferenzen seien kein hinreichender Grund, Schranken für die Mahlfeier aufzurichten.

Notizen

Am 15. März gab der Vatikan die Aufnahme *ständiger offizieller Arbeitskontakte* zwischen der Sowjetunion und dem Heiligen Stuhl bekannt. Beim Gespräch zwischen Johannes Paul II. und *Michail Gorbatschow* am 1. Dezember letzten Jahres (vgl. HK, Januar 1990, 5) ging es u. a. um die künftigen Beziehungen zwischen Rom und Moskau. Die jetzt vereinbarten Kontakte sind unterhalb der Ebene formeller diplomatischer Beziehungen angesiedelt; es wurden keine Nuntiatur bzw. Botschaft bei der sowjetischen Regierung bzw. beim Heiligen Stuhl errichtet. Der Vatikan berief den Sondernuntius für Osteuropa, Erzbischof *Francesco Colasuonno,* zum Nuntius mit besonderen Aufgaben in Moskau; auf sowjetischer Seite nimmt *Juri Karlow* vom Außenministerium die Kontakte zum Heiligen Stuhl wahr.

Richtlinien für die *Ausbildung von Ordensleuten* hat die römische Kongregation für die Orden und Säkularinstitute vorgelegt. Das umfangreiche Dokument, das am 13. März veröffentlicht wurde, fußt auf den einschlägigen Bestimmungen des CIC, den Konzilsdokumenten und nachkonziliaren Regelungen zu verschiedenen Aspekten des Ordenslebens. Der Text befaßt sich mit der Berufung zum Ordensleben und den evangelischen Räten und geht auf verschiedene Dimensionen der Ausbildung in den Ordensgemeinschaften ein. Ausführlich werden die verschiedenen Etappen der Ausbildung behandelt, vom Noviziat bis zur Weiterbildung. Als aktuelle Fragen zur Ausbildung von Ordensleuten nennt das Dokument die Situation und die Erwartungen von Kandidaten für das Ordensleben, die Bedeutung der Kultur für die Ausbildung von Ordensleuten, das Verhältnis von Orden und geistlichen Bewegungen in der Kirche und die Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Gemeinschaften in der Ausbildung.

Während ihrer dritten Sitzungsperiode beriet die *Hildesheimer Diözesansynode* über vier Vorlagen zu den Themen „Gemeinde angesichts der abnehmenden Zahl von Priestern", „Ehe und Familie", „Feier des Sonntags" und „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung". In zwei Voten an Johannes Paul II. setzten sich die Synodalen für die Zulassung von „viri probati" zur Priesterweihe sowie für die Prüfung der Zulassung von Frauen zum ständigen Diakonat ein. Außerdem sprachen sie sich dafür aus, Angebote zur längerfristigen Vorbereitung auf die Ehe einzuführen. Zu den nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften wurde zu bedenken gegeben, ob diese nicht als Form der Vorbereitung auf eine sakramentale Eheschließung angesehen werden könnten.

Deutliche Kritik an dem gegenwärtig den Bischofskonferenzen vorliegenden Entwurf zu einem *„Weltkatechismus"* haben die *Schweizer Bischöfe* anläßlich ihrer Frühjahrsvollversammlung geübt. Die Bischöfe, die sich einen ganzen Tag lang mit dem Text des Katechismus befaßten, wobei der Sekretär der Redaktionskommission, die den Text verfaßte, der in Fribourg lebende österreichische Theologe *Christoph Schönborn,* in den Entwurf einführte, beanstandeten inhaltlich vor allem den moraltheologischen Teil, der zu allgemein gehalten sei und zu sehr auf Verbote abhebe. Die Bischöfe äußerten aber auch Zweifel zur Methode. Sie schlugen vor, den vorgesehenen Titel fallenzulassen. Der Weltkatechismus sei *nicht didaktisch ausgerichtet* und insofern kein Katechismus, sondern Kompendium zur Vorbereitung regionaler Katechismen. Ende April wollten die Bischöfe sich nochmals mit dem Text befassen. Schon jetzt äußerten sie die Erwartung, daß demnächst der überarbeitete Text vor der Veröffentlichung nochmals zur Begutachtung vorgelegt werde.

Der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger* beklagte in einem Rundfunkgespräch die *zunehmende Gewalt gegen Einwanderer.* Der Kardinal bezog sich dabei auf Ausschreitungen gegen drei marokkanische Jugendliche Anfang März, von denen einer bei den Gewalttätigkeiten ums Leben kam und die beiden anderen schwer verletzt wurden. Wenn sich, so der Kardinal, „normale Menschen" in reißende Tiere verwandelten, dann sei in der Gesellschaft „etwas radikal zerbrochen". – Fast zur gleichen Zeit appellierte der Alterzbischof von Wien, Kardinal *Franz König,* an die Österreicher, *Flüchtlingen gegenüber duldsamer zu sein.* Anlaß waren gewalttätige Proteste in einem niederösterreichischen Ort gegen die Unterbringung von einigen Hundert Rumänen in einer dortigen Militärkaserne. König wandte sich auch gegen die populäre Parole, das eigene Boot sei voll und für Flüchtlinge sei kein Platz mehr. Es gebe in Österreich nach wie vor die Möglichkeiten, Flüchtlinge aufzunehmen und auch die Lasten dafür zu tragen. König sprach sich zugleich für eine bessere Verteilung von Flüchtlingen aus und warnte die Politiker, nicht aus parteipolitischem Kalkül fremdenfeindlichen Stimmungen nachzugehen oder gar sie zu fördern.

Für eine weitgehende *Liberalisierung des Abtreibungsstrafrechts* in allen Ländern der Europäischen Gemeinschaft sprach sich in einer von 147 Abgeordneten angenommenen Entschließung (bei 60 Gegenstimmen und 12 Enthaltungen) das *Europäische Parlament* aus. Zugleich wandte sich die Entschließung gegen Bestrebungen in einzelnen Ländern, das Abtreibungsstrafrecht wieder enger zu fassen. Heftig widersprochen wurde der Empfehlung von irischen Abgeordneten. Einer von ihnen drohte für den Fall, daß die EG in ihrem Land eine „Liberalisierung" durchsetzen will, den Austritt Irlands aus der EG an. In Irland ist nicht nur Abtreibung generell verboten, sondern auch der Verkauf von Verhütungsmitteln.

Der Erzbischof von Seattle (US-Bundesstaat Washington) *Raymond Hunthausen* hat sich entschlossen, so lange keine Männer mehr zu Ständigen Diakonen zu weihen, wie sich in der Frage der Stellung der Frau in der Kirche nichts Substantielles verändert. Vor Journalisten sagte Hunthausen, er habe diese Entscheidung aufgrund von Zeugnissen getroffen, auf die er bei Anhörungen zum geplanten Frauen-Hirtenbrief der US-Bischöfe gestoßen sei. Mit der Einstellung des Diakonatsprogramms wolle er das Ausmaß seiner Besorgnis in der Frauenfrage zum Ausdruck bringen.

Wegen dessen Haltung in der Abtreibungsfrage erklärte der neue Bischof von Brooklyn (US-Bundesstaat New York), *Thomas Daily,* den demokratischen Gouverneur des Bundesstaates New York, *Mario Cuomo,* zur *persona non grata* in seiner Diözese. Bereits bei seiner ersten Pressekonferenz als neuer Bischof von Brooklyn gab Daily dies bekannt. Damit distanzierte er sich auch deutlich von der zurückhaltenderen Gangart seines Vorgängers, Bischof *Francis Mugavero,* und folgte der „harten Linie" von Kardinal *John O 'Connor,* der dasselbe bereits für das Gebiet der Erzdiözese New York erklärt hatte. Cuomo sagt zwar, daß er persönlich gegen die Abtreibung sei, daß er aber dennoch für das Recht der Frauen eintrete, sich in dieser Sache frei zu entscheiden.

Richtigstellung

In der Februarnummer 1990 der Herder-Korrespondenz wurde die katholische „Kommission für Zeitgeschichte" als „Kommission für Zeitgeschichte der Deutschen Bischofskonferenz" bezeichnet. Diese Bezeichnung ist zumindest ungenau. Die Kommission ist ein unabhängiges Gremium von Wissenschaftlern. Ihre Aktivitäten werden allerdings zum größten Teil aus Zuschüssen des Verbandes der Diözesen Deutschlands finanziert.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Christophorus-Verlages, Freiburg, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 5 · 44. Jahrgang · Mai 1990

Das Wort Veränderung sollte Christen nicht schrecken.

Franz Kardinal König

Kulturlos, weil geheimnislos?

Haben wir noch eine religiöse Kultur? Die Frage scheint von vornherein obsolet, unwirklich oder zumindest mißverständlich zu sein, in die falsche Richtung zu weisen. Oder sie provoziert bestenfalls Gegenfragen: Kultur, was ist das schon? Wir sprechen von Wohnkultur, von Eßkultur, von politischer Kultur, von Streitkultur und von vielem anderen, was wir mit Kultur in Verbindung bringen. Aber haben wir überhaupt noch einen gedanklich einigermaßen scharfen und operativ verwendbaren Kulturbegriff? Ist er von der engeren Bedeutung, die wir ihm geben, abgesehen – Kultur als Ästhetik des Lebens und die diese Ästhetik ausdrückenden Gestaltungen und Veranstaltungen – in sehr entgrenzter Form nicht zu einem Passepartout für alle Veredelungsvorgänge menschlichen Zusammenlebens und öffentlicher Repräsentation geworden, in denen er sich dann auch verflüchtigt?

Hat es noch Sinn, von religiöser Kultur zu sprechen?

Und was heißt das „Noch" im ersten Satz? War es in der vorsäkularen Gesellschaft, auf die es sich indirekt beziehen möchte, wo alles Leben und alle Ordnungen sakral geformt und religiös durchtränkt waren, substantiell anders? *Gab es je eine vom Gesamtumfeld unterscheidbare, eigengewichtige religiöse Kultur?* War Religion, auch christliche Religion, nicht gerade dort, wo sie kulturbeherrschend war, letztlich nicht fast immer selbst mehr Profan-, mehr Diesseitskultur denn als Kultur Sinnstiftung aus dem Glauben? Oder ist es in den Resten einzelner Länder, wo Konfession und Nation noch in einer nationalen Kultur verwachsen sind, anders? Leidet religiöse Kultur, wenn von solcher überhaupt gesprochen werden soll, nicht gerade dort unter der mehr oder weniger dauerhaften Verfremdung zu nationalen, politischen, also jedenfalls ebenfalls sehr „säkularen" Zwecken?

Und sind die Heerscharen von Integralisten, Traditionalisten und Fundamentalisten in ihren hoffnungslosen Versuchen, die Dogmen des Christentums und seine Moralregeln zum Konstruktionsprinzip aller gesellschaftlichen Gestaltungsmöglichkeiten zu machen, nicht der lebendige Beweis dafür, daß es nur *eine* Lebenskultur gibt, in die Religion zwar geschichtlich unterschiedlich wirksam ist, für die Religion aber nie wirklich das Fundament abgeben kann? Scheitern sie noch mehr als an der Wert-, Sach- und Handlungsautonomie der unterschiedlichen Lebensbereiche, nicht schon am eigenen Ausgangspunkt: an der Tatsache, daß das, was als Ziel und Ideal religiös ist, unterderhand in reine Profanität umschlägt, für die das religiöse Konstruktionsprinzip nur noch Vorwand ist? Gerade sie landen doch stets beim Ergebnis, daß alles, was kulturell-gesellschaftliche Verwirklichung des Glaubens sein soll, in sehr profanen Ordnungen und Parteinahmen endet.

Und selbst, wenn dem nicht so wäre? Weist das *heutige Verständnis des Christentums,* dessen existentiell-historische Selbstinterpretation, gegenwärtig nicht in eine ganz andere Richtung? Wir sprechen – und Begriff und Bedeutung sind allseits akzeptiert – von Inkulturation, von Inkulturation in die Traditionskulturen, von Inkulturation in den sozialen Wandel, von Inkulturation in die säkularen Lebensverhältnisse. Dem liegt doch ein Christentum zugrunde, das seine humanen Potentiale hineingibt, ‚drangibt', das sich seiner selbst entäußert, damit Menschen aus ihm *menschlich* leben können. Ist damit die Fragestellung nach einer eigengewichtigen, aus dem christlichen Glauben kommenden Kultur mit erkennbarer Wirkung auf die Gesamtkultur nicht tatsächlich von beiden her, *von der Verfaßtheit der Gesellschaft und vom Selbstverständnis des Christentums her,* jedenfalls im Horizont des Christentums nicht tatsächlich und endgültig erledigt? Jedenfalls haben wir uns schon so sehr daran gewöhnt, das Kulturverhältnis von Religion nur noch in Additionen und Gegenüberstellungen (Religion *und* Kultur) auszudrücken, daß es gar nicht mehr auffällt. Was soll also die Frage?

Und schließlich: *welche Art von Kultur sollte es denn überhaupt sein?* Die Kultur der Hochämter und Rauchfässer, des Glockengeläuts und der Prozessionen, die sich beim

einen oder anderen aus einer ferngerückten Kindheit in Erinnerung gehalten hat und die zumindest in ihren nicht streng gottesdienstlichen Ausdrucksformen zur reinen Folklore geworden ist? Oder die Kultur der Oratorien, Passionen und Bachkantaten, der Le-Fort-Hymnen und der Chagall-Fenster, als versöhnender Ausdruck einer religiösen Kultur, die den Zeitgenossen erhebt, indem sie in ihrem Ursprungssinn vergangen ist? Oder die des evangelischen Pfarrhauses als die eines ins säkulare Umfeld hineinwirkenden kirchlichen Kulturträgers, das, soweit es über den engen Horizont von Gemeindekernen und Bibelkreisen hinaus tatsächlich noch ein Stück weit das soziale Umfeld beeinflußt, durch die Mächtigkeit des Wortes und die Fähigkeit zum gesellschaftlichen Diskurs kulturerhaltend und -verstärkend wirkt? Aber wahrscheinlich können evangelische Theologen mit einer solchen Frage heute noch weniger anfangen als katholische Pastoralplaner.

Sinnstiftung als Kulturvorgang bleibt ohne Religionsbezug leer

Aber ist die Frage nach einer eigengewichtigen religiösen Kultur wirklich entbehrlich, gar überflüssig geworden? Vielleicht ist es gut, *sich zunächst einmal über die Begriffe und dann über die Situation zu verständigen.* Über die Begriffe und deren Kontext. Es sei hier absichtlich ein handgestrickter, an der wissenschaftlichen Literatur nicht verifizierter, aber doch wohl das Wesentliche erfassender Kulturbegriff verwendet. Nach gemeinem Verstande bedeutet Kultur in ihrem Ausgangssinn Gestaltungsarbeit an den Lebenszusammenhängen und die Verhältnisse, die jeweils in dynamischer Veränderung sich daraus entwickeln und die dadurch verfügbar gewordenen Güter und Werte. Gestaltungsarbeit an der Natur, an der sozialen Umwelt, an den zwischenmenschlichen Beziehungen und ihren Organisationsformen.

Aber Kultur als Ausdruck der Subjektfähigkeit, der Selbst-Ständigkeit inmitten und gegenüber der subhumanen Natur, auf deren Grundlage der Mensch seine Lebenswelt als gesellschaftsbezogenes und gesellschaftsbestimmtes Wesen aufbaut, ist nie *beliebige* Gestaltungsarbeit, sie ist zielgerichtet und sinnbegründet, ist immer *auch* Sinnstiftung. Im Element der Sinnstiftung liegt die besondere Qualität kultureller Schöpfungen. Man kann dieses Element besonders dann nicht übergehen, wenn Kultur nicht als etwas rein technisch Instrumentelles, sondern als *inhaltliche Wertigkeit* verstanden wird. Dieses innerste Wesen von Kultur äußert sich gerade dort am realsten, wo es sich zweckfrei verwirklicht oder wo der Mensch über das Medium kultureller Güter und Werte sich zweckfrei zu sich selbst verhält und so *am wirklichsten* sich selbst in seinem Verhältnis zur Gesamtwirklichkeit erfährt. Deswegen ist auch die humanste Kultur die, in der Menschen ohne Verzwecklichung durch Ideen, Techniken und Organisationen, aber durch sie alle hindurchgehend, zu einem Eigen- und Zusammenleben finden, das in der Art seiner Verwirklichung auch die Antwort auf das Warum und Wozu nicht gibt, aber doch die Möglichkeit, sie zu geben, eröffnet. Wenn irgendwo Entfremdung im menschlichen Dasein sich auflöst oder wenigstens auf humane Weise ausgehalten werden kann, dann in solcher Sinnstiftung.

In welchem Verhältnis stehen – so gesehen – Religion und Kultur? Religion auf ihren Kern gebracht, ist in christlichem Sinne jedenfalls nichts anderes als *Sinnstiftung aus dem Glauben* mit allem, was sich für die Selbstfindung des Menschen, seine Lebensgestaltung und sein Zusammenleben im Blick auf seine Lebensverantwortung und auf seine Endbestimmung daraus ergibt. Sinnstiftung aus dem Glauben kann folglich nicht aus kultureller Sinnstiftung herausgelöst werden; sie *ist* Kultur, wirkt auf die Gesamtkultur und bleibt, wie stark oder schwach sie sich auch auswirkt, mit dieser zuinnerst verflochten. Religion ihrerseits wiederum braucht die Gesamtkultur als Lebensraum, um sich äußern zu können und Menschen Wegweisung zu sein. Aber sie kann in keinem geschichtlichen Zustand menschlichen Selbstseins aufgehen, denn ihr Wesen als Sinnstiftung bezieht sich auf *etwas, was außerhalb des menschlichen Selbst liegt,* als dessen Ermöglichung, als dessen Ursprung und Ziel, auf Gott als den Souverän aller Wirklichkeit. Deswegen kann Religion – jedenfalls als christlicher Offenbarungsglaube – sich weder in säkularer Kultur auflösen, noch darf sie als bloße Funktion oder als bloßes Integrationsmoment eines bestimmten Kulturzustandes oder -standards mißverstanden werden. Sie ist als Sinnstiftung von kulturellem Eigengewicht, nicht als religiöse Kulturwelt neben der Gesamtkultur, sondern weil sie als Sinnstiftung Kulturstiftung in einem sehr spezifischen und zugleich sehr zentralen Sinne ist: *Sinnstiftung aus Glauben eröffnet die Möglichkeit der Transzendierung aller Kultur und zugleich die Inkulturierung des Glaubens,* indem sie den Menschen in der je konkret erlebten Kultur und über ihn diese selbst offenhält auf den Sinngrund menschlichen Tuns, auf den personalen Gott hin.

Deswegen kann das Christentum als Offenbarungsreligion selbst nur glaubwürdig sein und auf Beglaubigung bei Menschen hoffen, wenn es in dem, was es gesellschaftlich ist, in seinen Erscheinungsformen und in dem, was es tut, Sinnstiftung aus dem Glauben als Verkünderin der Souveränität Gottes über alle Wirklichkeit *in sich selbst verkörpert* und so menschlicher Existenz hilft, *transparent* zu werden, die Lebenszusammenhänge auf Gott hin durchsichtig zu machen. Nur soweit es das tut, werden die christlichen Kirchen und die Christen selbst wahrnehmbare Glaubenszeugen, und nur soweit sie das in den unterschiedlichen Situationen vermögen, können sie auf Verständnis und auf Zustimmung für ihre Botschaft hoffen. Dafür bedarf es durchaus kultureller Ausdrucksweisen, die die Offenheit menschlicher Wirklichkeit auf Gott erschließen, denn diese erschließt sich nicht von selbst. Mit einem Wort: Inkulturation und Transzendierung von Kultur – beides sind dialektisch verbundene Momente der Sinnstiftung aus dem Glauben – gehören zu ihr als Prozeß.

Aber was ist auf diesem begrifflich-kontextuellen Hintergrund gegenwärtig aktuelle Situation? Läßt sich, bezogen auf unsere faktische Wirklichkeit, in diesem Sinne wirklich noch von religiöser Kultur sprechen? Dreierlei ist gegenwärtig bezeichnend.

Das Erste: Der kulturgestaltende Einfluß des kirchlich verfaßten Christentums ist nach Potential und Wirkung tatsächlich gering. Je kleiner die Gemeinden und kirchlichen Gruppierungen, um so weniger kulturelle Ausstrahlung geht vom kirchlich verfaßten Christentum aus. Aber die geringe Ausstrahlung ist nicht allein durch die soziale Auszehrung der Gemeinden bedingt. Es hängt in erster Linie zusammen mit der *Privatisierung von Religion und Verkirchlichung des Christentums.* Sichtbar und wahrnehmbar kulturbestimmend kann nur wirken, was öffentlich wahrgenommen wird. Doch die Privatisierung von Religion schreitet weiter fort trotz des öffentlich-rechtlichen Status der christlichen Kirchen. Dieser erzwungene Rückzug ins Private färbt auf die christlichen Gemeinden und Gemeinschaften selbst ab. Sie leben – höchstens nur noch eine Art sekundäre Öffentlichkeit repräsentierend – stärker, als es ihrem Selbstverständnis entspricht, sich selbst, öffnen sich weniger der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit, ihre „Geistesgegenwart" erschöpft sich vielfach in institutioneller Präsenz und verlautbarten Grundsätzen. So ersterben die schöpferische Phantasie und der Gestaltungswille, die nur an der Lebenswirklichkeit selbst sich entzünden können.

Die Kirche steht kulturell zunehmend sich selbst im Wege

Das Zweite: Nach wie vor lebt die Gesamtkultur trotzdem stark aus einem geschichtlich verinnerlichten und informell weitertradierten christlichen Kulturerbe. Hinzu kommen *vagabundierende religiöse Bedürfnisse oder besser Bedürfnisse nach Überhöhung des Alltags,* nach sinnstiftenden Erfahrungen und Kommunikationen als einer kulturellen Äußerungsform, die ein Gefühl persönlicher Erfüllung für sich und in Gemeinschaft vermitteln und so Lebenshilfe zur „Kontingenzbewältigung" sein können. Doch geraten beide Kulturformen religiös eingefärbter Sinnstiftung akut in den *Sog eines zeitbedingten, aber doch breit wirksamen Selbstverwirklichungskultes* als Ausdruck eines tief narzißtischen Lebensgefühls, das alle transzendente Sinnstiftung kappt und Bedürfnisse nach Selbsttranszendierung vornehmlich auf das eigene Selbst und dessen Bedürfnis nach kosmischen Verschmelzungen zurückprojiziert. *Religion wird auf diesem Wege zu einer bloßen Funktion von Subjektivität.* Nichts aber widerspricht Sinnstiftung aus christlichem Glauben mehr als solche zur Norm und zum Kult erhobene Selbstverwirklichung. In der Souveränität Gottes über das menschliche Subjekt, allerdings eine Souveränität, in der Gott in äußerster, „entäußernder" Zuwendung dem Menschen begegnet, in der Dialektik von absoluter Transzendenz und Inkarnation bis ans Kreuz liegt die existentiell-geschichtlich konkrete Gotteserfahrung des Christentums. Insofern gibt es nichts Gegenchristlicheres als den Kult des sich selbst individuell und kollektiv zelebrierenden Subjekts.

Das Dritte: Das kirchlich verfaßte Christentum bleibt von diesem Sog nicht unbeeindruckt, ob dieser nun zu narzißtischer Isolierung des Subjekts oder im latenten Umschlag zu dessen Auflösung in kosmischer Ganzheitlichkeit tendiert. Wie sehr solche Strömungen auch im kirchlich verfaßten Christentums virulent sind, zeigt der Umgang und der relativ geringe Mut zur Auseinandersetzung mit Bewegungen wie New Age, mit den Reinkarnationslehren und überhaupt mit den diversen, im Grunde nicht sehr variantenreichen „neoreligiösen", vor allem esoterischen Heilslehren. Dieses hat sich zudem mit den *vorwiegend subkulturellen, sektenhaften Sozialformen frei flottierender Religiosität auseinanderzusetzen* und zugleich mit dem Vorwurf, daß es selbst in Erscheinung und Tat zu kopflastig sei und den emotionalen Bedürfnissen, die sich in den neoreligiösen Selbstverwirklichungs- und Psychokulten ausdrücken, nicht gerecht werde.

Die Wirkung der verschiedenen Soge: Kirchliches Leben laboriert, nicht nur scheinbar erdrückt von einer sich ihm entwindenden Gesamtkultur, sondern mehr und mehr an der eigenen Enge, zieht sich zurück in seine Doktrinen und Institutionen und hechelt doch in atemloser Unschlüssigkeit hinter wechselnden „Außenströmungen" her. Wenigstens etwas von der auseinandergelaufenen Vielfalt „religiöser" Bewegungen soll im eigenen „Lager" gehalten werden. Im lobenswerten Bestreben, wenn nicht allen, so doch möglichst vielen es recht zu machen, verlottert sein Innerstes: der Gottesdienst wird – mit Ausnahmen – zu einer wortreichen, vielseitig verzwecklichten, aber als humaner Vollzug zu einer geheimnislosen, letztlich oft langweiligen Veranstaltung; die Verkündigung des Wortes zum Obenhin-Unternehmen, in dem die Lebenswelt der Hörer und die Probleme, die sich zwischen sie und die verkündete Botschaft schieben, kaum angesprochen werden, und die Unerforschlichkeit der Geheimnisse Gottes auch nicht. Von der Botschaft klingt zwar dort, wo sie vernehmbar ist, vieles tröstlich, aber *die Botschaft provoziert so zu nichts.* Eingezwängt zwischen gesellschaftlicher Aussonderung und Beliebigkeit auf der einen, Privatisierung und Verkirchlichung auf der anderen Seite gerät das kirchlich verfaßte Christentum selbst in Gefahr, auf den Status einer Subkultur abzugleiten, wo es vornehmlich für sich lebt und „geistliche" Bedürfnisse der sich in ihr versammelnden „religiös" Bedürftigen pflegt. Kulturelle Ausstrahlung, die den inneren Zusammenhang von Kultur als Sinnstiftung und Sinnstiftung aus dem Glauben öffentlich wahrnehmbar macht und veranschaulicht, ist da kaum zu erwarten.

Und die Kirchen in ihrer amtlichen Verfaßtheit? Sie stehen sich durch die Art ihres Öffentlichkeitsverhaltens kulturell beträchtlich selbst im Wege. Anstatt das Geheimnis, das sie verkünden, aus den Lebenszusammenhängen heraus transparent machen zu helfen, schieben sie sich gleichsam vor ihren eigenen Auftrag, indem sie sich

vornehmlich auf ihr institutionelles Regelwerk stützen und die Vorbilder ihres Handelns vergangenen Zeiten entnehmen. Die Folge: Sie werden noch weniger, als es ohnehin möglich ist, als sakramentale und verkündigende Sinnstiftung aus dem Glauben, als Glaubenskultur erfahren, sondern als um sich selbst besorgte, gesellschaftlich zukurzgekommene Sachwalter von Interessen. Kulturloser – als Verfehlung des Auftrags zur Sinnstiftung aus dem Glauben – kann kirchlich verfaßtes Christentum kaum erscheinen.

Alles hängt letztlich am Lob Gottes

Ist die Situation so? Sicher darf man eine karikierende Spiegelung von Teilwirklichkeiten nicht mit der Realität insgesamt verwechseln, aber sie ist auch keine bloße Übertreibung. Doch muß es so sein? Oder wie kann sich was wandeln? Das kirchlich verfaßte Christentum kann gewiß die gesellschaftlichen Voraussetzungen, die ihm die Epoche vorgibt, nicht ändern, jedenfalls nicht aufheben. Und vor allem kann es einen an Transzendenzlosigkeit krankenden Erlebnisalltag nicht über Nacht in kulturell ausstrahlende Glaubensfreude verwandeln. Aber es kann und muß seine eigene innere Wahrheit radikaler kundtun: Die Souveränität Gottes über alles Kreatürliche; den Gott Jesu Christi, der bis ins Karfreitagsgeschehen hinein an sich selbst erfahren lehrt, wie sehr es ihm um den Menschen zu tun ist; Gottes Gerechtigkeit, die christlicher Glaube in den Strukturen der Welt und in den Gesinnungen der Menschen im Wahrnehmen konkreter Verantwortung für den anderen inkarnieren will. Aber alles hängt letztlich am Lob Gottes und alles muß als Antwort der Kreatur auf die Souveränität Gottes über alle Wirklichkeit dahin führen. Nur *in der Anbetung* stellen sich Menschen der Wahrheit Gottes wirklich so, wie sie ist, und erfahren zugleich auch noch im Leiden und in der eigenen Verzweiflung am tiefsten die Wahrheit über sich selbst. Das lobpreisende Sichloslassen in Gottes Abgrund ist das, was den Menschen vor Gott und in sein eigenes Wesen rettet und kein noch so von den sozialen Umweltverhältnissen her gerechtfertigtes Bedürfnis nach religiöser Selbstverwirklichung.

Nur wo Menschen ganz aus sich heraus treten und sich Gott anheimstellen, gelangt Religion in ihre eigene Würde. Der Ort, wo diese Wahrheit gewissermaßen von sich aus offenbar wird, ist der christliche Kult, verstanden als danksagendes Lob Gottes jenseits aller Verzwecklichung auf noch so berechtigte Bedürfnisse. Und zugleich können – siehe Dialektik von Transzendenz und Inkarnation –, wo dies geschieht, Menschen am tiefsten ihrer eigenen Geschöpflichkeit gewahr werden. Je fühlbarer das kirchlich verfaßte Christentum diese Wahrheit auch in der Gestaltung der eigenen Liturgie zu machen versteht, um so kulturmächtiger ist Christentum auch in seiner öffentlichen Wirkung selbst dort, wo Christen vornehmlich als kleine Herde erscheinen. *Jedenfalls gibt es keinen Weg daran vorbei.* Die Kulturmächtigkeit darf aber nicht nur in unvermittelter sakramentaler Symbolik gefeiert, sie muß auch in Wort und Tat verkündet werden. Menschen müssen abgeholt werden, wo sie sind, gewiß, aber sie müssen auch herausgeholt werden aus sich selbst. Eine Verkündigung, die da beschwichtigt und nicht provoziert, bewirkt auch nichts.

Von Gottfried Benn ist der Satz überliefert, Gott sei „ein schlechtes Stilprinzip". Auf die kirchliche Verkündigung angewandt läßt er sich genau umkehren: Verkündigung kann sich nur soweit als Stilprinzip religiöser Sinnstiftung mit kultureller Wirkung bewähren und bewahrheiten, als sie es wagt, Menschen durch Gott zu provozieren. Aber auch da gilt die beschriebene Dialektik: Nur wer den Spuren Gottes im Alltagsleben nachzuspüren versteht und zugleich hellhörig ist für die existentiellen Probleme der Menschen, ihre verdrängten „Bedürfnisse" und ihre erschlichenen Auswege, kann sie mit Gott als dem Richtmaß alles Menschlichen *wirklich* provozieren. Mit Obenhinpredigten und einer nicht zu solcher Provokation erziehenden theologischen Ausbildung ist nichts zu gewinnen. Anders wiederum könnten so zeitgenössische Literatur, Musik, Philosophie und Kunst, wo sie wirklich in menschliche Seelengründe hineinleuchten, in einer spannungsreichen Komplizenschaft mit theologischer Weltdeutung Kultur auch religiös selbst dort befruchten, wo sie von theologischer Weltdeutung weit wegweisen. Eine kirchliche *Bußkultur*, die sich nicht im Streit um individuelle oder kollektive Lossprechung erschöpft, könnte davon profitieren und zugleich ihrerseits befruchtend wirken.

Über dem Sohn den Vater vergessen?

Aber eine in diesem Sinne kulturschöpferische, weil zur Durchbrechung alles Banalen und Vordergründigen und zur Umkehr von aller narzißtischen Selbstsuche und Selbstverfallenheit anstiftende Verkündigung bedarf dringend der Ergänzung durch eine einladende, Offenheit pflegende kirchliche *Kultur der Begegnung*, die Christen nicht als Neidhammel und Kümmerlinge erscheinen läßt, sondern wo etwas von der Menschenfreundlichkeit sichtbar wird, die aus dem Sichloslassen in Gottes Geheimnis hinein kommt. Die Feste der Christen, die man nicht verrotten lassen muß, weil der Massentourismus sie zu pervertieren droht, können so gefeiert werden. Ihre kulturstiftende Ausstrahlung ist auch unter heutigen Bedingungen beträchtlich. Aber zur Lebenskultur kann religiöse Kultur, weil eben vor allem Ergebnis von Sinnstiftung aus dem Glauben, nur werden, wenn im Wurzelgrund lebt, was sie tragen und bewirken muß: Der Glaube an Gott als dem Vater Jesu Christi. Sollten wir aber über dem Sohn den Vater vergessen haben? Und wirkt kirchlich verfaßtes Christentum womöglich deswegen so kulturlos, weil es sich allzu geheimnislos gibt und Zeitgenossen nicht oder nicht in letzter Konsequenz mit der Gottesfrage als der Grundfrage der Menschen zu konfrontieren wagt? Sollte insofern Friedrich Dürrenmatts Vorwurf, Christen glauben nur „zum Schein", doch seine subtile Berechtigung haben? *David Seeber*

Anreiz?

Aufwandsentschädigungen für Jugendgruppenleiter in der Diözese Fulda

Eine Nachricht aus der Diözese Fulda zum Thema kirchliche Jugendarbeit läßt einmal mehr aufhorchen. Nach einer Mitteilung von Generalvikar *Alois Lang* vom 28. Februar an die Kirchengemeinden seiner Diözese sind im Bistumshaushalt 1990 100 000 DM für eine Maßnahme ausgewiesen, die in den bundesdeutschen Bistümern ihresgleichen sucht: Die Diözese Fulda möchte mit diesen Mitteln – auf Initiative des Kirchensteuerrats hin, wie betont wird – die Gewinnung *neuer* Jugendgruppenleiter fördern und damit die pfarrliche Jugendarbeit stärken. Die Gemeinden erhalten die Möglichkeit, für neu gewonnene Gruppenleiter eine steuerfreie Aufwandsentschädigung zu zahlen und diese über den Diözesanhaushalt abzurechnen. Zehn Prozent der gezahlten Summen (bei voller Ausschöpfung des jährlichen Höchstbetrages von 2400 DM müßte ein Gruppenleiter wenigstens wöchentlich eine Gruppenstunde von zwei Zeitstunden abhalten) müssen die Gemeinden selbst übernehmen.

Daß eine Stärkung der pfarrlichen Jugendarbeit in einer Diözese wie Fulda nicht zuletzt auch als ein Schritt *zuungunsten der verbandlichen Jugendarbeit* bzw. zur Stärkung der bistumseigenen Katholischen Jugend Fulda (KJF), um die es nicht sonderlich gut bestellt sein soll, gelesen wird, muß niemanden verwundern. Erst nach und nach haben die Jugendverbände ihre rechtlichen Verbindungen an die Diözese wieder in Ordnung bringen können – die Gespräche mit dem diözesanen BDKJ stehen allem Anschein nach vor dem Abschluß, auch wenn – wie zu erfahren ist – mit diesen Vereinbarungen Meinungsverschiedenheiten eher umgangen als wirklich gelöst werden.

Das Problem geht jedoch über das Verhältnis von verbandlicher und pfarrlicher Jugendarbeit hinaus und ist im Kern weder neu noch auf das Gebiet der Diözese Fulda begrenzt: Jugendarbeit benötigt überall ein organisch aufgebautes Reservoir an Bezugspersonen in der Pfarrei, vom älteren Jugendlichen über den jungen Erwachsenen bis hin zum Erwachsenen, der als Verbindungsglied zwischen Jugendarbeit und Gemeinde fungiert. Kaum ein Bereich des Gemeindelebens ist – nicht erst seit heute – so abhängig von den jeweils zur Verfügung stehenden *ehrenamtlichen Mitarbeitern und Verantwortlichen.* Dieses Problem gestaltet sich in einer Zeit, in der der Klerus immer älter und immer weniger zahlreich wird und in der der gemeindliche Einsatz von theologisch ausgebildeten Laienmitarbeitern eher restriktiv gehandhabt wird – gerade Fulda stellt bekanntlich keine Laientheologen im pastoralen Dienst mehr an –, besonders schwierig.

Der Versuch, mit der Zahlung von finanziellen Zuwendungen die nötigen qualifizierten Mitarbeiter zu gewinnen, wirft freilich die Frage auf, ob dies wirklich ein sinnvoller, dem Anliegen angemessener Weg sein kann. Viele bezweifeln bereits, ob die Hemmnisse, deretwegen die Rekrutierung von Mitarbeitern in der Jugendarbeit sich so schwierig gestaltet, damit tatsächlich beseitigt würden. Ganz zu schweigen von den Auseinandersetzungen, die durch die Ungleichbehandlung derer, die schon tätig sind, gegenüber denen, die erst neu gewonnen werden, absehbar sind. In Fulda ist man sich dieser Probleme durchaus bewußt. Mit der neuen Regelung möchte man, so heißt es, vornehmlich auf solche Gemeinden zielen, in denen es eine Jugendarbeit bisher praktisch nicht gab.

Entscheidender aber ist die Frage, ob damit nicht doch auf lange Sicht gemeindliche Jugendarbeit in ihrer Ehrenamtlichkeit unterlaufen wird. In Fulda wird zwar beteuert, dies sei nicht der Fall und auch nicht beabsichtigt. Soll man die Übergänge zwischen den üblichen jährlichen „Aufmerksamkeiten" für Ehrenamtliche zu regelmäßigen steuerfreien Zahlungen an „nebenberufliche" Mitarbeiter aber wirklich fließend gestalten? Wird damit zu einer Zeit, in der die ehrenamtliche Arbeit in der Kirche wieder neu zur Ehre kommt, nicht doch das falsche Zeichen gesetzt? Wie soll sich im übrigen diese Einführung begrenzen lassen? – alle Erfahrung spricht für eine spätere Ausweitung auf andere, ähnlich gelagerte Fälle in anderen Teilbereichen des kirchlichen Lebens. Vor allem aber bleibt die Frage, ob man sich eine Verlebendigung im gemeindlichen Jugendbereich tatsächlich im letzten von solchen Spesenvergütungen versprechen soll. *nt*

Evangelischer?

Die Konfessionen in einem vereinigten Deutschland

Beim Evangelischen Arbeitskreis der CDU/CSU (EAK) ist man es naturgemäß gewohnt, in den Kategorien des konfessionellen Proporzes zu denken, denn diesem – wenigstens soweit von ihm die Unionsparteien als der großen Parteigründung nach dem Krieg betroffen sind – verdankt man seine Existenz. Insofern verwundert es auch nicht, daß ausgerechnet der neue Bundesvorsitzende des EAK, der evangelische Pfarrer und Bundesbeauftragte für den Zivildienst, *Peter Hintze,* auf der jüngsten Bundestagung seiner Organisation als Beitrag zur Diskussion über das Zusammenwachsen der beiden deutschen Staaten darauf hinwies, ein vereintes Deutschland werde *evangelischer* sein.

So einleuchtend sich der Sachverhalt auf den ersten Blick auch ausnimmt, was besagt er eigentlich im einzelnen? Von den 16 Millionen Einwohnern der DDR und Ostberlins gehören – genaue Zahlen liegen dazu nicht vor – nur etwa fünf Millionen den im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zusammengeschlossenen Kirchen an, gegenüber etwas mehr als einer Mil-

lion Katholiken. Weitere 200 000 DDR-Bürger sind Mitglieder von Freikirchen. Die größte Einzelgruppe sind die Konfessionslosen, davon sicher nur der geringere Teil erklärte Atheisten. Ob sich an diesen Verhältnissen unter den gewandelten politischen Verhältnissen etwas ändert, ist nicht gänzlich ausgeschlossen, aber eher zu bezweifeln.

In der Bundesrepublik weisen hingegen die Katholiken – wenigstens der Statistik nach – den Protestanten gegenüber ein leichtes Übergewicht auf – was nicht immer so war: Erst in den siebziger Jahren kehrten sich die Verhältnisse zugunsten der Katholiken um – durch den Zuzug von Ausländern, die höhere Austrittsrate bei den Protestanten und die höhere Geburtenrate bei den Katholiken. Rund 80 Prozent der Gesamtbevölkerung gehört jedoch immer noch nominell den beiden großen Konfessionen an. Addiert man die Zahlen von hier und dort, so ergibt sich unzweideutig: In einem künftigen Deutschland werden die Protestanten wieder die größte Einzelgruppe in der Konfessionsstatistik sein.

Nur was bedeutet das? Ganz abgesehen davon, daß es sich bei diesen Zahlen um die *nominellen* Mitgliederzahlen handelt, bereits die Sprechweise von einem Deutschland, das „evangelischer" oder „katholischer" aussehen wird, verrät eine wenig nüchterne Darstellung der konfessionellen bzw. religiösen Situation. Die Formulierung enthält nicht zuletzt auch eine Aussage über das über die reine Mitgliedschaft bzw. die Zahl der Kirchgänger hinausgehende gesellschaftlich-kulturelle Gewicht einer bestimmten Kirche. In diesem mehr die allgemeine gesellschaftliche Präsenz beschreibenden Sinn ist z. B. die Bundesrepublik auch trotz einer zahlenmäßigen Mehrheit an Katholiken nie „katholischer" geworden.

Angesichts eines Christentums, das auch dort zunehmend in die Diaspora gerät, wo es in bestimmten konfessionellen Ausprägungen in der Vergangenheit eine erhebliche kulturprägende Kraft besessen hat, ist die Beschreibung eines zukünftigen Deutschland als „evangelischer" nur von begrenztem Aussagewert. Deutschland als ganzes und in seinen Teilen wird in Zukunft immer weniger „evangelisch" bzw. „katholisch" sein, da es zur Herausbildung einer breiten konfessionell geprägten und institutionell abgestützten Kultur eines „Protestantismus" bzw. „Katholizismus" nicht mehr reicht und die Abschleifung konfessioneller Sonderprägungen sich fortsetzen wird. Die bloße Aufrechnung der Mitgliederzahlen würde da trügerische Hoffnungen wecken. Was sich künftig „evangelisch" oder „katholisch" nennen wird, wird sich immer weniger auf gefestigte Institutionen, Strukturen, Mentalitäten und Gewohnheiten abstützen können, sondern sich immer wieder aus sich heraus aktuell realisieren müssen.

nt

Vorsicht

Der Vatikan und die Entwicklung in Litauen

Kaum haben der Heilige Stuhl und die Sowjetunion offizielle Beziehungen aufgenommen (vgl. HK, April 1990, 196), werden diese auch schon durch die Entwicklung in Litauen auf eine erste harte Probe gestellt. Wie stark die römische Kirchenleitung am Schicksal der einzigen mehrheitlich katholischen Sowjetrepublik Anteil nimmt, die am 11. März ihre Unabhängigkeit erklärte, wurde gerade an den Ostertagen deutlich. Johannes Paul II. sagte in seiner Ansprache vor dem traditionellen Ostersegen „Urbi et orbi": „Wir erbitten für unsere Söhne der geliebten litauischen Nation den Frieden und wünschen, daß ihre Bestrebungen Bestätigung finden in einem Dialog der gegenseitigen Achtung und des Verständnisses." Am Karsamstag hatte überraschend ein Gespräch des Papstes mit *Wadim Sagladin,* dem außenpolitischen Berater des sowjetischen Staatspräsidenten, stattgefunden, bei dem Sagladin offenbar Johannes Paul II. einen Brief Gorbatschows zur Entwicklung in Litauen überreichte.

Johannes Paul II. wandte sich zu Ostern auch mit einem Telegramm an die litauische Bischofskonferenz, in dem es hieß, er sei „in diesen Stunden der Angst und der Hoffnung" der litauischen Kirche nahe, die „sorgsamer Wächter und Garant jener religiösen, moralischen und kulturellen Werte" gewesen sei, welche die christliche Wurzel und die Identität der Nation bildeten. In den letzten Wochen kam die Nähe von Kirche und Nation in Litauen deutlich zum Vorschein. So versicherten die *katholischen Bischöfe* des Landes in einem Telegramm an Präsident Landsbergis Ende März die Regierung, „die in diesem entscheidenden Moment von der göttlichen Vorsehung und vom Vertrauen des Volkes zur Leitung des litauischen Staates" berufen worden sei, ihres vollen Vertrauens. Man wisse sich mit der ganzen Nation in der Wiederherstellung des unabhängigen litauischen Staates verbunden. Die Kirche teile den Wunsch eines großen Teils der Nation nach der Unabhängigkeit.

Schon vor drei Jahren, als die *Sechshundertjahrfeier der Christianisierung Litauens* begangen wurde, machte sich die katholische Kirche auch zum Sprecher der nationalen Bestrebungen der kleinen Sowjetrepublik. Zum 70. Jahrestag der litauischen Unabhängigkeitserklärung vom 16. Februar 1918 wurden im Februar 1988 in ganz Litauen Gottesdienste „für nationale und religiöse Freiheit" abgehalten. Als im vergangenen Jahr der Unabhängigkeitstag erstmals wieder offiziell gefeiert werden durfte, erklärte Kardinal *Vincentas Sladkevičius,* Erzbischof von Kaunas und Vorsitzender der litauischen Bischofskonferenz, in einem Gedenkgottesdienst, Litauen wolle kein unbedeutendes Anhängsel einer anderen Nation sein, sondern „zur Familie der Nationen der Erde als unabhängiges Mitglied" gehören.

Angesichts der krisenhaften Zuspitzung seit der Unabhängigkeitserklärung vom 11. März dieses Jahres leisteten die litauischen Bischöfe allerdings nicht nur dem nationalen Selbstbehauptungswillen Sukkurs, sondern warnten hin und wieder auch vor zu großer Eile und unüberlegtem Vorge-

hen. Der Erzbischof von Wilna, *Julijonas Steponavičius,* meinte in einem Interview mit der römischen Zeitung „La repubblica", die Lösung Litauens von der Sowjetunion müsse mit Sorgfalt und unter Berücksichtigung der wirtschaftlichen, politischen und militärischen Fragen geklärt werden. Der Erzbischof erinnerte daran, daß Litauen zwar 1918 seine Unabhängigkeit erklärt, die faktische Eigenständigkeit dann aber erst zwei Jahre später erreicht habe. Auch dem Heiligen Stuhl muß an einem friedlichen, geordneten und in gegenseitigem Einvernehmen festgelegten Weg Litauens zur Unabhängigkeit gelegen sein. Schließlich muß Rom auch das Schicksal der Katholiken in anderen Teilen der Sowjetunion im Auge haben.

Das gilt für Lettland mit seiner beträchtlichen katholischen Minderheit (sie hat sich in den Auseinandersetzungen um die Unabhängigkeit bislang nicht bemerkbar gemacht), für Weißrußland, nicht zuletzt aber für die *griechisch-katholische Kirche in der Ukraine.* Dort ist die Lage auch nach dem Besuch einer gemischten Delegation von Heiligem Stuhl, Moskauer Patriarchat, ukrainischen Katholiken und Orthodoxen sehr gespannt. Die heikle Gratwanderung des Vatikans zwischen den Ansprüchen der griechisch-katholischen Kirche und den Interessen des Moskauer Patriarchats braucht ein gewisses Einvernehmen mit den staatlichen Stellen vor Ort in der Ukraine und in der Moskauer Zentrale. Eine Eskalation in und um Litauen könnte das noch zarte Pflänzchen der Beziehungen zwischen Moskau und dem Heiligen Stuhl massiv gefährden. *ru*

Rücktritt

Erzbischof Runcie verzichtet vorzeitig auf sein Amt

Am 25. März, dem zehnten Jahrestag seiner Inthronisation als 102. Erzbischof von Canterbury, kündigte *Robert Runcie* seinen vorzeitigen Rücktritt vom höchsten Amt der Kirche von England und der weltweiten Anglikanischen Gemeinschaft an. Normalerweise hätte Runcie bis zu seinem siebzigsten Geburtstag im Oktober 1991 im Amt bleiben; er wird aber schon Ende Januar des kommenden Jahres zurücktreten. Natürlich schossen nach der Rücktrittsankündigung sofort die Spekulationen ins Kraut, wer als Nachfolger Runcies in den Londoner Lambeth-Palace, dem Amtssitz der Erzbischöfe von Canterbury, einziehen wird. Die Ernennung erfolgt durch die Königin. Die eigentliche Entscheidung liegt aber beim Premierminister, der einen Namen aus einer von der „Crown Appointments Commission" erstellten Zweierliste auswählt und der Monarchin übermittelt.

Die Ernennung von Robert Runcie, dem damaligen Bischof von St. Albans im September 1979 zum Nachfolger von Erzbischof Coggan kam überraschend. Er trat sein Amt in einer für die Kirche von England schwierigen Zeit an: Die Diskussion über das Buch „The Myth of God Incarnate" (1977 erschienen) zeigte, daß in Teilen der anglikanischen Theologie grundlegende Wahrheiten des christlichen Glaubens in Zweifel gezogen wurden; der Streit um die Ordination von Frauen zum Priesteramt war voll im Gange; Unionsbemühungen waren umstritten. Runcie erwies sich bald als Mann des *Ausgleichs* und der *Vermittlung* in der besten anglikanischen Tradition, der nicht vorschnell Position bezog, sondern Meinungsbildungsprozessen ihren Lauf ließ. Damit handelte er sich in seiner Kirche wie in der Öffentlichkeit teilweise den Vorwurf ein, zu liberal, „weich" und entschlußunfreudig zu sein.

Deutliche Akzente setzte der 102. Erzbischof von Canterbury allerdings im Blick auf die *soziale Verantwortung der Kirche.* Obwohl von Sprache und Habitus ganz ein Mann des Establishments und alles andere als ein „Linker", äußerte er immer wieder dezidiert seine Sorge angesichts der neoliberalen Wirtschafts- und Sozialpolitik der *Regierung Thatcher* und ihrer Auswirkungen auf die weniger privilegierten Schichten der Bevölkerung. Beim offiziellen Gedenkgottesdienst für die Opfer der Rückeroberung der Falkland-Inseln durch britische Truppen setzte er sich zum Mißvergnügen vieler unmißverständlich von jedem Hurra-Patriotismus ab.

Während sein Amtsvorgänger evangelikal geprägt war, ist Runcie eher dem „katholischen" Flügel der Kirche von England zuzurechnen. Dementsprechend war ihm die *weitere Annäherung zwischen Canterbury* und *Rom* auf dem Weg zu einer vollen kirchlichen Gemeinschaft von Anglikanern und Katholiken ein besonderes Anliegen, wie zuletzt bei seinem Rombesuch im vergangenen Herbst zum Ausdruck kam (vgl. HK, November 1989, 495f). Mehrmals hat sich Runcie positiv zur Möglichkeit eines Einheitsdienstes des römischen Bischofs für die gesamte Christenheit geäußert und das anglikanische Modell der vollständigen Autonomie der einzelnen Provinzen der Gemeinschaft kritisch befragt. Gleichzeitig ließ er aber keinen Zweifel daran, daß Einheit keine Kapitulation vor dem katholischen Lehramts- und Primatsverständnis bedeuten kann. Obwohl persönlich kein engagierter Befürworter der Frauenordination, hat er doch Rom gegenüber die guten Gründe für eine Öffnung des kirchlichen Amtes für die Frauen verteidigt. Der Streit innerhalb der Kirche von England und der der Anglikanischen Gemeinschaft hat durch die Ernennung bzw. Weihe von Frauen zum Bischofsamt in den letzten Jahren nochmals an Schärfe zugenommen. Auf der Lambeth-Konferenz im Sommer 1988 (vgl. HK, September 1988, 407f.) konnte Runcie zwar das Auseinanderbrechen der Gemeinschaft verhindern. Ob größere Spaltungen vermieden werden können, wird sich aber erst unter seinem Nachfolger zeigen. Vermutlich wird für diesen auch die Frage nach dem besonderen Status der Kirche von England auf der Tagesordnung stehen; die Spannung zwischen dem traditionellen Status der „established church" und dem faktischen Rückgang der aktiven Mitgliederzahl bzw. der zunehmenden Pluralisierung der religiösen Szene in Großbritannien wird immer stärker spürbar. *ru*

ÖRK: Durch die Entwicklung in Osteuropa herausgefordert

Die diesjährige Tagung des ÖRK-Zentralausschusses vom 25. bis 30. März in Genf war die letzte vor der siebten Vollversammlung des Weltrates im Februar 1991 in der australischen Hauptstadt Canberra und damit auch die letzte in der jetzigen Zusammensetzung. In Canberra wird ein neuer Zentralausschuß gewählt, der dann bis zur folgenden Vollversammlung im Amt sein wird. 1989 hatte der 150köpfige Zentralausschuß in Moskau getagt und dabei auch die erweiterten Wirkungsmöglichkeiten der Kirchen in der Sowjetunion im Zuge der Gorbatschowschen Umgestaltung registriert (vgl. HK, September 1989, 404ff.). Seither haben sich die politischen Veränderungen in mehreren ehemals kommunistischen Ländern überstürzt, mit erheblichen Auswirkungen für die dortigen orthodoxen und protestantischen Mitgliedskirchen des ÖRK. Beherrschendes Thema bei der Genfer Tagung war aber weniger der osteuropäische Demokratisierungsprozeß im allgemeinen als die Entwicklung in *Rumänien.*

Zu einem Schuldbekenntnis reichte es nicht

In Moskau wie auch schon bei der Tagung 1988 in Hannover hatte der Zentralausschuß dem Druck der Rumänischen Orthodoxen Kirche nachgegeben und auf die von vielen angemahnten deutlichen Stellungnahmen zur Mißachtung der Menschenrechte unter dem Ceauşescu-Regime verzichtet. Nach dem Sturz des „Conducator" war jetzt eine kritische Auseinandersetzung mit der Haltung des ÖRK zu Rumänien fällig.

Mit *László Tökés* kam in Genf die Symbolfigur des Widerstands gegen die Ceauşescu-Diktatur zu Wort. Der ungarisch-reformierte Pfarrer (er ist designierter neuer Bischof von Oradea und wird damit Nachfolger von Bischof *László Papp,* der ihn im vergangenen Winter unter staatlichem Druck als unbequemen Unruhestifter versetzte) ging mit der Haltung des ÖRK und der anderen ökumenischen Dachorganisationen gegenüber seinem Heimatland scharf ins Gericht: Der Ökumenische Rat habe gerade auf jene gehört, die aufs engste mit dem Regime verstrickt gewesen seien und das eigene Kirchenvolk verfolgt hätten. Eine klare Verurteilung durch die Kirchen hätte den Sturz des Diktators beschleunigen können; die „Zwangsjacke der Diplomatie" habe das Leiden des rumänischen Volkes verlängert. Der ÖRK sei ebenso wie andere internationale Organisationen durch religiöse und politische Führer Rumäniens in die Irre geführt worden.

Der Zentralausschuß wies zwar den ersten Entwurf einer Erklärung zu Rumänien als unzureichend und zu wenig selbstkritisch zurück, konnte sich aber mehrheitlich dann doch nicht zu dem – auch von den EKD-Delegierten im Gremium – geforderten *Schuldbekenntnis* durchringen. Ein entsprechender Satz („wir bekennen unsere Versäumnisse gegenüber unsern rumänischen Brüdern und Schwestern, bereuen unsere Unfähigkeit zu klaren Aussagen und bitten um ihre Vergebung für unsere Unterlassungen") fand keine Mehrheit. In der verabschiedeten Stellungnahme, die den Demokratisierungsprozeß in Rumänien begrüßt und die vom ÖRK geleistete humanitäre Hilfe für das Land erwähnt, heißt es nur, der Zentralausschuß bedauere, daß er es bei der Tagung in Moskau unterlassen habe, angemessen zur Lage in Rumänien Stellung zu beziehen.

Verabschiedet wurde in Genf auch eine Erklärung zu „Fragen, die sich aus Entwicklungen in Mittel- und Osteuropa ergeben". Der Text äußert Freude über die *neuen Wirkungsmöglichkeiten der Kirchen* und Hochachtung vor ihrem Glaubenszeugnis unter den bisherigen schwierigen Bedingungen. Er geht auf die verschiedenen Wege ein, auf denen der ÖRK und die Konferenz Europäischer Kirchen Hilfestellungen zu leisten suchten (Unterstützung des Existenzrechts der christlichen Kirchen, öffentlicher Protest und nichtöffentliche Interventionen zugunsten verfolgter Einzelpersonen und Gemeinschaften), wobei auch selbstkritische Töne laut werden: Die verschiedenen Bemühungen hätten positive Ergebnisse, aber auch Spannungen mit sich gebracht. Es sei nicht immer klar gewesen, wann man hätte schweigen und wann reden sollen; jetzt sei es an der Zeit, sich offen mit diesem Kapitel der Geschichte auseinanderzusetzen.

Die Verlegenheiten wegen Osteuropa waren offenkundig

Es entspricht der bisherigen Linie des Weltrates, wenn die Erklärung auf „beunruhigende Trends" hinweist, die aus den Veränderungen in Mittel- und Osteuropa folgen, und dabei an erster Stelle „triumphalistische Ansprüche mancher bezüglich des kapitalistischen Systems als Antwort auf den Zusammenbruch des Nachkriegssozialismus" nennt. Angeführt werden ebenso ein „entstehender Eurozentrismus", durch den die Kämpfe der Völker in der Dritten Welt vernachlässigt werden könnten, die Konflikte, die aus den Forderungen ethnischer Minderheiten und von Nationalitäten nach Selbstbestimmung entstehen und das Wiederaufleben rassischer und religiöser Spannungen. Als Antwort auf diese Herausforderungen werden die Kirchen dazu aufgerufen, nach „neuen Werten" und „neuen wirtschaftlichen Modellen" Ausschau zu halten, sich für Gerechtigkeit und die grundlegenden Menschenrechte auszusprechen, in Solidarität mit dem Süden zu handeln und zu bekräftigen, „daß die Kirchen in Mittel- und Osteuropa unter sehr schwierigen Be-

dingungen das Evangelium bezeugt haben und daß es das Privileg der ökumenischen Bewegung war, mit ihnen verbunden zu sein und sie in ihrer Aufgabe zu ermutigen".

Der Vorsitzende des Zentralausschusses, EKD-Außenamtsleiter *Heinz Joachim Held*, merkte in seinem Bericht zu Beginn der Tagung an: „Was Krise und Zusammenbruch des sozialistischen Gesellschaftssystems in Osteuropa für das sozialethische und ordnungspolitische Denken im Ökumenischen Rat der Kirchen bedeutet, ist eine Frage, die jetzt wohl gestellt werden muß, aber so rasch nicht beantwortet werden kann." Held fügte hinzu, ihm scheine, daß die Herausforderung des Sozialismus an das Wirtschaftssystem des freien Marktes, vor allem auf internationaler Ebene, damit noch nicht erledigt sei. Er sei sich auch bewußt, daß der gesellschaftliche und politische Umbruch in Osteuropa vor allem in den Ländern der Dritten Welt mit anderen Augen betrachtet und beurteilt werde als in den Ländern des Nordens.

Zum konziliaren Prozeß sollen regionale Treffen abgehalten werden

Tatsächlich ist die Erklärung zu den Veränderungen in Osteuropa eher Ausdruck der Verlegenheit als Anzeichen einer grundlegenden Neubesinnung. Held ging auch auf die *Weltversammlung von Seoul für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung* ein, die den teilweise großen Erwartungen gerade in den deutschsprachigen Ländern nicht gerecht wurde (vgl. HK, April 1990, 159f.). Für viele Teilnehmer und sicher auch für viele Kirchen sei der Weg der Selbstverpflichtung in der Form von Bundesschlüssen ein neuer und ungewohnter Weg, um die gemeinsame christliche Verpflichtung zur Bezeugung des Glaubens und zu einem Handeln in Gerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen. In Seoul habe sich erwiesen, daß noch manche Fragen offen seien und der Klärung bedürften. Man müsse sich, um weiterzukommen, diesen Fragen sowohl in theologischer wie in praktischer Hinsicht gemeinsam stellen.

Bei der Genfer Tagung bekräftigte der Zentralausschuß den Willen, den ökumenischen Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung fortzusetzen und bezeichnete ihn einigermaßen überschwenglich als „das Herz einer ökumenischen Vision für das nächste Jahrtausend". Die kommende Vollversammlung in Canberra soll sich mit den Themen des „konziliaren Prozesses" befassen, u.a. mit der Bedeutung von „Bund", „Konziliarität" und mit der Verschränkung von Ekklesiologie und Ethik. Canberra soll nach dem Willen des Zentralausschusses den Aufruf der Vollversammlung von Vancouver an die Kirchen erneuern, sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu engagieren. Der Ausschuß sprach sich außerdem dafür aus, regionale Treffen zum „konziliaren Prozeß" abzuhalten und bei der Weiterführung des Prozesses auf allen Ebenen mit der *katholischen Kirche* zusammenzuarbeiten. Die nach Seoul teilweise erhobene Forderung nach einer zweiten Weltversammlung wurde nicht aufgenommen.

Mit den Beziehungen zwischen dem ÖRK und der katholischen Kirche befaßte sich der Zentralausschuß im Zusammenhang mit dem *Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe* von Weltrat und Vatikan über deren Arbeit seit der letzten Vollversammlung. Der Bericht wurde dem Ausschuß vorgestellt, wird jetzt den ÖRK-Mitgliedskirchen zugeleitet und soll Grundlage für die Arbeit der Vollversammlung von Canberra in diesem Bereich sein. Nach Auffassung des Zentralausschusses soll sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe in Zukunft u.a. mit dem Thema „sichtbare Einheit und gemeinsames Zeugnis", mit Problemen der konfessionsverschiedenen Ehen, dem Verhältnis von bilateralen und multilateralen ökumenischen Gesprächen und mit den Schwierigkeiten beschäftigen, die sich bei der Behandlung ethischer Fragen aus den unterschiedlichen Sichtweisen von ÖRK und katholischer Kirche ergeben. Als Beleg für solche Schwierigkeiten wurde nochmals die Rolle der katholischen Kirche im „konziliaren Prozeß" genannt.

Die Neustrukturierung des ÖRK wurde nicht angepackt

Ursprünglich sollte der Zentralausschuß auf seiner diesjährigen Tagung auch Vorschläge zur *Reorganisation der ÖRK-Arbeit* behandeln, die in zwei Papieren vorlagen. Ein entsprechender Ausschuß war aufgrund eines Beschlusses bei der Moskauer Tagung im letzten Sommer eingerichtet worden. Die Vorschläge sehen u.a. eine Neuaufteilung der Aktivitäten des Weltrates in sieben Programmbereiche anstelle der bislang vierzehn Untereinheiten vor. Mit einer knappen Mehrheit beschloß der Zentralausschuß aber, den Vorschlägen nicht näherzutreten, sondern sie an den neuen, in Canberra zu wählenden Zentralausschuß zu überweisen. Grünes Licht gab das Gremium nur für die Schaffung einer *neuen ökumenischen Presseagentur*, die ihre Arbeit im Jahr 1992 aufnehmen könnte. Die neue Agentur soll gemeinsam vom ÖRK und konfessionellen Weltbünden wie dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund getragen werden. Außerdem soll die *Öffentlichkeitsarbeit des ÖRK* durch eine Reorganisation der entsprechenden Stellen in Genf intensiviert werden.

In den kommenden Jahren möchte man sich – auch hier erfolgte der erste Anstoß 1989 bei der Tagung in Moskau – verstärkt, um ein gemeinsames Verständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Aufgaben bemühen. Dabei sollen auch die Beziehungen des ÖRK zu seinen Mitgliedskirchen, anderen Kirchen und christlichen Gruppen berücksichtigt werden. An programmatischem Schwung für diese Aufgabe war bei der Genfer Zentralausschußtagung nicht viel zu spüren. Aber vielleicht erweist sich die nächste Vollversammlung mit ihrem Thema „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung" als Anstoß.

U. R.

Ungarn: Politische Weichenstellungen und kirchliche Selbstkritik

Mit der zweiten, entscheidenden Runde der Parlamentswahlen am 8. April wurden in Ungarn die politischen Weichen gestellt. Klarer Sieger wurde mit 42,74 Prozent der abgegebenen Stimmen und 114 von 176 Direktmandaten das Ungarische Demokratische Forum (MDF) unter der Führung von *József Antall.* Während im ersten Wahlgang am 25. März der Bund Freier Demokraten (SZDSZ) mit 21,38 Prozent der Stimmen nur knapp hinter dem Demokratischen Forum mit 24,71 Prozent rangiert hatte, landete der Bund beim zweiten Wahlgang mit 23,83 Prozent deutlich abgeschlagen auf dem zweiten Platz. Die beiden stärksten Parteien im neuen ungarischen Parlament sind *Neugründungen,* die im Rahmen des Demokratisierungsprozesses der letzten Jahre entstanden. Auf dem dritten Platz im ersten wie im zweiten Wahlgang landete dagegen eine wiedergegründete Traditionspartei: Die Partei der Kleinlandwirte (FGKP) hatte bei den letzten freien Wahlen in Ungarn vor der kommunistischen Machtübernahme die absolute Mehrheit erhalten; jetzt stimmten in beiden Durchgängen jeweils elf Prozent für sie. Erst an vierter Stelle stand sowohl am 25. März wie am 8. April die 1989 als Nachfolgeorganisation der KP von den Reformern um *Imre Pozsgay* und *Miklós Németh* gegründete Ungarische Sozialistische Partei (im ersten Wahlgang knapp elf, im zweiten 8,5 Prozent).

Parteipolitische Neutralität der Kirchen

Damit blieben die Initiatoren und Protagonisten des bisherigen Systemwandels in Ungarn (vorläufig) auf der Strecke. Offenbar wurde auch die Ungarische Sozialistische Partei, die nur einen bescheidenen Teil der ehemaligen KP-Mitglieder zu sich herüberziehen konnte, noch weithin mit dem kommunistischen System identifiziert, von dem sich die Wähler jetzt eindeutig absetzten. Bezeichnenderweise erreichte der bisherige Ministerpräsident Németh im ersten Wahlgang ein Direktmandat in seiner nordungarischen Heimat; er hatte vor der Wahl erklärt, er sei eigentlich nie Kommunist gewesen. Die ungarischen Wähler (von den Wahlberechtigten gaben beim ersten Wahlgang allerdings nur knapp zwei Drittel, beim zweiten dann sogar nur noch vierzig Prozent ihre Stimme ab) entschieden sich mit großer Mehrheit einerseits für konservative, andererseits für liberale Gruppierungen. Das Demokratische Forum mit seiner betont nationalen Ausrichtung konnte wohl auch von den Problemen der ungarischen Minderheiten vor allem in Rumänien (die Ausschreitungen gegen Angehörige der ungarischen Bevölkerungsgruppe in Tirgu Mureş fielen in den Wahlkampf), teilweise aber auch in der Südslowakei profitieren, die in Ungarn mit großer Anteilnahme verfolgt werden.

Zum konservativ-nationalen Lager ist auch die *Christlich-Demokratische Volkspartei* (KNDP) zu zählen, die beim ersten Wahlgang 6,5 und beim zweiten 5,4 Prozent der Stimmen erhielt. Sie versteht sich selbst als „Partei des gläubigen Menschen" und ist katholisch geprägt. Einen christlich-demokratischen Flügel gibt es neben einem bürgerlich-liberalen und einem nationalen auch im Demokratischen Forum, und die Berufung auf die christliche Tradition spielt auch bei den Kleinlandwirten eine Rolle.

Die ungarischen Kirchen hatten keine offiziellen Wahlempfehlungen gegeben. Der Synodalvorstand der zweitgrößten Kirche des Landes, der *Reformierten Kirche,* hatte in einem Schreiben an die Gemeinden erklärt, man halte jedes Kirchenmitglied für mündig genug, über die Wahl von Vertretern seiner Interessen zu entscheiden. Jedes Gemeindemitglied habe das Recht, sich nach eigener Überzeugung und seinem eigenen Gewissen einer politischen Partei anzuschließen oder auch keine der Parteien zu unterstützen. Die Pfarrer sollten weder von der Kanzel noch bei Gemeindeversammlungen parteipolitisch Stellung nehmen. Den Pfarrern wurde in dem Schreiben außerdem empfohlen, bei den Wahlen nicht zu kandidieren; andernfalls müßten sie auf die Ausübung ihres Amtes verzichten. Pfarrer müßten aufgrund ihres Amtes gegenüber allen Menschen ungeachtet ihrer politischen Überzeugung offen sein.

Vergangenheitsbewältigung noch nicht abgeschlossen

Die *katholischen Bischöfe Ungarns* veröffentlichten Anfang Februar eine Erklärung zur Beteiligung der Christen am politisch-gesellschaftlichen Leben. Darin wurden die Katholiken aufgerufen, sich verantwortungsbewußt zu engagieren und die moralischen und religiösen Werte in Politik und Gesellschaft zu bezeugen. Die Bischöfe forderten die Gläubigen auf, sich in Parteien zu engagieren, die in ihrer Programmatik mit dem Glauben vereinbar seien. Priester sollten nicht für Parlamentsmandate kandidieren. Kurz vor der Veröffentlichung der Erklärung hatte Ungarns Primas, Kardinal *László Paskai,* bei einer Begegnung von Kirchenvertretern mit dem damals noch bestehenden „Runden Tisch", an die Parteien appelliert, von einer Vereinnahmung der Kirchen für parteipolitische Zwecke Abstand zu nehmen. Die Kirchen Ungarns wünschten keine parteipolitische Bindung, stünden aber auch nicht in Konfrontation zu irgendeiner Partei. Die Kirchen seien bereit, im gemeinsamen Bemühen mit den politischen Kräften in Ungarn ihren Dienst in einer pluralistischen Gesellschaft auf der Grundlage der Religionsfreiheit zu leisten.

Das neue *Religionsgesetz,* das das Grundrecht auf Religionsfreiheit festschreibt und den Kirchen das Recht

zur Betätigung im sozialen und kulturellen Bereich garantiert, wurde noch vom alten, von der alten USAP bzw. der Ungarischen Sozialistischen Partei dominierten Parlament verabschiedet (vgl. HK, März 1990, 101f.). Doch auch abgesehen vom veränderten gesetzlichen Rahmen sind auch die gesellschaftlichen Bedingungen in Ungarn für die Kirchen nicht ungünstig. Das ideologische Vakuum nach dem Ende des verordneten Marxismus macht sich bemerkbar, angesichts der schwierigen wirtschaftlichen Lage und ihren psychischen und sozialen Auswirkungen werden die Kirchen zumindest als Förderer und Garanten der unverzichtbaren moralischen Werte geschätzt. Der lutherische Bischof *Béla Harmati* sprach gar von einem „Hunger nach Transzendenz", der den demokratischen Aufbruch im Land begleite und verwies darauf, daß sich zunehmend Erwachsene taufen ließen.

Alle christlichen Kirchen Ungarns sind allerdings derzeit noch sehr mit *Vergangenheitsbewältigung* beschäftigt. Der Sekretär der ungarischen Bischofskonferenz, Weihbischof *Asztrik Várszegi,* schrieb in einem Beitrag für die katholische Wochenzeitung „Uj Ember", die katholische Kirche müsse sich für Fehlverhalten in den vergangenen Jahren entschuldigen. Die Kirchenleitung solle die von ihr „unrechtmäßig behandelten" Priester und Laien möglichst bald um Entschuldigung bitten. Zugleich müsse vielen dafür gedankt werden, daß sie trotz politischer Diskriminierung und Verfolgung ihrem Glauben treu geblieben seien. Der Entschuldigungsbedarf, von dem Bischof Várszegi sprach, betrifft nicht zuletzt Mitglieder kirchlicher Basisgemeinschaften, die von der Hierarchie vielfach gemaßregelt wurden. Die Basisgemeinschaften des umstrittenen Piaristenpaters *György Bulányi* traten im Februar mit einem „Erneuerungsforum" in Budapest an die Öffentlichkeit: Auch hier wurde an die Bischofskonferenz appelliert, jene, die in der Vergangenheit wegen ihres Glaubens gelitten hätten und vom Episkopat gegenüber dem Staat nicht verteidigt worden seien, öffentlich um Verzeihung zu bitten.

Lutherische Pfarrer rehabilitiert

Pater Bulányi beklagte bei einem Besuch in Wien im Januar, in der Kirche hätten zahlreiche Personen, die sich durch Kollaboration mit dem früheren Regime diskreditiert hätten, ihre Positionen beibehalten. Die Kirche Ungarns brauche aber eine tiefgreifende Erneuerung. Vorsichtiger äußerte sich bei einem Vortrag in Wien Anfang April der Chefredakteur von „Uj Ember" sowie der Monatszeitschrift „Vigilia" Pater *László Lukács* (er gehört wie Pater Bulányi dem Piaristenorden an): Es sei heute unmöglich, klar zwischen Kompromittierten und Nicht-Kompromittierten in der Kirche zu unterscheiden. Man müsse vielmehr von einer „bunten Palette" mehr oder weniger regierungstreuer Geistlicher sprechen. Das große Vertrauen der Bevölkerung in die Kirche (Pater Lukács meinte, Christsein sei in Ungarn fast zum Modewort geworden) könne verlorengehen, wenn die Kirche weiterhin von Uneinigkeit geprägt sei und nicht der Geist der Versöhnung in ihr herrsche.

Auch die *evangelischen Kirchen Ungarns* sind dabei, mit ihrer teilweise recht unrühmlichen Vergangenheit unter dem kommunistischen Regime ins reine zu kommen. Besonders die *lutherische* Kirche hat schon einiges unternommen, um früheres Unrecht wiedergutzumachen. So wurden etliche Pfarrer rehabilitiert, gegen die früher auf staatlichen Druck kirchliche Disziplinarverfahren durchgeführt und die in der Folge aus dem Dienst entfernt wurden. So konnte der lutherische Pfarrer *György Kendeh* im vergangenen Oktober erstmals nach 28 Jahren wieder in seiner Gemeinde in Kelenföld predigen. Rehabilitiert wurde auch Pfarrer *Zoltán Doka,* der im Umkreis der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest 1984 (vgl. HK, September 1984, 405ff.) schwere Vorwürfe gegen den damaligen Bischof *Zoltán Káldy* wegen seiner Staatshörigkeit gerichtet hatte. Der Staatskirchenvertrag mit der Lutherischen Kirche vom 16. 12. 1948 wurde am 19. März dieses Jahres von der ungarischen Regierung und der Kirche einvernehmlich aufgelöst. Auch in der Leitung der Reformierten Kirche hat die personelle Erneuerung begonnen: Anfang letzten Jahres wurde in einer Kampfabstimmung *Elemér Kocsis* zum neuen Leitenden Bischof gewählt; Gegenkandidat war der bisherige Amtsinhaber *Károly Tóth,* ein Vertreter der „alten" Linie der Anpassung an das inzwischen beseitigte Regime. *U. R.*

US-Bischöfe: Zweiter Entwurf des Frauenhirtenbriefs

Zwei Jahre nach der Veröffentlichung der ersten Fassung des sogenannten Frauenhirtenbriefs der US-Bischöfe (vgl. HK, Juni 1988, 267ff.) liegt inzwischen der überarbeitete Entwurf vor (Wortlaut in: Origins, 5.4.90, S. 717ff.) – die Diskussion über dieses jüngste große Hirtenbriefprojekt der US-Bischöfe ist damit voraussichtlich in ihre *abschließende und entscheidende Phase* getreten. Auf seiner Sitzung vom 20. bis 22. März beriet der Geschäftsführende Ausschuß der US-Bischofskonferenz die neue Fassung und setzte den Hirtenbrief zur Beratung und Verabschiedung auf die Tagesordnung der Herbstvollversammlung im November. Die Veröffentlichung des Entwurfs erfolgte am 3. April. Bis zum 1. September haben die US-Bischöfe nunmehr Gelegenheit, Änderungsvorschläge einzubringen, die bei der Erarbeitung des dritten, im November zu beratenden Entwurfs noch berücksichtigt werden sollen.

Der vergleichsweise große *zeitliche Abstand* zwischen der Veröffentlichung des ersten und des zweiten Ent-

wurfs des Frauenhirtenbriefs sowie die *Kürzung* des ersten Entwurfs um fast ein Drittel deuten bereits auf den wichtigsten Unterschied zwischen diesen beiden Fassungen hin: Beim zweiten Entwurf handelt es sich im Grunde um einen neuen Text – nicht nur um eine leichte Überarbeitung. Vor allem ist von der für den ersten Entwurf kennzeichnenden *Methodik* nicht viel übriggeblieben: Die erste Fassung wirkte über weite Strecken wie eine Art „Materialsammlung", da sie zumeist unverbunden Stimmen aus den verschiedensten kirchlichen Lagern, Zitate aus der kirchlichen Lehrtradition und schließlich z.T. sehr zurückhaltende eigene Stellungnahmen enthielt. Zum einen wollte man damit der gerade in den in diesem Hirtenbrief angeschnittenen Sachfragen extremen innerkirchlichen Vielfalt an Meinungen gerecht werden, ohne sich zu jeder einzelnen Position eigens äußern zu müssen, zum anderen wollte man sich thematisch bewußt beschränken, was mit dem Untertitel angedeutet werden sollte: Der Hirtenbrief sollte weniger über die *Frau an sich* handeln, sondern eine „pastorale Antwort auf Fragen von Frauen in Kirche und Gesellschaft" sein.

Stärker auf kirchlichem Einheitskurs

Auch wenn dieses Ziel mit der zweiten Fassung keineswegs aufgegeben wurde (der Untertitel blieb unverändert), so wurde die induktive Vorgehensweise dennoch beträchtlich zurückgenommen. Der Text ist in seiner jetzigen Fassung insgesamt lehrhafter, auch theologischer, das Thema wird synthetischer angegangen, damit wirkt er zugleich auch konzeptionell geschlossener, fügt sich auch klarer ein in die gesamtkirchlichen Auffassungen zu den angeschnittenen Themen. Zu diesem Eindruck trägt auch die Tatsache bei, daß die Bearbeiter dieser zweiten Fassung vor der Aufgabe standen, die Frauen-Enzyklika Johannes Pauls II. „Mulieris dignitatem" (vgl. HK, November 1988, 507ff.), die ein halbes Jahr nach der Veröffentlichung des ersten Entwurfs der US-Bischöfe erschien, mit zu verarbeiten.

Auch wenn die inhaltliche Großstruktur des geplanten Hirtenschreibens im wesentlichen erhalten blieb – die vier Themenbereiche: die Frau als *Person,* in unterschiedlichen *persönlichen Beziehungen,* in der *Kirche* und in der *Gesellschaft* finden sich, wenn auch in anderer Reihenfolge, im zweiten Entwurf wieder – und der Vorsitzende der zuständigen Bischofskommission, Bischof *Joseph Imesch* (Joliet in Illinois) die erfolgten Änderungen als nur „kosmetischer" und nicht „substantieller" Natur abtat (vgl. National Catholic Reporter, 13.4.90), so sind diese dennoch zweifellos von einigem sachlichem Gewicht.

So wurde der zentrale Begriff der „Partnerschaft" zwischen Mann und Frau aus der ersten Fassung gegen den Begriff der „Gleichheit" ausgetauscht und auf dieser Basis im ersten Kapitel („Equal as persons") eine *christliche Anthropologie der Geschlechterbeziehung* entwickelt: Dabei übertragen die US-Bischöfe – ganz in Anlehnung an „Mulieris dignitatem" – den *heilsgeschichtlichen Dreischritt* bestehend aus dem Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes (1), der Sünde als „Verdunkelung" dieses Gedankens (2) und der Versöhnung des sündig gewordenen Menschen mit Gott in Jesus Christus (3) auf das Frauenthema: Gegen die im Menschen grundgelegte „fundamentale Gleichheit" von Mann und Frau (1) versündigt sich der Mensch im Sexismus (2); in Jesus Christus wird auch diese Spielart der Sünde überwunden (3). Die bereits in der ersten Fassung enthaltene Formel von der „Sünde des Sexismus" findet sich auch in diesem Entwurf, zugleich wird sie aber theologisch präziser gefaßt als *der von der Sünde hervorgebrachte Sexismus.*

Kennzeichnend für die Richtung, in die sich der Hirtenbrief in seiner zweiten Fassung verändert hat, ist im zweiten Kapitel („Equal as persons in relationship") die Behandlung des umstrittenen Themas *Geburtenregelung.* Beim ersten Entwurf fiel auf, daß „Humanae vitae" in diesem Zusammenhang weithin unkommentiert wiedergegeben wurde, man sich im übrigen aber geradezu leidenschaftlich für den Dialog mit denen verwandte, die die kirchlichen Auffassungen dazu nicht teilen. Überhaupt sollten – so hieß es dort – Frauen in dieser Frage stärker beratend beteiligt werden, ohne daß von vornherein gesagt worden wäre, auf welche Weise sich eine solche Beteiligung in der Sache auswirken sollte.

Davon ist in der neuen Fassung nicht mehr viel übriggeblieben. Die Bischöfe betonen zwar, wie groß die Lücke zwischen der kirchlichen Lehre und der Lebenspraxis vieler katholischer Frauen geworden sei, stellen sich aber eindeutig hinter die gesamtkirchlich vertretene Auffassung zur Geburtenregelung und sind bemüht, dies in eine breite *Ethik zugunsten des Lebens* in all seinen Formen einzubetten. Der angestrebte Dialog kann demnach nur ein Dialog „zwischen ewiger Wahrheit und menschlicher Erfahrung" sein. Personen guten Willens, die in dieser Frage anderer Meinung seien als die Kirche, solle man „helfend" gegenübertreten. Im übrigen wehren sich die Bischöfe gegen allerlei Mißverständnisse und karikierende Auffassungen zur kirchlichen Haltung in den Medien und sprechen sich ansonsten für Methoden der sogenannten „Natürlichen Familienplanung" aus.

Ein „Nein" zum Priestertum der Frau

In dem dritten, die innerkirchliche Problematik, darunter die Ämterfrage, betreffenden Kapitel („Equal as persons in the church") stellen die Bischöfe im Gegensatz zur ersten Fassung das besondere Glaubenszeugnis von Frauen in der Geschichte von Christentum und Kirche heraus und heben den Stellenwert von Frauen in der Jüngergemeinde und der frühen Kirche hervor. Ansonsten ist aber auch hier eine Akzentverlagerung zugunsten der *Bekräftigung des Status quo* unübersehbar. So fällt die Ablehnung der Priesterweihe für Frauen, entsprechend dem Votum der Glaubenskongregation in „Inter insigniores" von 1976, ungleich deutlicher aus als im ersten Entwurf. Auch der Verweis auf

die notwendigen weiteren Untersuchungen und Klärungen nimmt sich anders aus: Im ersten Entwurf wurde mit ausdrücklichem Bezug auf die Frage der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe zu weiteren Studien aufgefordert – in der zweiten Fassung bleibt davon nur die allgemeine Aufforderung, über den sakramentalen Charakter des Priestertums nachzudenken. Im übrigen aber wird unmißverständlich festgehalten: „Der Priester ist ein sakramentales Symbol Christi, der als Mensch unter uns unser Mittler und Hoherpriester ist."

Zu der Frage der Zulassung von Frauen zum *Ständigen Diakonat* beläßt man es bei der auch bereits im ersten Entwurf enthaltenen Empfehlung einer „eingehenden Untersuchung" – eine ähnliche Formulierung findet sich in bezug auf die Zulassung von Frauen zu *Lektorat und Akolythat.* Im übrigen aber ist auch im zweiten Entwurf die Aufforderung enthalten, die bestehenden rechtlichen Möglichkeiten zugunsten von Frauen möglichst weitgehend zu nutzen: „Wir ermutigen zur Beteiligung von Frauen bei allen liturgischen Diensten, die nicht die Weihe zur Voraussetzung haben."

Die geringe Bereitschaft der US-Bischöfe, über geltendes Recht hinaus möglicherweise kontroverse Anstöße zur Veränderung zu geben, wird noch an anderer Stelle deutlich: In einer im ersten Entwurf nicht enthaltenen zusammenfassenden Auflistung von Zielen im Zusammenhang mit den im Hirtenschreiben angeschnittenen Themenstellungen ist die Aufforderung an die Frauen enthalten, „an denjenigen Diensten in der Kirche teilzuhaben, die ihnen offenstehen". Eine ähnliche, mehr Verlegenheit in der Sache demonstrierende als neue Wege eröffnende Formulierung enthält ein Abschnitt zur Frage der sogenannten „inclusive language", also der nichtsexistischen Sprache in Bibelübersetzungen und liturgischen Texten: „Wir ermuntern Männer und Frauen in pastoralen Diensten, diese Entwicklung aufmerksam zu beobachten und nichtsexistische Formulierungen überall dort zu verwenden, wo dies angebracht ist".

Die Bedeutung dieser Feststellungen liegen mehr in der Tatsache, daß sich eine Bischofskonferenz zu diesen Fragen nicht von vornherein in einer abwehrenden, negativen Diktion äußert, selbst wenn die damit verbundenen sachlichen Schwierigkeiten allenfalls hinter *vagen* und *tautologisch anmutenden Formulierungen* versteckt werden. Ähnlich verhält es sich bei einem im ersten Entwurf noch nicht enthaltenen Abschnitt zu einem sogenannten „christlichen Feminismus". Dabei unterscheiden die Bischöfe zwischen einem Feminismus, der sich innerhalb der kirchlichen Tradition bewegt und mit dessen Anliegen man sich solidarisiert, warnen aber vor einem Feminismus, den sie mit „Abirrungen" wie Göttinnen-Liturgie, Hexerei, sowie abzulehnenden Haltungen in sexualethischen Fragen sowie in der Abtreibungsfrage näher beschreiben. Ob damit eine von der Sache her konsistente Grenzziehung angedeutet wird, darf bezweifelt werden, zumal man sich zur Ordinationsfrage in diesem Zusammenhang nicht äußert.

Hätte man auf das Projekt verzichten sollen?

Bereits zur ersten Fassung des Frauenhirtenbriefs hatte eine Vertreterin der „Women's Ordination Conference" zu bedenken gegeben, mit einem leidenschaftlichen Appell zugunsten der Frauen bei fortgesetzter Nicht-Zulassung zum kirchlichen Amt sowie dem Verbot künstlicher Mittel zur Geburtenregelung sei Frauen nicht geholfen: Frauen wollten nicht „Leidenschaft", sondern „Gerechtigkeit" (NC News Service, 18.4.88). So singulär sich auch manche Äußerungen des zweiten Entwurfs des Hirtenbriefs ausnehmen, etwa auch die Aufforderung zur Bildung von Frauenkommissionen in allen Diözesen, wirklich gelöst scheint damit nur wenig zu sein.

Das emphatische Bekenntnis zu einer veränderten Haltung gegenüber dem, was man Sexismus nennt, steht erst recht in diesem zweiten Entwurf in seltsamem Gegensatz zur Tatsache, daß man innerkirchlich den Status quo im Grunde eher weiter festklopft als aufbricht. Die *kirchliche Wirklichkeit* scheint die US-Bischöfe in ihren ehemals hochgesteckten Zielen eingeholt zu haben. Sie scheuen sich in diesem zweiten Entwurf nicht darauf hinzuweisen, daß ihnen verschiedentlich empfohlen worden sei, dieses Projekt eines Frauenhirtenbriefs doch *fallenzulassen.* Die Bemerkung, daß sie sich dazu entschlossen hätten, das Projekt zu Ende zu führen, klingt nicht gerade begeistert. Vor allem aber klingt der Hinweis auf einen denkbaren Verzicht auf dieses Projekt keineswegs so, als sei dies ein völlig abwegiger Gedanke gewesen.

So fielen die ersten Reaktionen auf den Entwurf denn auch so kontrovers aus, wie dies zu erwarten war: Manchen geht selbst dieser Entwurf noch zu weit, anderen – und diese Gruppe wird beim zweiten Entwurf noch größer sein als beim ersten – viel zu wenig weit. Die Reaktionen reichen jedenfalls von „enthusiastischem Beifall" bis „Bestürzung" (vgl. Catholic News Service, 6. 4. 90). Im wesentlichen lassen sich die Reaktionen in drei Typen zusammenfassen: Eine Vertreterin der Gruppe „Women for Faith and Family" sah vor allem in den zahlreicheren Zitaten aus päpstlichen Dokumenten eine Verbesserung gegenüber dem ersten Entwurf. Dort, wo auch dieser Entwurf die Kirche wegen patriarchaler Einstellungen kritisiere, berücksichtige er Sorgen von Frauen im kirchlichen Dienst bzw. in kirchlichen Führungspositionen, nicht jedoch die Sorgen von Frauen „aus der wirklichen Welt". Eine Mitarbeiterin des Sekretariates der US-Bischofskonferenz, *Dolores Leckey,* bezeichnete den zweiten Entwurf vorsichtig als „hilfreiches Dokument". Niemand habe ernsthaft erwarten können, daß die Bischöfe die kirchliche Lehre in Fragen wie Geburtenregelung bzw. der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe herausfordern würden. Eine Vertreterin der „Women's Ordination Conference" meinte indes, der Entwurf sei nicht das Papier wert, auf dem er geschrieben sei, nannte ihn ein „unehrliches Papier" und sprach die Hoffnung aus, die weitere Bearbeitung des Hirtenbriefs solle auf die „lange Bank" geschoben werden. *K. N.*

Die Wende und ihre Folgen

Die DDR nach dem Ende der SED-Herrschaft

Eine knapp 14tägige Reise durch die DDR unmittelbar nach den Volkskammerwahlen gab Gelegenheit zu mancherlei Beobachtungen und vielen Gesprächen über die Wirkungen der Vergangenheit, über die aktuelle politische, gesellschaftliche und kirchliche Situation und über die Hoffnungen und Befürchtungen der Menschen. Sie werden hier in einem mit Absicht persönlich gefärbten Resümee festgehalten. Dieses schließt mit einigen gesamtdeutschen Überlegungen zum Hauptstadtproblem, zu möglichen Veränderungen der Parteienlandschaft, zum deutschen nationalen Gedankengut und zu Rolle und Status der Kirchen in einem vereinigten Deutschland. Der „Reportage" folgen Interviews mit dem Ostberliner Filmregisseur und Volkskammerabgeordneten Konrad Weiss, mit dem evangelischen Bischof Christoph Demke (Magdeburg), mit dem katholischen Bischof Joachim Wanke (Erfurt) und dem Gründungsvorsitzenden des „Gemeinsamen Aktionsausschusses katholischer Christen in der DDR", Professor Hans Joachim Meyer (Ostberlin/Potsdam). Die Fragen stellte David Seeber.

Das „Sonderdossier DDR" schließt mit die Kirche in der DDR zu Besinnung und Aktion mahnenden Thesen von Professor Konrad Feiereis (Erfurt). Seine Ausführungen artikulieren Erwartungen und Problemstellungen des Zeugen vor Ort.

Zwischen Volkskammerwahl und Währungsunion

Eindrücke von einer Reise durch eine nachrevolutionäre Landschaft

Während der Mittagsmeditation im Französischen Dom zu Ostberlin sang die kleine, durch Passanten nur geringfügig verstärkte Gemeinde: „Wer gibt uns Leben und Geblüt? Wer hält in seiner Hand den güldnen, werten, edlen Fried' in unserem Vaterland?" Und der reformierte Pastor sprach besinnlich-hintersinnige Worte über Vergessen und Vergeben, über Gerüchte und Versöhnung und über Verräter mit einer etwas eigenwilligen, im einzelnen nicht im Gedächtnis gebliebenen Interpretation der Judasgeschichte. Man verstand und meinte doch nur teilweise zu verstehen. Die Anspielungen auf die Situation von Staat und Land und die Menschen in ihm waren jedenfalls nicht zu überhören.

Ein Sieger stellt sich zögernd der Verantwortung

Dem Dom gegenüber auf der anderen Straßenseite in dem stattlichen, sich gut in das Straßenbild einfügenden, rotgetönten CDU-Gebäude arbeiteten zur gleichen Zeit die Gewinner der Wahl daran, mit ihrem Sieg fertig zu werden. Ziemlich hektisch ging es zu, zugleich leise und doch auf eine unkomplizierte Weise offen, auch ein wenig desorganisiert. Obwohl als ehemalige Blockpartei mit ausgewechseltem Führungspersonal und teilweise ausgewechselter Mitgliedschaft gut etabliert, schien die große Siegerin der Wahl das noch Improvisatorische mit den anderen neuen politischen Gruppierungen weitgehend zu teilen. Jemand von der politischen Gegenseite, der sich nach einem Programm der ungeliebten Konkurrentin DSU ausgerechnet bei der CDU erkundigte, wurde – man war noch im Vorstadium der Koalitionsverhandlungen, aber das Ergebnis, die in der Karwoche nach vielem Hin und Her doch erstaunlich schnell gebildete große Koalition, war bereits einigermaßen absehbar – nicht fündig. Ein Programm der eigenen Partei für den westlichen Besucher fand sich auch erst nach einiger Mühe.

Selten kommt es vor – wie am 18. März in der DDR geschehen –, daß jemand Wahlsieger sozusagen gegen alle eigenen Kalkulationen und gegen die seiner Parteifreunde wird, wie jetzt die CDU-Ost mit auf Anhieb über 40 Prozent der Stimmen. Noch im Februar hatte die SPD in Umfragen über 50 und die CDU nur knapp über zehn Prozent gelegen. Zuletzt in den Tagen unmittelbar vor der Wahl hatte mancher nach ungewöhnlichem Aufholen zwar auf einen leichten Vorsprung der Allianz vor den Sozialdemokraten gehofft, aber eben gehofft *für die Allianz*, nicht mehr. Nun war man vom Ergebnis selbst fast wie vom Blitz getroffen. Und es war offenbar nicht leicht, mit ihm zurechtzukommen.

Bis Dienstag nach der Wahl, so wird versichert, war noch offen, ob nicht doch der vor der Wahl immer wieder genannte Konsistorialpräsident *Manfred Stolpe* Ministerpräsident werden sollte. Man sah es *Lothar de Maizière* öffentlich an, wie sehr sich in ihm alles sträubte, sich der Verantwortung für die Regierungsbildung zu stellen, die Führung eines Staates im Abbruch zu übernehmen und diesen ohne unzumutbare Nachteile für die eigene Bevölkerung in Verhandlungen mit der Bundesregierung in ein politisch sich einigendes Deutschland zu überführen. Seiner Entscheidung war wohl manch schlaflose Nacht vorausgegangen, und seine unmittelbare Umgebung machte sich Sorgen über seine Gesundheit und Durchhaltekraft. Aber dann, als sie endgültig gefallen war und während der gelegentlich verwirrenden, gelegentlich etwas unprofihaften Koalitionsverhandlungen gewann der ehemalige Synodalvizepräsident und Abkömmling hugenottischer Ein-

wanderer in das noch vorfriederizianische Preußen an Souveränität und an Statur. Und er wird, dies war schon Ende März in Ostberlin zu spüren, für Bonn kein leichter Verhandlungspartner sein, nicht nur, weil er einer großen Koalition vorsteht, in der es viele Rücksichten zu nehmen gilt.

Zwischen Ost-CDU und dem Kohlschen Bonn, auch das war deutlich erkennbar, herrscht nicht eitel Harmonie. Man will und wird nicht Befehlsempfänger sein, auch wenn Bonn die Währungs- und Finanzdaten „diktiert" und die DDR mit der Währungsunion bereits einen Großteil ihrer Souveränität aufgeben muß. Man sieht sich als nicht langlebiges Provisorium – das wohl, aber gleichsam morgen schon gesamtdeutsche Wahlen und Aufgehen in einem gesamtdeutschen Staat? Es klingt nicht nach Freude an der Selbstabschaffung. Wenigstens ein bißchen mehr Zeit hätte man schon gerne. Und da sind auch noch Altlasten und Mißverständnisse aus der Zeit davor und während die Allianz gebildet wurde. Bonn resp. der Bundeskanzler und CDU-Vorsitzende wollte die Allianz wohl auch im Blick auf mögliche künftige Parteikonstellationen in einem Gesamtdeutschland und auch weil man anders als die Berliner CDU und die Union in diversen Bundesländern der De-Maizière-CDU nicht traute und vor allem nicht viel zutraute. Auch in Bonn hatte es am Abend des 18. März überraschte Sieger gegeben. Man hatte auf die Allianz gesetzt, weil man die CDU selbst als Vehikel der Erwartungen, die sich auf Bonn richteten, unterschätzte. Man wird es, das ist offensichtlich, miteinander noch zu tun bekommen.

Nach den Kämpfern kamen die Paradesoldaten

Die *Sozialdemokraten* indessen, in der Otto-Grotewohl-Straße nicht weit von der CDU, müssen in diesen letzten Märztagen nicht nur mit einer sie überraschenden Niederlage fertig werden. Sie werden, anders zwar als der Demokratische Aufbruch vor der Wahl, aber jetzt nach der Wahl doch ähnlich, von Schicksalsschlägen heimgesucht in Gestalt eines nach Einsicht in die über ihn geführten Stasi-Akten „verunglückten" Vorsitzenden, in dem alle Welt lange den künftigen Ministerpräsidenten gesehen hatte und der er sich, obwohl in den bislang bekannt gewordenen Stasi-Akten nichts „Verräterisches" gefunden wurde, nun wohl für lange Zeit, wenn nicht überhaupt aus der hohen Politik hinauskatapultiert hat.

Aber wie sich nun verhalten, nachdem sie in den traditionellen sozialdemokratischen Kernlanden im Süden kaum einen Stich gemacht und in Berlin (Ost) trotz ihrer 34 Prozent von der PDS beinahe noch eingeholt worden wären? Soll man sich nun mit dem Sieger in eine große Koalition begeben oder nicht? Wie sieht es im Dreiecksverhältnis zu Bonn im bundesrepublikanischen Wahljahr aus? Wie findet man schon bei den Kommunalwahlen am 6. Mai zu einem besseren Start, gar zu einer Revanche? Letztlich ist es nicht die Führungsfrage, was belastet. Die Männer im zweiten Glied, *Markus Meckel* und Fraktionschef *Schröder*, Meckel vor allem, galten schon unter Böhme als erste Garnitur. Und mit dem Schicksal, daß sie in ihrer Führung nun vollends zur Pfarrer-Partei geworden ist, wird die SPD fertig werden. Es wird ja nicht ewig dabei bleiben. Die DSU war nicht viel mehr als Gegenstand obligaten Beleidigtseins wegen gelegentlicher übler Gleichsetzungen der SPD mit der PDS durch den DDR-CSU-Ableger. Der Widerstand gegen sie wurde mehr zum Nachwahlkampf, als daß sie wirkliches Koalitionshindernis war. Man brauchte etwas Zeit, um das Gesicht zu wahren und die Basis zu beruhigen. Schließlich hatte sich die SPD selbst auf eine breite Koalition festgelegt, als sie noch mit dem großen Sieg rechnete.

Das Wahlergebnis selbst gibt allerdings, man merkt es immer wieder im Gespräch, allen Rätsel auf, den Gewinnern, Verlierern, den Überraschten und Düpierten und, zahllos sind die Hinweise, den Wählern selbst. Die Sozialdemokraten rechteten mit sich. Der *Bund Freier Demokraten* – „Die Liberalen" – suchen nach stiller Einigung auch mit den Resten der *Nationaldemokratischen Partei* und verhalten sich auch sonst still. Sie scheinen zunächst ein unschwieriger Koalitionspartner zu werden. Noch sieht man jedenfalls im ganzen Land Plakate von Genscher und Lambsdorff, sehr viel mehr als von Kohl, Brandt und Lafontaine. Genscher war der eifrigste westliche Wahlkämpfer in der DDR. Es hat den Liberalen außer in Halle wenig genützt. Doch ihr Ergebnis ist einsichtig. Nach vierzig Jahren real existierendem Sozialismus fehlt die mittel- und großbürgerliche Schicht, die in freien Gesellschaften nicht nur aus Neigung, sondern aus Interesse „liberal" wählt. Die Schicht der kleinen Selbständigen – Handwerker und kleine Gewerbetreibende und Kaufleute –, sie ist sehr schmal. Es *konnte* nicht mehr sein. Die Liberalen werden lange brauchen, bis sie auf dem Gebiet der DDR wieder Fuß fassen – trotz Genschers in der DDR höchst akzeptierter Außenpolitik.

Aber die anderen, voran diejenigen, die den Umbruch aktiv gewollt und in Gang gebracht haben, vor allem die Kräfte, die sich im „Bündnis 90" gesammelt hatten, warum wurden sie so völlig desavouiert? Unbekannte Leute, wie es in den westlichen Medien immer wieder hieß, waren die Vertreter vom „Neuen Forum", von „Demokratie jetzt" und auch von der gewiß als Randgruppe einzuschätzenden „Initiative für Frieden und Menschenrechte" nicht mehr nach den zahlreichen Fernsehauftritten seit den Novembertagen. Ein persönlicher Mangel an Glaubwürdigkeit kann den meisten von ihnen auch nicht nachgesagt werden. Und traute man den Parteien, von der verhaßten, aber geschickt agierenden PDS abgesehen, wirklich mehr politische Professionalität zu? Sie mußten doch auch improvisieren, und ihre Kandidaten waren oft noch weniger bekannt. Aber das „Bündnis 90" plädierte für Eigenständigkeit; nicht für Eigenstaatlichkeit, aber auch nicht für die schnelle Einheit über die DM, sondern für eine stufenweise, „neue" Vereinigung. Das waren Vorstellungen an der Masse der Bevölkerung vorbei. Bonn mit dem verheißenden Wohlstand imponierte mehr.

Aber war es nur das? Im „Bündnis 90" wird gegrübelt. Sehr emotional geht es zu noch eine Woche nach der Wahl, besonders bei der tapferen *Bärbel Bohley*. Manche sehen gar schon die Demokratie verspielt, sie wittern schon nicht mehr die Befreiung, sondern nur einen Wechsel in der Beherrschung einst durch das SED-Regime, jetzt durch eine von Bonn und vom westlichen Kapital gelenkte Union. Die PDS (und nicht nur einige radikale linke Gruppen) versucht die Stimmung – eine von vielen, man sieht es an Plakaten und gesammelten Transparenten – zu ihren Gunsten auszunutzen. Wie schon die Wahlen zeigten, nicht ganz ohne Erfolg. So einfach können Urteile in der Verbitterung sein. Verständlich insoweit, als mancher basisdemokratisch orientierte Reformer in der CDU nichts anderes als eine besonders widerliche Kombination von „Blockflöte" und „rechtslastiger Kapitalistenpartei" zu sehen vermag – letzteres sicher eine gründliche Verkennung speziell der DDR-CDU. Die meisten freilich fügen sich als redliche Demokraten dem Wählervotum, aber – das merkt man auch jetzt noch – nicht alle sind so souverän wie *Jens Reich* vom „Neuen Forum", der noch in der Wahlnacht heiteren Gemüts erklärt hatte: Er freue sich. „Wir" haben es angestoßen, und nun habe der Wille der Bevölkerung in der Wahl sich frei geäußert, das gehe in Ordnung. Erstaunlich blieb der geringe Zuspruch für die „Anschieber" dennoch für die meisten. Immer wieder wird das in Gesprächen eingeräumt. Bis in die CDU hinein zeigt man sich darüber verwundert, empfindet nicht falsches Mitleid, aber Mitgefühl. Befriedigende Erklärungen waren nicht zu eruieren. Aber wie sagte jemand Gewichtiger vom Runden Tisch in Berlin mit fatalistischem Unterton: bei der Siegesfeier marschieren Paradetruppen auf, nicht die Kämpfer. Dies wird's wohl gewesen sein.

Ein mehrfach geschichteter Knoten ist aufzulösen

Aber sei's drum. Der Fried' im Vaterland ist gewahrt. Die Revolution blieb gewaltlos, von wenigen Ereignissen in Berlin und Dresden abgesehen. Noch immer ist zwar unklar, was in den kritischen Tagen des frühen Oktober in Leipzig und in Dresden wirklich Befehlslage war und wer dann eigentlich wie die Wende zu einem friedlichen Ausgang der Dinge endgültig sicherte. Später in Dresden ist zu hören, *Hans Modrow* weigere sich hartnäckig, dem auf Stadtebene eingesetzten Komitee, das die Oktoberereignisse untersucht, über seine Rolle als damaliger Bezirkschef Rede und Antwort zu stehen. So manchem erscheint Modrow nicht nur als populär, sondern bislang auch als zwielichtig.

Aber nicht nur der Fried' ist gewahrt, die Wahl ermöglichte auch die Bildung einer stabilen Regierung. Diese steht. Die Beteiligten haben Eigeninteressen zurückgestellt, die Situation ist stabilisiert, die Richtung der weiteren Entwicklung auf deutsche Einheit hin ist vorgegeben, und dennoch – dieser Eindruck drängt sich Schritt für Schritt auf – ist alles noch an einem ungewissen Anfang. Die zu bewältigende Situation gleicht einem mehrfach geschichteten Knoten, in den eine Menge Ambivalenzen hineinverwoben sind. Ihn aufzulösen ohne unerträgliche Verwundungen wird zum mühsamen Geschäft der nächsten Jahre werden. Politiker und Bevölkerung und angesichts des bisherigen Systems selbst die Wirtschaft der DDR bräuchten dafür mehr Zeit, als vermutlich möglich ist und sie sich jeweils gönnen. Dreierlei findet gegenwärtig statt bzw. ist zu leisten: ein politischer Systemwechsel, ein Wechsel von der Staatswirtschaft zur Marktwirtschaft, der seiner Natur nach keine Zwischenlösungen oder gar dritte Wege zuläßt, und beides hat zu geschehen unter dem Vorzeichen der Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands. Demokratie, Marktwirtschaft und nationale Einheit heißen die Lösungen.

Aber so einfach ist der Weg dahin nicht, wie es viele erhoffen und manche verheißen. Auch läßt sich nicht alles auf den erhofften Wohlstandszuwachs reduzieren. Marktwirtschaft habe keine „Erlösungskraft" wollte ein evangelischer Bischof seinen Synodalen klar machen. Das gilt wohl nicht nur im religiösen Sinne als Rettungsversuch immaterieller Werte in einer Zeit, in der man mit der erreichten, auch erkämpften Freiheit endlich auch zu Wohlhabenheit kommen will. Zu verändern sind oder verändern werden sich – und das will die ganz überwiegende Mehrheit auch so – die gesamten Lebenszusammenhänge oder was in fast sechzig Jahren totalitärer Beherrschung zunächst durch Nationalsozialismus, dann durch stalinistisches und nachstalinistisches Satellitentum an „Gesellschaft" geblieben ist. Zu verändern sind aber auch zwangshaft angewöhnte Verhaltensweisen.

Natürlich stehen gegenwärtig, reist man durch die DDR, fast in allen Gesprächen mehr noch als der politische Umbruch *wirtschaftlich-soziale Fragen* im Vordergrund. Wie werden sich die materiellen Lebensbedingungen unter marktwirtschaftlichen Vorzeichen gestalten? Kann ich meinen Arbeitsplatz behalten, wenn die Marktwirtschaftler wirklich Platz greifen? Wie, in welchem Tempo und unter welchen Opfern kann die Umstellung gelingen? Immer wieder wird einem *eine* Relation genannt: In den westdeutschen Großunternehmen des produzierenden Gewerbes sei das Verhältnis der Beschäftigten in Produktion und Verwaltung eines von 60 zu 40, in der DDR aber ziemlich genau umgekehrt: 60 in der Verwaltung und 40 in der Produktion. Gewiß eine sehr grobe Kennzeichnung – von einzelnen Unternehmen wird sogar das Verhältnis 3 zu 1 angegeben – aber sie drückt die Proportionen aus. Allen ist klar: Es gibt nicht nur die vielen in freier Konkurrenz, wo nicht nach Plan, sondern nach den Bedürfnissen der Nachfrage produziert wird, nicht überlebensfähigen Kombinate und volkseigenen Betriebe, es gibt vor allem auch die überhängenden Wasserköpfe in der Verwaltung und im Dienstleistungsbereich, die bei Umstellung, weil sie abgebaut werden müssen, Arbeitslosigkeit versprechen. Dies ist offenbar auch der Punkt, der manches westliche Unternehmen zögern läßt, sich in DDR-Unternehmen einzukaufen, per Kooperation oder auch durch

Übernahme, und nicht nur die bisher noch geltende Begrenzung auf eine 49-Prozent-Beteiligung oder das von der alten Volkskammer und der Regierung Modrow zu verantwortende, wenig unternehmensfreundliche Gewerkschaftsgesetz. Man sieht die Notwendigkeit der Entlassungen, vielfach sehen das auch die Betroffenen selbst, aber man scheut doch auch die sozialen Auseinandersetzungen.

Der Fastenprediger in St. Sebastian in Magdeburg – tags zuvor hat dort die Weihe des neuen Bischofs, eines pastoral klugen, sozial aufmerksamen und politisch doch eher zurückhaltenden Seelsorgers stattgefunden – meint allerdings bereits eindringlich, und viele andere tun es auch, warnen zu sollen. Der katholische Geistliche, örtlich gegenwärtig auch eine politische Größe als zeitweiliger Mitherausgeber einer neuen Wochenzeitung und als Anreger und Begründer einer Wirtschaftsvereinigung aus Ökonomen, Betriebsleitern und Gewerbetreibenden, einer Art Handelskammer, wie er es nennt, meinte und sagte es in der Predigt: Während der revolutionären Phase und bereits davor habe man hilflosen Wirtschaftlern helfen müssen, indem man Experten vermittelte und sie mit diesen und untereinander ins Gespräch brachte. Inzwischen aber gelte es schon wieder mehr, sich zum Anwalt der abhängig Beschäftigten zu machen, denn nicht nur wo westlicher Einfluß spürbar werde, bekomme man es mit „kapitalistischen" Methoden zu tun, auch die alten planwirtschaftlichen Manager, die nun umschalteten, gingen bei Entlassungen bereits ziemlich rigoros vor. Von Massenarbeitslosigkeit, dies gab auch er zu, könne man allerdings zumindest bislang noch nicht sprechen. Aber sie werde noch kommen.

Die Ängste sind mit Händen zu greifen

Allensbach sieht bis in den März hinein in seinen DDR-Umfragen zwar ständig *wachsenden Optimismus,* spricht man aber mit einzelnen, so sind die neuen Ängste doch mit Händen zu greifen. Oben im Norden, in Schwerin, erzählte eine Mittvierzigerin, nach ihrer beruflichen Stellung gefragt – sie hatte im Fernstudium „Ökonomie" studiert und gehörte als eine Art Hauptbuchhalterin zur Zentralverwaltung des Apothekenverbundes des dortigen Bezirks: Sie repräsentiere in Person einen dieser Wasserköpfe, die schrumpfen müßten. Sie werde mit Sicherheit demnächst arbeitslos sein; aber sie habe keine Angst um ihre Zukunft, ihr Mann sei „bei Kirchens" und sie habe drei oder vier Berufe gelernt, da werde sich schon etwas finden. Gott sei Dank kein Einzelfall in der DDR.
Aber schon im Norden, im Mecklenburgischen und Vorpommerschen, wo zu SED-Zeiten im Verhältnis zum industrialisierten Süden durchaus einiges an Entwicklung geleistet wurde, und wo die Bodenreform und einiges andere, wie der Wahlausgang zeigte, durchaus noch der SED-Nachfolgerin PDS gutgeschrieben wird, stößt man auf unsicheres Abwarten und auf Vorbehalte gegenüber den sich abzeichnenden Veränderungen. Und später in Leipzig in einem Café in der Grimmaischen Straße sitzen neben mir auch zwei „Ökonomen", Ende dreißig der eine, hochvierzig der andere. Sie machen sorgenvolle Gesichter: langsamer möchte man es angehen mit den Kooperationen und auch mit der Währungsunion. Der eine denkt wohl an das Sichselbständigmachen, der andere, aus der Verwaltung eines mittleren volkseigenen Unternehmens der mechanischen Industrie kommend und vom Typus her Parteigenosse, sieht wenig Hoffnung für sich und das Unternehmen. Man habe nicht die Zeit zur Anpassung, und so würden manche auf den Hund kommen.
Und in der Tat, wie soll man in einem an Gängelung und Zuweisung gewohnten Land über Nacht Menschen die örtliche und geistige Mobilität mit Arbeitsplatzwechsel, Ortswechsel, Umschulung usw. zumuten, wo selbst im marktwirtschaftlich mobiler gehaltenen Westen Leute Schwierigkeiten haben, von der Ruhr auf einen u. U. sogar besser bezahlten Arbeitsplatz an den Neckar zu wechseln. Auch innerhalb der DDR ist öfters zu hören: westdeutsche Investoren überlegten sich, ob es nicht besser sei, neu zu beginnen, als die nach westdeutschem Standard konkurrenzunfähigen Unternehmen mit deren vielfach veralteten Technologien und allen damit zu übernehmenden sozialen Problemen aufzumöbeln.

Ängste aber gibt es – übrigens auf breiter Front auch im Bildungs-, vor allem im Universitätsbereich – nicht nur wegen der Arbeitsplätze. Ängste gibt es auch wegen der möglichen künftigen Entwicklung der *Mieten,* von den forsch auftretenden alten Eigentümern aus dem Westen, die kommen und ohne Kontakt zu den jetzigen Eigentümern bzw. Mietern ihre „Besitztümer" vermessen, ganz zu schweigen. Sie sind übrigens etwas vom Widerlichsten, mit dem es manche DDR-Bewohner gegenwärtig zu tun bekommen. Dabei ist davon auszugehen, daß nicht jeder jetzige Besitzer mit ruhigem Gewissen auf seinem Besitz sitzt. Aber abgesehen von der in vielen Fällen schwer zu regelnden Eigentumsfrage, für das Wohnungswesen gilt ein Stück weit dasselbe wie für den Beschäftigungsbereich: Arbeit wird es vom Ausbau der Infrastruktur über die Gebäuderenovierung, den Ausbau der Verkehrswege bis zum Fremdenverkehr und dem Umweltschutz genug geben. Das Problem ist die Umstellung und die Frage, in welchen Fristen sie gelingen und mit welchen Potentialen sie bewerkstelligt werden kann. Im Wohnungssektor zeigt sich derselbe Zwiespalt: Man sieht, wie sehr im sozialistischen Einheitsgrau der Immobilienbestand verrottet ist und fürchtet doch nicht nur die Folgen der Umstellung auf dem freien Wohnungsmarkt, sondern die Umstellung selbst. Wen wundert's, wenn versucht wird, die Angst vor Überteuerung oder Verarmung oder von beiden durch Verfassungskosmetik – Einbau sozialer Grundrechte: Recht auf Arbeit, Wohnung und Bildung – zu zähmen.

Und nichts vermochte mehr Unsicherheit zu wecken als der denn doch hinfällig gewordene Vorschlag der Bundesbank, die deutsche Währungsunion zum Umtauschkurs von 2 zu 1 herbeizuführen. Zu Besuch bei einem

Diasporapfarrer im Braunkohlengebiet südwestlich von Halle – da erfährt man noch gründlicher, was Umweltzerstörung ist, als in Halle oder Leipzig – sitzt die Haushälterin, eine noch rüstige Witwe, die dem Geistlichen wohl nur mit einigem Widerwillen in das unwirtliche Gebiet gefolgt war, die ganze Zeit mit starrem Gesicht da, während der Pfarrer von den Wirrnissen und Erfolgen des örtlichen Runden Tisches und von sich und dem noch obwaltenden SED-PDS-Bürgermeister erzählt. Der Gast entschuldigt sich dreimal wegen der sonntäglichen Störung, da platzt es aus ihr heraus: Nichts mehr wissen wolle sie von Politik, sie habe wieder einmal auf die falsche Partei gesetzt, sie habe ehrlich angespart, was möglich war, und jetzt kämen „die Räuber", und das meiste werde wieder weg sein. Das Sonderkolleg des Pfarrers über Kaufkraftvergleiche fruchtete nichts, das Gesicht hellte sich nicht auf.

Ein Einzelfall diesmal gewiß, aber ein sehr typischer. Sorgen der kleinen Leute? Beileibe nicht nur. Ein Kommissions-Kaufmann im Dresdner Raum, der mit monetären Relationen durchaus umzugehen weiß, sich einen gewissen Wohlstand durch Erbe und Zugewinn bewahrt hat und sich nun auf dem Weg in die Verselbständigung aufmacht, drückte es anders, aber nicht weniger drastisch aus: Unverantwortlich sei, was Politiker sagten und machten, und: „Wir in der DDR müssen für das Dritte Reich und den verlorenen Krieg zweimal bezahlen, 1945 und danach und jetzt mit der Vereinigung noch einmal." Da mochte der Bundeskanzler auch gar nichts versprochen haben, er hatte nur einmal – in Cottbus – von einem Umtausch für Kleinsparer von 1:1 gesprochen, der Wahlkampfoptimismus, den er verbreitete und der der Union den Sieg brachte, reichte, daß ihm vom Hilfsarbeiter bis zum evangelischen Bischof *Forck* „Wortbruch" vorgeworfen wurde. Wer konnte und wollte angesichts des verwirrenden öffentlichen Geschwätzes überhaupt noch wissen, was gesagt oder nicht gesagt, versprochen oder nicht versprochen wurde.

Zu renovieren ist die Gesellschaft

Und was die kleinen Leute betrifft: Die DDR ist oder war bisher, da hat *Günter Gaus* recht, *„das* Land der kleinen Leute". Was *Gesellschaft* war, wurde von der Partei aufgezehrt. Die Reste des Bürgertums haben sich in die privaten Nischen verkrochen. Die sehr schmale Schicht von Intellektuellen, Künstlern und Schriftstellern konnte sich, zwischen Anpassung und Widerstand lavierend, gerade auf diesem Hintergrund Respekt und Ansehen verschaffen. Jetzt, wo sich ihr Gewicht verliert, rufen sie fast als erste nach sozialer Absicherung durch die öffentliche Hand. Bestimmend aber war die Funktionärsschicht, die als herrschende Klasse den ererbten Obrigkeitsstaat bis zur Perfektion auf sozialistisch ausstattete und die Menschen durch ihn in Abhängigkeit hielt. Die Stasi, an der sich die DDR-Bevölkerung jetzt noch einmal zu zerfleischen droht, war nur der pervertierte, besonders krasse Ausdruck solcher letztlich sich selbst im Wege stehender obrigkeitsstaatlicher Perfektion.

Da die Gesellschaft vom sozialistischen Obrigkeitsstaat praktisch verschlungen wurde, ist gerade gesellschaftlich überall neu anzufangen. Und wenn auch die Umstellung der Wirtschaft drängt und deren soziale Begleiterscheinungen bedrängen, so ist doch die Renovierung der Gesellschaft die noch schwerer aufzulösende Schicht im Knoten als die *organisatorische* Umstellung auf die Marktwirtschaft. Alles ist von Grund auf zu renovieren, das Recht, die Justiz, das Gesundheitswesen, die Eigentumsverhältnisse, Erziehung und Bildung, und selbst manche soziale Errungenschaften werden ihrem Ruf nur auf den ersten Blick gerecht: Billige Wohnungen, sichere Kindergärten und -krippen, Gratisversorgung in ärztlichen Ambulatorien und Krankenhäusern: sie sind *Errungenschaften weitgehend nur als Teil des Systems.* Die DDR-Krankenhausmisere ist nicht nur eine fehlender Ärzte, die Bürokratie übersteigt bei weitem den technischen und humanen Standard. Daß eine den Fall ins Nichts absichernde Arbeitslosenversicherung einer Politik der Vollbeschäftigung jenseits wirtschaftlicher Rentabilität bei weitem vorzuziehen ist, wird auch in der DDR nicht mehr bestritten. Und über die erzieherische Ambivalenz und über die Folgen für die Eltern-Kind-Beziehungen der frühen Verfrachtung der Kinder in Kinderkrippen und -horte sind sich auch viele Eltern in der DDR im klaren, so sehr Arbeitsplatzschutz und Erziehungs- resp. Mutterschaftsurlaub und die Entlastung durch Krippen und Horte willkommen sind.

Dabei ist der innerste und wahrscheinlich am schwersten aufzulösende Knoten noch kaum angesprochen: die Einflüsse, die von einem über vierzigjährigen obrigkeitsstaatlichen, mehr schlechten als rechten Versorgtsein auf die *seelischen Antriebskräfte* der Menschen ausgegangen sind. In immer neuen Variationen wird es einem gesagt: Man hat sich – im Lebensnotwendigsten versorgt – daran gewöhnt, die jeweils vorgeschriebenen Wege zu gehen. Man richtete sich ein in der Befehls- und Spitzelgesellschaft, man war unzufrieden, aber fand seine private Nische im kleinen Wohlstand der Zweiklassengesellschaft (aus Funktionären und Untertanen, oder von DM-Besitzern und Nicht-DM-Besitzern, von solchen mit Verwandten und solchen ohne Verwandte im Bundesgebiet) des Arbeiter- und Bauernstaates zu Hause und/oder in nach sozialistischen Normen stetig ausgebauten Schrebergärten. Man war dabei erfinderisch. Aber jetzt sich der freien Konkurrenzgesellschaft aussetzen? Und überhaupt das Umschalten vom Wegräumen des Regimes auf Wiederaufbau. Überall begegnet einem das schwierige Prinzip von Destruktion und Konstruktion. Es bereitet Vergnügen, bisher Verantwortliche in den Kommunen und in den berufsständischen Einrichtungen abzuwählen. An den Runden Tischen wird noch viel parliert, aber um dann konkrete Verantwortung zu übernehmen, so wird immer wieder versichert, bedürfe es doch noch viel zusätzlicher Schubkraft.

Der Mut zur Selbständigkeit, zur eigenen Existenzgründung, da und dort kann man ihm begegnen. Man merkt aber auch das Zögern. Daß beim raschen Einswerden mit der Bundesrepublik beträchtlich viele unter die Räder kommen, auszuschließen ist das nicht. Gerade hier zeigt sich noch einmal die Ambivalenz, zeigen sich Vor- und Nachteile des Hintergrunds Bundesrepublik. Sich auf die Bundesrepublik verlassen: das entfesselt nicht nur Kräfte, es lähmt auch welche. Langsames Zusammenwachsen wäre besser. Aber das Wohlstandsgefälle, die künstliche Grenze und nationaler Eifer drängen zur Vereinigung. So ist die Schocktherapie, vorab die der Währungsunion, unvermeidlich.

Die Kirchen als Orientierungshelfer

Bieten *die Kirchen* Orientierung in dieser Situation? Sie können den Prozeß nur begleiten, mitsteuern können sie ihn kaum. Freilich sie sind in der DDR gegenwärtig viel beschäftigt und durchaus gefragt. Und sie selbst erleben am leibhaftesten das Mißverhältnis zwischen nachgefragten und vorhandenen Kräften, aber auch zwischen Kirche als diakonischer Instanz mit gesellschaftspolitischer Stellvertreterschaft und Kirche als Glaubensgemeinschaft und Glaubensverkünderin. Überall sind Geistliche präsent, Geistliche beider Konfessionen: als Vermittler an den Runden Tischen, als Verhandlungspartner mit Behörden, bei der Zusammenstellung von Wahlausschüssen. Dutzende evangelischer Pfarrer bevölkern die Parteien, setzen sich an deren Spitze und beteiligen sich gleich zu mehreren an der neu gebildeten Regierung.

Daß es so ist, ist gerade auf dem Hintergrund der DDR-Verhältnisse nicht verwunderlich – trotz der Diskrepanz zwischen politischer Optik und tatsächlicher volkskirchlicher Verankerung kirchlichen Lebens in der Bevölkerung. Die Kirchen waren eben so ziemlich das einzige, was der totalitäre Sozialismus an gesellschaftlichen Kräften in einem strikt umgrenzten Raum in einiger Unabhängigkeit bestehen ließ. Deswegen konnte die evangelische Kirche aufgrund ihrer gesellschaftlich-kulturellen Verwurzelung als „Mehrheitskirche" in der DDR-Bevölkerung den oppositionellen Kräften auch den Raum bieten, wo sie sich zusammen mit engagierten Christen und unter aktiver Mitwirkung einzelner Geistlicher mit Duldung der Kirchenleitungen sammeln und artikulieren konnten.

Jetzt nachdem das System als Machtapparat zusammengebrochen ist und die alles beherrschende Staatspartei sich zurücknehmen mußte, sind es wiederum die Kirchen, die am ehesten helfen können, das aufgerissene gesellschaftlich-institutionelle Vakuum zu füllen. Sie gelten, wie immer sie vorher widerstanden oder mit den Zuständen sich abgefunden haben, als (insgesamt) nicht belastet, als nicht vom Regime korrumpiert. Deswegen sind kirchliche Mitarbeiter so vielfältig öffentlich und gesellschaftlich in Anspruch genommen. Wenn aber speziell evangelische Pfarrer – zum erstenmal kandidiert auch ein katholischer Ordensmann in Dresden für das Kommunalparlament, und die kirchlichen Oberen scheinen ihn bislang nicht zurückgepfiffen zu haben – sich parteipolitisch betätigen und sich um Regierungsposten bewerben, so hat das auch damit zu tun, daß beträchtlich viele evangelische Pfarrer auf dem Hintergrund einer sehr kirchenfernen und sehr säkularen Lebensweise der Gesamtbevölkerung als Hirten arg geschrumpfter Gemeinden ihre geistlichen Pflichten gleichsam in Teilzeit ausüben und einem evangelischen Pfarrer Politik als ein Feld öffentlicher Verantwortung mit teilweiser theologischer Rechtfertigung sich geradezu aufdrängt.

Aber noch einmal sollte man sich von der Optik nicht täuschen lassen. Leer geworden ist jetzt alles, was *geistig-ideologisch* von der Staatspartei und deren marxistisch-leninistischer Doktrin besetzt war: in den Schulen, im gesamten Bildungswesen, in den verschiedenen berufständischen Einrichtungen und Gruppierungen. Die Nachfrage nach geistiger, ethischer, auch weltanschaulicher Orientierung in all diesen Bereichen ist groß. Der an der sozialistischen Staatsdoktrin ausgerichtete *staatsbürgerliche Unterricht* ist abgeschafft. Ein Lehrplan der Staatsbürgerkunde, wie er bis zur Wende in der DDR maßgebend war, ließ sich selbst in der größten Jenenser Volksbuchhandlung erst nach erheblichem Nachfragen finden. Säkulare Gesellschaften sind aber in solchen Situationen leicht verlegen. Was an die Stelle setzen? Man kennt das Problem aus westlichen Ländern: bei der Einrichtung eines Ersatzfaches für den Religionsunterricht. So ist in der DDR jetzt an Stelle der Staatsbürgerkunde sogar eine Art religionskundlicher Unterricht möglich und in Einzelfällen, so wurde jedenfalls berichtet, könnten auch Geistliche ihn erteilen, wenn sie wollen und können.

Ein Akademikerseelsorger im Sächsischen wiederum zeigt dem Gast nicht ohne Stolz die Einladung eines höheren NVA-Offiziers an ihn, im Rahmen eines Seminars für Armeeangehörige Vorträge über den Beitrag des christlichen Menschenbildes zur ethischen Orientierung zu halten. Selbst die PDS versucht, sich mit gezielter Aufmerksamkeit den christlichen Kirchen anzunähern. Nachdem sie den Christen gleichsam öffentlich Abbitte für an ihnen begangenes Unrecht geleistet hat, bemüht sie sich nun, mit sanfter Tendenz zur Vereinnahmung die inhaltliche Nähe des christlichen Sozialethos und ihrer sozialistischen Ideale hervorzuheben. Sie weiß warum.
Dennoch ist es auch für die Kirchen nicht einfach, im gegenwärtigen Umbruch die rechte Orientierung für sich selbst zu finden. In der *katholischen* Kirche als kleiner Minderheitenkirche ist das Bewußtsein, sich nicht übernehmen zu wollen, wohl ausgeprägter, was aber einem wachsenden Gruppenselbstbewußtsein keinen Abbruch tut. Der Streit geht eher um den rechten Weg: starke Strukturen oder offene Kirche mit (bescheidener) geistlicher Ausstrahlung über Gottesdienst, Gemeinden und Personen. Im Grunde besteht weithin Einigkeit in beiden Kirchen, daß es gilt, beim eigenen Leisten zu bleiben, aber in einer gesellschaftspolitisch sensiblen Weise.

Nachgedanken über Gesamtdeutschland

Wer gegenwärtig durch die DDR reist, stößt – wie könnte es anders sein – ständig auch auf Bundesrepublikanisches: von der leidigen DM-Umtausch-Debatte über die verschiedenen Joint-Venture-Gestalten, denen man in den Städten des Südens so oft begegnet wie auf den Überlandstraßen den LKWs der Sowjetarmee, bis zu den fliegenden Händlern aus der Bundesrepublik und den Verkäufern westdeutscher Kirchenzeitungen, die ihren Abonnementschwund im Westen durch die jetzt geöffnete DDR ein wenig aufhalten möchten und die nicht nur bei den bescheidenen einheimischen Blättern, sondern auch bei den in der DDR ortsansässigen Bischöfen zu Recht auf wenig Verständnis stoßen.

Sympathisch wirkt da vieles nicht, was aus der Bundesrepublik kommt: zu wenig Fingerspitzengefühl, zu sehr herablassender Ton und nicht selten Bauernfängerei. Aber man verdrängt das unterwegs, es gibt auch für die Rückreise noch genügend DDR-Bezogenes, über das nachzudenken ist: die Mythen, die sich in der und über die Revolutionsphase gebildet haben (Später wird doch wieder geklagt werden, daß auch diesmal und in diesem Teil Deutschlands dank Gorbatschows, der Polen und der Ungarn nur eine „halbe Revolution" gelungen sei.), über die Art, wie sich eine zwangsweise abgeschlossene, isolierte Bevölkerung nun öffnet, über das in der DDR noch unberührtere nationale Erbe, über die in der DDR eher noch stärker als im Westen ausgeprägte Fremdenfeindlichkeit. (Ein Leipziger Studentenpfarrer erzählt ungerührt, daß der deutsche Student mit seinem angolanischen oder vietnamesischen Zimmergenossen im Studentenheim sich über nichts unterhält, was den anderen persönlich angeht).

Aber dann auf der Rückreise an Eisenach und der Wartburg entlang und schließlich vorbei an den noch hohen Metallgittern der Sicherheitszone und den leergewordenen Wachtürmen gleiten die Gedanken über DDR-Bezogenes und Bundesrepublikanisches wie von selbst hinüber in Deutsch-Deutsches. Ernstes und weniger Ernstes vermischt sich. Deutschland wird also unter welchen Verwerfungen auch immer bald wieder eins sein. Angesichts des Tempos, das von großen Teilen der Bevölkerung der DDR und von Bonn ausgeht, ist das Zeitlassen-Argument fast nur noch von hypothetischem Wert. Da drängen sich seltsamerweise die Umfragen zum Hauptstadtproblem eines vereinigten Deutschland in den Sinn. Die übergroße Mehrheit will wieder Berlin. Aber Berlin oder Bonn, beide befinden sich in einem vereinigten Deutschland in Randzonen. Knapp 60 km sind es von Berlin bis Frankfurt an der Oder. Die meisten DDR-Bewohner, besonders in der Mitte und im Norden, haben natürlich ein ganz anderes Nahverhältnis zu Berlin als jemand aus dem Südwesten der Bundesrepublik. Für sie ist Berlin auch als DDR-Hauptstadt ein Stück Selbstwertgefühl. Aber wird das mit Berlin so nahe an der polnischen Grenze und mit preußischer Reichstradition gutgehen – nach innen und nach außen? Manche aufstrebenden Länder setzen heute ihre (Retorten-)Hauptstädte irgendwohin in wenig besiedelte Gebiete zwischen Pampa und Urwald. In Deutschland geht so etwas nicht, höchstens vergleichsweise gegen Norden zu, zwischen Stendal und Wittenberge, zwischen Bismarck und Hindenburg. Ein „Bundesdistrikt" von Kassel bis Göttingen und hin zum Eichsfeld, das wäre ein Neuanfang eines Deutschen Bundes jenseits der Preußengeschichte und des Reichsgedankens. Wenn schon nicht Frankfurt, warum dann nicht ein Neuanfang? Solche Diskontinuität würde durchaus in die Kontinuität deutscher Geschichte passen.

Aber dann drängt sich wieder Ernsteres vor. Wenn die Einheit Wirklichkeit wird, wird sich auch in der Bundesrepublik vieles ändern, ob sie nun nach Art. 23 oder nach Art. 146 oder in welcher Kombination von beiden auch immer erfolgt. Verfassungsdiskussionen, neue und alte, werden so oder so ins Haus stehen. Auch die Kirchen werden sich auf Veränderung einzustellen haben. Nicht weil, wie manche jetzt schon bemerken, Gesamtdeutschland wieder *protestantischer* wird, als es die Bundesrepublik ist, sondern weil durch den DDR-Teil der Anteil der Konfessionslosen auch in Gesamtdeutschland beträchtlich höher wird. Die „Säkularisationsdiaspora", von der Bischof Demke spricht, wird sich hier wie dort weiter ausbreiten. Einem Bischof im Norden der DDR referierte ich ein Diktum eines westdeutschen Bischofs: Hier im Westen ließen sich wegen der latenten Übergänge Christen von Nichtchristen kaum unterscheiden, er sei eigentlich über die vielen nichtgetauften Zuwanderer aus der DDR froh, da wisse man wieder, wie man dran sei. Darauf meinte dieser nur, der Mitbruder im Westen möge seine Freude dran haben, er teile sie nicht. Die Zeiten, ließ er durchblikken, werden für alle nicht leichter, sondern eher härter. Trotz aller Gegenerscheinungen jetzt, die harte Form der Säkularisierung ist in der DDR noch weiter fortgeschritten als hier. Die kleine Schar praktizierender Katholiken macht dort etwa ein Prozent der Gesamtbevölkerung aus. Mehr als ein bis zwei Prozent stellen aber auch die „praktizierenden" Protestanten nicht. Es werden also bescheidene Verhältnisse, die allerdings trotz Streit über Ziele und Wege auch zusammenführen. Aber einer neuen Debatte über ihre öffentlich-rechtliche Stellung werden die Kirchen in einem vereinigten Deutschland kaum entgehen.

Der Fried' im Vaterland

Und noch andere, politischere Fragen stellten sich ein auf dem Wege zurück, z. B. wie das Parteiensystem in einem vereinigten Deutschland aussehen wird und wieviel Stabilität oder Instabilität davon zu erwarten ist. Die CSU hat sich mit der DSU in der DDR auf ein Abenteuer eingelassen, ob sie ob des eigenen Niedergangs in Bayern darüber froh wird? Die „nationale" Frage hat das bestehende Parteiensystem vorübergehend noch einmal stabilisiert, und

die DDR-Wahlen haben diese Stabilität auf recht hintergründige Weise bestätigt. Aber wird es auf die Dauer dabei bleiben?
Und wenn sich Deutschland in und mit seinen Kerngebieten vereinigt in einer noch stärker akzentuierten föderalen Struktur, wird Deutschland dann ohne neue nationalistische Ausbrüche zu einer Identität finden, zu der die Deutschen selbst und die europäischen Nachbarn stehen können? Der Fried' im Vaterland ist, trotz der vielen Querelen, die es hin und her noch geben wird, wohl für absehbare Zukunft gesichert – nach innen; nach außen kann er nur durch europäische Einbettung Bestand haben. Und da bleibt (siehe Europäische Akte, Gemeinsamer Markt, KSZE und Abrüstung) das Sich-Zeit-lassen-Argument wohl doch nicht ganz hypothetisch. Jedenfalls wäre es ein beruhigender Vorgriff auf die Zukunft, wenn das europäische Zusammenwachsen mit dem Einswerden der Deutschen einigermaßen Schritt halten könnte.

David Seeber

„Wir nehmen zur Kenntnis, daß die Realität anders ist"

Fragen an Konrad Weiß

Konrad Weiß ist einer der führenden Vertreter von „Demokratie jetzt". Er ist Volkskammerabgeordneter und einer der Sprecher des „Bündnis' 90". Er ist Filmregisseur und lebt in Ostberlin. Weiß zieht eine Bilanz der Entwicklungen seit der „Wende" aus dem Blickpunkt jener Kräfte, die schon vor den Oktober- und Novemberereignissen des vergangenen Jahres in Opposition zum SED-Regime gegangen waren und die nach den sehr geringen Erfolgen bei den Volkskammerwahlen vom 18. März inzwischen zusammen mit den Grünen die nichtsozialistische Opposition stellen.

HK: Herr Weiß, die Wahlen zur Volkskammer sind gelaufen, die erste Phase nach der Wende ist damit abgeschlossen. Wie soll es nun in der DDR weitergehen?

Weiß: Ja, wie soll es weitergehen? Das ist gegenwärtig die große Frage auch für uns. Es ist ganz einfach so, daß wir als Oppositionelle von der rasanten Entwicklung auch überrascht sind. Wir haben in den vergangenen Jahren vorausgedacht und unsere Gesellschaftsmodelle entwikkelt. Aber niemand hatte geahnt oder hätte geglaubt, daß sich in so kurzer Zeit eine so radikale Wende vollziehen würde, oder daß wir sie vollziehen würden. Und wenn man den Zeitraum betrachtet von September bis heute, dann hat sich in diesen 6 Monaten für mich, für viele meiner Freunde mehr ereignet als sonst in einem Jahrzehnt. Wie soll es weitergehen? Im Augenblick stehen wir natürlich immer noch unter dem aktuellen Eindruck des Wahlergebnisses. Ich finde es vor allem katastrophal, aber bezeichnend, daß die PDS so große Zustimmung bei den Wahlen gefunden hat, hier in Berlin teilweise über 30 Prozent, und daß wir, die wir diesen Umsturz angeschoben haben, so weit unten gelandet sind.

HK: Daß die Oppositionsgruppen, die den Prozeß in Gang gebracht haben, recht schlecht abschneiden würden, war nach allen Umfragen vorauszusehen, auch wenn es selbst manche Ihrer Gegner bedauern, daß es so gekommen ist. Daß die PDS so gut abschneiden würde, nicht. Was ist Ihr Urteil? Was hat dazu beigetragen, sind das die Reste des SED-Regimes und derer, die davon profitieren? Hat die Leitfigur Modrow stark dazu beigetragen, oder war es schon Zeichen der Verunsicherung im Blick auf die deutsche Einigung und das, was dann aus der Bevölkerung der DDR wird?

Weiß: Es ist ein ganzes Bündel von Motiven. Aber eines, glaube ich, kann man nicht sagen, daß es die Reste der alten SED gewesen wären, die jetzt PDS gewählt haben. Die Wahlanalysen zeigen, daß 75 Prozent der damaligen Mitglieder der SED nicht die PDS gewählt haben. Ich hatte vor kurzem Gelegenheit, mit Herrn Gysi von der PDS zu sprechen. Er bestätigte, was ich auch von anderen gehört hatte. Es gibt zumindest zwei starke Strömungen in Richtung PDS. Das eine sind überzeugte Kommunisten, die jetzt in der PDS wieder eine Chance sehen, zum Teil auch Kommunisten, die ausgeschlossen wurden und jetzt zurückkehren. Die zweite Gruppe, und das kann ich bestätigen, sind junge Leute. Das ist ganz erstaunlich und das hängt, denke ich, damit zusammen, daß das, was durch die Öffnung der Grenzen in den letzten vier Monaten geschehen ist, verbunden war mit einem erheblichen Werteverlust. Sie haben das, woran sie geglaubt haben, verloren. Das ist nicht zu umschreiben mit Sozialismus oder DDR ...

„Sie haben das, woran sie geglaubt haben, verloren"

HK: Mit was dann?

Weiß: Für viele junge Leute war die DDR das, was ihnen vertraut war. Sie sind hier aufgewachsen. Es ist ihre Heimat. Sie haben nichts anderes gekannt. Und die Wirklichkeit aus dem Westen, die sie über den Fernseher

wahrnahmen, war die Scheinwelt. Nun sind sie mit dieser Scheinwelt konfrontiert als wirklicher Welt und fühlen sich zu einem guten Teil nicht wohl. Gerade intelligente jungen Leute haben Schwierigkeiten. Und sie müssen sich die neuen Möglichkeiten, die neue Freiheit und die neue Ferne erst sehr mühsam erarbeiten. Viele von ihnen dürften PDS gewählt haben, weil sie in ihr etwas Vertrautes vermutet haben.

HK: Wenn Ihre Analyse richtig ist, speziell in dem, was Sie zu den Jungen sagen, liegen dann die Gründe womöglich politisch noch tiefer? Es fällt ja auf, daß die junge Generation am Umbruch in der DDR im Verhältnis zu anderen (osteuropäischen) Ländern eigentlich wenig beteiligt war. Haben sich hier junge Leute mit dem System stärker identifiziert als möglicherweise in anderen Ländern?

Weiß: Das ist schwer zu beurteilen. Zumindest muß man sagen, daß junge Leute seit Anfang der achtziger Jahre immer auch mitgewirkt haben in den Friedens-, Umwelt- und Menschenrechtsgruppen. Es ist, glaube ich, auch nicht zufällig, daß unsere zahlreichste Wählerklientel bei den heute 30-bis 40jährigen zu finden ist. Das sind diejenigen, die in den achtziger Jahren in den Zwanziger oder Anfang 30 waren und da politisch motiviert worden sind. Und wenn ich so zurückdenke an die Veranstaltungen im Herbst oder im Sommer, so stimmt das Bild eigentlich nicht, da waren es vor allem junge Leute in den Kirchen zu den Friedensgebeten, hier in Berlin jedenfalls, und ich denke in Leipzig war es ähnlich. Allerdings könnte es stimmen, aber ich kann es Ihnen nicht aus eigener Anschauung bestätigen, weil ich im Oktober in den entscheidenden vier Wochen nicht im Lande war, daß beim eigentlichen Umbruch nicht vorwiegend die jungen Leute auf die Straße gingen. Aber Sie müssen bedenken, das Problem in den vergangenen Jahren war ja gerade, daß die jungen Leute besonders schutzlos waren. Jemanden wie mich hat man selten angegangen, aber hätte ein junger Mann dasselbe getan, er wäre mit einiger Sicherheit festgenommen worden.

HK: Wie angepaßt ist die Jugend insgesamt aufgewachsen? Gibt es so etwas wie eine schweigende Mehrheit unter der Jugend, die mehr oder weniger systemkonform gelebt hat?

Weiß: Dies dürfte so sein, und zwar als Ergebnis unseres bisherigen Erziehungssystems, das sehr kritisch zu betrachten ist. Es gibt eine Untersuchung des Instituts für Jugendforschung – meiner Erinnerung nach aus dem Jahre 1982. Ich habe damals einen Film gemacht und bekam dadurch Zugang. Da war nach Werten und weltanschaulicher Bindung gefragt worden. Das Ergebnis war, soweit ich noch rekonstruieren kann: Etwa 10 Prozent fühlten sich vorbehaltlos der kommunistischen Weltanschauung zugehörig, 10–12 Prozent bekannten sich „vorbehaltlos" als Christen; dann waren es nochmals auf beiden Seiten etwa 20 Prozent, die das mit Vorbehalten oder mit Abstrichen taten und 40 Prozent waren indifferenzierte junge Leute, denen weltanschauliche Bindungen egal waren. Dieses Bild dürfte die Wirklichkeit von damals ziemlich realistisch wiedergegeben haben. Inzwischen allerdings dürfte es sich von der Partei weg verschoben haben.

„... Dadurch hat sich ein Verhältnis zu diesem Land für mich entwickelt"

HK: Weg von der Partei, heißt das auch weg vom Marxismus? Oder ist doch auch ein Faktor die Idee von einem gereinigten Marxismus, dessen Erwartungen sich an die PDS richten? Oder ist Marxismus nicht überhaupt ein Element, das jetzt wieder neu aufbricht, nachdem der Feind SED sich erledigt hat? Die Utopien können jetzt wieder frei wuchern ...

Weiß: Es wird wieder eine Reihe von radikalen Linksgruppen geben. Und sie gibt es ja auch schon: die Nelken z. B., oder die KPD hat sich neu gebildet. Das sind radikale Gruppen, die aber zahlenmäßig kaum eine Rolle spielen. Sie haben auch bei den Wahlen kaum Stimmen bekommen. Es sind sehr engagierte, teils idealistische junge Leute. Aber ich glaube, viel häufiger hat das Erziehungssystem auch dazu beigetragen, daß auch der Marxismus nie verinnerlicht worden ist. Da er mit unüberbietbarer Penetranz vom Kindergarten an bis zum Studium wiedergekäut worden ist, gibt es viele junge Leute, die sich dagegen abgeschottet haben, auch wenn sie ihren Frieden mit dem System schlossen. Diese werden auch in Zukunft kaum anfällig sein für marxistische Ideen.

HK: Ein Wertegefüge sei zusammengebrochen, sagten Sie, und das werde jetzt sichtbar. Aber wenn ich Ihrer Auflistung von 1982 folge, dann zeigt sich doch, daß ein gewisser Prozentsatz im Marxismus ein Wertegefüge, um nicht zu sagen, eine Lebensform gefunden hat, die ihm Orientierung gibt in der Leere, die er in der Gesellschaft vorfindet, die das Regime selber geschaffen hat?

Weiß: Ich denke, es ist eine unzulässige Vereinfachung, der man im Westen oft begegnet, wenn man die DDR gleichsetzt mit Marxismus ...

HK: Das wollte ich keineswegs ...

Weiß: Trotzdem geschieht es häufig. Aber das ist nicht so, auch wenn es von außen schwer zu verstehen ist. Ich bin dafür eine ganz typische Biographie. Ich bin in diesem Land groß geworden als katholischer Christ, ich will nicht sagen im Widerstand, das Wort ist viel zu groß dafür. Aber doch im Widerspruch, dann wieder mit dem Versuch, mich anzunähern und habe mich jeweils doch wieder entfernt. Dadurch hat sich ein Verhältnis zu diesem Land für mich entwickelt, daß ich sage, diese DDR ist meine Heimat, so ändernswert bzw. änderungsbedürftig sie auch ist. Das ist letzten Endes auch der Grund für mein Engagement für dieses Land, sonst hätte ich auch weggehen können. 1961 war das eine bewußte Entscheidung. Ich war damals sehr stark geprägt von der CAJ, ich

arbeitete in einer illegalen CAJ-Gruppe mit. Mein Bruder war drüben und hatte mir eine Möglichkeit geschaffen, daß ich hätte hinüberwechseln können. Ich entschied mich für hier, aber nicht für's Überwintern, was viele Katholiken taten ...

HK: ... und was auch kirchenamtliche Linie war ...

Weiß: ... was auch kirchenamtlich so gesehen wurde; deswegen habe ich auch diesbezüglich immer meine Schwierigkeiten gehabt. Die Entscheidung fiel bei mir bewußt. Ich wollte aktiv hier wirken; deswegen auch meine Berufswahl und dadurch, daß ich Filme gemacht habe, die nun zwar überhaupt nichts mit kirchlichen Themen zu tun hatten, hatte ich doch die Möglichkeit, über ethische Probleme meine Weltsicht herzustellen. Deswegen fällt es Leuten wie mir in „Demokratie jetzt" oder in der Initiative Frieden und Menschenrechte schwer, diese DDR jetzt so schnell loszuwerden.

„Ich habe nie gesagt, daß ich mir die Einheit nicht wünschte"

HK: Was Sie jetzt in Ihrer Person schildern, war wohl mehr oder weniger die Situation der Opposition insgesamt gewesen, die die Triebkräfte für den Umbruch entwickelt haben. Sie haben ja gesagt nicht zu den Verhältnissen, aber zu dem Stück Lebenswelt und Kulturlandschaft, in dem Sie sich bewegen. Und jetzt wird das Ganze nicht nur überholt, sondern überwältigt von der Einheit, der deutschen Einheit. Frage: Könnte Ihre Position für die Entwicklung eines Gesellschaftsmodells in einem anderen bisher „sozialistischen" Land erfolgreich sein? Und ist das hier nicht schon wegen der bisher erzwungenen deutschen Zweistaatlichkeit schlecht möglich? Die deutsche Vereinigung wird jetzt doch deswegen zur alleinigen Leitidee, weil sie, wie immer jemand dazu steht, allein schon wegen der Künstlichkeit der Grenzen unvermeidlich geworden ist. Ist das Ihr Problem?

Weiß: Ja, wissen Sie, auch da liegt eine gewisse Tragik. Und ich bin ein schlechter Zeuge für das, was Sie vermuten. Denn ich bin einer der Ersten, wenn nicht überhaupt der Erste gewesen, der hier wieder öffentlich von der Einheit gesprochen hat. Ich habe 1985 in einem Nekrolog, den ich für Lothar Kreyssig gesprochen habe, dem Gründer der Aktion Sühnezeichen, von der Vision der deutschen Einheit gesprochen in der Verpflichtung zu Lothar Kreyssig. Ich habe mich in der Folgezeit sehr intensiv damit befaßt. Die Gedanken finden sich wieder in einem Beitrag von mir im vorigen Sommer in der „Zeit" – „Nachdenken über deutsche Einheit". Das war damals auch ein Grund für ein De-facto-Berufsverbot. Ich habe diese Position auch nie mehr verlassen. Ich habe nie gesagt, daß ich mir die Einheit nicht wünsche. Nur wünsche ich sie mir nicht als Wiedervereinigung, also als die Herstellung eines alten Zustands, sondern als eine neue Einheit. Und unsere Vorstellung war eben, daß wir uns mit unserer Biographie und unserer Geschichte doch stärker einbringen könnten in das gemeinsame Deutschland. Deswegen unser Bemühen um Reformen, das Ringen um eine neue Verfassung, die von einer Arbeitsgruppe des Runden Tisches von Leuten aus den Menschenrechts- und Friedensgruppen entworfen wurde. Sie geht ein gutes Stück auf das Grundgesetz zu und könnte gemeinsam mit dem Grundgesetz eine Basis sein für die endgültige deutsche Verfassung ...

HK: Lange Verfassungsdiskussionen scheut man in der Bundesrepublik. Und hier herrschen auch andere Wünsche vor. Sind die Hoffnungen nicht sehr hypothetisch?

Weiß: Wir nehmen durchaus zur Kenntnis, daß spätestens nach den Wahlen die Realität anders ist, daß die Mehrheit hier im Lande eine schnelle Einigung will, wie auch immer, die ihnen, das sage ich nicht abwertend, möglichst schnell den materiellen Standard ermöglicht, den sie jetzt, viele zum erstenmal, im Westen kennengelernt haben. Leider geht dabei wieder vieles verloren: unsere Nachbarschaft zu den osteuropäischen Ländern wird erheblich gestört; alles wird gegenwärtig gerade in der DDR ungeheuer deutschzentristisch, und es gibt, das habe ich in Wahlveranstaltungen erlebt, überhaupt kein Bewußtsein mehr für die Probleme der Dritten Welt.

HK: Aber abgesehen davon, daß dies weitgehend gesamtdeutsche Probleme sind, bzw. Erscheinungen, die auch für die Bundesrepublik gelten, kann man die Phänomene, die Sie beschreiben, im Sinne der Macht des Faktischen in einer Massengesellschaft, in einer Massendemokratie überhaupt beeinflussen oder anders lenken? Es ist wohl doch so, daß im Augenblick das Wohlstandsgefälle zwischen Ost und West alles andere in den Hintergrund drängt.

Weiß: Dies ist so; ich muß es einräumen, auch wenn es mich schmerzt. Vielleicht bin ich auch zu blauäugig gewesen und zu voreingenommen, wenn ich dachte, es gebe mehr Menschen, die diese vierzig Jahre Gepäck nicht einfach über Bord werfen mit allem, was drin ist. Aber der Wähler hat entschieden. Das muß man akzeptieren.

„Wir haben sehr stark am Grundgesetz entlang gedacht"

HK: Nun hat die Bundesrepublik im Blick auf die deutsche Einheit aber auch ihre Geschichte. Sie ist mit einem Grundgesetz groß geworden, von dem eine starke Identifikationskraft ausgeht. Die große Mehrheit will deswegen wohl auch den ökonomischsten Weg über den Artikel 23 gehen. Oder sehen Sie in der Bundesrepublik eine breitere Neigung zu einer neuen Verfassungsdiskussion?

Weiß: Ich denke, es gibt auch in der Bundesrepublik unterschiedliche Positionen. Ich habe vorige Woche mit Rupert Scholz gesprochen, der überhaupt kein Verständnis dafür hat, daß wir uns die Arbeit mit einer neuen Verfassung machen, und der ausschließlich den Artikel 23 sieht. Aber ich denke auch an das, was Rudolf Schuster ge-

schrieben hat über den provisorischen Charakter des Grundgesetzes und die Schwierigkeiten der Identifikation mit ihm. Aber das ist gar nicht das Problem. Wir haben ja selbst sehr stark am Grundgesetz entlang gedacht. Aber wir haben viel hineingebracht, was unseren spezifischen Erfahrungen entspricht: also beispielsweise sind die plebiszitären Elemente wieder drin, die einmal aus gutem Grund aus dem Grundgesetz herausgelassen worden sind, nach den Weimarer Erfahrungen. Oder auch die Frage der Ökologie und der europäischen Einbindung. Und ich denke schon, daß wir auch das Recht haben, dies einzubringen.

HK: Sie haben vielleicht hier andere Erfahrungen gemacht, als sie von Weimar her gegen plebiszitäre Strömungen in das Grundgesetz eingegangen sind. Aber sprechen Ihre Erfahrungen mit der Volkskammerwahl nicht selbst gegen die Befürwortung des Plebiszits?

Weiß: Das sehe ich nicht so. Aber ich wäre selbstverständlich auch dafür, daß man Volksentscheide nur für wesentliche Fragen vorsieht. Ich denke z. B. an die Nachrüstungsdebatte in den achtziger Jahren, das ist für mich ein Punkt, wo ein Volksentscheid angemessen gewesen wäre. Auch für so ganz wesentliche Fragen wie für die Wiederherstellung der Einheit, sollte das Plebiszit vorgesehen werden. Da kann man zwar verschiedener Meinung sein, aber gerade unsere Erfahrungen am Runden Tisch waren in dieser Hinsicht sehr elementar, deswegen war dieser politisch auch sehr kreativ.

HK: War die Vorverlegung der Wahl aber nicht auch ein deutlicher Hinweis auf die Grenzen solcher Kreativität, so notwendig der Runde Tisch als vorübergehende Einrichtung war?

Weiß: Die Vorverlegung der Wahl haben wir ausschließlich der SPD zu verdanken, die sich davon mehr Stimmen erhofft hatte. Es war sogar eine ultimative Forderung SPD. Sie hätte sich nicht an der Regierung Modrow beteiligt mit Ministern ohne Geschäftsbereich, wenn nicht der frühere Wahltermin zustandegekommen wäre. Die SPD sah sich auf dem Vormarsch und hat offenbar nicht damit gerechnet, daß die CDU so massiv Zustimmung finden würde, was übrigens für uns auch ein unfaßbarer Vorgang ist. Als Christ, der diese Partei sehr gut kennt, weiß ich, wie schuldhaft sie war. Sie war für mich sogar immer schlimmer gewesen als die SED, weil ihre Leute zu sehr angepaßt waren. Es gab in meiner Biographie auch einen Punkt, wo ich überlegt hatte, gehe ich in diese Partei hinein. Ich hatte viele Vorbehalte, es kam zu einem Gespräch mit dem stellvertretenden Parteivorsitzenden. Es war bezeichnend, was er mir sagte: Kommen Sie zu uns, wir brauchen Leute wie Sie. Ich garantiere Ihnen, daß Sie in einem halben Jahr im Vorstand sind. Das zeigte mir, wie es in dieser Partei zugegangen ist. Es ging um Macht und Karriere.

HK: War es aber nicht auch so, daß viele in ihr einen gewissen Schutz suchten, die keineswegs von System korrumpiert waren?

Weiß: Sicher, diese Schutzfunktion hat die CDU für viele gehabt. Und ich kenne natürlich auch CDU-Mitglieder, die ehrlich daran geglaubt haben, in dieser Partei ihre christlichen Ideale verwirklichen oder wenigstens ein Stück weit retten zu können. Aber als politische Kraft war die CDU unangenehm angelehnt an die SED. Es hat nur einmal einen Fall gegeben, als es um die Abtreibung ging, wo mit anderen quer durch die Volkskammerfraktion Abgeordnete der CDU gegen den allgemeinen Trend stimmten, ansonsten waren sie Abstimmungsroboter.

„Es hat nie eine Verbindung gegeben von Intelligenz und Arbeiterschaft"

HK: Nun waren die Blockparteien hier insgesamt gleichgeschaltet. Und im Unterschied zu Polen, wo sich kleine christliche Gruppen mit der katholischen Kirche im Hintergrund immer mit einem oppositionellen Profil behaupten konnten, fehlte hier bei allen Verdiensten des deutschen Protestantismus für die Wende der letzten Monate eine vergleichbare, von den christlichen Kirchen kommende geistig-politische Kraft. Erklärt das ein Stückweit auch Geschichte und Verhalten der CDU?

Weiß: Sicher, hier gab es solche Verbindungen zur Kirche nur partiell. In Polen war es ganz anders. Dort waren es die Clubs der katholischen Intelligenz, die auch die politische Umgestaltung geistig vorbereitet haben. Etwas Vergleichbares hat es nicht gegeben. Und viele unserer Friedens-, Umwelt- und Menschenrechtsgruppen waren nicht primär kirchlich, sondern haben einfach den Schutz der Kirche in Anspruch genommen. Da waren auch viele Menschen mit dabei, die überhaupt nicht christlich sind. Das große Verdienst der evangelischen Kirche sehe ich darin, daß sie sich dem geöffnet und eine Herberge, ein Dach geboten hat. Aber eine aktive politische Kraft, wie sie von der katholischen Kirche in Polen ausging, gab es hier nicht. Es gab Ansätze dazu sowohl von evangelischer wie von katholischer Seite erst im Rahmen des ökumenischen konziliaren Prozesses in den letzten drei Jahren. Wir von „Demokratie jetzt" sind, wenn man so will, ein Kind dieses ökumenischen Prozesses. Denn die Leute, die „Demokratie jetzt" gegründet haben, kommen fast alle von daher. Ich hoffe auch, daß das weitergeführt wird, aber im Augenblick sieht es so aus, als sei auch das verloren.

HK: Sie sprechen die eher schmalen christlichen Ursprünge an. Aber wenn jetzt die oppositionellen Gruppen bei den Wahlen desavouiert wurden, lag das wohl auch daran, daß die Opposition, die die Wende anschob, wie Sie sagen, aus einer ebenso schmalen, wenn nicht noch schmaleren Schicht von Intellektuellen geprägt war, die dann, als der Umbruch zur Massenbewegung wurde, sich in den Hintergrund gedrängt sah.

Weiß: Ja sicher. Und es hat bei uns auch nie die Verbindung gegeben zwischen Intelligenz und Arbeiterschaft, wie sie Ende der siebziger Jahre in Polen zustande gekom-

men ist. In Polen war es ja auch so: es fingen die Studenten an und die Intellektuellen. Deren Revolution scheiterte, dann machten es die Arbeiter alleine. Sie scheiterten auch, und erst in dem Augenblick, in dem Arbeiter und Intelligenz in der Solidarność zusammenfanden, gelang ihnen der Durchbruch, und die geistige Kraft bezog Solidarność aus den Clubs der katholischen Intelligenz mit Mazowiecki, Stomma, Turowicz, Pszon usw. Da ist es gelungen, bei uns hat diese Verbindung gefehlt. Es gab Berührungspunkte, aber nicht mehr. Es ist von uns niemand in die Betriebe gegangen. Und es hat auch keine Aktivitäten von Oppositionsgruppen auf dem Lande gegeben. Die Wahlergebnisse spiegeln das deutlich wider. Insofern ist die Oposition bei uns wirklich eine schmale intellektuelle Schicht.

„Es ist wirklich dieses Einfache"

HK: War es nicht auch so, daß der Durchschnittsarbeiter sich zwar nicht mit dem Arbeiter- und Bauernstaat identifizierte, aber von seinen alltäglichen Bedürfnissen her, wenn auch unter Stöhnen, mit dem System leben konnte?

Weiß: Gut, man hatte als Arbeiter hier sein Auskommen, hatte seine Möglichkeiten, konnte sich arrangieren. Wir natürlich auch. Wir haben materiell nicht sehr gelitten. Ich möchte das gar nicht so sehr auf die Arbeiterschaft beziehen. Aber es gab eben keinen großen Anspruch auf ein Anderswerden, auf ein geistiges Anderssein. Und das, meine ich, hängt doch mit dem Werteverlust zusammen, der über die 40, ja über die 57 Jahre hin stattgefunden hat. Das war ein langer Prozeß, dieser Verlust demokratischen Verständnisses und auch der Verlust einer christlichen Prägung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Und das hat bereits 33 eingesetzt, wenn nicht schon früher.

HK: Noch eine Frage zum deutsch-deutschen Verhältnis. Die nächste Phase, die Währungsunion, wird kommen. Bis dahin ist die Entwicklung zwangsläufig. Könnte es aber sein, daß, angesichts der vielen Umstellungs- und Wachstumsprobleme, die es dann hin und her geben wird, und auch wegen der notwendigen Einbindung der deutschen Frage in die europäische und in die Abrüstungspolitik, sich der Prozeß der nationalen Vereinigung noch einmal verlangsamt zu einer Phase der Nachdenklichkeit, die jetzt zwischen der Wende und den Wahlen gefehlt hat?

Weiß: Das ist denkbar. Denn das Drängen, das jetzt in den Wahlen zum Ausdruck gekommen ist, ist ein Drängen nach der DM. Deswegen hat es auch wenig mit Nationalgefühl oder Nationalismus zu tun, es ist, glaube ich, wirklich dieses Einfache. Ich will es nicht verallgemeinern, aber wäre die wirtschaftliche Situation umgekehrt gewesen, wäre die Bundesrepublik ein geistig und politisch freies, aber armes Land, dann wäre das Wahlergebnis sicher ein ganz anderes gewesen. Aber das ist natürlich spekulativ. Ich will damit nur sagen: Die Entscheidung vom 18. März ist zwar eine Entscheidung für die Einheit gewesen, aber nicht zuerst aus nationalen, sondern aus wirtschaftlichen Gründen.

„Auf daß nicht wieder Schwellenangst entsteht"

Fragen an Bischof Christoph Demke

Christoph Demke ist Bischof der Kirchenprovinz Sachsen mit Sitz in Magdeburg und seit Februar dieses Jahres Vorsitzender des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Die Fragen an Bischof Demke galten der Rolle der evangelischen Kirche während und nach der Wende. Was hat sich durch den politischen Umbruch im Verhältnis der Bevölkerung der DDR zur evangelischen Bevölkerung geändert? Was ist Optik, was Substanz, und wie verhalten sich speziell junge Leute?

HK: Herr Bischof Demke, so gut wie alle stimmen darin überein, daß der evangelischen Kirche ein hohes Verdienst an der Wende in der DDR zukommt, auch wenn manche davor warnen, die Dinge in der evangelischen Kirche zu einfach zu sehen. Bedeutet dies auch einen neuen Aufbruch im Protestantismus in der DDR?

Demke: Das ist schwer einzuschätzen. Die Friedensgebete, die Gebete um gesellschaftliche Erneuerung, die ja an vielen Orten auch der Ausgangspunkt für die friedlichen Demonstrationen waren, sind getragen gewesen von den Ältesten, den Gemeindekirchenräten, von vielen Gemeindemitgliedern. In diesen Gemeinden hat dies eine bleibende Nachwirkung. Aber in der Breite der ganzen Kirche kann man eine solch unmittelbare Nachwirkung nicht feststellen. Freilich zeigt sich vor allem in ländlichen Gebieten, wo es nunmehr weniger gefährlich erscheint, Verbindung zur Kirche zu halten, daß gerade alte Leute neu Verbindung zur Gemeinde aufnehmen.

„Ich glaube, die Schwellenangst zur Kirche ist sehr viel geringer geworden"

HK: Im revolutionären Umbruch hat es eine starke Symbolik gegeben. Während des letzten Jahres dürften im gesamten katholischen Wallfahrtsgetriebe kaum so viel Kerzen abgebrannt worden sein wie auf den Revolutionsplätzen der verschiedenen östlichen Länder, so auch hier.

War das nur Gebrauchssymbolik, oder wurde da doch so etwas wie ein religiöser Impetus sichtbar?

Demke: Man kann sagen, daß in den Fürbittgebeten, an denen auch eine Masse Menschen teilnahmen, die nicht Glieder einer Gemeinde oder nicht Glieder einer Gemeinde im üblichen Sinne sind, eine innere Konzentration herrschte, die völlig anderer Art war als zum Beispiel bei einem sehr überfüllten Christnachtgottesdienst. Und es war nicht nur eine Konzentration der Aufmerksamkeit, sondern – ich habe es hier im Dom in Magdeburg erlebt – z. B. beim Beten des Vaterunsers, eine Übung, die sich im Lauf der Wochen herausgebildet hatte – eine neue spürbare Verbindung von Gebet und Aktion. Das hat zu einer besonderen Situation der Sammlung geführt. Aber ich scheue mich, davon abzuleiten, daß hier ein besonderes religiöses Grundbedürfnis zum Ausdruck kam.

HK: Entstanden im gesamten Geschehen aber nicht Verbindungen und Aufmerksamkeiten, die es vorher so nicht gab?

Demke: Das ist richtig. Und ich glaube, daß die Schwellenangst vor der Kirche, die viele nichtkirchliche Leute sonst haben oder hatten, auf diese Weise sehr viel geringer geworden ist. Es wird nun darauf ankommen, daß sich kirchliche Leute so verhalten, daß nicht wieder eine solche Schwellenangst entsteht, sondern jetzt die Menschen auch als einzelne, wenn sie das Bedürfnis bewegt, diesen Schritt zur Kirche, zur Gemeinde hin nochmal vollziehen. Bisher haben sie ihn nur in der Masse vollzogen, aber wo sie ihn auch als einzelne tun, müssen wir genügend dafür offen sein. Dann dürfen wir auch auf eine dauerhafte Bindung hoffen.

HK: Sind die kirchlichen Strukturen, sachlich und personell, so beschaffen und vorhanden, daß die neu entstandene Aufmerksamkeit in persönliche Begegnung und diese in seelsorgerlichen Umgang umgesetzt werden kann?

Demke: Es kommt in der Tat eine große seelsorgerliche Aufgabe auf die Kirche zu. Und da wird es sehr wichtig sein, daß auch die Laien an ihr teilnehmen. Wir kirchlichen Mitarbeiter in der DDR haben ja immer in einer Ausnahmesituation gelebt, in gewisser Weise auch in einer privilegierten Situation. In der veränderten Lage jetzt müssen wir auch in unserem eigenen Befinden als kirchliche Mitarbeiter uns erst wieder neu zurechtfinden. In dieser Situation ist die Mitwirkung der Laien auch an den seelsorgerlichen Aufgaben ganz besonders wichtig.

„Bei der Jugend treffen wir sehr häufig auf eine Abwehrhaltung"

HK: Sie sprachen eingangs von den Kirchenältesten und Alten. Aber wie verhält es sich mit den jungen Leuten? Jugend war ja in den Um- und Aufbrüchen der letzten Monate in sehr unterschiedlicher Weise gegenwärtig: Jugend, die abwanderte in die Bundesrepublik; Jugend, die sich in den kirchlichen Räumen gesammelt hat; Jugend, die, wie es jetzt heißt, sich auch wiederfindet im erstaunlich hohen Wahlergebnis für die PDS. Es gab und gibt da wohl Aufbrüche in sehr unterschiedliche Richtungen. Wie schätzen Sie das Verhalten speziell der jungen Leute im Blick auf die Kirche ein? Gibt es so etwas wie eine neue Unbefangenheit?

Demke: Ich glaube, wir werden noch viel stärker zu spüren bekommen, was bereits in den vergangenen Jahren zu beobachten war, daß Jugendliche, vor allem soweit sie noch zur Schule gehen oder in der Berufsausbildung sind, mit einer großen Neugier, mit einer etwas Distanz haltenden, aber doch interessierten Neugier auf die Kirche zugehen und, wie es es Heranwachsenden so eigen ist, sehr kritisch beobachten, wie sich Kirche verhält, gerade auch in den vielen sozialen Problemen, die zweifellos auf uns zukommen. Und es gibt eine ganze Reihe Jugendlicher, so höre ich, die mit Skepsis beobachten, daß die mißbrauchten Ideale der sozialistischen Bewegung jetzt scheinbar ganz schnell in die Ecke gestellt werden. Da sind junge Leute auf sensible Weise skeptisch gegenüber den Alten, von denen sie meinen, die machten nun wieder einen Schwenk.

HK: Eine Haltung skeptischen Beobachtens also ...

Demke: Ja, sehr häufig eine Abwartehaltung. Sie haben sich auch zu einem erheblichen Teil ganz wenig engagiert bei den gesellschaftlichen Veränderungen. Sie verhalten sich eher kritisch distanziert, aber das entspricht wohl auch ihrem Alter. Man hat in diesem Alter ja auch noch viele Probleme mit sich selbst und möchte nicht alles auf die gesellschaftspolitische Ebene heben.

HK: Ist der Eindruck falsch, daß sich die jungen Leute hier in der DDR anders verhielten als in anderen bisher „sozialistischen" Ländern, wo deren Engagement wohl um einiges stärker ausfiel?

Demke: Nein, das würde ich auch so sehen. Es ist zum Beispiel merkwürdig, daß in einer Reihe von Universitäten bei uns die Studenten überhaupt nicht mit nennenswertem Engagement die Veränderung der Universität betrieben haben. In Halle bei der Abstimmung über die Einrichtung einer unabhängigen Studentenvertretung haben sich nicht einmal 50 Prozent an der Abstimmung beteiligt. Das hat alle Älteren außerordentlich irritiert und war sicherlich anders als in der Tschechoslowakei zum Beispiel.

HK: Nicht nur Leuten, die sich von Berufs wegen damit befassen, sondern schon fast jedem westlichen Fernseher fällt an den Kirchen in der DDR und speziell an der evangelischen ein Paradox auf: Die Bevölkerung der DDR gehört zu über 60 Prozent keiner Kirche an. Aber in der Öffentlichkeit geben die Kirchen den Ton an. Evangelische Pfarrer kämpfen in fast allen politischen Formationen an vorderster Front. Wie interpretieren Sie dieses Paradox, bzw. wie löst es sich auf?

Demke: Die Tatsache, daß sehr viele evangelische kirchli-

che Mitarbeiter in den Parteien, in Bürgerkomitees oder anderen politischen Bewegungen tätig sind, ist Ausdruck einer Notsituation; der Notsituation, daß es nur wenige Menschen gibt, die geübt sind, für eine größere Gemeinschaft von Menschen Verantwortung zu übernehmen in einem demokratischen Zusammenspiel. Ein gewisses Übungsfeld haben die evangelischen Kirchen geboten z. B. durch das Synodalsystem. Die meisten kirchlichen Mitarbeiter, die sich jetzt politisch, auch parteipolitisch engagieren, haben mir aber gesagt, sie wollen dies nur vorübergehend tun und sich dann wieder zurückziehen. Es wird einige geben, die hauptamtlich in einer Parteiarbeit bleiben. Aber der größere Teil sagt: wir tun das jetzt stellvertretend, bis genügend verantwortungsbereite Leute da sind, die die entsprechenden Aufgaben übernehmen. Wir haben jedenfalls im Blick auf die Gemeinden ganz andere Aufgaben, die wir auch wieder ganz ausfüllen müssen.

„Ein kirchlicher Mitarbeiter muß zugänglich für jedes Gemeindeglied sein"

HK: Dazu zwei Fragen, weil Sie beim Seelsorgerlichen so sehr die Laien angesprochen haben. Die erste: Fördert solches Engagement nicht generell eine Position der Stellvertreterschaft von Pfarrern gegenüber Laien, bzw. wie kommt man von dieser Stellvertreterschaft weg? Die zweite Frage: Werden so nicht gerade starke Persönlichkeiten in der Pfarrerschaft durch Politik von der Seelsorge abgezogen? Dabei ist sicher nicht zu übersehen, daß solches Wechseln in die Politik in der evangelischen Pfarrerschaft noch oder wieder eine Tradition hat, die im Katholischen aus anderen Zusammenhängen heraus abgebrochen ist.

Demke: Ich glaube, die meisten dieser Mitarbeiter empfinden, daß die Arbeit auf dem politischen Feld, wo es ja auch immer um Einfluß und Macht geht, mit dem Dienst in der Gemeinde Jesu Christi nicht einfach gekoppelt werden kann. Ein kirchlicher Mitarbeiter muß zugänglich sein für jedes Gemeindeglied, egal welcher politischen Richtung jemand angehört. Diese Offenheit und Zugänglichkeit leidet natürlich, wenn ein kirchlicher Mitarbeiter eine ganz bestimmte politische Profilierung im parteipolitischen Sinne anstrebt. Das beeinträchtigt den Dienst. Richtig ist sicher, daß viele Pfarrer eine gute politische Grundsatzkompetenz haben. Aber das bedeutet noch nicht politische Handlungskompetenz, also wie man es macht, daß bestimmte Dinge um- und durchgesetzt werden. Das ist nochmals eine eigene Aufgabe ...

HK: Und es werden Kräfte politisch gebunden, die seelsorglich fehlen, Schwächen, die zu einem erkennbaren strukturellen Ungleichgewicht Stadt-Land dazukommen?

Demke: Ja, das ist der Fall. Da fehlen uns Kräfte. Hinzu kommt noch, daß gegenwärtig kirchliche Mitarbeiter vielfach in kommunalpolitische Verantwortung gebeten oder gedrängt werden, als Schuldirektoren oder Kreisschulräte zu amtieren. Hier muß ich raten, Zurückhaltung zu üben. Wir können nicht die Lücken füllen, die aufgrund der jüngsten Geschichte entstanden sind. Da müssen die Pfarrer Verkündigung und Seelsorge den Vorrang geben.

HK: Die Kirchen, beide Kirchen haben sich gegenüber Übersiedlern sehr für das Dableiben eingesetzt. Aber da hat auch die Autorität der Kirchen nicht gereicht. Wie groß ist eigentlich durch die Abwanderung der kirchliche Aderlaß, nicht so sehr an Pastoren, sondern im Kernbereich der Gemeinden und in kirchlichen Einrichtungen, Krankenhäusern z. B.?

Demke: In den kirchlichen Krankenhäusern ist der Schwund lange nicht so stark wie im staatlichen Bereich. Da können wir uns bei unseren Mitarbeitern sehr bedanken, daß sie ihrer Aufgabe hier treu geblieben sind. Das hat uns zum Teil in Erstaunen versetzt. Gemeindeglieder sind freilich in erheblicher Zahl aus dem Land gegangen, mehr als wir erwartet haben. Doch ist das von Ort zu Ort sehr verschieden.

„Die Loccumer Erklärung ist mißverstanden worden"

HK: Gegenwärtig gibt es das große deutsch-deutsche Zusammendrängen; auch in den Kirchen, auch im Protestantismus wird gedrängt. Siehe die gemeinsame Loccumer Erklärung leitender Person der EKD und des Kirchenbundes in der DDR. Die Synode des Kirchenbundes in Weißensee zeigte sich ein wenig zurückhaltender. Sie selbst gehören auch zu den zurückhaltend Nachdenklichen. Warum?

Demke: Die Loccumer Erklärung ist mißverstanden worden. Das mag am Wortlaut der Erklärung oder an der Weise ihrer Veröffentlichung liegen. Loccum wollte ein Ziel benennen, aber keineswegs den Zeitdruck erhöhen. Das Ziel sollte klargestellt werden, dann erst wollte man an die Ausarbeitung der Schritte gehen. Das ist über die Medien in der Öffentlichkeit völlig anders aufgenommen worden, in dem Sinne: jetzt gehen die Kirchen voran. Wir waren uns in Loccum im klaren, die Zusammenführung der Kirchen werde länger dauern als die Verwirklichung der politischen Einheit ...

HK: ... und darf auch länger dauern?

Demke: ... und darf auch länger dauern. Es drängt uns in dem Sinne nichts, denn die Verbindung zwischen den Kirchen hat auf allen Ebenen von den Gemeinden bis zu den Kirchenleitungen schon die ganzen Jahre über eine erhebliche Intensität gehabt. Und die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und hier haben sich als Verantwortungsgemeinschaft vor der deutschen Geschichte öfters gemeinsam in der Öffentlichkeit geäußert. Aber es ist natürlich notwendig, daß die Kirchen angesichts der gegenwärtigen rasanten Entwicklung das, was sie bisher von

Fall zu Fall und in einer lockeren organisatorischen Form getan haben, jetzt in etwas übersichtlicherer und für die Öffentlichkeit besser erkennbarer Form tun. Aber es bleiben in der DDR, davon bin ich überzeugt, eine ganze Reihe Aufgaben, besonders solche seelsorgerliche Art, die sich so in der Bundesrepublik nicht stellen.

HK: Sie sagten, glaube ich, in Weißensee, mit den Umarmungen möge man sich von bundesrepublikanischer Seite noch etwas Zeit lassen. Sind Erfahrungs- und Erlebnissituationen so verschieden?

Demke: Der Erlebnishorizont ist durchaus verschieden und wird auch noch eine Weile verschieden bleiben. Das belastet die Verständigung. Wir merken das. Es ist manchmal sehr schwierig, und es gibt sehr viele Mißverständnisse im Moment, da jeder so seinen Erfahrungs- und Lebenshorizont hat, aus dem heraus er redet und sich verhält. Wir dürfen nicht denken, nun sei plötzlich alles gemeinsam. Man muß also einerseits diesem verschiedenen Erlebnishorizont im Leben der Kirchen, in der Verkündigung gerecht werden, man muß aber andererseits beitragen, daß die verschiedenen Horizonte zusammenwachsen. Es muß eine Horizonterweiterung geben für die Menschen, die hier leben, und umgekehrt.

HK: Nun gibt es im deutschen Protestantismus – nicht nur dort, aber dort besonders erkennbar – eine Orientierung an nationalen, nationalstaatlichen, ich sage nicht nationalistischen Traditionen. Könnte es sein, daß sich diese wieder stärker bemerkbar machen? Und kommt Ihre Zurückhaltung auch von daher?

Demke: Die Frage der Nation, ihre Bedeutung, auch ihr theologisches Verständnis haben wir – hier in der DDR – ein wenig an den Rand gestellt, so als ob sie sich erledigt hätte. Über sie müssen wir neu nachdenken. Ich glaube allerdings zu spüren, daß so etwas wie ein deutsches Nationalgefühl, das dann theologisch gleich wieder überhöht wird, wieder stärker aufkommen kann. Da muß man, glaube ich, noch sehr sorgfältig theologisch arbeiten.

HK: Das Zusammendrängen hat auch handfeste praktische Gründe staatskirchenrechtlicher Art, der Öffentlichrechtliche Status der Kirche auch für die DDR ist im Blick, damit auch der staatliche Einzug der Kirchensteuer. Ist das so dringend, und was bringt das angesichts der statistisch viel geringeren Kirchenzugehörigkeit für die DDR überhaupt?

Demke: Wir müssen uns dringend darüber klar werden, wie wir uns verhalten sollen. Die Kirche war in der DDR bisher dadurch privilegiert, daß sie außerhalb des Rechtssystems stand, mit relativer Freiheit. Wir konnten im Inneren unsere Angelegenheiten wirklich für uns bestimmen. Künftig müssen wir in einem anderen Rechtssystem leben. Da gilt es neu zu fragen, welchen Status die Kirche haben wird, und dieser soll natürlich die gleichen Freiheiten garantieren. Da wird sich wahrscheinlich gar kein anderes Modell als das der Bundesrepublik anbieten, d. h., die Kirchen sollten einen einer Körperschaft des öffentlichen Rechts entsprechenden Status haben, durch den die Freiheit der Selbstbestimmung gesichert ist. Ob man dann von Rechten wie Kirchensteuereinzug oder Religionsunterricht in den Schulen Gebrauch macht, ist eine zweite Frage. Da muß man ganz nüchtern davon ausgehen, daß bei uns die Verhältnisse zahlenmäßig ganz anders liegen als in der Bundesrepublik. Freilich muß man sich auch darüber im klaren sein: Was immer für Regelungen gefunden werden, sie können auch Rückwirkungen auf die Bundesrepublik haben. Dieses Zusammenspiel wird man sorgfältig überlegen müssen. In einer bundesrepublikanischen, also stark förderativen Struktur sind natürlich auch unterschiedliche Lösungen in einzelnen Regionen denkbar.

„Wir haben den ganz gleichen Auftrag des Zeugnisses zu erfüllen"

HK: Die Kirchen sind unter den Verhältnissen der DDR unterschiedliche Wege gegangen. Die Protestanten bemühten sich stärker um gesellschaftliche Präsenz auch unter den Bedingungen des real existierenden Sozialismus. Die Katholiken zogen sich zurück in den kirchlichen Schutzraum vor einem ihnen fremden, feindlichen Staatswesen. Einen gewissen Aufbruch zur Verantwortung für das gesellschaftliche Leben insgesamt gab es eigentlich erst in den letzten Jahren. Dabei kam es zu ökumenischen Annäherungen. Aber in letzter Zeit gab es auch wieder Friktionen. Wie ordnen Sie das gegenseitige Verhältnis ein?

Demke: Es hat, wie sie es richtig gesagt haben, in den letzten Jahren gerade auch im Zusammenhang mit der ökumenischen Versammlung über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erstaunlich viele Annäherungen gegeben. Diese haben uns sehr hoffnungsvoll gemacht, und ich denke, sie werden auch fortwirken. Die volle Mitgliedschaft bzw. der Beitritt der katholischen Kirche zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen ist inzwischen angemeldet. Dies wird auch seine Bedeutung haben ...

HK: Aber wo man sich theologisch und ethisch einander angenähert hat, könnten Protestanten und Katholiken sich politisch wieder voneinander entfernen ...

Demke: Ich denke, in der derzeitigen gesellschaftlichen Umstrukturierung ist es besonders wichtig, daß die Kirchen untereinander besonders enge Verbindung halten, damit aus einer solchen Situation heraus nicht neue Konkurrenzprobleme entstehen. Daß katholische Gesellschaftstheorie sich nicht ohne weiteres mit einem evangelischen Staats- und Gesellschaftsverständnis verbinden läßt, werden wir zu spüren bekommen. Aber ich hoffe, daß durch enge Gesprächskontakte vermieden wird, daß es zu einem Verlust an ökumenischer Intensität führt. Wir leben nun mal in einer Säkularisationsdiaspora und haben da eigentlich den ganz gleichen Auftrag des Zeugnisses zu erfüllen.

„Vor neue Herausforderungen gestellt“

Fragen an Bischof Wanke

Bischof Joachim Wanke ist seit 1981 Apostolischer Administrator in Erfurt und Meiningen und gegenwärtig stellvertretender Vorsitzender der Berliner Bischofskonferenz. Die bisherigen seelsorglichen Erfahrungen und ihre Nutzbarmachung auch im Verhältnis zur Bundesrepublik bildeten den Kern des Gesprächs. In ihm werden neben seelsorglichen auch stärkere ökumenische Akzente gesetzt.

HK: Herr Bischof, die Katholiken in der DDR, die Christen überhaupt, sind politisch frei geworden. Sie sind vermutlich sogar freier, als ihre Glaubensbrüder in anderen bisher kommunistisch geführten Ländern es schon sind. Was ist, kirchlich und primär seelsorglich betrachtet, damit leichter, was unter Umständen schwerer geworden?

Wanke: Wir teilen das Grundgefühl der meisten Menschen in diesem Land: das Grundgefühl der Freude und der Erleichterung über die neuen Gegebenheiten. Dieses Grundgefühl wird allerdings überlagert von einer gewissen Sorge über die sozialen Probleme, die sich in der unmittelbaren Erwartung der politischen Vereinigung unseres Landes stellen. Freude und Erleichterung, das gilt auch für das kirchliche Leben. Von unseren Gläubigen, besonders von denen, die im öffentlichen Leben stehen, ist nun der Druck genommen. Sie können sich frei zum christlichen Glauben bekennen. Damit eröffnen sich uns neue Chancen, aber sicher werden wir auch vor neue Herausforderungen gestellt, die wir noch nicht ganz übersehen und von denen wir nicht wissen, wie wir ihnen begegnen können.

HK: Herausforderungen welcher Art?

Wanke: Wir fragen uns, was uns eine Entwicklung bringen wird, die unterschiedlichen Kräften in der Gesellschaft Raum gibt und möglicherweise die Gläubigen vom Gemeindeleben ablenkt ...

„Wir sind herausgefordert zu einem neuen Stil seelsorglichen Arbeitens“

HK: Der Außendruck hat die Katholiken bisher enger zusammengeführt zu einer festen Solidarität. Werden sich diese Befestigungen über kurz oder lang auflösen?

Wanke: Ich werde oft darauf angesprochen, ob der bisherige Außendruck zu einer Art „Schulterschluß“ der Katholiken geführt hat. Dies ist sicher so. Die Bedrängnisse von außen haben unseren Gemeinden zusätzlich Zusammenhalt gegeben. Ich hoffe, daß die guten Erfahrungen, die dabei gemacht wurden, auch in die Zukunft hineingetragen werden. Was unser Leben reich macht, sind ja nicht die materiellen Güter allein, sosehr diese erwünscht sind, sondern die Solidarität in den alltäglichen Lebensbeziehungen, die Möglichkeit der persönlichen Begegnung, das gemeinsame Feiern. Da bietet die kirchliche Gemeinde, bieten das Kirchenjahr und jene Feste, die gläubige Menschen miteinander feiern können, einen willkommenen Raum, um dies miteinander fortzuführen.

HK: Wird Ihr Problem in der nächsten Zeit sein, daß die Gepflogenheiten unserer Freizeit- und Konsumgesellschaft hier einbrechen und im Entstehen einer neuen Freizeitkultur viel Aufmerksamkeit von Glaube und Religion abgezogen wird und damit auch die gemeindlichen Solidaritätsstrukturen auseinanderbrechen?

Wanke: Sicherlich haben katholische Christen ihre Freiheit nicht ausschließlich im Umfeld ihrer Gemeinden verbracht. Es gab ja auch bisher viele „profane“ Möglichkeiten der Freizeitgestaltung, seien es nun Gartenvereine oder Freizeitklubs, wenn auch unter sozialistischem Vorzeichen. Aber unsere Gläubigen haben schon gerne, nicht zuletzt wegen der ideologischen Einfärbung anderer Freizeitmöglichkeiten, die Angebote angenommen, die gerade von der Kirchengemeinde kamen. Dies wird in naher Zukunft ohne Zweifel anders werden. Es wird vielfältigere Angebote geben, so daß Seelsorger und kirchliche Anbieter, auch unsere Bildungshäuser es schwerer haben werden, die Menschen zu erreichen.

HK: Heißt das, es bedarf neuer Formen des Zugehens der Kirche auf die Menschen, einer Strategie nachgehender Seelsorge sozusagen? Und wenn, wieweit läßt sich das von der personellen Ausstattung her überhaupt machen?

Wanke: Ich gebe Ihnen darin recht. Wir sind durch die neue Situation herausgefordert zu einem neuen Stil seelsorglichen Arbeitens. Ich möchte es so sagen: Wir müssen die Menschen dort abholen, wo sie wirklich stehen. Es war in der Vergangenheit schon schwierig, und es wird in Zukunft noch schwieriger werden, ein Einheitsmodell des christlichen Nachfolgeweges zu entwerfen, das sozusagen jedem übergestülpt wird. Wir werden künftig noch deutlicher merken, wie unterschiedlich nah oder fern die Menschen zur Kirche oder zum Glauben stehen. Deswegen müssen wir noch viel mehr lernen, in differenzierter Weise auf die Menschen zuzugehen. Wir müssen, denke ich, eine „Pastoral des Umschließens“ entwickeln, nicht eine Pastoral, die ausgrenzt. Wir müßten eher sagen: „Du bist nicht fern vom Reich Gottes!“ Zur Zeit sagen wir noch zu häufig: „Du gehörst nicht zu uns!“ oder „Du kannst noch nicht voll teilnehmen!“ Ich weiß aber auch, welche Probleme damit aufbrechen ...

HK: Ist das nicht auch ein psychologisches Problem? Relativ geschlossene Gemeinschaften, ob durch Außendruck oder durch Selbstfindung entstanden, tun sich schwer, sich zu öffnen ...

Wanke: Wir dürfen das, was uns in der Vergangenheit durch die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse aufgedrängt wurde, jetzt nicht zu einem Grundsatzstandpunkt

machen. Wir dürfen uns nicht geistig an den Rand drängen lassen. Wir neigen als kleine Kirche dazu zu meinen, wir müßten unsere Reihen geschlossen halten. Dies ist m.E. eine Gefahr. Wir müssen deutlich machen, daß das Evangelium ein Angebot für alle ist. Das schließt ein, daß wir ein breiteres Spektrum der Kirchengliedschaft ins Auge fassen müssen. Wir sollen Menschen in der Kerngemeinde sammeln, aber wir haben uns auch solchen zu öffnen, die sich nur halb mit der Kirche identifizieren können oder überhaupt erst in eine erste Beziehung mit der Kirche als Glaubenswirklichkeit kommen wollen. Ausdrucksformen für deren Glaubenswilligkeit oder wenigstens anfängliche Glaubensbereitschaft zu entwickeln, das wird unsere seelsorgliche Anstrengung sein müssen.

„Sich gegenseitig helfen, die christliche Substanz zu stärken"

HK: Beherrschend im Raum DDR ist die evangelische Kirche. Im Vergleich zu ihr hat die katholische Kirche weitgehend gesellschaftliche Abstinenz geübt. Grundsatzstrategie war die Erhaltung der Seelsorgsstrukturen, die den Gläubigen Halt in einem ihnen feindlich gesonnenen Staat bieten sollten. Wie sehen Sie heute, wo sich das Verhalten auch auf katholischer Seite gewandelt hat, Vor- und Nachteile dieser Strategie im Verhältnis zu den evangelischen Christen, aber auch gegenüber der Gesamtbevölkerung?

Wanke: Ich möchte Ihre Eingangsfeststellung ein wenig korrigieren. Man kann nicht einfach sagen: Wir Katholiken haben uns herausgehalten. Wir sind z.T. andere Wege gegangen als unsere evangelischen Schwesterkirchen, aber wir mußten im Raum der Kirche ebenso auf die gesellschaftlichen Probleme antworten wie sie. In vielen Fragen, besonders im Bildungsbereich, haben wir sehr klar Flagge gezeigt. Die Menschen auf der Straße wußten, daß die katholische Kirche mit dem Staatssozialismus nichts im Sinn hatte. Bei der ökumenischen Versammlung der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in der DDR 1988/1989 hatten unsere katholischen Delegierten durchaus Substantielles zur Gegenwartssituation aus unserer kirchlichen Arbeit beizusteuern. Im Blick auf die evangelischen Kirchen in der DDR gilt freilich zu beachten: Wir haben dort ein breites Spektrum an theologischen Positionen, die jeweils recht unterschiedliche gesellschaftspolitische Optionen verfolgten. Es gibt Gruppierungen und Strömungen, mit denen wir uns theologisch und auch politisch gut verständigen konnten. Gerade hier im Thüringer Raum haben wir mit führenden Männern der hiesigen Landeskirchen in den letzten Jahren in guter und sachlicher Weise um Fragen des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft gerungen, etwa um die Bedeutung der Formel „Kirche im Sozialismus" ...

HK: Wie wirkt sich das in der jetzigen Situation aus – entlastend oder behindernd?

Wanke: Entlastend für das ökumenische Verhältnis insofern, als wir uns wegen unterschiedlicher Einstellung zum SED-Staat nicht mehr auseinanderdividieren müssen. Das könnte, so hoffe ich, in Zukunft das ökumenische Zusammenwirken leichter machen. Es kann freilich auch sein, daß sich künftig andere ökumenische Irritationen stärker bemerkbar machen, die dann aber mehr von Fragen der Theologie und der kirchlichen Praxis herkommen, etwa das Drängen auf gemeinsames Abendmahl, also auf Dinge, die grundsätzliche theologische Differenzen zwischen unseren Kirchen betreffen.

HK: Ich wollte noch einmal fragen, wieweit sich die gesellschaftspolitische Abstinenz, man bezog Grundsatzpositionen zur Jugendweihe, zur Abtreibung, zu Friedensfragen bzw. die andere „katholische Strategie", negativ oder positiv auf die jetzigen Möglichkeiten auswirkt.

Wanke: Ich wage es nicht, in grundsätzlicher Weise Folgerungen im Blick darauf zu ziehen, was sich in unserem Verhalten ausgezahlt hat oder nicht oder sich noch auszahlen könnte. Im ökumenischen Verhältnis war es sicher so, daß wir mit den evangelischen Schwesterkirchen in mancher Hinsicht getrennt marschiert sind, aber in vieler Hinsicht auch gemeinsame Siege errungen haben, und zwar bei der Festigung unserer Gläubigen in ihrer inneren Widerstandskraft gegenüber der SED und ihrem Bemühen, ihre Weltanschauung mehr oder minder gewaltsam den Menschen aufzudrängen. Vielleicht hat es in gewisser Hinsicht sogar eine gewisse Arbeitsteilung zwischen unseren Kirchen gegeben, die sich günstig auswirkte. Eine kämpfende Truppe – man verzeihe mir einmal das militärische Bild – braucht geschlossene Verbände, die beieinanderbleiben, aber auch bewegliche Kampfgruppen, die das Terrain erkunden und den Feind an verschiedenen Stellen attackieren. Doch halte ich solche Überlegungen jetzt für müßig. Wichtiger ist, daß wir uns als evangelische und katholische Christen gegenseitig helfen, die christliche Substanz in unserem Volk zu stärken und gemeinsame Wege der Neuevangelisierung zu beschreiten.

„Wenn der christliche Glaube überhaupt eine politische Dimension hat, dann die, den Himmel offenzuhalten"

HK: Wenn man quer durch die Konfessionen hinhört, dann fällt einem auf, daß das Wort christlich unter den bekennenden Christen hier konfessionsübergreifend einen besonderen Klang hat. Entgegen noch nachwirkenden gesamtdeutschen konfessionellen Traditionen hat man den Eindruck, der Katholik sehe im Protestanten in erster Linie den Christen und der Protestant im Katholiken auch. Hat sich da etwas grundlegend geändert, und ist das eine Erfahrung, die Sie in den gesamtdeutschen Kontext mit einbringen können?

Wanke: Es sind jedenfalls positive Erfahrungen, die in dem Phänomen wurzeln, daß wir durch die äußeren Umstände zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengefügt wurden. Der Katholik, der dem evangelischen Christen

im Alltag des Betriebes begegnete, sah gewiß mehr Gemeinsames als Fremdes in ihm. Doch ist zu bedenken, daß inzwischen auch in unseren Reihen das Verständnis für konfessionelle Ausprägungen des Glaubens zurückgeht.

HK: In welche Richtung könnte die Gemeinsamkeit zwischen den Konfessionen weitergeführt werden?

Wanke: In die Richtung, daß wir als Kirchen zu Problemen unserer Gesellschaft, auch speziell zu ethischen Fragen, mit gemeinsamer Stimme sprechen. Es ist wichtig, daß die Kirchen sich in ihren jeweiligen Gewissensüberzeugungen wirklich respektieren und nicht in falscher Weise bedrängen. Aber es ist noch wichtiger, daß wir alle Gemeinsamkeiten ausschöpfen, die uns schon jetzt möglich sind. Die Menschen erwarten von uns Christen diese Einheit.

HK: Die evangelische Kirche, das ist bekannt, war treibende Kraft in der Wende, bzw. viele treibende Kräfte der Wende kamen aus der evangelischen Kirche. Die katholische Kirche hat sicher auch davon profitiert. Jetzt, im Wiederaufbau, kann sich die katholische Seite in Grundsatzfragen jedenfalls gezielter und einheitlicher artikulieren durch die katholische Soziallehre, die wiederum manchen Evangelischen nicht schreckt. Entstehen da trotz der erlebten Gemeinsamkeit neue Konfliktlinien?

Wanke: Wir müssen sehr darauf achten, daß solche Irritationen sich nicht ausweiten. Es dürfen nicht wieder alte konfessionalistische Ängste erwachen. Sicherlich hat die evangelische Kirche vor der „Wende" für viele politische Kräfte ein Dach geboten, die nicht unmittelbar christlich orientiert waren. Natürlich gab es darunter auch viele evangelische Christen, zumal Pastoren, wie wir jetzt sehen. Aber es waren auch zahlreiche Katholiken, die in ökologischen und anderen Gruppierungen für eine „Wende" gearbeitet haben. Uns wurde in den letzten Jahren zunehmend bewußt, daß wir als katholische Christen aus der Enge einer rein binnenkirchlichen Orientierung heraustreten müssen. Der gemeinsame Hirtenbrief der Berliner Bischofskonferenz vom Oktober 1988 war ein positives Signal für diesbezügliche Bemühungen. Wir sollten nun sorgfältig die Chancen, die sich uns jetzt bei der weiteren Verfolgung dieses Anliegens bieten, nutzen. Aber wir müssen auch darauf achten, daß wir bei unserer eigentlichen Aufgabe bleiben. Wenn überhaupt der christliche Glaube eine politische Dimension hat, dann die, den Himmel offenzuhalten und Menschen zu befähigen, Widerstandskräfte zu entwickeln gegen alle Versuche, die vollkommene Gesellschaft herbeizuzwingen. Als Kirche haben wir Gott zu bezeugen. Wo Gott angebetet wird, kommt auch der Mensch nicht zu kurz. Der christliche Glaube und das vom Glauben inspirierte Menschenbild werden dann auch helfen, eine humane Gesellschaft zu verwirklichen. Daß dabei auch die Einsichten der katholischen Soziallehre eine Rolle spielen werden, steht außer Frage.

HK: Folgt man Ihrem Konzept, dann kommt es einem etwas verquer vor, daß in einer Bevölkerung, die in der Mehrheit keiner Kirche angehört, das kirchliche Personal vielfach den politischen Ton angibt. Wird da mehr Schein erweckt, als Substanz vorhanden ist?

Wanke: Da gebe ich Ihnen recht. Für Außenstehende mag durch die starke Präsenz der Pastoren im politischen Geschäft der Eindruck entstehen, es sei auch eine starke christliche Grundsubstanz in der Gesellschaft vorhanden. Da muß man die Dinge sehr realistisch sehen. Die Zahlen sind bekannt: 5 Millionen evangelischer Christen unter 16 Millionen DDR-Einwohnern, eine knappe Million Katholiken, vielleicht einige tausend Menschen, die Freikirchen angehören, und diese alle nochmals in sehr unterschiedlicher Nähe zu ihren jeweiligen Kirchen. Wir sollten sehr darauf achten, daß wir als Kirchen jene Dimension in das menschliche Zusammenleben einbringen, die diesem notwendig innewohnen muß: Uns rettet nicht eine rein innerweltliche Perfektion. Wir brauchen einen Konsens in Grundwerten und Grundüberzeugungen, der jenseits des Machbaren und Vorfindlichen verankert sein muß. Dazu müssen die Kirchen einen Beitrag leisten, bzw. dafür müssen sie auch unter den Nichtglaubenden werben. Darauf wird auch die kommende gesellschaftliche Ordnung angewiesen sein.

„Wir müssen als Kirche deutlich machen, daß wir uns nicht selbst suchen"

HK: Da wären wir nochmals bei der Ausgangsfrage. Was muß Kirche tun bzw. wie muß Kirche sein und handeln, um das in einer frei gewordenen Bevölkerung zu erreichen bzw. zu bewahrheiten?

Wanke: Für mich ist die Grundfrage der seelsorglichen Arbeit in naher Zukunft die, ob es gelingt, unsere Alltagserfahrungen mit Erfahrungen der Nähe Gottes zu vermitteln. Ist unser Leben wirklich transzendenzlos geworden? Ich bin der Meinung, es ist nur vieles verschüttet, was aufgedeckt werden muß. Die Menschen stehen dem Geheimnis Gottes viel näher, als sie glauben ...

HK: Bei Ihnen verschüttet durch die aufgezwungenen Verhältnisse, bei uns durch die Konsumgesellschaft?

Wanke: ... und vielleicht durch die Unfähigkeit, den Namen Gottes zu buchstabieren, den er unter heutigen Verhältnissen angenommen hat. Für mich ist ein Hoffnungszeichen, wie der Gedanke der Gewaltlosigkeit einen breiten Konsens gefunden hat in einer Gesellschaft, die über Jahrzehnte mit marxistischen Klassenkampftheorien indoktriniert worden ist. Auf einmal kommt der Gedanke, der Urgestein der Bergpredigt ist, daß nur die Gewaltlosen das Land besitzen werden, zum Durchbruch. Oder auch das augenblickliche Pathos der Wahrheitssuche bei den politischen Führungskräften, in dem sich m.E. das Suchen nach einer ganzheitlichen Gestalt des Lebens manifestiert. Das sind Spurenelemente des Christlichen. Das alles stimmt mich hoffnungsvoll. Hier könn-

ten neu Zugänge zum Evangelium gewonnen werden. Wir müssen freilich als Kirche deutlich machen, daß wir uns nicht selbst suchen, sondern daß wir letztlich nur Sachverwalter des Evangeliums sind und daß wir für das Geheimnis des Lebens, das auch andere Menschen angerührt hat, einen Namen haben.

HK: In Gesprächen entsteht hier häufig der Eindruck, daß die Kirchen nicht nur Raum für die Wende zur Verfügung gestellt und sich an den „Runden Tischen" beteiligt haben, sondern daß, nachdem alle Welt- und Lebensdeutung auf den Marxismus-Leninismus eingeengt war, es nun ein großes Bedürfnis gibt, über alles, was Sinnhorizont ist, neu nachzudenken, und daß viele Voreingenommenheiten nicht so wirksam sind wie im Westen. Ist das der gegenwärtige Kairos für das Christentum hier?

Wanke: Ich denke schon. In gewisser Weise könnten wir hier einen gewissen Vorlauf haben für den Weg der Kirche in der nahen Zukunft. Wir hatten uns ja schon länger in einer radikal säkularisierten bzw. „nachchristlichen" Gesellschaft zu behaupten. Ich weiß freilich auch um die Schwächen unserer Kirche und unserer kirchlichen Strukturen. Aber es gibt geistliche Erfahrungen, die wir entdeckt haben und die nun zu vermitteln sind. Geistliche Erfahrungen, die gerade in dieser scheinbar so gottfernen Gesellschaft neue Berührungspunkte für Gott erschlossen haben. Wir haben Formen entwickelt, die Nähe Gottes mitten im Alltag zu leben und sie in einer sehr verborgenen Weise auch zu feiern. Da sehe ich eine wesentliche Aufgabe unserer Pastoral, dies zu bewahren und noch zu verstärken. Ich habe oft die Sorge, daß wir in der Seelsorge zu geschäftig sind, daß wir zu viele Dinge machen und künftig noch mehr machen möchten. Es kommt darauf an, zur Berührung mit Gott mitten im Alltag anzustiften. Wir müssen gleichsam die „Räume" anbieten, in denen sich diese Nähe Gottes ereignen kann, Räume der Stille z. B. oder Räume einer unspektakulären Alltagssolidarität, nicht zuletzt auch Räume der Anbetung. Da sind wir als Kirche auch künftig unersetzbar.

„Es ist da vieles in der Stille entstanden"

HK: Also mehr das prophetisch-geistliche als das institutionelle Element verkörpern ...

Wanke: Die Kirche muß ein personales „Gesicht" erhalten. Alles Institutionelle muß letztlich der persönlichen Bezeugung dessen dienen, was wir zu verkünden haben. Insofern wird sich in naher Zukunft auch die äußere Gestalt der Kirche noch mehr in diese Richtung verändern müssen. Ich bin auch davon überzeugt, daß wir bei der Suche nach dieser neuen Gestalt von Kirche noch viel mehr gemeinsam nachdenken müssen, sowohl wir als Seelsorger miteinander – wir sind ja immer noch bestimmt von der Gestalt des pastoralen Einzelkämpfers –, aber auch zusammen mit unseren Gläubigen. Die Amtsträger müssen sich auch als Hörende verstehen, als Leute, die selbst in vieler Hinsicht lernen müssen, neuen Gegebenheiten in Gesellschaft und kirchlichem Leben gerecht zu werden, um anderen wirklich helfen zu können ...

HK: Ist es eine Schwäche des Katholizismus in der DDR, daß der Klerus unter den konkreten Verhältnissen der SED-Zeit zwar eine relativ starke Stellung innerhalb des der Kirche verbliebenen Freiraumes hatte, daß aber das handelnde Miteinander im Aufbau der Gemeinde und im Wirken nach außen sich erst noch entwickeln muß?

Wanke: Sicherlich fehlten in der Vergangenheit bei uns manche Strukturen, die für die Kirche in der modernen Gesellschaft nützlich und wichtig sind, z. B. Verbände, auch eine Präsenz in den Medien. Dadurch kam das Miteinander im Raum der Gemeinde bei uns nicht so spektakulär in den Blick wie in freien Ortskirchen. Aber ich meine, daß wir und auch jene, die vor uns pastorale Verantwortung hatten, sehr engagiert versucht haben, die Konzilserkenntnis in den kirchlichen Alltag umzusetzen, die besagt, daß alle in der Kirche gleichsam Subjekt werden müssen. Es ist da vieles in der Stille entstanden, auf dem wir weiterbauen können. Aber ich gebe zu, daß wir lernen müssen, noch sehr viel stärker in die Gesellschaft hineinzuwirken. Eine Hilfe dafür könnten auch hier bei uns Laienorganisationen sein, die sich zu echter laikaler Eigenständigkeit entwickeln.

HK: Lohnt es sich, speziell was die Laienaktivitäten betrifft, noch am Modell Bundesrepublik anzusetzen, wie man es offenbar doch im Auge hat; zum einen fehlt hier in der DDR weitgehend das verbandliche Element, zum anderen hält die starke institutionelle Laienbewegung dort längst nicht mehr, was sie in den vierziger und fünfziger Jahren noch versprochen hat. Bedarf es da nicht offener, mobilerer Formen?

Wanke: Jede Ortskirche wird ihre Vergangenheit mitbringen. Diese wird mit uns gehen im Positiven wie im Negativen. Ich gebe Ihnen aber darin recht, daß man in der Frage der Laienorganisationen nicht einfach kopieren kann. Und ich bin auch sehr zurückhaltend, wenn die in der Bundesrepublik gewachsenen Verbandsstrukturen so ohne weiteres übernommen werden sollen. Ich sage den engagierten Laienchristen und den Geistlichen: Prüft, was sich euch anbietet, nehmt Hilfen gern in Anspruch! Aber wir müssen den Verhältnissen hier bei uns gerecht werden. Das könnte bedeuten, daß wir nach eigenen Organisationsformen Ausschau halten müssen. Doch sollten diese so offen sein, daß wir nicht später gesamtdeutschen Verbandsstrukturen im Wege stehen.

HK: Was ist das Eigene, das Sie erhalten oder auch einbringen wollen?

Wanke: Ein Proprium, das ich hier nur stichwortartig anführen möchte, ist ohne Zweifel die starke Gemeindeprägung unseres Katholizismus. Ich bin kein Gemeinderomantiker, der meint, daß kirchliches Leben sich nur in Gemeindestrukturen darstellen könnte. Aber die lebendige Gemeinde in ihren vielfältigen Formen wird doch für

das kirchliche Leben in Zukunft entscheidend sein. Und das würden wir gern mit einbringen: daß in den verschiedenen Lebensäußerungen der Gemeinde auch der Ansatz zu suchen ist für das, was wir Weitergabe des Glaubens nennen. Also festzuhalten an der sonntäglichen Gemeindefeier, in der alle angesprochen und zum Mittun eingeladen sind. Oder dazu zu ermuntern, daß der Kern der Gemeinde mit eintritt in die Glaubensverkündigung und dies nicht nur jenen überläßt, die amtlich damit betraut sind. Oder auch erkennbar zu machen, daß die Liebe Christi auf vielerlei Weise Gestalt gewinnen muß, nicht nur in der Institution Caritas, sondern in vielen nichtinstitutionalisierten Formen der Caritas von Mensch zu Mensch, von Gruppe zu Gruppe. Wir sind gegenwärtig etwas hilflos, wenn wir auf die Möglichkeiten schauen, die sich für uns als Kirche aus einer freiheitlich-rechtsstaatlichen Grundordnung ergeben, z. B. schulischer Religionsunterricht oder staatlich eingezogene Kirchensteuer. Diese Fragen dürfen sich jetzt nicht in den Vordergrund drängen. Wenn es uns gelänge, Gemeinden lebendig zu erhalten als Ort der Glaubensfreude und der Glaubensentfaltung, der ausstrahlt in die Familien und kleinen Gruppen, das wäre mir wichtig.

„Nicht die Chance verspielen, auch öffentlich präsent zu sein"

HK: Sie geben mir das Stichwort für die staatskirchenrechtliche Problematik. Finden solche Einrichtungen wie der staatliche Einzug der Kirchensteuer, oder Sie nannten das Beispiel schulischer Religionsunterricht, hier überhaupt einen sinnvollen Ort? Hat die Nutzung einer wieder gesprächsoffener gewordenen Situation im Verhältnis zu den gesellschaftlichen und geistigen Kräften nicht in jeder Beziehung Vorrang vor institutionellen Sicherungen?

Wanke: Ohne hier auf Einzelheiten einzugehen, möchte ich doch grundsätzlich sagen: Wir werden als Kirche nicht die Chance verspielen dürfen, auch öffentlich in der Gesellschaft präsent zu sein. Insofern stehe ich voll zu dem, was das bundesdeutsche Grundgesetz den Kirchen ermöglicht. Was da grundgelegt ist, muß bewahrt und weiter entwickelt werden in die Zukunft hinein. Ich sagte schon, Kirche darf sich nicht an den Rand drängen lassen. Sie darf auch nicht Kirche nur der voll identifizierten Christen werden, gleichsam eine „Elitekirche". Sie muß deutlich machen, daß sie einen legitimen Ort in der Gesellschaft hat und eine Aufgabe, die auch für die Gesellschaft insgesamt bedeutsam ist. Der Staat braucht Bürger, die aus christlicher Motivation heraus den gesellschaftlichen Organismus verantwortlich mitgestalten. Das soll dem Staat auch etwas wert sein. Die Kirche braucht nicht Privilegien, sondern sie braucht die Möglichkeit, auch öffentlich-rechtlich wirksam zu werden für das Wohl der Gesellschaft und ihrer verschiedenen Gruppen, vor allem der Ehen und Familien. Ob bestimmte Rechte dann auch jeweils unter den hiesigen Diasporabedingungen in Anspruch genommen werden, das muß im einzelnen geprüft werden. Die Grundfrage muß immer sein: Dient das dem Auftrag der Kirche, oder verdunkelt es diesen Auftrag?

HK: Seitdem die Wiederherstellung der staatlichen Einheit in Sichtweite gerückt ist, wird von mancher Seite gedrängt, auch die kirchlichen Verhältnisse möglichst im alten Zustand wiederherzustellen bzw. auch diözesan wieder zusammenzuführen, was wegen der politischen Grenzen getrennt bzw. vereigenständigt war. Drängt das angesichts der seelsorglichen doch recht unterschiedlichen Situation wirklich so sehr?

Wanke: Die Kirche ist gut beraten, wenn sie zunächst die klare Lösung der deutschen Frage im politischen Sinn abwartet. Wenn die innerdeutsche Grenze gefallen ist, sollte auch überlegt werden, wie die kirchlichen Gebiete umschrieben werden. Diese Überlegungen können jetzt natürlich schon beginnen. Doch ist wohl noch nicht die Zeit dafür reif, die Frage schon definitiv zu beantworten, ob der alte Zustand der Diözesangrenzen wieder herzustellen ist oder ob aus seelsorglichen Gründen Neuumschreibungen erfolgen sollen.

HK: Gegen das seelsorgliche Argument einer Neuumschreibung führen manche das Argument ins Feld, man sei hier als Diözesen in welcher Umschreibung auch immer gar nicht lebensfähig. Ist das Realismus oder Kleinmut? Was politisch der Landesfinanzausgleich schafft – auch die Bundesländer auf dem Gebiet der DDR, wenn sie dann entstehen sollen, werden eines kräftigen Finanzausgleichs für längere Zeit bedürfen –, müßte ja wohl auch kirchlich durch interdiözesanen Finanzausgleich bewerkstelligt werden können.

Wanke: Da gebe ich Ihnen sehr recht. Es war ja auch vor dem Krieg so, daß Gemeinden im Norden und im Osten Deutschlands weitgehend gelebt haben von dem Einsatz der katholischen Diözesen im Westen und Süden. Da lassen sich wohl auch in Zukunft Formen einer weitergehenden Solidarität mit den weniger gut ausgestatteten Ortskirchen finden. Entscheidend ist allein: Was dient wirklich der Seelsorge? Auch kleinere Diözesangebiete können ihren Vorteil haben. Ich könnte mir auch denken, daß es für die neuentstandenen Länder innerhalb der DDR gut wäre, auch einen katholischen Ansprechpartner zu haben. Aber das muß im einzelnen geprüft werden. Deutlich gemacht worden ist aber bei dem jüngsten Treffen unserer beiden Bischofskonferenzen in Augsburg, daß der Wille zur politischen Einheit von uns mitgetragen wird. Und deutlich ist auch gesagt worden, daß wir in der DDR als eigenständige Bischofskonferenz dann nicht mehr bestehen müssen, wenn die politische Einheit unseres Vaterlandes verwirklicht wird.

HK: Muß sich das unbedingt nach den politischen Verhältnissen richten? Eigenständige Situationen erfordern auch eigenständige Entscheidungen mit entsprechenden Konsultationen. Überdies gibt es regionale Bischofskonferenzen auch in der Bundesrepublik.

Wanke: Es wird nicht notwendig sein, daß wir eine auctoritas territorialis bleiben, also eine Bischofskonferenz mit voller kirchenrechtlicher Eigenständigkeit. Die Errichtung der Berliner Bischofskonferenz war in der Tat eine Reaktion des Heiligen Stuhles auf die politische Trennung Deutschlands. Aber daß wir im Raum der jetzigen DDR noch längere Zeit seelsorgliche Fragen und vielleicht auch Fragen unserer besonderen gesellschaftlichen Situation zu besprechen haben, ist wahrscheinlich. Deswegen dürfte es sinnvoll sein, daß wir uns auch später zu gelegentlichen Besprechungen gesondert treffen, so wie das auch die bayrischen Bischöfe tun, aber eben dann im Rahmen einer gemeinsamen deutschen Bischofskonferenz.

„Wir stehen erst am Anfang"

Fragen an Professor Hans Joachim Meyer

Hans Joachim Meyer ist Gründungsvorsitzender des „Gemeinsamen Aktionsausschusses katholischer Christen in der DDR". Er ist Anglist, Professor an der Humboldt-Universität und jetzt (als Parteiloser für die CDU) Minister für Bildung und Wissenschaft im Kabinett Lothar de Maizière. Wir fragten ihn nach der Bedeutung der Neugründung eines DDR-weiten Laienforums und nach der kirchlichen und gesellschaftlichen Rolle und Stellung katholischer Laien in der DDR.

HK: Herr Professor Meyer, der Gemeinsame Aktionsausschuß katholischer Christen in der DDR hat eine bemerkenswerte Erklärung zur Volkskammerwahl veröffentlicht (vgl. HK, April 1990, 176f.). Wer war der eigentliche Adressat, die Parteien und die Bevölkerung in der DDR oder die Katholiken in ihren Gemeinden?

Meyer: Die Erklärung war in erster Linie an die katholischen Christen gerichtet. Wir stehen ja erst am Beginn eines großen Gesprächsvorgangs, und die katholischen Christen waren bis zur Wende noch kaum in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit präsent, soweit diese nicht durch das absolute Machtmonopol der SED überhaupt blockiert war. Zwar gab es Katholiken, die sich an der neuentstehenden alternativen Öffentlichkeit beteiligten, aber auch diese wurde nur von relativ wenigen Katholiken getragen und war geprägt von evangelischen Christen und oppositionellen Marxisten. Im Unterschied zur evangelischen Kirche verfügt die katholische Kirche auch über keine synodalen Strukturen, und so fehlte ein kontinuierlicher innerkirchlicher Kommunkationsverbund unter Katholiken in gesellschaftlichen Fragen. Dem wollten wir sowohl mit der Gründung des Gemeinsamen Aktionsausschusses wie mit der Erklärung zur Wahl begegnen.

„Es ist nicht so, daß plötzlich von oben begonnen wurde"

HK: Die Wahlerklärung hat sich auf die Klarstellung von gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen beschränkt, diese aber deutlich benannt und im Unterschied zu Wahlerklärungen katholischer Gremien in der Bundesrepublik Nähe zu einer bestimmten Partei oder Parteienkonstellation wenigstens unmittelbar nicht erkennen lassen. Erklärt sich das aus der momentanen Situation, in der sich auch die Parteien in der DDR befinden, oder hat das noch andere Gründe?

Meyer: Wir wollten zunächst vor allem einen Beitrag zur Selbstverständigung leisten. Dieser Prozeß hat bereits mit dem Katholikentreffen in Dresden 1987 begonnen, wenn auch nicht alle Früchte von Dresden gereift sind, und hat sich fortgesetzt im Gespräch mit den evangelischen Christen in der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Gegenwärtig sind Katholiken wie die meisten Bürger der DDR vor schwierige politische Fragen und Entscheidungen gestellt. Die Volkskammerwahlen gaben Anlaß, Orientierungshilfen zu formulieren. Wir gingen dabei von dem aus, was man politische Mündigkeit katholischer Christen nennt. Wir wollten jeden Eindruck vermeiden, für andere sprechen oder andere vereinnahmen zu wollen. Natürlich zählte dazu auch der Umstand, daß es unter den jetzt sich engagierenden katholischen Christen auch eine erhebliche Meinungsbreite gibt.

HK: Sie haben nun eine DDR-weite Laienorganisation aufgebaut und sich entsprechend erklärt. Aber wird da an der Spitze organisatorisch nicht etwas vorweggenommen, dem noch der Unterbau fehlt?

Meyer: Ich sehe da keinen Gegensatz, zumal wir nicht an der Spitze begonnen haben. Jedenfalls war es im Berliner Raum so, daß sich zunächst unterschiedliche Gruppen und Kreise gebildet haben, die sich dann im Berliner Aktionsausschuß katholischer Christen zusammengefunden haben. Und ähnlich war es in anderen Jurisdiktionsbezirken. Es ist nicht so, daß am 17. Februar mit der endgültigen Gründung des Gemeinsamen Aktionsausschusses für den Gesamtbereich DDR sozusagen von oben begonnen wurde und man erst jetzt versucht, den Unterbau zu schaffen, sondern es war gerade umgekehrt. In allen Jurisdiktionsbezirken haben sich seit Oktober, praktisch also seit Beginn der Wende, zahlreiche Gruppierungen zu Aktionsausschüssen zusammengefunden. Und sowohl die

Gründung des Gemeinsamen Aktionsausschusses wie die Wahlerklärung sind durch eine Vielzahl von Gesprächen vorbereitet worden.

HK: Haben das Katholikentreffen in Dresden und die gemeinsame ökumenische Versammlung die jetzt zum Zuge gekommenen Ansätze für eine eigenständige Laienbewegung erleichtert?

Meyer: Sie waren willkommene Anlässe, weil sie einen ersten Rahmen boten für gemeinsame Gespräche, eine Chance, nach der wir lange gesucht hatten. Allerdings gab es im Zusammenhang mit dem Katholikentreffen in Dresden sehr hochgespannte Erwartungen, die dann teilweise in den Kommunikationsproblemen zwischen der zentralen Arbeitsgruppe und der Bischofskonferenz hängen geblieben waren. Dennoch war Dresden für katholische Laien in der DDR ein großes Erlebnis, und es gingen von dort für die Laien mehr Impulse aus, als die Bischöfe erwartet hatten, denen doch eher eine Art Wallfahrt vorgeschwebt hatte. Und die Impulse konnten weitergeführt werden durch die dann bald einsetzenden Vorbereitungen für die ökumenische Versammlung.

„Katholische Christen sind hier allergisch gegen jede Vereinnahmung"

HK: Muß jetzt aber nicht alles schneller gehen, als Ihnen lieb ist und für die Entwicklung eigenständiger Organisationsformen gut ist? Denn einerseits geraten Sie unter den Druck der politischen Termine, Sie werden jetzt ständig oder häufig gezwungen sein, sich gesellschaftspolitisch zu äußern, ohne alles in der Breite erörtern und abstimmen zu können. Andererseits kommt ja von der Bundesrepublik her der Katholizismus auch hier in Bewegung bzw. entsteht der Zwang zu Parallelorganisationen im Verhältnis zum Katholizismus in der Bundesrepublik.

Meyer: Ich sehe das nicht nur negativ. Gesellschaftlicher Druck kann ja auch Schubkraft geben, und es gibt eine große Erwartungshaltung unter katholischen Christen und den Wunsch, etwas zu machen. Natürlich geht es gegenwärtig recht hektisch zu. Die Dinge überstürzen sich. Aber ich vermag nichts Negatives darin zu sehen, daß wir unten etwas aufbauen und zugleich oben einen Rahmen schaffen müssen. Und was die Parallelstrukturen betrifft: Wir müssen gewiß unseren eigenen Weg gehen, was jedoch enge Kontakte und Zusammenarbeit nicht ausschließt. Im übrigen waren wir in unseren Ursprüngen fast ausschließlich eine informelle Bewegung, deswegen höre ich schon den Ausdruck Organisation überhaupt nicht gern ...

HK: Organisation war ganz wertneutral gemeint ...

Meyer: Ich meine es auch nicht negativ. Es geht mir nur um Präzisierung. Der Gemeinsame Aktionsausschuß versteht sich als ein Gremium, in dem unterschiedliche Gruppen und Katholiken aus den verschiedenen Jurisdiktionsbezirken zusammenkommen. Wir sehen uns als ein Forum, das schon auch bewußt zu gemeinsamen Aktionen kommen will. Aber wir haben den Ausdruck Organisation vermieden. Dadurch entstünde der falsche Eindruck von Einheitlichkeit und Geschlossenheit anstelle eines Rahmens für vielgestaltige Formen und Bewegungen. Und Sie werden verstehen, daß katholische Christen in diesem Teil Deutschlands besonders allergisch sind gegen jede Form der Vereinnahmung, und das gilt natürlich auch für Formen innerkirchlicher Vereinnahmung. Zumal bisher, wenn für die katholische Kirche etwas gesagt wurde, es von den Bischöfen gesagt wurde. Damit möchte ich keinen Gegensatz zwischen Laien und Bischofskonferenz konstruieren, jeder antiamtskirchliche Affekt liegt mir fern. Aber wir wollen selbständige Laienbewegung und eigenständige Partner der Bischöfe und Priester sein.

HK: In der Bundesrepublik lief, was hier in den letzten Monaten als eigenständige Laienbewegung entstanden ist, dennoch vorwiegend unter dem Titel Parallelorganisation, Zentralkomitee der Katholiken für die DDR. Verstehen Sie sich als eine solche Parallelorganisation, oder befürchten Sie nicht auch da – Sie warnen vor Vereinnahmung –, in Schubladen gesteckt zu werden, in die Sie angesichts der besonderen Situation in der DDR nicht gesteckt werden wollen?

Meyer: Wir müssen unseren eigenen Weg gehen, das ist sicher richtig. Ich registriere aber mit einem gewissen Erstaunen, daß einzelne westdeutsche Katholiken so eindringlich vor dem Zentralkomitee warnen. Ich erlebe das immer wieder, daß man mir das unter negativen Vorzeichen präsentiert. Ich vermag das nicht nachzuvollziehen. Ich finde, daß das Aufbauprinzip des ZdK, die Zusammenführung gewählter Delegierter kirchlicher Räte und von Vertretern der Verbände, ein gutes Prinzip ist, weil es ein ausgewogenes Zusammenwirken der beiden wichtigsten Formen des Apostolats ermöglicht ...

HK: Aber dieser Aufbau führt zu einer sehr festen Organisationsform, die Sie offenbar nicht möchten, zum anderen sind im Katholizismus der DDR die Bauelemente anders verteilt. Es fehlt noch weitgehend, weil es sich unter den Bedingungen der DDR nicht entwickeln konnte, das verbandliche Element, dafür ist das gemeindliche um so bestimmender ...

Meyer: Ich finde das Zentralkomitee gibt einen guten Rahmen, dennoch möchten wir gerne die Zeit haben, unseren eigenen Weg zu gehen. Ich unterstrich ja schon den stark informellen Charakter der Laienbewegung bei uns, eine Form des Zusammenwirkens von Kernkreisen und weiteren Kreisen, ein Umfeld von Sympathisanten und Freunden, das sich wiederum mit anderen Gruppen und Kreisen überschneidet, also Kreise, die sich zu bestimmten Themen zusammenfinden und auch wieder auseinandergehen, die man in der Bundesrepublik fast ausschließlich im grünen Spektrum politischer Gruppierungen findet. Für uns war es für den Anfang sicher die einzig

mögliche Form, und sie ist nach wie vor ein wichtiges Element, weil es ein Höchstmaß an Flexibilität und auch Aktivität ermöglicht und es zugleich nicht nur einer Grundhaltung von Katholiken, sondern der Menschen hier überhaupt entspricht, nämlich sich nicht rasch zu binden, um sich nicht in einer Situation wiederzufinden, wo andere für sie sprachen. Andererseits müssen wir lernen, Verbände wieder aufzubauen ...

„Der Schwachpunkt liegt bei der Arbeiterschaft"

HK: Ansätze dazu gibt es ja bei Kolping, wenn ich recht sehe, und im Zusammenhang mit der Akademikerarbeit, auch in der Frauenbewegung, aber keine oder fast keine in der Arbeiterschaft. Ein Schwachpunkt?

Meyer: Der Schwachpunkt liegt zweifellos bei der Arbeiterschaft. Freunde in Berlin haben sich bemüht. Aber da gibt es leider noch gar nichts. Kolping wirkt inzwischen auf diözesaner Ebene; die Akademiker waren die einzigen, die überdiözesane Kontakte hatten, das gleiche gilt für die Studenten. Im Grunde bräuchten Kolping, Akademiker und Studenten ihre bestehenden Gremien nur umzubenennen, und es ergäbe sich bereits so etwas wie eine verbandliche Struktur.

HK: Aber auch da gibt es offenbar unterschiedliche Auffassungen. Die einen wollen eigenständige und lockere Formen der Zusammenarbeit, andere sind schon daran, sich an den jeweiligen Verbänden in der Bundesrepublik auszurichten, und von der Bundesrepublik her wird, von Verband zu Verband verschieden, ja auch kräftig darauf hingewirkt.

Meyer: Das mag so sein. Wir wollen natürlich keine Filialen der durchaus mächtigen und erfahrenen katholischen Verbände der Bundesrepublik werden. Aber ich möchte auch da sagen: Ich sehe keinen rechten Sinn darin, partout etwas anderes zu machen als in der Bundesrepublik.

HK: So mächtig sind die katholischen Verbände dort nicht ...

Meyer: In der Bundesrepublik nicht, aber uns gegenüber sind sie mächtig. Bei uns ist ein Gremium wie der Gemeinsame Aktionsausschuß praktisch ein Hobbyunternehmen, etwas, was Amateure machen. Wenn ich mir demgegenüber bei Begegnungen westdeutsche Verbände ansehe, dann ergeben sich enorme Unterschiede. Das mag natürlich in der gesellschaftlichen Realität der Bundesrepublik anders sein. Was ich sagen wollte, ist nur: Es ist für mich ganz normal und vernünftig, hier nicht um jeden Preis etwas anderes zu machen als in der Bundesrepublik. Wenn es drüben eine katholische Arbeiterbewegung gibt, dann ist es das Natürlichste der Welt, daß wir hier etwas aufbauen, was parallel geht und zusammenwachsen kann. Nur möchten wir, daß die Aufbauarbeit bei uns im wesentlichen auch von uns geleistet wird. Wir kennen die Situation. Wir tragen die Erfahrungen der letzten 40 Jahre mehr oder weniger in uns ...

HK: Ist der Wille „westlicher" Verbände, Ideen und Strukturen einfach nach hier zu übertragen, nicht doch recht ausgeprägt?

Meyer: Natürlich wäre es theoretisch eine einfache Sache: westdeutsche Verbände eröffnen hier ihre Büros, und wir tragen uns als Mitglieder ein, und damit hat es sich. Das wollen wir nicht. Und ich muß auch sagen: Ich kenne Angebote zur Hilfe, aber keine Versuche der direkten Vereinnahmung. Vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken kann ich jedenfalls sagen: Wir wurden unterstützt, aber es wurde auch in jeder Weise auf uns gehört. Die Gründung des Gemeinsamen Aktionsausschusses war unsere Initiative. Und auch die Initiative zur Kontaktaufnahme und zum Gespräch mit Vertretern des ZdK ist von uns aus gegangen.

HK: Sie sagten eingangs im Zusammenhang mit dem Wahlaufruf, das politische Spektrum der Katholiken sei recht breit. Andererseits sind der gesellschaftlich aktiven Katholiken wenige, und sie reichen in der Tat von der CDU bis einem Konrad Weiß in „Demokratie jetzt" und zu Jens Reich im „Neuen Forum ..."

Meyer: Wenn Sie das Spektrum abstecken wollen, müssen Sie bei der DSU beginnen. Das Spektrum ist also noch breiter und spiegelt sich so auch im Gemeinsamen Aktionsausschuß wider ...

„... als katholische Christen nicht aus dem politischen Dialog verschwinden"

HK: Gibt es trotz der festgestellten Pluralität aber nicht auch schon den Trend bei den Katholiken, sich vornehmlich bei der Allianz mit Schwerpunkt CDU zu sammeln? Und verstärkt der Wahlerfolg der CDU diesen Trend nicht bereits?

Meyer: Es wäre unrichtig zu leugnen, daß es unter katholischen Christen eine starke Neigung gibt, für die CDU zu optieren und im Süden besonders auch für die DSU. Das ist zunächst auch nicht überraschend. Es ist im Weltmaßstab zwar ein Sonderfall, entspricht aber einer starken Tradition in der deutschen Parteiengeschichte. Ein amerikanischer oder britischer Katholik käme gar nicht auf den Gedanken, sich politisch in dem Sinne zu engagieren, daß er eine direkte und typische Beziehung zwischen seinem Christsein und seinem Bekenntnis zu einer bestimmten Partei herstellt. In Deutschland sind die Dinge aus vielfältigen historischen Gründen anders gelaufen, und wir können aus der Geschichte nicht einfach aussteigen. Aber es ist für mich auch nicht so einfach zu beurteilen, ob man noch so generell von einer Option westdeutscher Katholiken für die Unionsparteien sprechen kann ...

HK: Es verändert sich vieles, aber die Veränderungen haben die Verbands- und Repräsentationsspitzen noch wenig erreicht ...

Meyer: Ich habe erst vor kurzem an einer Tagung des Familienbundes deutscher Katholiken teilgenommen. Ich

war beeindruckt, welches Gewicht den Arbeitskontakten mit den Sozialdemokraten und der Familienpolitik der SPD beigemessen wurde und welchen Wert man darauf legt, sich nicht auf eine Partei festzulegen. Das wird bei uns sicher noch stärker ausgeprägt sein, wobei ich nicht ausschließen kann, daß das überragende Ergebnis der CDU, und im weiteren Sinne für die Allianz, Einfluß auf das weitere Wahlverhalten der Katholiken haben wird. Dennoch glaube ich, daß wir auch in Zukunft darauf achten können und sollen, daß die Gremien katholischer Laien, die sich zu politischen Fragen äußern, nicht eine einseitige politische Option ausdrücken. Und ich hoffe, daß Vertreter der Bürgerbewegung künftig nicht selbst in die Schmollecke gehen oder nicht in die Schmollecke abgedrängt werden und daß Leute wie Jens Reich oder Konrad Weiß weiterhin das Gespräch mitprägen und als katholische Christen nicht aus dem politischen Dialog verschwinden.

HK: Herr Professor Meyer, Sie sind Anglist und Universitätsprofessor, also gegenüber der Kirche in einer sehr unabhängigen Stellung. Sind Sie aber nicht zugleich Ausnahme? Man hat den Eindruck, viele Laien, die sich in Ihren Gruppen und Gremien zusammenfinden, rekrutieren sich aus hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeitern. In Magdeburg z. B. leitet ein Ständiger Diakon das Koordinationsbüro für Laienaktivitäten. Mir scheint das sehr verständlich zu sein, weil unter den Verhältnissen der DDR Laien außerhalb der kirchlichen Einrichtungen ziemlich isoliert waren und sicher jetzt auch schwer zusammenzuführen sind. Aber ist das nicht auch eine Gefahr, die es als Phänomen der Verkirchlichung und Veramtlichung natürlich auch im Westen gibt?

Meyer: Zunächst eine sachliche Korrektur. Es ist richtig, daß es in Magdeburg so war. Es findet aber gerade in diesen Tagen dort eine Tagung statt, zu der unterschiedliche Laiengruppierungen geladen sind. Das Ziel ist die Gründung eines selbständigen Laiengremiums. Daß es bisher dort so gehandhabt wurde, war der starke Wunsch des Magdeburger Akademikerkreises, den ich respektiere, auch wenn ich nicht verhehle, daß ich darüber nicht ganz glücklich war. Ich muß aber auch darauf hinweisen, daß gerade die Katholiken im Raum Magdeburg eine außerordentliche und sehr eigenständige Aktivität entwickelt haben ...

HK: Von diesem Beispiel abgesehen, ist der Eindruck falsch, daß in den verschiedenen Aktionskreisen und -gruppen die kirchlichen Angestellten überproportional vertreten sind?

Meyer: Stark vertreten sicher. Aber es wäre nicht richtig, anzunehmen, daß ein starkes gesellschaftliches Engagement kirchlicher Angestellter notwendigerweise bedeutet, daß eine Laienbewegung dadurch veramtlicht wird. Nach meinen Erfahrungen haben kirchliche Angestellte zur kirchlichen Autorität oft ein ausgeprägteres Spannungsverhältnis als andere Katholiken. Von daher sollte man auf keinen Fall die Schlußfolgerung ziehen, daß eine solche Laienbewegung sich vornehmlich als verlängerter Arm des Amtes betätigt. Aber ich denke auch, daß sich das in Zukunft ändern wird. Ich hoffe jedenfalls, daß wir nicht in die gleiche Situation kommen, wie ich sie bei westdeutschen Katholiken erlebe, wo man bei näherem Nachfragen häufig feststellt, daß es sich dabei um eine nicht geringe Anzahl von Berufskatholiken handelt.

„Die neuen Bewegungen spielen bei uns nicht nur eine marginale Rolle"

HK: Also sind die Verhältnisse doch wiederum so verschieden nicht?

Meyer: Jedenfalls sind solche Katholiken, die in einem Arbeitnehmerverhältnis zur Kirche stehen und oft in starker Spannung zum kirchlichen Amt stehen, ihrerseits eher atypisch für den katholischen Alltagslaien. Ich habe von daher schon die Hoffnung, daß die Mehrzahl unserer Gremien und Dienste von Laien gestellt oder geleistet werden, die normale Laien sind, also Leute, die einem Beruf nachgehen, Familienväter oder Familienmütter sind und die auch von ihren ganz normalen Lebensumständen her den Weltauftrag der Christen verkörpern. Denn natürlich hat ein kirchlicher Angestellter, auch wenn er Familie hat, einen anderen Erfahrungshintergrund als normale Weltlaien. Aber ich möchte auch diesen Teil nicht missen. Er ist unentbehrlich für unsere Aufbauarbeit. Schließlich sind wir gemessen an der Gesamtbevölkerung eine kleine Gemeinschaft.

HK: Wie entwickelt sich gegenwärtig innerhalb der DDR das Verhältnis zwischen stärker gesellschaftspolitisch ausgerichteten Laienströmungen und Gruppierungen und den jedenfalls am Rande vorhandenen neuen kirchlichen oder neuen spirituellen Bewegungen wie Focolarini, Charismatiker usw.?

Meyer: Diese Bewegungen spielen bei uns nicht nur eine marginale Rolle. Sie sind in manchen Gebieten und Gemeinden sogar sehr aktiv, was nicht verwunderlich ist. Sie kommen einem Bedürfnis nach überdiözesanen Aktivitäten entgegen, sie stellen menschliche Beziehungen her, bieten einen größeren Rahmen. Und sie konnten sich unter den Bedingungen der DDR leichter entfalten als z. B. das verbandliche Element.

HK: Aber von ihnen gehen wohl auch andere u. v. geschlossenere Konzepte von Laienaktivität aus. Vom Dresdner Modell ist gelegentlich die Rede. Und es ist wohl nicht ganz zufällig, daß dort z. B. die Focolarini besonders aktiv sind ...

Meyer: Ich muß gestehen, daß ich keine präzise Auskunft geben kann über Vorstellungen einer homogenen Laienorganisation, wie sie dem einen oder anderen unserer Dresdner Freunde vorschweben mag, und ihren aktuellen Standort. Ich kann nur sagen, wir haben uns mit ihnen darüber verständigt, daß unser Gemeinsamer Aktionsaus-

schuß und auch die Laiengremien in den Jurisdiktionsbezirken dialogische und kooperative Gremien mit Forumscharakter sein sollen. Ich muß aus meiner Erfahrung noch hinzufügen, daß jedenfalls die mir bekannten Sprecher aus dem Bistum Dresden-Meißen unterschiedliche politische Standorte repräsentieren und auch unterschiedliche Richtungen in der Kirche.

„Die ökumenische Dimension ist einfach lebensnotwendig"

HK: Wie sehen Sie, letzte Frage, als Sprecher katholischer Laien das Verhältnis zur evangelischen Seite? Es entwickeln sich unter evangelischen und katholischen Christen unterschiedliche Pluralismen. Zwei-Reiche-Lehre und katholisches Naturrecht ergeben recht unterschiedliche Voraussetzungen, und parteipolitisch verteilen sie sich vielleicht nicht grundsätzlich anders, aber doch recht verschieden. Führt das zu neuen Spannungen?

Meyer: Ich habe mich schon seit vielen Jahren dazu durchgerungen, Spannung nicht als Negativum zu betrachten. Spannungen sind lebensnotwendig und fruchtbar. Für uns ist die ökumenische Dimension der Laienarbeit einfach überlebensnotwendig. Daß sich aus dem unterschiedlichen Verständnis des Weltauftrags Spannungen ergeben, halte ich zunächst einmal für einen Gewinn. Es erlaubt, wechselseitig Positionen zu hinterfragen. Das hat sich gerade erst bei der ökumenischen Versammlung gezeigt, die ja keine Harmonieveranstaltung war. Es hat sehr engagierte und auch emotionale Auseinandersetzungen gegeben. Aber es kam dabei ein gemeinsamer Gewinn heraus, der für alle unerläßlich war. Ich würde es geradezu als bedrückend empfinden nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte, wenn wir nun ausgerechnet als Christen einem falschen Harmonieideal nachjagen würden. Spannungen gibt es natürlich unter Katholiken und sicher noch mehr solche zwischen katholischen und evangelischen Christen. Die Vielfalt von Positionen unter evangelischen Christen ist gewiß groß. Aber wenn es uns gelingt, diese in einem Dialog auszutragen und durchzustehen, der wiederum Vorbildcharakter haben könnte für den gesellschaftlichen Dialog insgesamt, da wir ja am Anfang des Aufbaus einer politischen Kultur stehen, dann würde ich das ganz oben auf der Gewinnseite und nicht als Belastung verbuchen.

Wird das Wagnis gelingen?

Thesen zur Zukunft von Christen und Kirche

Konrad Feiereis ist Professor für Philosophie am Theologischen Studium in Erfurt und gegenwärtig Rektor dieser Hochschule. Vielen unserer Leser ist er als ein katholischer Protagonist im Gespräch zwischen Christen und Marxisten bekannt (vgl. HK, Dezember 1986, 578–584, und Dezember 1989, 555). Hier formuliert er aus seelsorglich-gemeindlichem Erleben heraus Sorgen und Hoffnungen, die den Weg der Kirche (nicht nur der katholischen) gegenwärtig begleiten.

Wir waren nicht darauf vorbereitet: nicht auf den Sturz des Regimes und der Mauern, nicht auf die Enthüllungen aus den Stasiakten, die täglichen Meldungen über den Wechselkurs, die Zahlen der „ vorübergehenden" Arbeitslosigkeit, die Besuche westdeutscher Haus- und Grundbesitzer, die Händler auf dem Erfurter Domplatz.
Nach dem Jubel nun die Ernüchterung: wird das Wagnis gelingen, die Einigung?

Stimmen aus dem Volke Gottes

In unserer Pfarrei bereiten sich Gruppen auf die Feier der Gottesdienste in der Karwoche und zu Ostern vor. Sie schrieben ihre Befürchtungen wie auch ihre Hoffnungen nieder; sie sollen in den Gottesdienst eingehen.
Da ist zu lesen: „*Traurig bin ich,* daß zum Thema 1 in der DDR die D-Mark geworden ist, daß die Menschen sich so schnell zufriedengeben mit Reisefreiheiten und der Erwartung größeren Konsums und darüber die eigentlichen Probleme vergessen wie den Aufbau einer Demokratie, die Unterstützung der Bürgerkomitees, die Umweltprobleme ..."

„*Ich habe Angst davor,* daß durch den kommenden Konkurrenzkampf die zwischenmenschlichen Beziehungen leiden werden, daß bei dieser Geschwindigkeit viele Menschen zurückgelassen werden, daß wir für unseren Nächsten keine Zeit mehr haben und die Ausländer wie die Menschen der Dritten Welt gänzlich aus unserem Blick verlieren."

„*Ich habe Angst* vor Uneinigkeit, Zerstrittenheit, dem alten Stasi-Erbe, vor Rechts- und Linksradikalismus, vor dem Ausbluten unseres Landes, vor der Lohn-und-Preis-Spirale, vor einer ⅔-Gesellschaft, vor Einsamkeit, Egoismus und Karrierismus, vor neuer Knechtschaft, vor dem Zerfall der Pfarrgemeinden und Jugendgruppen, vor einer neuen Aussiedlerwelle, vor wachsender Kriminalität."

(Eine Jugendgruppe)

„*Ich bin traurig,* daß plötzlich alles, was wir gemacht, gelernt und andere gelehrt haben, falsch oder nicht gut gewesen sein soll, daß alles von drüben als besser gilt und ohne viel Überlegung übernommen wird."

„*Ich bin traurig,* daß ich nicht bei denen war, die die Revolution gemacht haben und daß sie jetzt ignoriert werden."
(Ein Jugendlicher)

„*Ich bin besorgt,* wenn ich an die Kinder und Jugendlichen in unserem Land denke. Sie werden mit vielen schlimmen Dingen in Berührung kommen, z. B. Drogen, Pornographie, Sekten, Aids. Nach welchen Werten werden sie sich ausrichten, können wir Erwachsenen ihnen helfen, einen guten Weg zu finden?"
„*Ich habe Hoffnung,* daß die Menschenwürde bei uns höher steht als der Konsumbetrieb und die Jagd nach dem Materiellen, daß wir uns nicht blenden lassen; ich hoffe auf mehr Mitmenschlichkeit unter uns." *(Ein Jugendlicher)*

„*Ich habe Hoffnung,* daß nie mehr ein solches Lügen herrscht wie in den vergangenen 40 Jahren, daß jeder sein Leben kreativ gestalten kann, daß die Utopie einer gerechten Gesellschaft doch in Erfüllung gehen könne."
„*Ich wünsche uns,* daß wir nicht als Menschen zweiter Klasse abgestempelt werden im In- und Ausland, nur weil uns die Devisen fehlen; daß die DDR-Bürger sich ihren Stolz und ihr Selbstbewußtsein bewahren; daß das Familienleben nicht unter politischen und sozialen Veränderungen leidet."
„*Ich vertraue* auf Gottes liebende Führung."
„*Ich hoffe,* daß wir die Freiheit gebrauchen zum Guten für alle; daß die Mächtigen in unserem Land, ob in Staat oder Kirche, tolerant und offen für ihr Volk werden; daß eine Wende auch in der Kirche Einzug hält." *(Jugendliche)*

Welchen Weg geht die Kirche?

Papst Johannes Paul II. sagt, der *konkrete Mensch* sei *„der erste und grundlegende Weg der Kirche* ..., der Weg ihres täglichen Lebens und Erlebens, ihrer Aufgaben und Mühen" (Redemptor hominis 14). Ob unsere katholische Kirche in Deutschland ihren Kairos erkennt? Ob die Menschen, die ihre Sorgen in der Karwoche zum Gebet machen, die Kirche so erfahren, wie der Papst sie beschreibt?

Die DDR ist ein heidnisches Land geworden. Die Stadt Erfurt mit ihren 220 000 Einwohnern zählte 1988 etwa noch 30 000 evangelische und 15 000 katholische Christen. Die Gesamtzahl der Taufen betrug 6,5% von den Neugeborenen; im Neubaugebiet nur noch 5%, davon 2% katholische. *Missionsland* zu sein, kann für die Kirche *eine Chance* bedeuten. Sie darf nicht warten, bis die Menschen, welche den Glauben nicht kannten oder kennenlernen durften, zu ihr kommen, sie muß zu ihnen gehen. Dabei werden die Kirchen als Institutionen kaum in Frage gestellt, *Gott selbst* ist zur *Frage des Menschen* geworden. Wird es den Kirchen gelingen, einen Weg zur Gotteserfahrung zu erschließen?

Kinder und Jugendliche in 60 Schulen Erfurts warten darauf, daß ihnen statt der verhaßten Staatsbürgerkunde ein Fach wie „Religionskunde" oder Ethik angeboten wird, in welcher Form auch immer. Woher werden die Lehrer kommen, die sich dieser Aufgabe stellen, die bereit wären, auf westliche Gehälter zu verzichten? Wir brauchen dringend Professoren und Dozenten für Philosophie, Religionswissenschaft, Ethik u. a. an den Hochschulen und Universitäten; gelegentliche Veranstaltungen mit Vertretern der Kirche ziehen Hunderte von Studenten an.

Zu stellen ist auch die Frage nach der *Geschichte dieses Landes* und danach, was diese Geschichte aus den Menschen gemacht hat. Über 50 Jahre ohne die Erfahrung von Demokratie, dem Terror der Nazis und des Stalinismus ausgeliefert, *mußte* der Mensch *Deformationen* erleiden, Spaltungen des eigenen Bewußtseins erfahren, Denken und Verhalten voneinander trennen. Er war es gewohnt, daß über ihn entschieden wurde, von der Kinderkrippe bis zum Altersheim. Waren es Deformationen dieser Art, Zerstörungen von Persönlichkeit, Charakter und Ethos, welche den gegenwärtigen Säkularismus mitverursacht haben? Es dürfte kein anderes europäisches Land geben, welches in seiner großen Mehrheit innerhalb von vier Jahrzehnten vom Christentum ab- und dem Atheismus zufiel. Und welche Gründe bewegen heute 85% der Familien, ihre 14jährigen an der Jugendweihe teilnehmen zu lassen? Wo ist der „aufrechte Gang" geblieben? Der atheistische Marxismus hat hier seine eigentümlichen Spuren und Strukturen hinterlassen, sein spezifisches Welt- und Menschenbild, das – unabhängig von SED oder Kommunismus – noch lange wirksam bleiben und vom Atheismus westlicher Denk- und Lebensweise zu unterscheiden ist. Wird diese geschichtliche Stunde auch der *Kairos für unsere Kirche* sein? Ihre *Glaubwürdigkeit* wird der Prüfstein sein. Christen im Osten Deutschlands haben Christen im Westen – im Vergleich zu den heutigen Besucherlawinen – meist als „ferne Nachbarn" erlebt. Die westliche Kirche erscheint unseren Christen als eine Kirche mit Macht, Reichtum und Einfluß, groß und anonym. Die Sorge wächst, daß der Prozeß der Einigung zwischen den Kirchen nach ähnlichem Muster verlaufen könnte wie die politische Vereinigung. Wird die Kirche des Westens so klug sein, gewachsene Strukturen in der DDR in ihrem Eigenwert zu sehen, zu achten, zu behüten? Oder wird sie, weil sie reich und mächtig ist, ihre Interessen administrativ durchsetzen wollen? Glaubwürdigkeit der Kirche bedeutet, daß Gesinnungen und Handlungen am Evangelium zu messen sind, heißt für die Menschen in der DDR, daß Kirche Akte der Unterscheidung setzen muß von jeder Art der Ideologie, des Totalitarismus und der Menschenverachtung, wie sie diese Gesellschaft bisher geprägt haben. Die Kirche wird im Missionsland DDR eine Zukunft haben, wenn sie durch Wort und Tat einen *Gott mit menschlichem Antlitz* verkündet, wenn in ihr nicht die Karteikarte, sondern das Gesicht zählt, wenn die kleine, lebendige Gemeinde des Herrn wichtiger ist als die Anonymität einer Institution.
Die Vergangenheit begleitet nicht nur ein Volk, sondern auch seine Kirchen. Die Fragen nach *Versagen und Schuld* sind für die Zeit des NS-Regimes noch nicht zur Ruhe gekommen; sie werden unausweichlich auch im Blick auf die

jüngste Vergangenheit gestellt. Rühmt sich die *eine* Kirche, das Regime nicht beachtet und anerkannt, also „alles richtig gemacht zu haben" – dabei war sie aber in der Gesellschaft kaum präsent –, so rechtfertigt sich *die andere,* die Wende wesentlich herbeigeführt und getragen zu haben, wobei sie doch ihren Weg zuvor z. T. mißverständlich oder mißverstanden als „Kirche im Sozialismus" suchte und ging. Vor Gott aber darf sich niemand seiner Gerechtigkeit rühmen; so verbieten sich Anschuldigungen von selbst. Die Repräsentanten der Kirchen werden sich fragen müssen, ob sie *an der Seite des Menschen* gestanden haben, des konkreten, leidenden Menschen, in welchem Regime, in welcher Gesellschaftsform auch immer. Und sie werden *morgen* danach gefragt und beurteilt werden, ob sie den Weg des konkreten Menschen *von heute* mitgegangen sind. Wenn öffentlich und wiederholt schon in diesen Wochen, in denen die Menschen von existentiellen Sorgen heimgesucht werden, in beiden Kirchen über kirchliche Grenzziehungen oder das effektivste Kirchensteuereintreibungssystem nachgedacht wird, dann zeigt sich darin die große Gefahr einer Entfremdung oder Entfernung der „Institution" Kirche gegenüber dem Volke Gottes.

Entscheidend wird die Nähe zu den sozialen Problemen sein

Christen haben mit Dank und Freude während der letzten Jahrzehnte *geistige und materielle Hilfen* verschiedenster Art durch ihre Schwesterkirchen empfangen. Sie werden diese auch noch weiter benötigen. Den Kirchen in der jetzigen DDR wiederum kommt die Verantwortung dafür zu, *Brücken* zu den *östlichen* Nachbarländern zu erhalten und auszubauen wie auch empfangene *Hilfe* weiterzugeben an die Menschen der *Zweidrittel-Welt.* Für alle Teilkirchen aber gilt die Weisung des Konzils: „Man muß auch in tiefer Menschlichkeit auf die personale Freiheit und Würde dessen Rücksicht nehmen, der die Hilfe empfängt. Weder das Suchen des eigenen Vorteils noch Herrschsucht dürfen die Reinheit der Absicht beflecken. Zuerst muß man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muß die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen" (Dekret über das Apostolat der Laien Nr. 8)

Entscheidend für die Zukunft des Christentums im „ Missionsland DDR" wird nicht zuletzt die Nähe oder Ferne der Kirchen zu den *sozialen Problemen* der Menschen sein. Die zu erwartende Arbeitslosigkeit, die durch Schließung von Betrieben, Umschulung und Wohnungswechsel zu erwartende Größe der Migration ist noch nicht vorstellbar. Strukturen des bisherigen Lebens werden sich völlig verändern bis in die Familien hinein, das Anwachsen sozialer Spannungen ist vorhersehbar. Ob unsere Laien durch ihr Apostolat und persönlichen karitativen Einsatz vielen dieser kommenden Nöte begegnen können, muß bezweifelt werden, da sie sich vorerst eigenen Problemen konfrontiert sehen. Unsere katholische Kirche in der DDR hat die *Theologie,* welche im „Dekret über das *Apostolat der Laien* "enthalten ist, noch zu rezipieren. Diese sind zu ihrer „eigentümlichen Verantwortung" wenig ausgebildet worden, deshalb war unsere Kirche „ohne die Arbeit der Laien kaum präsent und wirksam" (Nr. 1) in dieser Gesellschaft.

Die jetzige Herausbildung von Laienverbänden und -gremien muß die „Verschiedenheit des Dienstes" in der „Einheit der Sendung", ihren Anteil am „priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi" (Nr. 2) konkret deutlich machen. Vielen Gläubigen ist zwar das Recht, weniger aber die Pflicht bewußt, ihre Charismen „in Kirche und Welt" (Nr. 3) zu gebrauchen. Ein riesiges Feld für christliches Apostolat wird sich eröffnen, wenn diese Theologie als Aufgabe gesehen wird: „Wo immer Menschen leben, denen es an Speise und Trank, an Kleidung, *Wohnung,* Medikamenten, *Arbeit, Unterweisung,* notwendigen Mitteln zu einem menschenwürdigen Leben fehlt, wo Menschen von Drangsal und Krankheit gequält werden, ... muß christliche Hilfe sie suchen und finden, alle Sorgen für sie aufwenden, um sie zu trösten und mit tätiger Hilfe ihr Los zu erleichtern." (Nr. 8) Hier ist nicht nur an uns Deutsche zu denken, sondern auch an die Gastarbeiter aus Polen, Vietnam und Afrika.

Den ökumenischen Prozeß voranbringen!

Die katholische Kirche konnte in den Ländern des Ostblocks nur überleben, indem sie die *Einheit des Volkes Gottes* mit dem Papst, dem Bischofskollegium und dem Presbyterium als hohes Gut ansah. Auseinandersetzungen zwischen dem Lehramt der Kirche und der Theologie mancher Art, wie sie in der Bundesrepublik auftraten, wären für die Gläubigen bei uns tödlich gewesen. Auch in der DDR gibt es Spannungen zwischen Bischofskonferenz und Theologie, gab und gibt es weiterhin Kritik an der Amtsführung einzelner Verantwortlicher, gab es Verletzungen verschiedenster Art. Diese Spannungen erwiesen sich aber im ganzen als fruchtbar und wurden der Einheit des Volkes Gottes nicht übergeordnet.

Wichtiger als manche innerkirchlichen Probleme dürfte sein, daß die Kirchen in der DDR die einmalige Chance sehen, den *ökumenischen Prozeß* einen großen Schritt *voranzubringen.* Im Umfeld des – im Vergleich zur Bundesrepublik – andersgearteten Säkularismus und Atheismus, angesichts auch der jüngsten Geschichte dieses Landes, fordert der Kairos das *gemeinsame* Zeugnis beider Kirchen wie nie zuvor. *Beide* Kirchen sehen sich denselben Aufgaben konfrontiert, beide stehen in einem hohen Ansehen, das auf dem Prüfstand steht. Nicht notwendige kirchliche Trennungen sind, wenn irgendwann, *dann heute ein Skandalum.* Die ökumenische Versammlung hat vor der Wende die Nöte der Menschen zur Sprache gebracht, diese Nöte gilt es jetzt zu beheben.

Das Christentum könnte bei uns wieder eine Chance haben, wenn die gesellschaftlichen Probleme von den christlichen Kirchen *gemeinsam* erkannt und *konkret* angegangen werden, sei es, ob es sich um Telefonseelsorge, Beratergruppen, interkonfessionelle Kindergärten und Schulen oder um karitative und diakonische Aufgaben handelt. Bewährte sich der Glaube der Christen in der DDR bisher vorwiegend durch die Martyria, so ist jetzt die Stunde der *Diakonia* und *Koinonia* gekommen.

Konrad Feiereis

Ein Katechismus für die Weltkirche?

Bemerkungen und Rückfragen zu einem römischen Entwurf

Anfang Dezember 1989 wurde allen Bischöfen der katholischen Kirche der Entwurf eines „Katechismus für die Weltkirche" zugestellt. Das Projekt geht zurück auf eine Empfehlung der zweiten außerordentlichen Bischofssynode, der sog. Konzilssondersynode von 1985. Damals wurde „sehr einmütig" ... „ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre" gewünscht ... „als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind". Erarbeitet wurde der Entwurf unter Leitung von Joseph Kardinal Ratzinger. Sekretär der Kommission ist der in Fribourg lehrende österreichische Dominikaner und Dogmatiker Christoph Schönborn. Der Entwurf liegt den Bischöfen bis zum 30. Mai zur Stellungnahme vor. Viele Bischöfe haben inzwischen bereits davon Gebrauch gemacht – überwiegend kritisch, so alle Bischofskonferenzen des deutschen Sprachraums. Frau Professor Herlinde Pissarek-Hudelist, Inhaberin des Lehrstuhls für Katechetik an der Universität Innsbruck, hat den Text für uns begutachtet. Hier ihr Resümee.

I. Das Umfeld: Die Katechismusfrage

Sowohl Luther wie Canisius wie das Tridentinische Konzil haben sich mit ihren Katechismen *zuerst* an die Erwachsenen gewandt: Luther an die Prediger und Familienväter, Canisius und der Catechismus Romanus an die Seelsorger. Erst mit der allgemeinen Schulpflicht (z. B. in den österreichischen Erblanden durch Kaiserin Maria Theresia 1774 eingeführt) wurde aus dem Katechismus *vorwiegend* ein Buch für Kinder. Überblickt man im deutschen Sprachraum die Zeitspanne seit dem letzten Weltkrieg, überrascht folgende Beobachtung: Es gibt zwei Traditionsstränge: eine (seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts) nie abgebrochene Diskussion über den *Katechismus als Schulbuch,* die in der BRD einen vorläufigen Höhepunkt im Erscheinen der vieldiskutierten Katechismen „Botschaft des Glaubens" (1978) und „Grundriß des Glaubens" (1980) fand. Daneben gibt es seit F. M. Willams Buch, „Unser Weg zu Gott" (1951), die verschiedensten Bemühungen, sich an Erwachsene zu wenden. Den Höhepunkt stellt hier die Veröffentlichung des „Katholischen Erwachsenen-Katechismus" (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985) dar, bei dessen Erarbeitung bekanntlich der damalige Dogmatiker von Tübingen und heutige Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, *Walter Kasper,* die Hauptlast getragen hatte.

Die Idee eines *Weltkatechismus* wurde bereits auf dem I. Vatikanischen Konzil vorgelegt, gelangte aber nicht bis zur Beschlußfassung. Die zweite außerordentliche Bischofssynode von 1985 griff diese Initiative wieder auf; nach Auskunft ihres Sondersekretärs Walter Kasper kam der Vorschlag zunächst von Kirchen der Dritten Welt und wurde dann auch von europäischen und nordamerikanischen Bischöfen unterstützt. (Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper. Freiburg 1986, 83.)

Johann B. Metz und *Edward Schillebeeckx* rücken diese Auskunft insofern zurecht, als sie darauf hinweisen, daß die Kardinäle *Silvio Oddi* und *Joseph Ratzinger* bereits in den siebziger Jahren einen Weltkatechismus befürwortet hatten. Kardinal Oddi hatte sogar schon einen vorläufigen Text bereit; dieser wurde jedoch von der „Internationalen Katechetischen Kommission" einstimmig abgelehnt. Überdies plädierte Kardinal Ratzinger Anfang 1983 in Vorträgen in Lyon und Paris ebenfalls für einen Weltkatechismus. (Vgl. J. B. Metz/E. Schillebeeckx, Weltkatechismus oder Inkulturation? In: Conc. (D) 25 (1989) 294–296, hier 294.)

II. Gliederung und literarische Gattung

Der Text bietet nach einem *Vorwort* (1–5) eine dreigliedrige *Einleitung „Ich glaube"* mit drei Kapiteln: „Der Mensch auf der Suche nach Gott" – „Die Begegnung Gottes mit dem Menschen" – „Die Antwort des Menschen" (6–39). Hierauf folgt als *erster* (Haupt-) *Teil „Das Bekenntnis des christlichen Glaubens"* im Anschluß an die einzelnen Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses.

Der *zweite* (Haupt-) *Teil* steht unter der Überschrift *„Die Feier des christlichen Mysteriums"* mit einem ersten Abschnitt über „Die sakramentale Heilsordnung" und einem zweiten über „Die sieben Sakramente der Kirche." Diese werden wiederum eingeteilt in die Sakramente der christ-

lichen Eingliederung (Taufe, Firmung, Eucharistie), die Sakramente der Heilung (Buße und Krankensalbung) und die Sakramente im Dienst der Gemeinschaft (Ehe und Weihesakrament).
Der *dritte Teil* ist überschrieben: „*Das Leben in Christus*" und enthält die Abschnitte „Das Gesetz Christi" und die Gebote des Dekalogs, aufgeteilt nach der „ersten Tafel des Gesetzes" (1–3) und nach der zweiten Tafel des Gesetzes (4–10). Ein *Epilog* deutet das Gebet des Herrn: „Vater unser". Die Gläubigen sollen also ihren Glauben bekennen, feiern und leben.

Die Anlage des Katechismus wird der großen Tradition der Katechismen zugeschrieben, sowohl der der Reformation (M. Luther, J. Calvin) als auch der katholischen Erneuerung des 16. Jahrhunderts; genannt werden der Catechismus Romanus des Konzils von Trient, Petrus Canisius, Karl Borromäus, Turibius von Mongrovejo (Der Name dieses Erzbischofs und heutigen Patrons von Lima und Peru, 1538–1606, lautet korrekt Toribio Alfonso Mongrovejo) (0008). Überprüft man diese Angaben, ergibt sich, daß das Kompendium in der Anlage genau dem Catechismus Romanus mit Apostolicum, Sakramenten, Geboten und Vaterunser entspricht, und dies bis in die Untergliederung von Einzelabschnitten hinein (z. B. Jesus-Christus – der eingeborene Sohn Gottes – Herr).

Die Darbietung in „Lehrstücken", die sich beim CR überdies „durch theologische Klarheit, kerygmatische Grundhaltung und religiöse Wärme auszeichnet" (J. Hofinger) ist – wenigstens in dieser Erprobungsphase des Textes – noch nicht übernommen. Vielmehr arbeitet jeder Textteil mit (oft allzu vielen) Untergliederungen und Zwischenüberschriften. Der Gesamtentwurf umfaßt auf 482 Druckseiten (in der deutschen Ausgabe) 4126 mehr oder weniger lange Abschnitte, die an die Paragraphen des Codex Iuris Canonici erinnern, da sie unverbunden aufeinander folgen. Vorwort, Einleitung, (drei Haupt-) Teile und Epilog werden durchgezählt. Manchmal sind im Kleindruck Zitate „aus patristischen, liturgischen und lehrhaften Quellen eingefügt". Am Ende jeder thematischen Einheit stehen sogenannte Kurztexte als Zusammenfassung. Zwei Probeseiten eines geplanten Glossars und ein Abkürzungsverzeichnis bilden den Schluß.

Die Bezeichnung *Weltkatechismus* ist insofern irreführend, als der Text weder durchlaufende Erklärungen zu einzelnen Glaubenssätzen (wie z. B. Luthers Großer Katechismus oder der CR) noch das Frage-Antwort-Schema benutzt. Es ist aber zuzugestehen, daß diese Art der Anlage bei einem als „provisorisch" bezeichneten Text Verbesserungen durch „modi" technisch möglich macht.
Beim gegebenen Umfang ist der Zeitaufwand allein für eine kursorische Lektüre sehr hoch, von einer Beurteilung ganz zu schweigen. Daher haben sich einige Bischofskonferenzen die Aufgabe der Stellungnahme aufgeteilt, andere, wie die deutsche, zu sieben bereits erstellten Gutachten noch weitere vier angefordert. Die Stellungnahme im Alleingang durch die Autorin kann daher nur Eindrücke wiedergeben und belegen, die sich ihr aus der Befassung mit dem Text geradezu aufdrängen.

III. Trends und Tendenzen

1. Erster Eindruck: die Kirche hat die Türen wieder zugemacht. Der Text ist inhaltlich und sprachlich ein Insider-Text. Darf das ein heutiger Katechismus sein? *Herbert Vorgrimler* hat 1987 für das „Abenteuer eines neuen ‚Weltkatechismus'" (In: Concilium (D) 23 (1987) 332–336, hier 333), mit Recht eine *fundamentaltheologische Hermeneutik* gefordert. Diese „besteht ... im wesentlichen darin, die in der Gegenwart möglichen und gegebenen Gotteserfahrungen zu vermitteln mit den Gotteserinnerungen, die in der Botschaft der Kirche bezeugt sind ..."
Wenn auch R. Brodeur, wiederum mit Recht, feststellt, daß es eine solche in den bisherigen Katechismen nicht gegeben hat (In: Concilium (D) 25 [1989] 297), so ist sie doch für einen „Katechismus der Zukunft" zu verlangen, der sich um die „Mystagogie in ein lebendiges Verhältnis zu einem Gott, der die absolute Unbegreiflichkeit und doch anredbar ist" (K. Rahner), mühen muß. (*K. Rahner*, „Grundriß des Glaubens" – ein Katechismus unserer Zeit. In: Kat Bl 105 (1980) 545–547, hier 547.)
Muß sich das Christentum nicht überdies in erster Linie missionarisch betätigen, das heißt an die „Heiden" wenden? Darf sich ein Text, der sich als Weltkatechismus versteht, so sehr von dieser Aufgabe dispensieren, daß er weder gedanklich noch sprachlich die Glaubenslehre auf „die anderen" hin erschließt? Die Kirche und damit auch ihr Lehramt hat eine *Botschaft* auszurichten, und dazu gehört unabdingbar, daß sie selbst die „HörerInnen" des Wortes in ihrer jeweiligen Situation mitreflektiert und ihr Echo aufnimmt. Lehren ist keine Einbahnstraße im Volke Gottes, dessen Glieder alle getauft und vom Geist Christi erleuchtet sind und auf dessen Glaubenssinn sich auch die beiden letzten Mariendogmen (Unbefleckte Empfängnis 1854, Aufnahme in den Himmel 1950) argumentativ stützen. Es geht also nicht an, um nur ein kleines Beispiel zu geben, bei der Zitation eines Konzilstextes neben den Gläubigen die ebendort (Gaudium et spes) genannten Ungläubigen einfach auszulassen.

2. Die zeitgenössischen Kontexttheologien, wie die verschiedenen Spielarten der Befreiungstheologie und der Feministischen Theologie, haben uns gelehrt, auf das Umfeld zu achten, aus dem heraus theologische Erkenntnisse formuliert werden. Was aber hier als Lehre der katholischen Kirche vorgetragen wird, ist ersichtlich fern von „Angst und Trauer, Freude und Hoffnung" der Menschen von heute verfaßt, nicht dort geschrieben, wo Geburt und Tod, Kindergeschrei und Krankheit, Sorgen und Not, politische Bedrohung und Armut die Menschen quälen. So wird aber Lehre zur Leere, und die Hauptfragen heutiger Glaubensvermittlung nicht einmal berührt: „... wie man einem Menschen in einem *atheistischen* Zeitalter, das bleiben wird, den Glauben und die lebendige individuelle Erfahrung Gottes vermitteln kann." (K. Rahner,

a. a. O., S. 54) Es geht doch, christozentrisch formuliert, darum: Wie kann ich Jesus Christus den Menschen von heute, Männern und Frauen, so bezeugen, daß sie davon überzeugt werden, mit ihm besser, echter, befreiter leben und gelassener sterben zu können? Kann man seine Existenz an solche Sätze wagen wie in diesem Katechismus? Diese Bezeugung darf ja nicht auf die „KatechetInnen" abgeschoben werden, sie muß – in einer unaufhebbaren Einheit von Theologie und Spiritualität – den geistigen und geistlichen Horizont auch der Darstellung der Lehre bilden. Wie sagte doch wiederum Karl Rahner: „Man muß also gewissermaßen das Christliche im Menschen anrufen, interpretieren, verdeutlichen und darf nicht nur eine von außen autoritativ herangetragene Lehre den Menschen eintrichtern wollen" (Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/1, 269).

3. Der Entwurf spiegelt nichts von der Dynamik der Glaubensgeschichte. In dürren Worten werden Resultate mitgeteilt, ohne zu sagen, was die Menschen in den jeweiligen Zeiten der Kirchengeschichte bewegt hat.

4. Drei Problemfelder durchziehen die ganze Arbeit: das Verständnis von Inkulturation, von katechetischer Methode und von der Funktion biblischer Texte.
a) Zu Inkulturation:
Der Abschnitt 0020 hält fest, daß es nicht Aufgabe des Katechismus sei, „Anpassungen zu liefern, welche die *‚Inkulturation' des christlichen Glaubens* erfordert". Die Begründung ebendort: „Von seiner Zielsetzung her liegt der Schwerpunkt dieses Katechismus besonders auf der Darlegung der Lehre." Ich wiederhole meine vorherige Frage auch in diesem Zusammenhang: Darf sich die Darlegung der Lehre davon distanzieren, die Inkulturation des christlichen Glaubens in ihren Horizont einzubeziehen? Von einer ernst genommenen Väterlehre der logoi spermatikoi her müßte doch auch hier ein dialogischer Prozeß wenigstens eröffnet werden. Dies wird geradezu bestätigt dadurch, daß W. Kasper in seinem Kommentar zur zweiten außerordentlichen Bischofssynode das Unternehmen „Weltkatechismus" deutlich in die Nähe des Problems der Inkulturation des Christentums in der Dritten Welt rückt. (vgl. Kasper, a. a. O., S. 84) Überdies: wo soll sich Inkulturation zuerst ereignen, wenn nicht im Herzen der Menschen? Auch im Herzen solcher, die einen Weltkatechismus vorbereiten? Wenn ich die zahlreichen afrikanischen und asiatischen Studenten unserer Theologischen Fakultät beobachte und manchmal ein Stück begleite, fällt mir auf: Inkulturation ist eine Gratwanderung zwischen Aufgabe der jeweiligen kulturellen Identität und kritikloser Übernahme europäischer Denk- und Sprachformen im Bereich der Theologie. Daher erhebt sich für mich die Frage: Sind hier die (mitarbeitenden) Bischöfe der Dritten Welt genügend gehört worden?
b) Zur katechetischen Methode
Derselbe Abschnitt 0020 sagt vom Weltkatechismus: „Es ist nicht sein Ziel, katechetische Methoden vorzuschlagen, die nicht immer die gleichen sein könnten für alle Situationen des Lebens und der Kultur in der Kirche. Hier liegt besonders die Aufgabe jener, die die Gläubigen unterweisen". Der Weltkatechismus bietet hier dreierlei an:
Abschnitt 0022: „Die biblischen Bezugspunkte sind ein Arbeitsinstrument für die Katechese."
Abschnitt 0024: Die Texte im Kleindruck sind häufig ausgewählt worden „im Blick auf eine direkte katechetische Anwendung".
Abschnitt 0025: „Diese Zusammenfassungen haben zum Ziel, der Katechese vor Ort Anregungen zu geben für Formeln, die das Wichtigste zusammenfassen und einprägsam sind."
Hier scheint ein Grundmodell des Verständnisses von Katechese und Katechetik durch, die diese mit Methodik gleichsetzt und außerdem als bloße Anwendung von Vorgegebenem mißversteht (Praktische Theologie als Angewandte Theologie). Ein solches Konzept übersieht, daß auch von seiten der Praktischen Theologie Anfragen an die Systematische Theologie erfolgen, die die Formulierung der Lehre beeinflussen. Und: Katechese ist kein einbahniger Lehrvorgang, sondern ein wechselseitiger Lernprozeß, der Elemente einer Hierarchie (Vorsprung an Ausbildung, Alter, Erfahrung, Bezug zur christlichen Tradition) zwischen Lehrenden und Lernenden, aber auch Begegnung und Austausch auf gleicher Ebene (Betroffensein von existentiellen Grunderfahrungen) enthält. Bedingungen und Möglichkeiten, Chancen und Schwierigkeiten heutigen Christwerdens wären aus unmittelbarer Erfahrung bei Fortbildungsveranstaltungen von ReligionslehrerInnen einzuholen.
Die direkt katechetische Anwendung der vorgeschlagenen Texte ist oft wenig zielführend, da sie das Gemeinte eher verdunkeln als erhellen; die Zusammenfassungen gehen manchmal inhaltlich über das Zusammenfassende hinaus.

5. Die Frage der Hermeneutik biblischer Texte ist so zentral, daß sie hier zusammen mit der Hermeneutik von Väter- und Konzilstexten in einem eigenen Abschnitt behandelt wird.
a) Hermeneutik biblischer Texte
Die Fülle der angeführten Bibelstellen darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier methodisch ein ständiger Vorrang der Dogmatik vor der Exegese praktiziert wird. Ohne Rücksicht auf die literarischen Gattungen der Texte, auf ihre Entstehung und Eigenart werden Aussagen der Bibel herangezogen. K. Rahner hat dies bereits 1961 in seinem Aufsatz „Exegese und Dogmatik" (Schriften zur Theologie Bd. V, 82–111) zurückgewiesen. Es darf keinen Methodenmonismus dogmatisch-synkretistischer Art geben, sonst wird der an sich richtige Hinweis entkräftet (0282), daß es im Laufe der Kirchengeschichte immer verschiedene Arten der Schriftdeutung gegeben hat. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese dürfen weder absolut gesetzt noch übergangen werden. Hier wird nicht selten – was man der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie so oft vorwirft – mehr Eisegese als Exegese betrieben.
Bei der Zitation des Alten Testamentes drängt sich die Frage auf, ob nicht auch hier (wie bereits im IV. Kapitel

der dogmatischen Konstitution Dei Verbum) der Tatsache zuwenig Rechnung getragen wird, „daß das Alte Testament das Heilige Buch Jesu und der Urgemeinde war und eine viel längere Erfahrung der Menschheit mit Gott enthält als das NT" (K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 1966, 364). Ich sehe hier grundsätzliche Schwierigkeiten für das Gespräch mit Evangelischen und mit Juden. Noch eine kleine Beobachtung im AT: Bei der Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte wird zuwenig deutlich herausgearbeitet, daß es sich hier um eine Ätiologie handelt. Auch werden die Schwierigkeiten, die die Kirche ihrerseits den Naturwissenschaften bei der Frage der Evolution gemacht hat, nicht erwähnt.

Zwei besonders markante Beispiele für den Vorrang der Dogmatik vor der Exegese: Das Messiasbekenntnis des Petrus wird mehrfach zitiert (einmal sogar mit Fettdruck, 1258) und thematisch mit dem Papsttum in Verbindung gebracht; das Messiasbekenntnis der Martha im Johannesevangelium (Jo 11,27), in jenem Kapitel rund um die Auferweckung des Lazarus, wo sich Jesu Hoheit und seine Menschlichkeit, Marthas Glauben und Marias Liebe in so bewegender Weise berühren, wird nicht einmal erwähnt.

Auch die Auferstehungsberichte werden so auf Petrus und die Apostel hin zentriert (dies ist übrigens auch ein Mangel des Katholischen Erwachsenenkatechismus), daß nicht zum Vorscheint kommt, daß alle vier Evangelien die Frauen an diesem Herzstück der christlichen Botschaft, Tod und Auferstehung Jesu, nennen.

b) Hermeneutik der Vätertexte

Auch die Hermeneutik und Auswahl der Vätertexte ist kritisch zu überprüfen. Sie suggeriert mehr Einheitlichkeit in theologischen Fragen als die bewegte Theologie- und Dogmengeschichte zuläßt.

c) Hermeneutik der Konzilstexte

Nach Walter Kasper hat bereits die außerordentliche Bischofssynode 1985 „eine eigene Konzilshermeneutik, das heißt Auslegungsregeln für das Konzil entwickelt" (a. a. O., S. 62–64). Diese lauten, kurz zusammengefaßt:

– Die Konzilstexte müssen in ihrer Gesamtheit verstanden werden.

– Man darf den pastoralen Charakter der Konzilsdokumente nicht von deren lehrhafter Aussage trennen.

– Buchstabe und Geist des Konzils bilden eine Einheit.

– Die Aussagen des Konzils müssen in Kontinuität mit der großen Tradition der Kirche und aller vorhergehenden Konzilien interpretiert werden.

– Dies bedeutet auch, sie im Blick auf die sich wandelnden „Zeichen der Zeit" zu interpretieren und von den sich wandelnden Fragen der Zeit her zu einer tieferen Kenntnis des Evangeliums und auch des Konzils zu gelangen.

Obwohl ein Stellenregister noch nicht vorliegt, legt sich der Eindruck nahe, daß auch die Konzilstexte wenigstens teilweise selektiv gebraucht wurden, auch wenn man der Interpretationsregel zustimmt, „besonders auf die vier großen Konstitutionen zu achten, welche den Auslegungsschlüssel für die übrigen Dokumente darstellen" (ebd.). Es gibt auch Anzeichen für Schwerpunktverschiebungen bei der Zitation von Konzilstexten. Eine erneute Lektüre der Konzilsaussagen weist übrigens auch bei ihnen auf deren verschiedene Qualität sowohl theologisch wie sprachlich hin. Überraschend häufig tauchen Aussagen von Johannes Paul II. auf, als ob sich *vor allem* durch ihn das sogenannte ordentliche Lehramt konkretisierte.

6. Die immer wiederkehrende massive Betonung von Lehramt, Autorität und Gehorsam in den verschiedensten Zusammenhängen weckt mit der Zeit die Frage: Bedeutet der häufige Rückbezug auf Autorität, daß man im Grunde Angst hat? Entsprechende Beispiele gibt es sogar bei Kleinigkeiten: „der vom Lehramt geleitete Glaubenssinn".

Wohlgemerkt: ich meine nicht, daß der Glaube nicht *auch* ein Akt des Gehorsams gegen Gott (und – sehr abgestuft – auch gegen das Lehramt der Kirche) sein kann. Aber ist mit der Vorbetonung dieses Begriffs die Fülle und Dynamik der Beziehung zwischen Gott und den Menschen eingefangen?

Sogar die Erlösung erscheint so konstruiert, daß sie über die „Autorität" Christi zur Autorität der Kirche wird (vgl. 1528). Bei der Christologie ist einiges mangelhaft geraten. Z. B. heißt es zum Problem des Nichtwissens Jesu (1311) „und wenn er sagt, daß er es nicht wisse, dann darum, weil er keine Sendung von seinem Vater besitzt, es zu offenbaren". Auch die Beziehungen Apostel – Bischöfe, Petrus – Papst, werden immer wieder wie Leitworte angesprochen. Dabei gibt es eine bemerkenswerte Logik bei der Darstellung der Beziehung von Papst und Bischofskollegium:

2729e „Glied der Körperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums (LG 22). Der Charakter und die kollegiale Natur des Bischofsstandes zeigen sich unter anderem in der alten Praxis der Kirche, die will, daß an der Weihe eines neuen Bischofs mehrere Bischöfe teilnehmen (vgl. ebd.) *Dieser selbe kollegiale Charakter des Bischofsstandes erklärt die Notwendigkeit eines besonderen Eingreifens des Papstes als Haupt des Kollegiums zur Weihe der Bischöfe.*" Analog dazu:

2777 13 „Den Bischöfen – und nur ihnen – kommt es zu, das Weihesakrament in den drei Stufen zu spenden. *Für die Bischofsweihe bedarf es eines besonderen Eingreifens des Bischofs von Rom aufgrund seiner Eigenschaft als oberstes sichtbares Band der Gemeinschaft der Kirchen in der einen Kirche.*"

Die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen ist dagegen kaum entfaltet. Auch fehlen Ausführungen über die Laien, die dem Artikel 35 von Gaudium et spes auch nur in etwa entsprechen.

IV. Einzelbemerkungen

1. Die Bezugnahme auf Frauen ist insgesamt schwach ausgeprägt. Bedenklich ist: „Die Leiden, die der Sünde folgen, ‚die Schmerzen der Schwangerschaft' (vgl. Gen. 3,16) stellen Heilmittel dar, die die verhängnisvollen Folgen der Sünde begrenzen." Ebenfalls merkwürdig die Formulierung (3041): „Die Entwicklung der Gesellschaft

sieht heute das Erscheinen eines neuen feinen Gespürs z. B. für Solidarität, soziale Gerechtigkeit, bedingungslose Ablehnung des Krieges ..., Forderungen und Erwartungen (Rechtsgleichheit, Entwurf der Befreiung, *Stellung der Frau,* Beherrschung des Lebens ...), die manchmal die Wahrnehmung der Werte und der sittlichen Verpflichtungen erschweren." (?)
Von Maria hingegen wird in sehr vielen Zusammenhängen gesprochen. Aber ebenso hartnäckig wie im Katholischen Erwachsenenkatechismus wird theotokos, Gottesgebärerin, mit Gottesmutter übersetzt, sogar dort, wo unmittelbar das Konzil von Ephesus (431) angesprochen wird.

2. Zur Amtsfrage: (2746) zitiert ausschließlich den CIC can. 1024. (2747) argumentiert mit einigen logischen Unebenheiten. Der argumentative Übergang von den „Zwölfen" zu den Bischöfen und Priestern erfolgt zu selbstverständlich. Dabei wird übersehen, daß wir auf das Amt von seiner heutigen Gestalt her auf die Bibel zurückblicken. Bezeichnend ist, daß beim Abschnitt über den Diakon der weibliche Diakonat trotz seiner jahrhundertelangen Tradition nicht einmal erwähnt wird. Genügt auch hier das (bereits historische) Argument, hier habe es sich nur um ein Sakramentale gehandelt, wenn „... in den alten Ritualbüchern der griechischen Kirche ... die Weihe der Diakonissen wie die der Diakone als Cheirotesie (= Handauflegung) bezeichnet und den Diakonissen wie den Diakonen Stola, Kommunion am Altar mit Darreichung des Kelches gewährt (wird), den die Diakonissen selbst auf den Altar zurückstellten" (K. Algermissen. Art. Diakonissen. In: LThK² Bd. III Sp. 327.). Wer die zweitausendjährige Geschichte der Argumentation hinsichtlich des Ordo der Frau kennt, die eine Geschichte der Vorurteile gegen Frauen ist, wird sich auch hier die Frage stellen, ob nicht sein kann, was nicht sein darf.

3. Der Moralteil setzt nicht bei den Erfahrungen von Menschen an, wirkt streng und bibelfern, befiehlt und normiert weithin, statt zu argumentieren. Das traditionelle Schema des Dekalogs bringt merkwürdige Zuordnungen hervor: z. B. Andeutung von Umweltethik beim zweiten Gebot. Die Empfängnisregelung taucht beim fünften und sechsten Gebot auf und wiederholt Sätze wie: (3573) „Eine gesunde Geburtenregelung schließt den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel aus, die durch die Lehre der Kirche verworfen sind." (3607) „Die Kirche, die ‚auf der Seite des Lebens steht' lehrt, daß jeder eheliche Akt für die Weitergabe des Lebens offenbleiben muß (HV 11)." Bei der Wiederverheiratung Geschiedener fehlt ein Hinweis auf die andersartige Praxis der Ostkirche. Bedenkt man, wieviel Leid sich hier an die Auslegung der Worte Jesu knüpft, ist die Leichtfertigkeit, mit der Jesu Einstellung zum Eid übergangen wird, (3394; 3395 c) geradezu provozierend. Die Einstellung zum Selbstmord (3537) und (3538) zeigt wenig Einsicht in die Problematik, ebenso die Ausführungen zur Todesstrafe und Homosexualität. Bedenklich auch die Bewertung der Masturbation (3635).

V. Zusammenfassung

Wer bereits Christ/Christin ist, kann in der Wüste des umfangreichen Textes bisweilen auf Oasen stoßen: schöne Sätze, wie Bergkristall eingesprengt in viel taubes Gestein. Man kann sich auch damit trösten, daß die Sicht der Ehe partnerschaftlich angelegt ist, ein wahrhaftiger Fortschritt zum Catechismus Romanus, wo eine brave christliche Ehefrau noch den Mann um Erlaubnis zu fragen hatte, wenn sie das Haus verlassen wollte. Wer sich „draußen" fühlt, wird den Eindruck haben, daß diese Kirche, diese angeblich so „strahlende Stadt auf dem Berge", von unübersteigbar tiefen Gräben umgeben ist.
Wo bleibt die Hinwendung des Konzils zur Welt, in Rahners kühner Gleichsetzung gesagt: zu den Menschen dieser Welt? Sind diese nur den Fachleuten für Inkulturation und Katechese anvertraut? Sind sie nicht unverzichtbare Dialogpartner eines Gesprächs, das auch die Bischöfe in ihrer Erkenntnis der Lehre voranbringt?
Der Umfang des Ganzen legt nahe, daß die Darlegung der christlichen Lehre mühsam und umständlich ist und vieler Worte bedarf. Hängt dies nicht auch mit der mangelhaften Ausrichtung des Textes auf die Mitte des Glaubens zusammen? Nicht selten scheint übrigens die Kirche mehr in den Mittelpunkt gerückt als Jesus Christus. Dies widerspricht der Grundintention des Apostolischen Schreibens „Catechesi tradendae" Johannes Pauls II. Hieß nicht auch ein Anliegen Karl Rahners: „Es kann und muß in der Theologie über Gott und seine Geheimnisse so geredet werden, daß der Mensch von heute immer die Rückbindung der Einzelsätze des Dogmas in jenes ursprüngliche Geheimnis versteht, das auch er in seinem rationalen Weltverständnis immer noch erfährt und anzunehmen bereit ist" (a. a. O., S. 269).

Der schwerwiegendste Einwand ist aber dieser: Der Weltkatechismus versäumt es, die *gestufte* Verbindlichkeit von Lehraussagen durchsichtig und nachvollziehbar zu machen, die sich durch verschiedene theologische Qualifikationen ausdrückt (z. B. de fide, de fide definita, sententia communis). Sie berücksichtigt auch zu wenig die Hierarchie der Wahrheiten, also die größere oder geringere Nähe einer Glaubenswahrheit zum Zentrum des Glaubens (Unitatis redintegratio, Nr. 11). Vielmehr suggeriert er für theologisch nicht Kundige eine Einheitlichkeit und einheitliche Verpflichtung der Lehre, die ein genauer, theologisch korrekter Blick auf Bibel und Überlieferung so nicht hergibt. Das häufige Pochen auf das Lehramt kann diesen genauen Blick nicht ersetzen, denn dieses besagt ja nicht, daß sich der Heilige Geist ausschließlich auf bischöflichen und päpstlichen Häuptern niederläßt, und dies noch dazu mit dem Zwecke, theologische Schnitzer zu verhindern oder zu reparieren. Vielmehr trifft das verständige Wort von Weihbischof *Helmut Krätzl,* Wien, zu: „... durch die Bischofsweihe bekommt man keine tieferen theologischen Einsichten, wohl aber eine noch größere Verantwortung für die Kirche und ihre Lehre" (Die Furche, 5. 4. 90).

Wenn die Initiatoren also meinen, am Projekt eines Weltkatechismus festhalten zu sollen – auch das gehört vorher breit diskutiert –, müßte ein solcher Text von einer das Gottesvolk viel mehr repräsentierenden Basis aus erarbeitet werden. Es gibt ja Hunderte von Fachleuten in der Weltkirche, die sich ein solches Projekt aufteilen könnten. Die Beispiele des österreichischen Sozialhirtenbriefes und einiger Hirtenbriefe der US-amerikanischen Bischöfe beweisen, daß so etwas zwar zeitaufwendig und schwierig, aber möglich und außerordentlich fruchtbar ist. Hält Rom aber ein solches Vorgehen nicht für opportun, ist es vermutlich besser, den ganzen Text zurückzustellen. Im Zeitalter der Perestroika im Osten und der totalen Informations- und Kommunikationsgesellschaft im Westen sind Text und Begutachtung „sub secreto" überdies ein bedauerlicher Anachronismus oder haben Methode. Von daher meine ich: Ziel, Zweck und Verbindlichkeit eines solchen Weltkatechismus müssen vorab und *deutlich* offengelegt und dürfen nicht nur kurz gestreift werden.

Herlinde Pissarek-Hudelist

Unfähig zum Gottesdienst?

Eine ökumenische Tagung über die Liturgie

Mit der Liturgie als Aufgabe aller Christen beschäftigte sich die diesjährige gemeinsame Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing am 31. März/1. April in München. Dabei zeigte sich, daß nicht mehr die traditionellen Kontroversen im Gottesdienstverständnis im Vordergrund stehen (Verhältnis von Wort und Sakrament, Opfercharakter der Eucharistie). Vielmehr brennt Katholiken wie Protestanten die Frage auf den Nägeln, wie heute Gottesdienst gefeiert werden muß, damit sich die Menschen davon angesprochen fühlen. Die Spannung zwischen dem Ideal, wonach der Gottesdienst Mitte und Höhepunkt des kirchlichen Lebens sein soll, und der Wirklichkeit (Rückgang der Besucherzahl, Unsicherheiten bei der Gottesdienstgestaltung) wird in beiden Kirchen immer deutlicher spürbar.

Die Münchner Tagung belegte nachdrücklich, wie weit die *ökumenische Annäherung im Gottesdienstverständnis* inzwischen gediehen ist. Die beiden Referenten, die die evangelische bzw. die katholische Sicht der Liturgie darlegen sollte, bekannten sich gleichermaßen zu einem gemeinsamen christlichen Verständnis des Gottesdienstes, das über die in der Reformation aufgebrochenen Gegensätze hinausführt und traditionelle evangelische wie katholische Positionen als Engführungen erkennen läßt. Der evangelische Wiener Liturgiewissenschaftler *Hans-Christoph Schmidt-Lauber* stellte fest, der heute vorhandene breite Grundkonsens in Theologie und Praxis des Gottesdienstes mache es unmöglich, einen fundamentalen Gegensatz fortzuschreiben. Damit werde es auch schwieriger, ein evangelisches Gottesdienstverständnis im Gegenüber zum katholischen zu artikulieren. „Die aus der Kontroverstheologie überkommenen Antithesen scheinen samt und sonders überholt zu sein. Sie treffen entweder keine heute existenten Mißbräuche mehr oder sind Überzeichnungen, die zumindest dem Bekenntnis und der Lehre der anderen Kirche nicht gerecht zu werden vermögen."

Schmidt-Lauber faßte Inhalt und Sinn des christlichen Gottesdienstes in vier Merkmalen zusammen: Der Gottesdienst ist Wortgeschehen (in der Grundlegung des Gottesdienstes aus dem Wort Gottes seien sich die Kirchen heute einig); er ist Gedächtnis (Anamnese) des Herrn, Lobpreis der großen Taten Gottes und Zeichen des Friedens, das in den Alltag hinüberleitet. Der Gottesdienst der christlichen Gemeinde vollziehe sich immer zwischen Wort und Antwort, göttlicher Zuwendung und menschlichem Gehorsam, Verkündigung und Gebet. Auf diesem Hintergrund müsse man die protestantischen Vorbehalte gegen die Opferterminologie im Zusammenhang mit dem Gottesdienst überdenken. Weder die Gegenwart des Heilsgeschehens und damit vor allem des Opfers Christi noch das dafür notwendige Handeln der Gemeinde könnten ohne verantwortlichen Umgang mit dem Opferbegriff zureichend beschrieben werden.

Die Gottesdienstreformen waren nur ein halber Erfolg

Der Münchner Dogmatiker *Gerhard Ludwig Müller* wollte seine Darstellung des katholischen Liturgieverständnisses ebensowenig im konfessionell begrenzten Sinn verstanden wissen. Er entwickelte bei der gemeinsamen Tagung eine *trinitarisch-heilsgeschichtlich* grundierte Sicht des christlichen Gottesdienstes: Liturgie hat ihren Ursprung in der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, die in Jesus Christus ihre Vollendung findet, und wird im Heiligen Geist vollzogen. Ein adäquates christliches Liturgieverständnis muß demnach vom Grundverständnis des Christentums, der Realität Gottes in Jesu Christus und seiner Gegenwart im Heiligen Geist und in der Kirche einsetzen. Die konfessionellen Positionen der Reformationszeit – auf protestantischer Seite die Betonung des einzigen Mittlertums Jesu Christi und der Rechtfertigung aus Glauben allein, auf katholischer Seite der Akzent auf dem menschlichen Beitrag zum Heil, der gegenständlichen Heilsvermittlung in den Sakramenten und der Mes-

se als Opfer – müßten, so Müller, gleichermaßen als defizient betrachtet werden, weil sie den trinitarisch-heilsgeschichtlichen Hintergrund für die sakramentale und kirchliche Heilsvermittlung nicht genügend in Rechnung gestellt hätten.

Die neue Gemeinschaft in Theorie und Praxis des Gottesdienstes wäre nicht denkbar ohne die Rückbesinnung auf die neutestamentlichen und altkirchlichen Grundlagen der christlichen Liturgie. Der Münchner evangelische Neutestamentler *Ferdinand Hahn* faßte seinen Überblick zur Entwicklung des Gottesdienstes in der Urkirche und im 2. Jahrhundert in drei Leitsätzen zusammen. Christlicher Gottesdienst beruhe auf dem von Gott in Jesus Christus verwirklichten Heil und sei gleichzeitig je neue Teilhabe an diesem Heil sowie Danke für diese Teilhabe. Er sei seinem Wesen nach ein Gottesdienst, bei dem Wortverkündigung, Gebet und Lied mit der Abendmahlsfeier zusammengehörten. Schließlich habe der christliche Gottesdienst von seinem Ursprung her eine feste Grundgestalt angenommen, die aber nur dann ihre lebendige Kraft erweise, „wenn sie Raum läßt für das Wirken des Geistes Gottes und damit für die freie spontane Ausgestaltung, in der die Gemeinschaft mit Gott und Christus und die Gemeinschaft mit den anderen Glaubenden erfahren und gelebt werden kann".

Die *Gottesdienstreformen* der letzten Jahrzehnte waren auf evangelischer wie katholischer Seite nicht zuletzt von dem Bemühen geleitet, wieder an die biblisch-altkirchliche Grundgestalt des christlichen Gottesdienstes anzuknüpfen und damit Fehlentwicklungen des Mittelalters wie der Aufklärungszeit zu überwinden. So wurde in den evangelischen Kirchen wieder deutlicher gesehen, daß die Feier der Eucharistie konstitutiver Bestandteil des christlichen Gottesdienstes ist, auch wenn die gottesdienstliche Praxis dieser theologischen Einsicht teilweise immer noch hinterherhinkt. Die Liturgiereform es Zweiten Vatikanums wollte Texte und Riten so ordnen, „daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann" (Liturgiekonstitution, Nr. 21).
Es hat sich allerdings inzwischen gezeigt, daß die Reinigung der Liturgie von mittelalterlichem Ballast bzw. die Korrektur alt- und neuprotestantischer Einseitigkeiten im Gottesdienstverständnis allein für eine wirkliche Inkulturation des christlichen Gottesdienstes unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft nicht ausreichen. Der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler *Hans Bernhard Meyer* machte bei der Münchner Tagung deutlich, in welch hohem Maß die Entwicklung der Liturgie in Spätantike und Mittelalter vom jeweiligen sozialen und kulturellen Umfeld bestimmt war (etwa die durch die konstantinische Wende mitbedingte Veränderung von einfacheren zu normierten und repräsentativen Feierformen und der entsprechenden liturgischen Sprache; die Ablösung des platonisierenden Symboldenkens der antiken Kirchenväter durch die „handfesteren" Vorstellungen der christianisierten Germanen, wodurch die liturgischen Handlungen zu „Gnadenmitteln" wurden). Meyer schloß seine historischen Analysen mit der Frage, wie in der Liturgie eine Antwort auf die heutigen Herausforderungen gegeben werden könne.

Nicht jedes Ritualbedürfnis macht liturgiefähig

Wer heute die Sinnhaftigkeit des christlichen Gottesdienstes vermitteln möchte, kann das *anthropologische Vorfeld* nicht überspringen. Schließlich setzt die Feier des Gottesdienstes das Verständnis für Symbole, Riten, Kult als Elemente des menschlichen Daseinsvollzugs und Weltverhältnisses schon voraus. Bei der Münchner Tagung fiel die Aufgabe einer anthropologischen Grundlegung kultischen Handelns dem Bochumer Religionsphilosophen *Richard Schaeffler* zu. Schaeffler betonte die spezifische Hilfe, die der Kult zur Kontinuitätsstiftung und Identitätsfindung von Menschen und Gemeinschaften leisten könne und insistierte besonders auf dem Eigenwert des Kultes: „Kult ist nicht die Vorschule der Moral, und die Befähigung zum Kultus ist nicht fromm verkleidete Einübung lebensfördernder Tugenden wie der Fähigkeit zur Selbstfindung zur Selbsthingabe. Die Gottesdienstfeier ist auch keine Therapie gegen den lebensbedrohenden Vertrauensverlust in unserer Gesellschaft." Aber – so die Pointe von Schaefflers Argumentation – gerade indem der Feiernde zu nichts anderem tauglich werden wolle als zum Dienst an der heilsschaffenden Gegenwart Gottes, würden ihm lebensfördernde, für den Alltag wichtige Tugenden „dazugegeben". In einer Welt pluraler Orientierungssysteme dürfe dasjenige nicht fehlen, das nur durch die Befähigung zum Gottesdienst vermittelt werden könne.

Schaeffler machte damit auf ein zentrales Problem heutiger Hinführung zum Gottesdienst aufmerksam, das auf der gemeinsamen Tagung der beiden Akademien mehr oder weniger ausdrücklich immer wieder zum Vorschein kam. Der Regensburger Praktische Theologe *Konrad Baumgartner* wies in seinem Statement darauf hin, trotz aller Rationalität oder gerade wegen ihrer Vorherrschaft könne der Mensch auch heute nicht ohne Riten und Mythen, ohne Mysterium und Religion leben. Es gebe nach wie vor ein tiefes Bedürfnis nach sakralen Riten, nach göttlich-menschlicher Kommunikation. Im Blick auf den christlichen Gottesdienst erweist sich diese unspezifische Kult- und Ritualbedürftigkeit allerdings als zweischneidiges Schwert: Zwar bieten die z. T. größer gewordene Offenheit und Sensibilität für meditative Versenkung, das Bedürfnis nach Gemeinschaftserlebnissen und ästhetischer Überhöhung Brücken zur christlichen Liturgie, in der ja alle diese Elemente ihren Platz haben. Gleichzeitig erschöpft sich der christliche Gottesdienst aber nicht in Meditation, Gemeinschaftserlebnis, Fest und religiöser Erbauung, sondern hat ein deutliches Eigenprofil durch

seinen Bezug auf Gottes Heilshandeln in Jesus Christus. Ohne eine Grunderöffnung des christlichen Gottesverständnisses hänge christliche Liturgie buchstäblich in der Luft. Das betonte Gerhard Ludwig Müller in seinem Referat. Er unterschied dementsprechend eine zweifache Unfähigkeit zur Liturgie: einmal in bezug auf die einzelnen Symbole und Riten des Gottesdienstes bzw. auf die „mangelnde geistige Bewältigung der transzendentalen Deutung menschlicher Existenz", zum anderen in bezug auf den Verlust der „christlichen Sicht der Transzendenz Gottes und seines geschichtsmächtigen Handelns überhaupt". Anders formuliert: Wer keine Beziehung zu Person und Botschaft Jesu, zum kirchlichen Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes und zur Kirche als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden und auf seinen Namen Getauften hat, dem läßt sich der christliche Gottesdienst, zumal in seiner Hochform der Eucharistiefeier, kaum wirklich nahebringen und als sinnvoll verständlich machen.

Mitbeteiligung und Wir-Gefühl

Konsequenzen aus diesem Befund für die Pastoral deutete *Konrad Baumgartner* an: Wer etwa bei der Taufe eines Kindes oder bei der Trauung „nur" den Segen Gottes und der Kirche wünsche, aber derzeit nicht das Sakrament im Sinn der Kirche, dem sollte eine Segensfeier zur Taufe bzw. zur Trauung ermöglicht werden. Diese Antwort auf die religiöse Lebenssituation der konkreten Menschen sei im Grunde ehrlicher als eine „Überformung mit nicht gewollten, übergestülpten (vielleicht nicht einmal gültigen) sakramentalen Feiern". *Odilo Lechner, OSB,* Abt der Münchner Abtei St. Bonifaz, gab als seine Erfahrung wieder, es habe sich als sinnvoll erwiesen, mit kleineren Gruppen (etwa von Berufsschülern) statt der eigentlich vorgesehenen Messe nach einem vorhergehenden Gespräch einen ganz einfachen Gottesdienst zu feiern, „dessen wenige ausgewählte Symbole, Worte, Bitten an den Ängsten oder Wünschen der Teilnehmer einsetzten". Die Mitfeier der Messe als ganzer erscheine vor allem von Jugendlichen schwer vollziehbar; er habe als Zelebrant oft den Eindruck, einen Ritus absolvieren zu müssen, dessen Ende die Mehrheit der Teilnehmer gelangweilt oder mit wohlwollender Toleranz abwarte. Allerdings könnten Gottesdienste bei Trauungen, Beerdigungen oder auch Vereinsjubiläen bei entsprechender Glaubwürdigkeit und Sensibilität die Teilnehmer durchaus für eine Gottesbewegung öffnen und böten so auch Chancen.

Chancen und Probleme liegen auch bei anderen Wegen zur Erneuerung und Verlebendigung des Gottesdienstes dicht beieinander. Bei der Münchner Tagung wurde mehrfach auf die *stärkere Beteiligung bei der Vorbereitung und Gestaltung des Gottesdienstes* als positive Frucht der Gottesdienstreform und als lohnende Zukunftsperspektive verwiesen, von katholischer wie von evangelischer Seite. Der frühere Frankfurter Propst *Dieter Trautwein* faßte seine Erfahrungen als Pfarrer, beim Kirchentag und ökumenischen Versammlungen in dem Satz zusammen, ohne mehr Mitbeteiligung am Gottesdienst gebe es kein lebendiges Wachstum von Kirche und Gemeinde: „Theologische Laien bringen sich mit ihren je eigentümlichen Lebens- und Berufserfahrungen ein in das Wort-Antwort-Geschehen, in der Entfaltung von Lob und Klage, vor allem auch in der Verabredung verbindlicher Konsequenzen für den Gottesdienst des Alltags." Für Abt Lechner ergibt sich die teilweise zu beobachtende größere Intensität der Mitfeier von Gottesdiensten nicht zuletzt aus den durch die Liturgiereform eröffneten Möglichkeiten, daß ein Teil der Mitfeiernden durch die Mitwirkung bei der Vorbereitung und Gestaltung etwa Eigenes einbringen und sich so im Gottesdienst wiederfinden kann.
Je mehr Menschen allerdings an der Vorbereitung und Gestaltung beteiligt sind, desto größer wird die Gefahr, daß der Gottesdienst totgeredet wird, die Anliegen einzelner Gruppen zu sehr in den Vordergrund treten und die Eigengesetzlichkeit der Liturgie, gerade der Eucharistiefeier, mißachtet wird. Eine neue Balance zwischen vorgegebener Struktur und freier Gestaltung muß vielfach erst noch gefunden werden. Versuche eigenen Gestaltens, so Trautwein, machten eher bescheiden: „Wer die eigene Liturgie wagt, wird die überkommene erst richtig achten." Ferdinand Hahn warnte vor einer Idealisierung der urchristlichen Zeit, in der der Gottesdienst noch stärker von der Spontaneität, vom freien Wirken des Geistes lebte, und verwies auf die Probleme des Paulus mit dem charismatischen Element des Gottesdienstes, wie sie sich im Ersten Korintherbrief niedergeschlagen haben.

Zwischen Eigenwert und Funktionalisierung

Einen konkreten Therapievorschlag angesichts der verbreiteten Schwierigkeiten, Gottesdienst und Leben zusammenzubringen, machte Konrad Baumgartner: Als einen Ansatz zur Vertiefung und Belebung der Liturgiefähigkeit nannte er die *Haus-Eucharistiefeier* einer Familie mit Freunden, Nachbarn und Bekannten an Stelle der herkömmlichen Werktagsmessen in der Pfarrkirche. Dabei könnte das den Gottesdienst tragende „Wir-Gefühl" entstehen, von dem Abt Lechner sprach. Gottesdienst werde so zur Verdichtung gemeinsamer Erfahrungen, beispielsweise eines Meditationskurses, eines Glaubensseminars, einer kirchlichen Erneuerungsbewegung oder auch beim Zusammenwachsen einer bestimmten Gottesdienstgemeinde. Aller Voraussicht nach wird im Zug der Bemühungen um die Bildung von „Weggemeinschaften" zur Glaubensweitergabe und -vertiefung die Bedeutung der Gottesdienste (einschließlich Eucharistiefeiern) im kleineren Kreis zunehmen. Die Kehrseite dieser Entwicklung könnte allerdings eine noch stärkere *Fragmentierung des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens* in einzelne Gruppen und Bewegungen sein. Deshalb wäre auch in Zukunft darauf zu insistieren, daß christlicher Gottesdienst als Selbstvollzug der ganzen Kirche und verdichteter Ausdruck ihres Glaubens mehr ist als private Erbauung oder fromme Identitätsvergewisserung einzelner Gruppen.

Richard Schaeffler machte zu Beginn der gemeinsamen Tagung auf ein grundlegendes *Dilemma* aufmerksam, das sich bei dem Versuch ergibt, heute den Sinn von Gottesdienst herauszustellen: Betont man den Eigenwert von Liturgie, erscheint diese leicht als eine zwar zu tolerierende, aber unerhebliche und beliebige Spielerei für bestimmte Minderheiten. Streicht man dagegen den Nutzen des Gottesdienstes (als ethische Motivation, als Ort der Besinnung und des seelischen Auftankens usw.) heraus, wird daraus leicht eine unzulässige Funktionalisierung. Zweifellos gilt: „Die Kirche darf nicht um jeden Preis die Liturgie an den Mann bringen wollen, um angesichts wieder voller werdender Kirchen eine Selbstbestätigung zu finden" (Gerhard Ludwig Müller). Die Erwartungen an den Gottesdienst, das zeigten viele Publikumsvoten bei der Münchner Tagung, sind ungemein diffus und teilweise auch massiv überzogen. an ihnen kann man sich schon deshalb nicht einfach orientieren. Das heißt aber nicht, daß die Kirchen bzw. die für die Gestaltung des Gottesdienstes Verantwortlichen es an der notwendigen Sorgfalt und Sensibilität für die Liturgie fehlen lassen dürften.

Ulrich Ruh

Mexikos System im Wandel

Wirtschaftsaufschwung mit sozialen Härten

Vom 6. bis 13. Mai besucht Johannes Paul II. Mexiko. Das Land erlebt gegenwärtig eine Phase tiefgreifender Veränderungen: Die jahrzehntelange beherrschende Stellung einer Partei, des PRI, beginnt abzubröckeln, die wirtschaftliche Konsolidierung führt zu gewaltigen Härten für Bauern und Arbeiter. Die mexikanische Kirche umfaßt traditionell konservative Katholiken ebenso wie einen neokonservativ-mittelständischen Flügel und eine Minderheit, die sich am Ideal einer Kirche der Armen orientiert. Das Staat-Kirche-Verhältnis im bislang streng laizistischen Mexiko ist in jüngster Zeit in Bewegung geraten.

Lateinamerika blicke auf ein „verlorenes Jahrzehnt" zurück, lautet die Bilanz der Interamerikanischen Entwicklungsbank (IDB) in ihrem jüngsten Jahresbericht, und die entwicklungspolitischen Prognosen sind auch nicht wesentlich besser: In den kommenden Jahren, so die IDB, werden die Kreditströme stärker nach Osteuropa fließen – sehr wahrscheinlich auf Kosten der südlichen Hemisphäre, der Länder der Dritten Welt. Die Diagnose der IDB trifft im großen und ganzen auch auf Mexiko, nördlichstes Land Lateinamerikas, geographisch aber zu Nordamerika gehörend, zu. Entwicklung unter sozialen Gesichtspunkten und unter Berücksichtigung der breiten Bevölkerungsschichten hat in den achtziger Jahren in Mexiko nicht stattgefunden oder war sogar rückläufig. In Politik und Wirtschaft des Landes bahnt sich indes ein Wandel an. Mexiko ist, nur historisch und kulturell betrachtet, ein typisch lateinamerikanisches Land, andererseits, bedingt durch seine Nachbarschaft zu den USA und sein für lateinamerikanische Verhältnisse äußerst stabiles politisches System, ein Sonderfall.

Dieses politische System, das auf den Pfeilern einer starken Exekutive – ausgefüllt allein durch den jeweils amtierenden, nicht wieder wählbaren Präsidenten – und einer „staatstragenden" Partei, der Institutionalisierten Revolutionären Partei PRI, ruht, ist mit den letzten Wahlen vom Juli 1988 nach sechzig Jahren erstmals gefährlich ins Wanken geraten. Bis zu diesem Zeitpunkt war es dem PRI gelungen, innerhalb eines autoritären Staatssystems die Balance zwischen flexibler Anpassung und Kontinuität zu halten – und damit die absolute Vorherrschaft. Bei den Wahlen vom 6. Juli erhielt der Kandidat der PRI und derzeit amtierende Präsident, *Carlos Salinas de Gortari*, 50,4 Prozent der Stimmen. Sein Vorgänger, *Miguel de la Madrid*, erreichte 1982 noch 73 Prozent der Wählerstimmen.

Die Einparteienherrschaft geht zu Ende

Der knappe Sieg des PRI garantiert zwar bis 1994 noch einmal die Einparteienherrschaft; im Kongreß, der zweiten Kammer des Parlaments, hat sich jedoch von einer Legislaturperiode zur anderen das Verhältnis Regierungsfraktion–Opposition von 3:1 auf beinahe 1:1 verschoben. Nach einer Aufstockung der Abgeordnetenzahl von 400 auf 500 stellen die Demokratische Front FDN (das neu formulierte Bündnis der Linksparteien) und die konservative Partei der Nationalen Aktion (PAN) zusammen 240 von 500 Abgeordneten. Im Senat brachte es die Opposition erstmals auf vier Sitze, die alle vom Bündnis der Linksparteien FDN errungen wurden. Da der PRI in seiner langen Regierungszeit stets auf Wahlmanipulationen – sei es in Form von begünstigenden Wahlgesetzen oder durch direkte, oft massive Wahlfälschung – zurückgegriffen hat, wurde auch dieses äußerst knappe Wahlergebnis von der Opposition verständlicherweise, wenn auch ohne Erfolg, angezweifelt.

Der hohe Verlust an Wählerstimmen für den PRI war nicht nur ein Votum gegen die Regierungspartei. Ihren Überdruß hatte die Bevölkerung bei vorhergehenden Wahlen auch schon durch eine extrem niedrige Wahlbeteiligung (unter 60 Prozent) Ausdruck gegeben. Das No-

vum dieser Wahlen war ein relativ geschlossenes und damit auch wahlfähiges *Linksbündnis.* Sein Kandidat, *Cuauhtemoc Cárdenas,* Sohn des von der Bevölkerung hochgeachteten Präsidenten *Lázaro Cárdenas* (1934–1940), erzielte auf Anhieb 31,1 Prozent der Stimmen und half damit der politischen Linken aus ihrem Parlamentarischen Schattendasein heraus. Cárdenas verließ den PRI, zu dessen Reformflügel er gehörte, vor einigen Jahren gemeinsam mit führenden Intellektuellen der Partei. Er trat zunächst für die Demokratische Front an, bestehend aus den Linksparteien PPS, PARM und PFCRN, übernahm dann aber auch die Kandidatur für den PMS, die Sozialistische Partei Mexikos. Anders als die Parteien der Demokratischen Front, die in gewisser Abhängigkeit von der „offiziellen Partei" (wie sich der PRI selbst nennt) existieren, hielt der aus der kommunistischen Partei Mexikos hervorgegangene PMS immer deutlichen Abstand zur Regierungspartei. Cárdenas verkörperte für seine vom System enttäuschten Wähler eine neue Hoffnung und die Aussicht auf eine an den Bedürfnissen der breiten Massen orientierte Politik eines persönlich integren Mannes.

Politische Beobachter registrierten im Wahlkampf sogar eine gewisse, wenn auch diskrete Unterstützung des Linksblocks durch den PRI, dessen Strategie offenbar dahinging, die rechte Oppositionspartei PAN durch Stärkung einer dritten Kraft zu schwächen – eine Rechnung, die nicht aufging. PAN erhielt wie bei den Wahlen 1982 gut 17 Prozent der Wählerstimmen. Die älteste und stärkste Oppositionspartei Mexikos war in ihren Anfängen eine den herrschenden Antiklerikalismus bekämpfende Partei, in der sich die mexikanische Unternehmerschaft gegen die staatsdirigistische Wirtschaftspolitik der PRI-Regierungen sammelte. Heute stehen die Großunternehmer der Regierungspartei näher als dem PAN, wohl mehr als aus pragmatischen als aus ideologischen Erwägungen. Im nördlichen Mexiko ist der PAN besonders stark; bei den Gouverneurswahlen 1985 in Chihuahua konnte der PRI vermutlich nur durch massive Wahlfälschung den Sieg des PAN-Kandidaten verhindern. Die mögliche Entwicklung des PAN zu einer christdemokratischen Partei ist weniger aus dem Parteiprogramm abzulesen als aus der engagierten Gesellschaftspolitik der Partei in den nördlichen Bundesstaaten (vgl.: KAS-Auslandsinformationen 8/88).

Präsident Salinas selbst erklärte nach der Wahl gegenüber Le Monde, das Wahlergebnis bedeute das Ende der faktischen Einparteienherrschaft in Mexiko. Aus machtpolitischen Überlegungen hatte der PRI in den letzten Jahren einen Parteienpluralismus gefördert – allerdings in einem solch eng gesteckten Rahmen, daß sich daraus – so meinte die Partei – keine die „offizielle Partei" gefährdende politische Kraft entwickeln konnte. Trotz aller manipulativen Handhabung des Machtapparates, über den der PRI verfügt, ist es fast verwunderlich, daß der schon lange währende Legitimationsverlust der Staatspartei sich nicht schon eher in sinkendem politischem Ansehen und schlechteren Wahlergebnissen niederschlug.

Die mit der Herrschaftsdauer wachsende Korruption in allen Bereichen und auf allen Ämterebenen hat sicherlich zur Stabilisierung und Machterhaltung beigetragen. Ein weiterer Grund liegt im System selbst. Die „institutionalisierte revolutionäre Partei" trage einen „grotesken" Namen, meint der mexikanische Schriftsteller *Octavio Paz* zu Recht. Der Name gibt aber ungewollt auch das wieder, was diese Partei in Ermangelung eines ideologisch faßbaren Programms leistet: Sie war – bisher – fähig, sich innerhalb ihrer eigenen in Jahrzehnten verfestigten Machtstrukturen zumindest soweit zu erneuern, wie es zur Erhaltung der Macht notwendig schien. Das geschah allerdings keineswegs auf revolutionärem Weg, sondern durch flexible Handhabung politischer Inhalte und Zielvorstellungen auf systemimmanente Weise: ein Beispiel dafür ist die Nichtwiederwählbarkeit des Präsidenten. Die zeitliche Begrenzung seiner Machtfülle macht ihn weniger anfällig für Entmachtungsabsichten seiner Gegner und vermochte die Unzufriedenheit im Volk umzukehren in die Hoffnung auf einen besseren Nachfolger. Allzuoft genügte es auch, wenn das System sich als reformwillig darstellte. Die letzten Wahlen zeigten indes, daß ein institutionell noch so abgesichertes System seinen Preis für den Verlust an politischer Glaubwürdigkeit zahlen muß.

Rückzug des Staates aus der Wirtschaft

Mit Salinas übernahm ein *exzellenter Wirtschaftsexperte* und ein entschlossener politischer Charakter das Präsidentenamt. Sein Vorgänger de la Madrid hatte 1982 einen hoch verschuldeten und wirtschaftlich ruinösen Staat vorgefunden. Er versuchte das Land mit einer Wirtschaftsreform nach neoliberalistischem Muster zu sanieren und unternahm erste Anstrengungen zur Lösung des Verschuldungsproblems. Salinas, Planungsminister im Kabinett de la Madrids und seit Dezember 1988 Staatspräsident, leitete im ersten Jahr seiner Amtszeit den Rückzug des Staates aus der Wirtschaft ein. Wichtigster wirtschaftspolitischer Erfolg des Präsidenten: im Februar dieses Jahres unterzeichnete seine Regierung ein *Umschuldungsabkommen* mit den ausländischen Gläubigerbanken; das Paket umfaßt knapp die Hälfte der mexikanischen Auslandsschulden, die sich auf 10 Milliarden Dollar belaufen.

Seit 1987 existiert ein *Sozialpakt zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern,* der bisher eingehalten wurde, obwohl sich in letzter Zeit Unruhe in den Gewerkschaften breitmacht. Die mexikanische Arbeiterschaft hat die Hauptlast des Wirtschaftspaktes zu tragen. Zwar konnte die Inflation von 160 Prozent im Jahr 1987 auf 20 Prozent gesenkt werden; die Reallöhne sind aufgrund des Kaufkraftverlustes in den achtziger Jahren aber um mehr als die Hälfte gesunken. Das Wirtschaftswachstum für dieses Jahr soll über vier Prozent erreichen. Die unter anderem mit einer Fülle von Liberalisierungsmaßnahmen energisch angegangene Konsolidierung der Wirtschaft geht allerdings ähnlich wie in Chile, das in den vergangenen Jahren einen

wirtschaftlichen Aufschwung nahm, nicht mit einer an den Lebensbedingungen der Bevölkerungsmehrheit orientierten Sozialpolitik einher. So benötigt Mexiko bis zum Jahre 2000 20 Millionen neue Arbeitsplätze (die Länder der Europäischen Gemeinschaft im gleichen Zeitraum sieben Millionen).
Auch innerhalb des PRI werden die Spannungen zwischen dem Gewerkschaftsflügel und der Regierung weiter wachsen, wenn Salinas seine Austeritätspolitik konsequent durchführt.

Politisch steht Salinas vor der Aufgabe, die korporativen Strukturen des PRI aufzubrechen und reformwillige, partizipative Kräfte innerhalb der Partei zu stärken, die einer demokratisch verfaßten Gesellschaftsordnung mit einem Mehrparteiensystem etwas abgewinnen können, und sei es nur aus der Einsicht in den allmählichen Machtverfall des alten Systems. Auch außenpolitisch strebt Salinas offenbar einen pragmatischen Kurs an. Unter seiner Präsidentschaft hat sich das Verhältnis zum wichtigsten Handelspartner USA gebessert. Den Unmut der amerikanischen Regierung erregte Salinas allerdings, als er im April die Legitimität der Regierung des von Washington gestützten Endara von Panama öffentlich in Frage stellte. Kritiker hielten ihm vor, er verfalle in den chronischen verbalen Antiamerikanismus seiner Vorgänger.

Bauern und Arbeiter als Opfer der Sanierung

Auf die *hohen sozialen Kosten* der wirtschaftlichen Konsolidierung mit liberalistischen Mitteln haben mexikanische Welt- und Ordenspriester in einem Offenen Brief an Papst Johannes Paul II. hingewiesen, der vom 6. bis 13. Mai dem Land seinen zweiten Besuch abstattet. (Das erste Mal war er 1979 zur Eröffnung der Dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe von Puebla in Mexiko; vgl. HK, März 1979, 146 ff.)
„Das Land ist nicht mehr dasselbe wie vor zehn Jahren", schreiben die Priester an den Papst. Die Wirtschaftskrise zu Beginn der achtziger Jahre und die darauffolgende Sanierungspolitik hätten zur weiteren Verarmung breiter Bevölkerungsschichten geführt. Besonders hart betroffen seien die Kleinbauern und die Arbeiterschaft in den Städten. Die Vernachlässigung des Agrarsektors durch die Regierung habe eine massive Landflucht zur Folge. In dem Offenen Brief an den Papst heißt es: „Die Campesinos, die bisher das Nötigste zum Überleben hatten, erfahren Arbeitslosigkeit oder chronische Unterbeschäftigung und verlassen ihre Dörfer, um in die Elendsgürtel der Städte zu fliehen ... Wenn Du bei diesem Besuch von Investitionen in der Landwirtschaft hören solltest: bis jetzt sind diese Förderungsmaßnahmen nur an die Großgrundbesitzer gegangen, die für den Export produzieren" (DIAL 29.3.1990).

Jeden Monat verlassen 30 000 Mexikaner ihre Dörfer und drängen in die Städte, in denen heute schon fast 70 Prozent der Bevölkerung leben. Mexiko, ein Land mit 90 Millionen Einwohnern, zehnmal so groß wie die Bundesrepublik, mußte 1989 fast zehn Millionen Tonnen Grundnahrungsmittel zu einem Preis von über zwei Milliarden Dollar einführen. Wie viele lateinamerikanische Länder hat auch Mexiko in dem gleichen Maße den landwirtschaftlichen Sektor vernachlässigt, wie es die Industrialisierung vorangetrieben hat. Die bei Landreformen in den dreißiger Jahren geschaffenen „ejidos", kleine Landparzellen mit erblichem Nutzungsrecht, die teilweise kollektiv bewirtschaftet werden, haben sich, da begleitende Fördermaßnahmen ausblieben, als wenig rentabel erwiesen. Außerdem entstand gegen die bestehenden Gesetze, aber mit Duldung der Regierungen seit den siebziger Jahren wieder Großgrundbesitz.
Die mexikanischen Bischöfe nahmen im November 1988 zur Problematik der *Wanderarbeiter* (acht Millionen) und *illegalen Emigranten in die USA* (eine Million pro Jahr) Stellung. Neben dem Sog-Effekt aus den USA, wo der Bedarf an billigen Saisonarbeitskräften gleichbleibend hoch ist, gebe es aber auch so etwas wie eine Schubkraft, nämlich das totale Desinteresse der mexikanischen Regierung an der Lage der Kleinbauern. Solange die Regierung den Campesinos nicht mit Saatkrediten, Festpreisen für ihre Produkte und der Verbesserung der Infrastruktur helfe, werde die Abwanderung in die Städte und die USA weitergehen. „Es ist unerträglich und ein Verbrechen, daß ein Land, das seine Bevölkerung nicht ernähren kann, seine Bauern für billigen Lohn auf amerikanische Farmen schickt."

Nicht weniger kritisch sehen die Verfasser des Offenen Briefes an den Papst die Lager der *Arbeiterschaft*, deren Anteil am Nationaleinkommen zwischen 1980 und 1986 von 40,8 Prozent auf 27,7 Prozent gesunken sei. „Die Leute überleben, indem sie nur noch die Hälfte essen, Gelegenheitsarbeiten verrichten, wo immer sie sich bieten, und ihre Kinder arbeiten lassen." Zur Profitgier nationaler Unternehmen sei seit einigen Jahren die stetig wachsende Lohnfertigungsindustrie ausländischer Firmen entlang der Grenze zu den Vereinigten Staaten gekommen (darunter auch deutsche Unternehmen – Anm. d. V.). Die Regierung Salinas wirbt im Ausland für diese „maquiladora"-Industrie, weil sie Arbeitsplätze für derzeit mehr als eine halbe Million Mexikaner bietet und angeblich die Wettbewerbsfähigkeit einheimischer Betriebe erhöht.
Über die unsozialen Auswirkungen der mexikanischen Wirtschaftspolitik hinaus machen die Unterzeichner des Offenen Briefes auf die *horrende Kapitalflucht* aufmerksam, deren Ausmaß die Volkswirtschaft schwer schädige.

Nicht nur in diesem Punkt vermissen die Priester „ein prophetisches Wort" der mexikanischen Kirchenführung. Der Offene Brief, obwohl in verbindlichem Ton verfaßt, ist ein Zeugnis dafür, daß auch in der mexikanischen Kirche Spannungen zwischen der Hierarchie und einem Teil des Klerus bestehen. Die Unterzeichner bewegt die Sorge, der Papst könne vor Antritt der Reise schon einseitig informiert worden sein und im Verlauf des Besuchs die

soziale und kirchliche Wirklichkeit des Landes wiederum nur selektiv zu sehen bekommen.

Kirchliches Leben im Wandel

Zur Kirche selbst heißt es in dem Offenen Brief, zu den ungeheuer großen Anforderungen an die Verkündigung der Kirche in einer Welt der Armen kämen interne Spannungen und Probleme wie die „haltlose Anschuldigung einiger Bischöfe über die Existenz sogenannter paralleler Ämter, angeblicher Verkürzungen des Glaubens sowie unerlaubter Ideologisierungen und Politisierungen". Der Papst solle wissen: „Die angeblich existente Volkskirche gibt es in unserem Land nicht." Statt dessen beobachte man mit Sorge, daß Priester in verantwortliche Positionen gerufen würden, die nur über geringe pastorale Erfahrungen verfügen und eine Verkündigung, die sich dem Zweiten Vatikanum, Medellín und Puebla verpflichtet wisse, geradezu verhinderten. Der mexikanische Episkopat (92 Bischöfe) ist im lateinamerikanischen Kontext und in seiner Mehrheit eher *konservativ.* Die nicht allzu häufigen Erklärungen der Bischofskonferenz befassen sich selten direkt mit sozialpolitischen oder gar tagespolitischen Themen, was sich auch, aber nicht nur mit der strikten Trennung von Kirche und Staat und der ausgesprochen antiklerikalen Verfassung begründen läßt, die dem Klerus politische Stellungnahmen untersagt. Häufiger äußern sich Bischöfe einer Region, gelegentlich bezieht auch eine Gruppe von Bischöfen thematisch Stellung. So veröffentlichten 15 Bischöfe im April vergangenen Jahres ein Dokument, das die Bedeutung der kirchlichen Basisgemeinschaften (CEB) für die mexikanische Kirche herausstellte. Die CEB als Anstoß für eine neue Art, Kirche zu sein, seien „Schulen der Gemeinschaft und der Teilhabe, einer vertrauensvollen und solidarischen Spiritualität, der Selbstverpflichtung zur Liebe bis zur Aufgabe des Lebens für die Brüder ... In ihnen erscheint verjüngt inmitten der Armen die einzige Kirche Jesu, dienend, prophetisch, missionarisch" (SERVIR 10/89 Bogotá). Für Aufsehen sorgte im vergangenen Jahr die Statusänderung des kirchlichen Kommunikationsinstituts CENCOS. Das 1964 von der Bischofskonferenz gegründete und von einem Laien geleitete Zentrum ist seitdem nicht mehr der Bischofskonferenz angegliedert. Das Zentrum unterhält gute Kontakte zum linken Oppositionsbündnis FDN.

Das kirchliche Leben in Mexiko hat sich in den vergangenen zehn Jahren unter den Einwirkungen der Konferenz von Puebla, die für die gastgebende Ortskirche von großer Bedeutung war, aber auch mit der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung dieser Dekade deutlich, wenn auch ohne spektakuläre Brüche, gewandelt. Heute bezeichnen sich etwa 85 Prozent der mexikanischen Bevölkerung als katholisch; 1980 waren es noch 93 Prozent. Die abnehmende Tendenz ist vor allem auf die Tätigkeit *fundamentalistischer Sekten* zurückzuführen. Der mexikanische Theologe *Roberto Oliveros* SJ sieht die Kirche seines Landes insgesamt auf einem Weg der Erneuerung. Dabei registriert er eine Verschiebung innerhalb dreier in Lateinamerika existierender Kirchenverständnisse: des „vorkonziliaren konservativen", des „modernen", neokonservativen und des „befreiungstheologischen Modells der Kirche der Armen".
Der Anteil konservativer Katholiken sei rückläufig, liegt aber nach Einschätzung von Oliveros immer noch bei etwa 60 Prozent. Innerkirchliche Vorgänge und Trends wie Bischofsernennungen oder die Kirchenpolitik der Vatikanvertretung in Mexiko, der Apostolischen Delegatur, hätten in den letzten Jahren zur Stabilisierung dieses Sektors beigetragen. Auch habe der politische Aufstieg von Cuauhtemoc Cárdenas eine Annäherung kirchlich konservativer Kreise und ultrarechter antikommunistischer Gruppierungen zur Folge gehabt.

Dagegen sieht Oliveros ein stetiges Anwachsen des *neokonservativen Flügels,* dem nach seiner Einschätzung ein Viertel der mexikanischen Katholiken zuzurechnen ist. Sie stammen überwiegend aus der Mittelschicht, die im Wirtschaftsboom der sechziger und siebziger Jahre zu relativem Wohlstand gelangte. In dieser sozialen Schicht haben die „neuen religiösen Bewegungen", insbesondere die Pfingstler, ihre Anhängerschaft. Oliveros: „Sie inspirieren in für die Mittelstandsideologie charakteristischer Weise dazu, ‚im persönlichen Leben Anstrengungen zu unternehmen, um vorwärtszukommen' ... Ihr Aktivismus scheint geradezu darauf abzuzielen, die befreiende Evangelisierung zu untergraben ... Mit der Überwindung der realen Unrechtsstrukturen, die ‚Puebla' fordert, wollen diese Bewegungen augenscheinlich nichts zu tun haben" (*Roberto Oliveros* im „Centro de Estudios Ecumenicos", Mexiko 9/89).
Als Folge der katastrophalen Wirtschaftskrise Anfang bis Mitte der achtziger Jahre begann die bislang eher unpolitische Mittelschicht eine dezidiert politische Haltung einzunehmen, mit dem Ziel, ihren Besitzstand zu wahren, was sich auf die bis dahin schon nicht sehr ausgeprägte soziale Sensibilität der mittelständischen Christen spürbar negativ auswirkte. Politisch erhält, so die Diagnose des Jesuiten, die Regierungspartei PRI in jüngster Zeit Unterstützung aus der Mittelschicht, die dem Regime eine erfolgreiche Bekämpfung der Linken eher zutraut als der geschwächten liberalkonservativen PAN-Partei.

Beide Gruppierungen, Konservative und Neo-Konservative, sind nach Beobachtung des Theologen innerkirchlich bestrebt, die Ausbreitung des dritten, befreiungstheologisch orientierten Flügels zu bremsen. Oliveros hält das Entstehen und die Konsolidierung der kirchlichen Basisgemeinschaften für das entscheidende kirchliche Ereignis in Mexiko seit der Konferenz von Puebla: „Man erkennt ihr Wirken daran, wie mexikanische Katholiken ihr Christentum unter der Bedingung einer neuerlichen Verarmung leben – ohne die Basisgemeinschaften könnte man kaum von einer wirklichen Erneuerung in unserer Kirche sprechen." Oliveros schätzt den Anteil der „Kirche der Armen" auf 15 Prozent mit steigender Tendenz.

Beim Staat vorstellig geworden

Im Vorfeld des Papstbesuches ist die mexikanische Kirche in eigener Sache bei der Regierung vorstellig geworden. Die katholische Kirche, die im Gegensatz zu allen anderen Ländern Lateinamerikas – Kuba ausgenommen – in dem streng laizistisch verfaßten mexikanischen Staat keine juridische Existenz hat, ist seit längeren bestrebt, ihr Verhältnis zum Staat zu normalisieren. Mehrfach hat sie in den letzten Jahren ihre formale Anerkennung gefordert (vgl. HK, 1987, 336 ff.). Nachdem das Thema offizieller Beziehungen zwischen Kirche und Staat für die jeweilige Regierung wie für die mexikanische Öffentlichkeit bisher tabu war, kam es unter dem neuen Präsidenten zu ersten vertraulichen Gesprächen zwischen Staat und Kirche, die – für die Öffentlichkeit überraschend – in diesen Wochen zu einem Austausch „persönlicher Beauftragter" führen werden. Seitens des Vatikans wird der Apostolische Delegat in Mexiko, Erzbischof *Girolamo Prigione,* diese Funktion wahrnehmen, seitens der mexikanischen Regierung der ehemalige Senator und Richter des Obersten Gerichtshofes *Agostín Tellez Cruces.* Die Regierung Salinas erklärte mit Nachdruck, die Vereinbarung beinhalte keine Anerkennung der katholischen Kirche und ändere nichts an der Trennung zwischen Kirche und Staat nach Artikel 130 der mexikanischen Verfassung. Eine solche Verfassungsänderung sei auch nicht vorgesehen.

In seiner Rede zur Eröffnung der Vollversammlung der Bischofskonferenz Ende März forderte der Konferenzvorsitzende, Erzbischof *Adolfo Suarez Rivera* von Monterrey, die baldige staatliche Anerkennung der Kirche, die dem Regime nicht mehr als Feind, sondern als Verbündete im Kampf um eine bessere Zukunft des Landes gelten wolle. Regierung und Regierungspartei erhoffen sich von einer versöhnlicheren Kirchenpolitik nicht zuletzt einen – dringend notwendigen – Vertrauenszuwachs in der mexikanischen Bevölkerung. *Gabriele Burchardt*

Kurzinformationen

Die österreichischen Bischöfe kündigten die Veröffentlichung ihres Sozialhirtenbriefes an

Die Österreichische Bischofskonferenz verabschiedete auf ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung Anfang April ihren seit längerem angekündigten Sozialhirtenbrief. Das Hirtenbriefschreiben soll am 15. Mai veröffentlicht werden. Der 15. Mai ist der 100. Jahrestag der Veröffentlichung der Sozialenzyklika „Rerum novarum" Leos XIII. sowie der 35. Jahrestag des Abschlusses des Österreichischen Staatsvertrages. Die Bischöfe betonten, daß sie mit dem Sozialhirtenbrief eine „Aussage aus dem Glauben für das gesellschaftliche Leben in der österreichischen Gesellschaft tun" wollen. Außerdem wolle man einen neuen Dialog über die darin angeschnittenen Themen anregen – sowohl innerhalb der Kirche wie auch mit allen interessierten Kräften des Landes. In dem Zusammenhang wurde mitgeteilt, daß an der Vorbereitung des Sozialhirtenbriefes rund 15 000 Personen über Zuschriften mitgewirkt hätten. – Außerdem meldeten sich die Bischöfe mit einer Erklärung zur gesetzlichen Regelung der *extrakorporalen Befruchtung* zu Wort: Die Bischöfe bitten darin den Gesetzgeber, „möglichst bald" gesetzliche Regelungen für die Anwendung der neueren Fortpflanzungstechnologien zu erlassen, die die Grundrechte der Person und der Familie schützten. Gesetzlich untersagt werden sollten demnach die Tötung von Embryonen auch im Rahmen einer In-vitro-Fertilisation, Versuche an und mit Embryonen, die Anlegung von Samen- und Embryonenbanken, die Befruchtung „post mortem", die heterologe Besamung bzw. Eizellenspende, die Befruchtung lediger Frauen sowie die Leihmutterschaft. Personen, die durch künstliche Befruchtung geboren würden, müßten in allen ihren Grundrechten geschützt werden – dazu gehöre auch das Wissen um die eigene Herkunft. – Auf einem Studientag vor der Vollversammlung der Bischofskonferenz befaßten sich die österreichischen Bischöfe mit dem Entwurf für einen „Weltkatechismus" (vgl. ds. Heft S. 237). Zu Vorgängen um das sogenannte „Engelwerk" bekräftigten die Bischöfe eine bereits früher ergangene Distanzierung und schlossen sich dem Verbot der Verbreitung des „Handbuches des Engelwerks" durch den Innsbrucker Bischof *Reinhold Stecher* an.

Johannes Paul II. warnt brasilianische Bischöfe vor Abweichungen von der kirchlichen Lehre

Bei mehreren Ad-limina-Ansprachen an Gruppen brasilianischer Bischöfe im Februar und März betonte der Papst die *besondere Verantwortung des bischöflichen Amtes* und warnt vor einer *Vernachlässigung des Verkündigungsauftrags* zugunsten des politisch-gesellschaftlichen Engagements. So hob Johannes Paul II. am 24. März (Osservatore Romano, 25. 3. 90) gegenüber den Bischöfen des Staates Rio de Janeiro hervor, die Kirche verwechsele nie das Reich Gottes mit dem Aufbau der Stadt des Menschen. Die Bischöfe müßten sich darum bemühen, das Volk Gottes im Licht der authentischen Soziallehre der Kirche zu erziehen und ihm Orientierung zu geben. Am 24. Februar sagte er den Bischöfen aus dem Staat Santa Catarina, die Transzendenz der Botschaft des Evange-

liums dürfe niemals durch die in sich legitime Aufmerksamkeit für Probleme der gesellschaftlichen Ordnung verdunkelt werden. Die Bischöfe sollten sich um die Förderung des menschlichen Wohls bemühen und in ihrem Herzen den Ärmsten einen besonderen Platz einräumen, aber dabei „den Primat der Güter der Erlösung" einhalten und „die spezifischen Zielsetzungen der ordinierten Ämter in der Kirche" beachten (Osservatore Romano, 25.2.90). Eine Woche zuvor wies Johannes Paul II. vor den Bischöfen aus dem Bundesstaat Paraná die Vorstellung zurück, das Bischofsamt stamme aus einer Art Beauftragung durch das Volk Gottes. Es sei vielmehr sakramentalen Ursprungs und damit stamme die Autorität des Bischofs ausschließlich von Gott. Sie bedürfe keiner Ratifizierung durch irgend jemanden. Der Bischof müsse zwar mit allen Gruppen und Organisationen in der Diözese zusammenarbeiten, aber daraus dürfe kein Druck auf ihn entstehen. Sonst würde man das Volk Gottes auf dem Niveau eines Volkes im bürgerlichen Sinn ansiedeln (Osservatore Romano, 18.2.90). Am 10. Februar hob der Papst vor Bischöfen aus Rio Grande do Sul hervor, das Engagement der Kirche für sozio-ökonomische Probleme und im Leben der politischen Gemeinschaft müsse immer und ausschließlich Konsequenz oder Begleiterscheinung ihrer vorrangigen Verkündigungsaufgabe sein. Es entstehe für den Bischof die verständliche Versuchung, sein ganzes pastorales Wirken „ausschließlich oder fast ganz auf das menschliche Wohl hin zu orientieren" (Osservatore Romano, 11.2.90).

Streit in der Westukraine um Rückgabe von Kirchen an die ukrainischen Katholiken

Trotz der Bemühungen einer gemeinsamen katholisch-orthodoxen Kommission geht in der Westukraine der Streit um die Rückgabe von Kirchen an die griechisch-katholischen Gemeinden und um den Status der unierten Kirche weiter. So weigert sich die russisch-orthodoxe Kirche, die Lemberger St-Georgs-Kathedrale, die frühere Bischofskirche des griechisch-katholischen Großerzbischofs von Lemberg, entsprechend einem Beschluß der städtischen Behörden an die ukrainisch-katholische Kirche zurückzugeben. Die *Kommission,* bestehend aus je zwei Vertretern des Heiligen Stuhls, des Moskauer Patriarchats, der orthodoxen Kirche in der Westukraine und der ukrainisch-katholischen Kirche, hatte Anfang März in Kiew und in Lemberg getagt. Ihre Einrichtung war bei den katholisch-orthodoxen Verhandlungen in Moskau im Januar (vgl. HK, Februar 1990, 93) vereinbart worden. Als Ergebnis der Kommissionsarbeit wurde zwar eine *gemeinsame Erklärung* verbreitet, in der ein *Stufenplan* für die Rückgabe von Kirchengebäuden an die ukrainisch-katholische Kirche enthalten ist: Demnach sollten in einer ersten Etappe die Fälle geregelt werden, in denen an einem Ort zwei Kirchen vorhanden sind. Hier sollen die Orthodoxen und die ukrainischen Katholiken jeweils eine Kirche erhalten. In Orten mit einer eindeutigen konfessionellen Mehrheit solle das Kirchengebäude im Besitz dieser Mehrheit, der Minderheit solle im Ort eine geeignete Gottesdienststätte zur Verfügung gestellt werden. In einer zweiten Phase solle es dann um die schwierigere Situation in den Städten gehen. Von ukrainisch-katholischer Seite wurden aber unmittelbar nach der Kommissionssitzung die Berichte über eine Einigung als falsch zurückgewiesen. Der Lemberger unierte Erzbischof *Volodymir Sterniuk,* Mitglied der Kommission, habe die Gespräche „aus Protest" vorzeitig verlassen. Die von der Kommission verabschiedeten Regelungen hätten keine juristische Verbindlichkeit. In einer Erklärung der ukrainisch-katholischen Bischöfe in der Sowjetunion hieß es, vor weiteren Verhandlungen müßten noch weitere Voraussetzungen geschaffen werden. So müsse die ukrainisch-katholische Kirche als rechtlich eigenständige Kirche behandelt werden, nicht nur als „Gemeinschaft oder Gruppierung von Gläubigen des östlichen Ritus". Das Moskauer Patriarchat halte auch nach wie vor an der Rechtmäßigkeit der Lemberger Synode von 1946 fest, bei der die unierte Kirche zwangsweise der Orthodoxie eingegliedert wurde.

Der rumänische Patriarch Teoctist ist wieder im Amt

Anfang April wurde Patriarch *Teoctist,* das im Januar zurückgetretene Oberhaupt der Rumänischen Orthodoxen Kirche (vgl. HK, Februar 1990, 55), vom Heiligen Synod wieder in sein Amt eingesetzt. Der Rücktritt des Patriarchen wurde vielfach als ein erstes Signal für die kritische Auseinandersetzung der rumänischen Orthodoxie mit ihrer Haltung zum Ceauşescu-Regime betrachtet (vgl. HK, April 1990, 188ff.). Jetzt protestierten 140 Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, darunter zwei Minister, gegen seine Wiedereinsetzung. Sie seien überrascht und beunruhigt angesichts der Weigerung des Heiligen Synod, die orthodoxe Kirche moralisch zu reinigen, hieß es in der von der Zeitung „Romania libera" veröffentlichten Erklärung mit der Unterschriftenliste. Die Studenten des Theologischen Instituts der Universität Bukarest verabschiedeten mit 264 zu zehn Stimmen eine Erklärung, in der es u.a. heißt, die Rückkehr von Patriarch Teoctist löse nicht die Krise der Führung der orthodoxen Kirche, sondern trage dazu bei, „den Elan der spirituellen Erneuerung zu entmutigen". Demgegenüber verteidigte Religionsminister *Nicolae Stoicescu* die Wiedereinsetzung des Patriarchen; dieser habe fast drei Monate Buße getan. Stoicescu hatte an der Sitzung des Heiligen Synod teilgenommen – und für die Regierung der Rückkehr von Teoctist ins Amt zugestimmt. – Die rumänische Regierung hat sich inzwischen auch in die Auseinandersetzungen zwischen der orthodoxen Kirche und der unmittelbar nach dem Sturz des Diktators wieder zugelassenen *griechisch-katholischen Kirche* über die kirchlichen Besitztümer eingeschaltet. Staatspräsident *Ion Iliescu* traf sich am 9. April in Bukarest mit Vertretern beider Kirchen und bemühte sich um eine Kompromißlösung. In einer von der rumänischen Nachrichtenagentur verbreiteten Gemeinsamen Erklärung der Gesprächsteilnehmer hieß es, man sei

übereingekommen, das Wiederzulassungsdekret vom 31. 12. 1989 „zu vervollständigen, um das legale Wirken des griechisch-katholischen Kultus anzuerkennen und zu autorisieren". Die im Staatsbesitz befindlichen Güter der griechisch-katholischen Kirche sollten dieser zurückerstattet werden. Die beiden Kirchen seien übereingekommen, in gemischten Kommissionen auf Landes- und auf lokaler Ebene „das Problem der Nutzung oder der Wiederherstellung von Kultorten" zu klären. Bislang ist von der Orthodoxie offenbar allerdings noch keine Kirche an die griechisch-katholische Kirche zurückgegeben worden.

Bücher

FRANZ-XAVER KAUFMANN, **Religion und Modernität.** Sozialwissenschaftliche Perspektiven. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1989. 286 S., 58,– DM.

Der Bielefelder, einer bekannten Schweizer katholischen Familie entstammende Soziologe Franz-Xaver Kaufmann ist einer der ganz wenigen namhaften Sozialwissenschaftler im deutschen Sprachraum, die sich vorwiegend im „Nebenberuf", aber sehr intensiv mit religions- und kirchensoziologischen Fragen befassen. Unter dem Titel „Religion und Modernität" – mit dem Leitthema drückt der Titel zugleich die durchlaufende Perspektive des Buches aus – legt Kaufmann überwiegend in überarbeiteter Form einen gewichtigen Teil seiner religions- und kirchensoziologischen Studien vor, die sich schon als Einzelpublikationen (davon drei in dieser Zeitschrift) gerade für das kirchlich-theologische Gespräch als äußerst fruchtbar erwiesen haben. Obwohl der Band, sowohl von den untersuchten Gegenständen wie von deren wissenschaftlich-fachlichen Zuordnung her nicht auf einen einfachen Nenner zu bringen ist – die Fragestellungen reichen von der Säkularisationsdiskussion über den Einfluß des Christentums auf den modernen Wohlfahrtsstaat und das deutsche Staatskirchenrecht bis zu Joseph Beuys als „Homo Religiosus", letzterer übrigens einer der originellsten und einfühlendsten, wenn auch gerade deswegen zum Widerspruch reizenden Beiträge –, so ist die Veröffentlichung der verschiedenen Studien in Buchform doch von mehrfachem Gewinn. Der innere Zusammenhang der scheinbar aus vielen Richtungen kommenden und wieder in sie auseinanderlaufenden Perspektiven wird so deutlicher. Im Grunde ist das Buch von einem Grundgedanken beherrscht: dem Bedeutungswandel von Religion in den gesellschaftlichen Ausdifferenzierungen, die die Moderne konstituieren. Die Auseinandersetzung um den vorwiegend funktionalistischen, gesellschaftsintegrativen Religionsbegriff, wie ihn Soziologie und Religionswissenschaft geschaffen haben, und seine Korrektur durch inhaltliche Bestimmungen, wie sie sich exemplarisch aus dem Christentum bzw. aus jüdisch-christlicher Tradition herleiten, wird fast von selbst zum Grundthema, um das alle anderen in variantenreicher Vielfalt kreisen. Dabei besticht neben dem unverkennbaren persönlichen Engagement im Umgang mit dem Gegenstand die perspektivische Weite, in der empirische Sachverhalte und geistesgeschichtliche Zusammenhänge ineinander verwoben werden, und die Zielsicherheit, mit der komplexeste Vorgänge und Problemstellungen gesellschafts-, geschichts- und kulturhermeneutisch auf den Begriff gebracht werden. Die selbstkritische Distanz zu den gedanklichen Konstrukten des eigenen Faches wirkt wohltuend. Wer sich über die heutige Bedeutung des Christentums für die europäische Gesellschaft informieren und sich über die bestimmenden Kräfte hinter den Phänomenen Rechenschaft geben will, kommt an Kaufmanns Untersuchungen kaum vorbei. *D. S.*

ANDREAS KNAPP, **Soziobiologie und Moraltheologie.** Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie. VCH Verlagsgesellschaft, Weinheim 1989. 456 S. 58,– DM.

Die Soziobiologie als Versuch der Erklärung tierischen wie menschlichen Verhaltens auf der Grundlage der Evolutionstheorie kam in die wissenschaftliche und die öffentliche Diskussion vor allem durch die einschlägigen Veröffentlichungen des amerikanischen Biologen *E. O. Wilson.* In deutscher Übersetzung erschien 1980 eines seiner Hauptwerke unter dem Titel „Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens". Die Herausforderung durch die Soziobiologie liegt vor allem in ihrem Anspruch, auch die Ethik evolutionär, als Anpassungsleistung erklären zu können. Das Buch von Knapp (eine bei *Klaus Demmer* an der Gregoriana angefertigte Dissertation) liefert eine kritische Auseinandersetzung mit der allgemeinen und der speziell auf den Menschen bezogenen Soziobiologie auf mehreren Ebenen: Knapp referiert zum einen die innerbiologische Kritik an den soziobiologischen Thesen und zeigt zum anderen, daß die eigentliche Diskussion auf philosophischem Gebiet erfolgen muß, weil die Soziobiologie selber weit über naturwissenschaftliche Erklärungsmöglichkeiten hinausgeht und ideologisch-weltbildliche Elemente enthält bzw. voraussetzt. „Die Soziobiologie in ihrer extremen Version bietet ein Musterbeispiel dafür, wie Forschungsergebnisse und Weltanschauung sich wechselseitig inspirieren" (S. 241). Als entscheidender Kritikpunkt gegenüber der Soziobiologie erweist sich, daß sie dem

Selbstvollzug des Menschen als selbstbewußtem und verantwortlichem Wesen nicht gerecht wird und damit im Streit um das Menschenbild nicht bestehen kann. Die Arbeit von Knapp möchte über die Auseinandersetzung mit der Soziobiologie hinaus einen Beitrag für das Verhältnis der Moraltheologie zu den Humanwissenschaften liefern. Dementsprechend enthält sie grundsätzliche Überlegungen zum Dialog zwischen der theologischen Ethik und den Ergebnissen und Methoden der Humanwissenschaften, zum Verständnis des Naturgesetzes und zum christlichen Menschenbild. Die Moraltheologie, so die Zusammenfassung, kann naturwissenschaftliche Informationen über den Menschen nicht übergehen. Sie ist aber gleichzeitig gehalten, „das Phänomen der Ethik als eine ursprüngliche menschliche Erfahrung gegen eine szientistische Vereinnahmung zu verteidigen" (S. 303). *U. R.*

Notizen

Johannes Paul II. hat die Spitze der Kongregation für das katholische Bildungswesen neu besetzt. Er ernannte den bisherigen Pro-Nuntius in den USA, Erzbischof *Pio Laghi* (67), zum Pro-Präfekten der Erziehungskongregation. Ihr bisheriger Präfekt, der amerikanische Kardinal *William Wakefield Baum* (63), wurde zum neuen Großpönitentiar ernannt und löst in diesem Amt Kardinal *Luigi Dadaglio* ab, der im letzten Herbst 75 Jahre alt wurde.

Der türkische Präsident *Turgut Özal* und der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, *Dimitrios I.*, sowie weitere Kirchenvertreter trafen sich Anfang April in Ankara zu einem Gespräch über die *schwierige Lage christlicher Minderheiten in der Türkei.* Es war das erste offizielle Treffen zwischen dem Ökumenischen Patriarchen und einem türkischen Staatsoberhaupt. In dem etwa einstündigen Gespräch wies Dimitrios I. darauf hin, daß es angesichts der zunehmenden Ausrichtung der Türkei nach Westeuropa keine Diskriminierung und keinen Haß gegen Christen geben dürfe. Özal sagte die Prüfung aller einschlägigen Fragen „im Geist der Freiheit und der Gleichberechtigung aller türkischen Bürger" zu. Nach kirchlichen Angaben ist die Zahl der in der Türkei lebenden Christen in diesem Jahrhundert von rund acht Millionen auf unter 100 000 gesunken. Menschenrechtsorganisationen haben wiederholt den großen Druck kritisiert, der vor allem von muslimischen Extremisten auf christliche Minderheiten ausgeht.

Erstmals übertrug das erste Programm des sowjetischen Fernsehens in diesem Jahr die Osterliturgie aus der Moskauer Patriarchenkathedrale. Nach einer Meldung der Nachrichtenagentur TASS nahmen auch „Vertreter des öffentlichen Lebens" an diesem Gottesdienst teil. Generell berichteten die *sowjetischen Medien* in diesem Jahr in einem vor kurzem noch unvorstellbarem Ausmaß über das *christliche Osterfest* (der orthodoxe Ostertermin fiel 1990 mit dem der westlichen Kirchen zusammen). Ein Hörfunksender widmete sein gesamtes Vormittagsprogramm am Ostersonntag kirchlich-religiösen Themen. Die Parteizeitung Prawda beschrieb am Ostersonntag in einem Artikel unter der Überschrift „Unsterbliche Ideen" die Stationen des Leidenswegs Christi. In einer TASS-Meldung hieß es, die Wurzeln der nationalen Kultur reichten tief in das Christentum, in die Orthodoxie, zurück.

Kurz vor dem Papstbesuch wurde der Erzbischof von Prag, Kardinal *František Tomášek,* zum Vorsitzenden der am 9. März konstituierten tschechoslowakischen Bischofskonferenz gewählt. Zum stellvertretenden Vorsitzenden wählten die Bischöfe den Bischof von Spiš (Slowakei), *František Tondra.* Sekretär der Bischofskonferenz wurde der Prager Weihbischof *František Radkovsky.* Unmittelbar vor dem Papstbesuch nahmen der Heilige Stuhl und die ČSFR auch wieder diplomatische Beziehungen auf.

Die Ordenskongregation nahm den Rücktritt von *Mutter Teresa* in ihrer Funktion als Obere der Ordensgemeinschaft der „Missionarinnen der Nächstenliebe" an. Aus Alters- und Krankheitsgründen hatte Mutter Teresa den Papst um die Entpflichtung aus diesem Amt gebeten. Auf einem Generalkapitel der Ordensgemeinschaft soll im September, voraussichtlich in Kalkutta, eine Nachfolgerin für die 70jährige Ordensgründerin gewählt werden. Mutter Teresa gründete die „Missionarinnen der Nächstenliebe" 1950. Der Gemeinschaft gehören mehr als 400 Häuser in 92 Ländern an.

Zum dritten Mal wurde *Jassir Arafat,* der Präsident der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO), nach 1982 und 1988 zu einem als privat bezeichneten Besuch von Johannes Paul II. im Vatikan empfangen. Das Gespräch dauerte 20 Minuten und fand auf Bitte Arafats statt. In einem Kommuniqué des Apostolischen Stuhls aus Anlaß der Visite hieß es, der Papst habe den Wunsch ausgesprochen, beide Parteien, das israelische wie das palästinensische Volk, sollten in Verhandlungen eintreten, um so „beiden Völkern ein Leben in Frieden, Freiheit, Würde und Ruhe zu ermöglichen, in einem je eigenen Vaterland, offen für die Zusammenarbeit mit den anderen Völkern der Region".

Die Bischofskonferenz von *Zaire* hat in einem kürzlich veröffentlichten Memorandum der Regierung von Präsident *Mobutu* „Totalitarismus" und eine „hybride Politik" vorgeworfen. Die Bischöfe weisen darauf hin, daß die Regierung „Anleihen bei verschiedenen Staaten des Ostens" gemacht habe; vor allem was „Methoden der Machtergreifung und des Machterhalts" angehe. Die Staatspartei „Revolutionäre Volksbewegung" habe sich eine fast monarchische Machtposition geschaffen und traditionelle Werte über Bord geworfen. Die Partei unternehme nichts gegen die Kapitalflucht aus Zaire. Sie solle ihre Alleinherrschaft aufgeben und freie Meinungsäußerung zulassen.

Der „Generalbischof" (leitender Bischof) der Lutherischen Kirche der Slowakei, *Ján Michalko,* ist Anfang April zurückgetreten. Er zog damit die Konsequenz aus massiver Kritik, die von einer innerkirchlichen Erneuerungsbewegung nach der politischen Wende in der Tschechoslowakei an seiner Amtsführung unter dem kommunistischen Regime geübt wurde. Bischof Michalko, auf Lebenszeit gewählt, hatte sein Amt seit zwanzig Jahren inne. Auch der Generalsekretär der Lutherischen Kirche in der Slowakai, *Miroslav Kyška,* ist unter dem Druck der Opposition gegen die bisherige Politik der Kirchenleitung zurückgetreten. Nach Verabschiedung der neuen Religionsgesetzgebung in der Tschechoslowakei möchte die Lutherische Kirche, die etwa 300 000 Mitglieder zählt, ihre Kirchenverfassung reformieren, um so den neuen Aufgaben im demokratischen System besser gerecht werden zu können.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen zwei Prospekte des Verlages Herder, Freiburg, sowie eine Verlegerbeilage bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 6 · 44. Jahrgang · Juni 1990

Das Evangelium gehört nicht einer Epoche an, es erneuert sich mit jeder Generation.

André Frossard

Europa-Synode

Ort und Zeitpunkt waren gut gewählt. Der ostmährische Wallfahrtsort Velehrad ist zwar kein Zentrum von gesamteuropäischer Ausstrahlung. Aber als nach der Tradition vermutete Wirkungsstätte des Slawenapostels Methodius verkörpert er nicht nur geographisch, sondern vor allem symbolisch eine europäische Schnittlinie zwischen Ost und West. Als slavisch-römischer Begegnungsort des Katholizismus hatte er immer schon und gerade im vorigen Jahrhundert seine besondere Bedeutung. Der gegenwärtige Papst tat als erster Papst slawischer Herkunft zusätzlich einiges zur Aufwertung Velehrads, indem er vor Jahren als östliche Ergänzung zum „westlichen" Benedikt von Nursia Methodius und seinen Bruder Cyrillus zu Patronen Europas ernannte. Und der Papst selbst zum erstenmal in einem Land slawischer Zunge außerhalb seiner polnischen Heimat, zudem in einem Land, das zu den Kerngebieten Europas gehört, das tief hineinverwoben ist in die Begegnung und Auseinandersetzungen zwischen slawischer und germanischer Welt, und zudem bei dem Katholizismus, der wie keine andere katholische Teilkirche Mittel- und Osteuropas unter der mehr als vierzigjährigen Herrschaft eines staatsatheistischen Regimes zu leiden hatte und der nun in neugewonnener Freiheit aufatmen kann. Da lag die Ankündigung eines außergewöhnlichen Ereignisses in der Luft.

Der Plan des Papstes

Johannes Paul II., der Papst mit dem ausgeprägten Sinn für starke Gesten, nutzte die Gunst der Stunde und kündigte *eine „Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa"* an. Sie soll zu einem „nicht fernen Zeitpunkt" stattfinden, wie der Sekretär der Bischofssynode, der belgische Titularerzbischof *Jan Schotte,* Tage später auf einer Pressekonferenz in Rom mitteilte, spätestens gegen Ende des nächsten Jahres – natürlich in Rom.

Der Papst überraschte mit seiner Idee. Johannes Paul II. hatte vor Ostern zwar Kardinal Martini empfangen, aber abgesprochen war sie offenbar nicht, jedenfalls nicht mit den bereits bestehenden europäischen katholischen Organisationen und Gremien, die bischöflichen eingeschlossen. Aber wer sollte gegen ein solches Projekt etwas einwenden, jetzt, wo die katholische Kirche in ganz Europa wieder frei ist, damit das Gesetz des Handelns zurückgewonnen hat und die Wege zueinander überall geöffnet sind? Befindet sich Gesamteuropa nicht in einem kirchlich besonders gesegneten Augenblick der Geschichte, der so leicht nicht wiederkehrt? Drängt sich da eine intensive *gemeinsame Konsultation* möglichst auf höchster Ebene nicht geradezu gebieterisch auf? Zudem in einem Europa, das kirchlich, bedingt durch die Außenverhältnisse in Ost und West, seit dem letzten Weltkrieg eine sehr unterschiedliche Entwicklung genommen hat, dessen Katholizismus aber immer noch wenig großräumig denkt, sondern vornehmlich – gerade auch in seinem westlichen Teil – aus regionalen und lokalen Blickwinkeln heraus lebt, während die Herausforderungen, vor die die Kirchen sich gestellt sehen, auf dem Hintergrund einer von scharfen säkularen Winden aufgewühlten religiösen Diaspora immer gesamteuropäischer, um nicht zu sagen globaler werden? Und besteht ohne intensiven Gedankenaustausch nicht die Gefahr, daß es auch unter freieren Verhältnissen nur zu einem von vielen Befremdungen, Mißverständnissen und auch gegenseitigem Mißtrauen durchsetzten Nebeneinander, wenn nicht gar zu einem neuen Gegeneinander kommt, wenn dem nicht bewußt entgegengewirkt wird?

Die Fragen und Probleme türmen sich, die Gefahr, daß sich Ratlosigkeit breitmacht, noch bevor man so recht miteinander ins Gespräch gekommen ist, und daß auch die Vorurteile gegeneinander wieder wachsen könnten, ist nicht von der Hand zu weisen. Also ist wohl nicht nur die Idee gut, sondern das Unternehmen unerläßlich. Gesprächsstoff wird es genug geben. Wer möchte dennoch dagegen etwas einwenden?

Ein Projekt mit Tücken

Und doch hat das Projekt seine Tücken. Sie liegen zum einen im Instrument, das der Papst für die geplante gesamteuropäische Konsultation zur Anwendung bringt, zum anderen in den leitenden Ideen, die dem Vorhaben zugrunde liegen.

Zunächst zum Instrument. Die Schwierigkeiten ergeben sich nicht aus der möglichen *Zusammensetzung* einer Sondersynode, obwohl auch diese, z. B. bei der Bestellung der Vertreter der Ordensleute, nicht ganz einfach ist. Eine Bischofssynode für Europa ist keine Vollversammlung der Episkopate europäischer Länder und auch nicht eine Versammlung der Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen des Kontinents. Ihre Zusammensetzung dürfte im wesentlichen der entsprechen, die auch für die Synode als Generalversammlung gilt, nur beschränkt auf das Gebiet, für die die Sondersynode einberufen wird. Es werden sich auf der geplanten Europa-Sondersynode wie auf der terminlich ebenfalls noch nicht festgelegten Afrika-Synode hauptsächlich gewählte Vertreter der Bischofskonferenzen, aufgeschlüsselt nach der Größe der Konferenzen, versammeln. Zwar sind bei der Sondersynode die zuständigen Kurienvertreter, nicht aber die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen kraft Amtes teilnahmeberechtigt und auch nicht die Mitglieder der Leitungsorgane der bestehenden übernationalen bzw. kontinentalen Organisationen der nationalen Bischofskonferenzen (der SECAM in Afrika, der CCEE, des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, in Europa). Aber dies läßt sich durch Wahl durch die Bischofskonferenzen und gegebenenfalls durch päpstliche Ernennungen ausgleichen. Auch eine zahlenmäßige Bevor- oder Benachteiligung einzelner Länder resp. Episkopate ist nicht zu befürchten.

Das eigentliche Problem ist die *Zweckbestimmung* des angewandten bzw. in Aussicht gestellten Instruments. Die Bischofssynode wurde geschaffen als Beratungsorgan des Papstes, ein aus allen Gegenden des Erdkreises ausgewähltes Gremium von Bischöfen sollte als ständige Einrichtung, die ihre Funktion aber zeitlich begrenzt ausübt, „dem obersten Hirten der Kirche wirksame Hilfe leisten", wie es im Einsetzungs-Motuproprio „Apostolica sollicitudo" Pauls VI. vom 15. September 1965 (vgl. HK, November 1965, 642) heißt. Vom *Bischofssenat am Sitz des Papstes* war in den Debatten des II. Vatikanums die Rede, die der Einrichtung einer Synode vorausgegangen waren. Geworden ist daraus aber eine Art Zwitter: Beratung des Papstes ja, aber zugleich mit dem Ziel der Einbindung der bischöflichen Meinungs- in die päpstliche Willensbildung. Nicht nur faktisch, sondern auch rechtlich ist es so, daß der Papst nicht nur die Traktanden der Bischofssynode festlegt, sondern auch das Ergebnis letztlich *allein von ihm* verantwortet wird. Auf diesem Wege ist aus der Bischofssynode weniger ein Mittel kollegialer Beratung und Beschlußfassung als ein Instrument zusätzlicher Zentralisierung geworden.

Die Wirkungen in dieser Richtung halten sich allerdings insoweit in Grenzen, als bisher aus den ordentlichen und außerordentlichen Vollversammlungen kaum rechtsverbindliche Beschlüsse, sondern „nur" pastorale Weisungen hervorgegangen sind, die jeweils in Form eines päpstlichen Rundschreibens publiziert wurden. Im Falle der Sondersynoden verhält es sich aber anders. Dort wird der zentralisierende Ansatz deutlicher, jedenfalls nach den bisherigen Erfahrungen. Auf der *Holland-Synode* – sie ist bisher das einzig verwertbare Beispiel einer Sondersynode – ging es von vornherein darum, den Kurs der dortigen Bischofskonferenz an den zentralkirchlichen Weisungen auszurichten. Das Ergebnis entsprach viel mehr den Vorstellungen der Kurie als dem Willen der Bischöfe (vgl. HK, März 1980, 116–120).

Nun muß Holland kein Beispiel für eine Europa-Synode sein, denn zwischen Holland und Rom bestand ein ganz besonderes Spannungsverhältnis, das weder damals noch heute auf das Verhältnis zu anderen europäischen Ländern übertragbar ist. Die Episkopate aus Ost und West verkörpern zudem ein sehr viel breiteres Erfahrungsspektrum, als daß dieses ohne weiteres auf eine verwaltungseinheitliche Linie gebracht werden könnte. Aber schon die Art, wie man auf den Gedanken kam, die Forderung aus dem afrikanischen Episkopat, ein *„Afrikanisches Konzil"* in Afrika abzuhalten, in das Projekt einer Sondersynode für Afrika in Rom umzuwidmen, zeigt zur Genüge, in welche Richtung das Verlangen auch im Falle der Sondersynode für Europa weist (vgl. HK, Februar 1989, 53f.). Ob dann die Sitzungen insgesamt in Rom oder für Afrika zu einem Teil in einer afrikanischen Metropole und für Europa beispielsweise in Wien – die ost-west-bewußten Wiener bemühen sich bereits darum – abgehalten werden, wird daran nichts ändern.

Weder bekehren noch belehren

Wichtiger aber als problematische Erfahrungen mit dem Instrument Synode sind Fragen zu den Leitideen, die dem Projekt offenbar zugrunde liegen.

Einmal geht es dabei um bestimmte *Werturteile über die kirchliche Situation im östlichen und westlichen Europa und um die pastoralen Konsequenzen,* die u. U. daraus gezogen werden, zum anderen um die Idee Europa als christlicher Wille zur Vorstellung. Die Werturteile betreffen Situationseinschätzungen, nach denen auf dem Hintergrund der 45 Jahre Nachkriegszeit Potentiale und Defizite, Chancen und Gefahren dort wie hier bemessen und miteinander verglichen werden. Da gibt es Bewertungen von mehr oder weniger kompetenten und verantwortlichen Beobachtern aus beiden Richtungen über den jeweils anderen Teil Europas, die nicht viel Gutes verheißen und die mehr Verwirrung stiften als Gemeinsamkeit schaffen.

Es finden sich z. B. im Westen *Auffassungen über den Katholizismus in osteuropäischen Ländern,* die in diesem – einseitig am Beispiel Polen orientiert und dieses bis zur Karikatur übersteigernd – hauptsächlich den alten Traditions- und Brauchtumskatholizismus mit ungebrochenem Autoritätsglauben am Werk sehen und wenig von dem zu ahnen vermögen, was unter dem äußeren Druck trotz aller Verfestigung in traditionellen Formen dort *auch* entstanden ist: ein existentiell verantworteter Glaube, der, der Freiheitsbeschränkung und Verfolgung ausgesetzt, oft von Tag zu Tag, von Woche zu Woche den Ernstfall leben mußte. So wurde der Glaube schnörkelfrei und we-

sentlicher. Westeuropäer, die meinen, sie müßten nun ihre östlichen Mitchristen erst aufklären, wie sie nach westlichen Maßstäben in der zurückgewonnenen Freiheit ihren Glauben zu leben haben – und solche gibt es –, verhalten sich nicht nur naiv, sondern wenig menschenfreundlich. Nicht anders verhalten sich diejenigen im Osten – auch sie gibt es –, die so tun, als fehle dem Christentum im Westen wenn schon nicht der rechte Glaube schlechthin, so doch jede Klarheit und Standfestigkeit, die meinen, sein *religiöses und sittliches Profil* verliere sich im Konsumrausch westlicher Libertinage. Und besonders kopflos wirken die nicht zahlreichen, aber gegenwärtig einflußreichen fundamentalistischen und traditionalistischen Gruppen von Geistlichen und Laien, darunter auch einzelne Bischöfe, die einen Großteil ihres Eifers darauf verwenden, Katholiken im Osten vor „trojanischen Pferden" in Gestalt westlicher Theologen, Journalisten und anderer „Verführer" zu warnen, da diese nichts anderes im Sinn hätten, als den allein starken und bewährten Glauben papsttreuer Katholiken im Osten „säkularistisch" zu unterwandern.

Eine sakrale Idee von Europa?

Angesichts solcher beschworener Gefahren und der oft ganz anders gearteten tatsächlichen Probleme ist es natürlich von besonderem Belang, wie die Dinge an höchster Stelle gesehen werden, sei es vom Papst selbst, sei es von den hochrangigen Kurienvertretern, sei es von denjenigen im Kardinalskollegium und im Episkopat, die mit besonderer Autorität sprechen und dem Papst durch Amt und Ideen am nächsten sind.

Liest man daraufhin die einschlägigen Schriftstücke und Reden durch, dann fällt nicht nur ein tiefes Mißtrauen gegen die herrschende, von Konsum, disparater Pluralität und dem Erlahmen sozialer Bindungskräfte bestimmte „westliche Zivilisation" auf, sondern noch mehr eine *grundsätzliche Skepsis,* ob denn diese Zivilisation dem christlichen Glauben trotz christlicher Wurzeln überhaupt noch Zugänge offen läßt und nicht vielmehr schon von ihren Voraussetzungen her zum Unglauben tendiert. Dem entspricht zum anderen ein *starkes Sendungsbewußtsein,* das sich einerseits auf den Bekennermut der Christen im östlichen Europa während der Zeit staatsatheistischer Herrschaft stützt, das zum anderen aber ebenso stark getragen scheint vom Glauben in die scheinbar noch ungebrochenen christlichen Lebensenergien slawischer Völker. So manches Kardinalswort und so manche Papstansprache klingt so, als ob das westliche Europa allein noch durch Blutauffrischung aus dem Osten zu neuer Glaubenskraft finden könnte durch die Missionierung der Verdorbenen durch Unverdorbene.

Aber fast noch mehr – besonders ausgeprägt in zahlreichen Europaansprachen des Papstes – fällt *ein ganz bestimmtes Europaverständnis* auf. In ihm offenbart sich ein Wille zur Vorstellung von einem christlichen Europa, der Zukunft für den christlichen Glauben in Europa fast ganz aus der *Vergangenheit* gewinnen will. Es ist im wesentlichen das katholische Europa der vorreformatorischen Christenheit, getragen von starken Traditionen, von einer kraftvollen, allen sich mitteilenden Volksfrömmigkeit, bevölkert von Heiligen. Aus diesen Ursprüngen, angereichert durch ein modernes Menschenrechtsethos, soll das christliche Europa neu Gestalt gewinnen. Dies ist eine Vision mit einer ebenso faszinierenden wie vereinfachenden Geschichts- und Gesellschaftshermeneutik. Die säkularen Lebensbedingungen, unter denen heute Glaube sich bewähren muß, werden in solchen Visionen kaum angesprochen. Und die in ihre verschiedenen Konfessionen aufgespaltene heutige europäische Christenheit kommt in ihnen, wenn schon, dann nur sehr versteckt vor.

Aber Europa läßt sich ebensowenig sakralisieren wie seine Völker heute wie einst durch ihre Herrscher wieder von oben sich christianisieren. Deshalb bleibt nur der Weg über eine *Neuinkulturation* in eine Lebenswelt, die sich der Kirche entfremdet hat und für die christliches Daseinsverständnis nicht verbindlich ist, deren Menschen aber doch weiter vielfältig aus christlichen Herkünften leben. Eine solche Inkulturation, die etwas anderes ist als die vielgeforderte „Neuevangelisation", weil sie über die christlichen Herkünfte im säkularen Lebensgefüge nicht hinwegsieht, sondern an sie anknüpft, kann einer Gesellschaft eigenständiger Subjekte nur *über Personen* erfolgen und nicht über die Sakralisierung von Ordnungen und Kulturen. Christlich wird Europa jeweils nur so weit sein, als Christen seine Gesellschaft und Kultur von innen her mitprägen. Im Abmühen darum können Westler von Ostlern und umgekehrt Ostler von Westlern viel voneinander lernen, ohne daß die einen die anderen belehren und die anderen die einen bekehren müssen.

Hinreichend Zeit lassen!

Der Rat Europäischer Bischofskonferenzen hat seit seiner Gründung Anfang der siebziger Jahre auch in Verbindung mit Bischöfen aus dem Osten, als es noch schwer war, dorthin Verbindung zu halten, solchem Bemühen in offener ökumenischer Gesinnung und immer wieder im direkten Kontakt mit der Konferenz Europäischer Kirchen vorgearbeitet, vor allem auf seinen bisherigen Symposien. Er hat dabei die gesellschaftliche Verantwortung katholischer Christen nicht außer acht gelassen. Es wäre im Sinne der Bildung eines gemeineuropäischen christlichen Bewußtseins von unten wohl ratsam gewesen, den Plan der Synode ganz zurückzustellen, dafür die Arbeit des CCEE und auch die Zusammenarbeit der europäischen Laienorganisationen in Querverbindung zu der der Bischöfe weiter zu intensivieren. Nachdem der Beschluß, eine Europa-Synode abzuhalten, aber nun einmal feststeht, sollte man wenigstens *hinreichend Zeit lassen,* damit Fragen und Streitpunkte über die vorhandenen Kanäle ausreichend vorgeklärt werden können. So wird am besten garantiert, daß weder Zwang noch Leerlauf daraus wird. Wenn der Papst an Pfingsten die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen trifft, wird auch darüber zu reden sein. Der Termin der Synode ist das Unwichtigste an ihr.

David Seeber

Matter Glanz

Zur Situation der Parteien nach den letzten Landtagswahlen

Doppelter Sieg für die SPD, bittere Niederlage für die CDU, ein durch die Wahlergebnisse in Nordrhein-Westfalen und speziell in Niedersachsen (wegen des Verlustes der Koalitionsmehrheit im Bundesrat) geschwächter Kanzler, wieder offenes Rennen bei den Bundestagswahlen im Dezember (wenn es sie dann noch einmal gibt und sie nicht schon durch gesamtdeutsche Wahlen im Januar, im Frühjahr 1991 oder gar schon im Dezember 1990 ersetzt werden): dies waren die meistgehörten Schlagworte nach dem Wahlausgang in den beiden Bundesländern, an dem immerhin an die 40 Prozent der bundesdeutschen Wahlbevölkerung beteiligt waren. Der durch die Wahl erzwungene Regierungswechsel in Niedersachsen, war das nicht allein schon fast eine Sensation, die durch die (erwartete) nochmalige absolute Mehrheit für die SPD in Nordrhein-Westfalen noch zusätzlichen sozialdemokratischen Glanz erhielt?

Nimmt man die Zahlen für sich, ohne sie allein von den Auswirkungen her zu interpretieren, dann hat sich bei den Landtagswahlen sehr viel weniger bewegt als bei den meisten Wahlen der letzten Jahre (einschließlich der Europawahlen im Juni 1989). Die Verschiebungen zwischen den Parteien hielten sich sogar in ungewohnt engen Grenzen. Die *SPD* hat, auch wenn sie mit genau 50 Prozent die absolute Mehrheit behauptete, in Nordrhein-Westfalen mit 2,1 Prozent verloren, was sie in Niedersachsen dazugewann. Die *CDU* blieb in Nordrhein-Westfalen mit ganzen 0,2 Prozent Zugewinn praktisch auf ihrem Tiefststand von 1985 (36,5 Prozent) stehen und sank in Niedersachsen mit 2,3 Prozent Verlust von 44,3 auf 42 Prozent. Die *FDP* konnte in Nordrhein-Westfalen ihr Ergebnis mit 5,8 Prozent knapp halten, in Niedersachsen blieb sie mit 6 Prozent gleich. Den *Grünen* half in Nordrhein-Westfalen ein Zugewinn von ganzen 0,4 Prozent so knapp wie denkbar über die 5-Prozent-Grenze, während sie in Niedersachsen 1,7 Prozent verloren, aber mit 5,4 Prozent im Landtag blieben und damit den Regierungswechsel ermöglichten. Und die *Republikaner,* unter sich zerstritten und durch den deutschlandpolitischen Gang der Dinge in den Hintergrund gedrängt, fielen schon nicht mehr ins Gewicht. Schneller noch als einst die NPD sinken die Schönhuber-Reps (jedenfalls außerhalb Bayerns) in die Bedeutungslosigkeit ab. Es gab keine herausragenden Sieger und auch keine erdrutschartigen Verlierer unter den Parteien. Fast möchte man meinen, das vorübergehend gestörte Parteiengleichgewicht sei mit leichten Vorteilen für die SPD wiederhergestellt.

Sensationeller allerdings als Parteien verloren Personen: *Norbert Blüm* wurde kein Hoffnungsträger im klassischen SPD-Land Nordrhein-Westfalen, zu dem dieses Bundesland in den letzten 20 Jahren, besonders ausgeprägt unter *Johannes Rau,* geworden ist. Aber daß er nicht einmal einige wenige Prozente für seine Partei zurückzuholen vermochte, schwächt den Bundesarbeitsminister nicht nur in der NRW-CDU, sondern auch als Minister im Bund. Verloren hat *Ernst Albrecht,* der nun doch früher sich aus der Politik ganz zurückzieht, als er es in den letzten Monaten wieder vorhatte. Und noch mehr verloren hat *Rita Süssmuth,* die sich in einer allzu durchsichtigen Art auf eine für ihr Amt fragwürdige Transaktion einließ, um das Blatt noch zugunsten von Ernst Albrecht zu wenden. Ein Mythos an Popularität wurde so beinahe entzaubert.

Der Verlierer aber schlechthin, so hieß es am Tag nach den Wahlen in so manchem Kommentar, sei der Bundeskanzler, obwohl dieser jetzt in der Union, zumal in der CDU, noch einsamere Größe ist, als er es vorher schon war. Die Leute aus der ersten Führungsgarnitur der CDU, im Herbst fast noch sämtlich Rivalen Kohls, sie alle sind inzwischen geschwächt oder geschädigt oder beides. Die deutschlandpolitische Karte habe nicht gestochen, so hieß es jetzt, Lafontaines Kalkül, von *Gerhard Schröder* auf Niedersachsen angewandt, sei aufgegangen. Soziale Ängste bewegten die Menschen hierzulande mehr als die Frage der nationalen Einheit, jedenfalls solange die Bundesregierung keine Klarheit über die Folgekosten schaffen könne. Man wolle zwar die Einheit, aber alles gehe zu schnell und verlange Opfer. Und plötzlich, nachdem noch Tage vorher vor allem der Bundeskanzler auf der hohen Woge deutschlandpolitischer und internationaler Erfolge gesehen wurde, wurden nun die Ursachen für das schlechte Abschneiden der Christdemokraten ganz überwiegend in der Bonner Deutschlandpolitik ausgemacht, obwohl die *landespolitischen Ursachen* als Erklärung völlig ausreichten und der Einfluß der Bundespolitik auf die Landtagswahlen insgesamt überschätzt wurde.

Dennoch mag die Verunsicherung über die *finanziellen und sozialen Wirkungen der deutschen Einigung* in den letzten Tagen und Wochen vor der Wahl mit den Ausschlag gegeben haben. Umfrageergebnisse aus den letzten Wochen vor der Wahl erhärteten die Vermutung. Auch die geringe Wahlbeteiligung dürfte sich zum Teil daraus erklären. Offensichtlich ist es der SPD weitgehend gelungen, den Unionsparteien die soziale Kompetenz auch im deutschen Einigungsprozeß abzusprechen. Soziale Ängste oder Ängste über Wohlstandsverlust nehmen mit wachsendem Wohlstand bekanntlich nicht ab, sondern eher zu.

Der knappe Satz der feministischen Grünen *Vera Krieger* am Wahlabend, Patriotismus mache nicht satt, dürfte trotz seiner spießbürgerlichen Kleinkariertheit nicht nur eine Grundstimmung bei einem nicht unbeträchtlichen Bevölkerungsteil im Lande widerspiegeln, sondern auch einen grundlegenden perspektivischen Dissens zwischen der gegenwärtigen politischen Führung und breiten Wählerschichten. Die großen politischen Perspektiven begeistern, solange sie nichts zu kosten versprechen, ansonsten richtet sich das politische Urteil

nach den persönlichen Gegebenheiten. Deswegen dürfte die letzten bundesdeutschen oder die ersten gesamtdeutschen Wahlen die Partei oder die Parteienkonstellation gewinnen, die nationale und sozialstaatliche Belange am plausibelsten zu verbinden weiß. *se*

Verwirrung um § 218

Praktische Hilfe bewirkt mehr als Kampf um strafrechtliche Details

Verwirrend war die Diskussion um den § 218 bereits bisher, und verwirrend ist auch die Gesetzeslage selbst. Seit 1976 gilt die von der damaligen sozialliberalen Koalition geschaffene weitläufige Indikationsregelung. Sie trat an die Stelle der 1975 vom Bundesverfassungsgericht verworfenen Fristenregelung. Sie ist aber bis heute umstritten geblieben. Die Verfechter einer strengeren Regelung, voran die katholische Kirche, haben sie immer abgelehnt, weil sie in der Wirkung einer Fristenregelung gleichkommt und speziell durch die unbestimmt gefaßte Notlagenindikation zum Mißbrauch einlädt.

Die Verfechter einer „liberaleren" Lösung, die nicht den strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Lebens, sondern allein das Selbstbestimmungsrecht der Frau im Sinn haben, fordern nach wie vor die Fristenregelung oder treten schlicht für die *Streichung des § 218* ein. Der Versuch, durch ein *Beratungsgesetz* Mißbräuche vor allem durch eine striktere örtliche, zeitliche und personelle Entkoppelung von Beratung, Indikationsstellung und Abbruch einzudämmen, ist an der FDP, aber auch an den inneren Widersprüchen in den Unionsparteien gescheitert. Als Antwort darauf klagte Anfang März die bayerische Landesregierung, halbherzig unterstützt von der baden-württembergischen, gegen die *mißbräuchliche Beratungspraxis, aber nicht* gegen den aller mißbräuchlichen Anwendung zugrundeliegenden Notlagenparagraphen (vgl. § 218 a Abs. 2 Satz 3).

Jetzt wird die Situation aber noch verwirrender. Im Zuge der Wiederherstellung der deutschen Einheit wird auch im Abtreibungsstrafrecht eine *Rechtsangleichung zwischen den beiden deutschen Staaten* notwendig. Die DDR hat aber seit 1972 die Fristenregelung. Und bisher scheint es innerhalb der Nach-SED-DDR keine politische Kraft zu geben, die daran etwas ändern möchte. Der *Entwurf für eine neue Verfassung,* über den manche in der DDR DDR-Verfassungsdesiderate in das neue Gesamtdeutschland einbringen möchten, gibt wie das Parteiprogramm der CDU-Ost dem Selbstbestimmungsrecht der Frau Vorrang vor dem strafrechtlichen Schutz des Ungeborenen bzw. verzichtet auf strafrechtlichen Schutz überhaupt. Der Verfassungsentwurf drückt es in Art. 4 Abs. 3 so aus: „Frauen haben das Recht auf selbstbestimmte Schwangerschaft. Der Staat schützt das ungeborene Leben durch das Angebot sozialer Hilfen." Deutliche Gegenpositionen sind nur einzeln zu hören. Die *Position der Ost-CDU* überrascht um so mehr, als seinerzeit, als die Fristenregelung vom SED-Staat eingeführt wurde, immerhin ein gutes Dutzend CDU-Abgeordneter, kirchlichen Positionen folgend, dagegen gestimmt haben.

Das besonders Verwirrende für Gesamtdeutschland aber ist: Während das Bundesverfassungsgericht die mißbräuchliche Anwendung der geltenden Indikationsregelung in der Bundesrepublik verhindern soll und die Verfechter strengerer Strafrechtsbestimmungen weiterhin den Notlagenparagraphen selbst bekämpfen, wollen die zahlreichen Gegner der geltenden Indikationsregelung in den Parteien (besonders in der SPD und FDP), in den Frauenverbänden und in den Gewerkschaften die DDR-Fristenregelung nutzen, um diese, obwohl sie das Bundesverfassungsgericht für die Bundesrepublik verworfen hat, auch hier wieder einzuführen. Und halbherzige Gegner einer Fristenregelung, voran die Bundestagspräsidentin (und solche in den Unionsparteien, die es inzwischen geworden sind), sehen für ein vereintes Deutschland ebenfalls *getrennte Regelungen* bzw. die Weitergeltung des jeweiligen bisherigen Rechts in beiden Teilen des dann staatlich geeinten Deutschland vor.

Man ist einigermaßen gespannt, wie das gehen soll, ohne daß Strafrecht in sich unglaubwürdig werden soll (man stelle sich vor, in einem Teil eines Staates sei Mietwucher erlaubt und in einem anderen Teil verboten), und auch wie sich dann ein Bundesverfassungsgericht für Gesamtdeutschland aus der Affäre zieht. Auf jeden Fall zeigt die durch den Vereinigungsprozeß sich abzeichnende Situation, daß einigermaßen plausible und praktikable strafrechtliche Lösungen nicht zu erwarten und nicht zu erreichen sind. Solche werden noch schwieriger werden, sollte durch das Präparat RU 486, über das in letzter Zeit in Frankreich heftig gestritten wurde (vgl. HK, Januar 1989, 15 ff.), einmal der Übergang von der operativen zur medikamentösen Abtreibung nicht mehr zu verhindern sein.

Insofern ist wohl auch die Kirche gut beraten, wenn sie zwar grundsätzlich am strafrechtlichen Schutz auch des Ungeborenen festhält und diese Position mit allen, denen der Schutz der Ungeborenen ein Anliegen ist, gegen alle, die schlicht die Streichung des § 218 betreiben, mit allem Nachdruck vertritt, und auch bei der ethischen Grundsatzfrage nicht locker läßt – ist der außerhalb des Mutterschoßes noch nicht lebensfähige Fötus *eigenständiges menschliches Leben oder „Teil der Mutter",* wie radikale Befürworter der Abtreibung behaupten –, aber jede Fixierung auf bestimmte strafrechtliche Regelungen vermeidet.

Die scharfen Auseinandersetzungen der letzten Jahre haben zwar wenig am herrschenden Meinungsbild geändert. Die katholische Kirche konnte keine Befürworter einer weitläufig „liberalen Regelung" zu sich herüberziehen, im Gegenteil! Aber sie hat das Verdienst, das Bewußtsein für das Skandalöse an der Situation bei vielen Gutwilligen und Nachdenklichen und nicht allein nur bei einem Teil der katholischen Bevölkerung geweckt zu haben. Neben einzelnen militanten

Gruppen, die von der Regelung des § 218 gleichsam ihr Verhältnis zum Staat insgesamt abhängig machen, sind inzwischen an verschiedenen Orten und in verschiedenen Gegenden auf privater und freiwilliger Basis *Gruppen, Kreise und Einrichtungen* entstanden, darunter auch von jungen Leuten, die, motiviert durch ihr christliches Gewissen, schwangeren Frauen in Notlagen engagiert und praktisch helfen, damit sie ihr Kind zur Welt bringen können. Durch resolute Unterstützung solcher Gruppen, z. B. bei der Wohnungsbeschaffung für Mutter und Kind und durch Bewußtseinsschärfung bei den eigenen Gläubigen wie in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, kann mehr zugunsten des Schutzes des vorgeburtlichen menschlichen Lebens erreicht werden als durch einen aussichtslosen Kampf um strafrechtliche Detailregungen, die nur immer wieder neue Widersprüche produzieren. Die gemeinsame evangelisch-katholische Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens", die auch in diesem Punkt in beiden christlichen Kirchen viel Zustimmung gefunden hat, weist ohnehin diese Richtung. *se*

Erfolg?

Die vatikanische Ostpolitik und die neue Kirchenfreiheit

Nachdem nun die Kirchen in den meisten Ländern des Ostens ihre Handlungsfreiheit wiedergewonnen haben und selbst das kleine Albanien, das sich über gut zwanzig Jahre gerühmt hat, der erste atheistische Staat der Welt zu sein, „religiöse Propaganda" wieder zulassen will, ist von alten und neuen *Kommentatoren der vatikanischen Ostpolitik* häufig zu hören und zu lesen: diese sei nun am Ziel, schlußendlich sei sie doch noch zu einem „vollen Erfolg" geworden, sie könne nun „die Ernte eines langen, zähen Bemühens" einfahren. Aus Nebensätzen ist dabei meist herauszulesen oder zu -hören, daß dies nun so kommen konnte, sei vor allem dem gegenwärtigen Papst zu verdanken. Dieser habe nicht nur als „slawischer Papst" polnischer Herkunft in besonderer Weise auf die Entwicklung in Osteuropa eingewirkt; er habe vielmehr die eher kompromißlerische Linie unter *Paul VI.* korrigiert und durch größere Standhaftigkeit im Fordern und Verhandeln schließlich zum Erfolg geführt.

Diese von Pathos untermalte Sicht der Dinge ist angesichts der Vorgänge während der letzten Monate verständlich, sie verzerrt aber merklich den Sachverhalt. Daß *Johannes Paul II.* nicht nur weil er Pole ist, sondern durch die Art, wie er kommunistischen Kontrahenten persönlich und öffentlich begegnete und wie er das an den Gläubigen und an der Kirche begangene Unrecht anprangerte und nicht zuletzt – über Polen hinaus – durch sein persönliches Charisma beträchtlichen Einfluß auf die Entwicklung im östlichen Europa ausübte, wird niemand leugnen. Er hat die Herzen und Sinne der Menschen bewegt, er wußte zudem aus persönlicher Erfahrung, was kommunistische Herrschaft ist und wie Kirche mit ihr umzugehen hat. Die Kommunisten der ausgehenden Breschnew-Ära spürten auch bald, wie stark der Papst auf ihren Herrschaftsbereich wirkte. Entsprechend verhielten sie sich.

Aber Erfolge der vatikanischen Ostpolitik, die jetzt eingefahren werden? Daß die Freiheit Gläubigen und Kirchen zurückgegeben wurde, ist für den Gläubigen zunächst ein Ereignis göttlicher Fügung. Es gehört aber zur Nichterkennbarkeit Gottes und zur Unerforschlichkeit von Gottes Vorsehung, daß sich das an konkreten politischen Akten oder sonstigen menschlichen Bemühungen nicht festmachen läßt. Realpolitisch gesehen, ist die zurückgewonnene Freiheit Ergebnis der Öffnungs- und Entideologisierungspolitik *Michail Gorbatschows.* Sie schuf den Spielraum, in dem der Freiheitswille der Völker Ostmitteleuropas sich durchsetzen konnte. Mit ihnen, den Völkern, „profitieren" auch die Kirchen von der *wirtschaftlichen und ideologischen Krise des Systems,* die die Sowjets auf den Weg von Glasnost und Perestroika zwangen. Mit dem Zwang zu Öffnung und Reform wuchs auch die Einsicht, daß man die Gläubigen und Kirchen besser an seiner Seite als gegen sich hat, wenn es gilt, Reformen auch um- und durchzusetzen. Darauf und auf deren menschliches und institutionelles Potential geht ja auch das relativ große Gewicht zurück, das Kirchen jetzt in der ersten nachkommunistischen Phase in den osteuropäischen Ländern haben.

Aber Erfolg der vatikanischen Ostpolitik? Wenn von Erfolg in dem Zusammenhang zu reden ist, dann ist es weniger einer der die Folge ausgestandener Mühen, sondern das *Ergebnis schlußendlich glücklicher Umstände* ist. Der vatikanischen Ostpolitik verdankt sich die neugewonnene Kirchenfreiheit so viel und so wenig wie die Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands der Deutschlandpolitik bundesdeutscher Regierungen in der Ära Honecker. Man hatte – wenigstens im Prinzip – immer darauf hinzuarbeiten versucht, mußte darauf hinarbeiten; aber durch politische Anstrengungen erreicht wurde sie nicht. Sie konnte auch nicht geplant werden. Sie widerfährt jetzt den Deutschen einfach. Ähnlich widerfährt im östlichen Europa Gläubigen und Kirchen die Freiheit.

Eine Abwertung jahrzehntelanger diplomatischer und pastoraler Bemühungen? Überhaupt nicht. Die zähe, durch keine Rückschläge sich irritierenlassende Kontakt- und Verhandlungspolitik des Apostolischen Stuhles mit den kommunistischen Regimen Osteuropas zugunsten der kirchlichen Gemeinschaften in diesen Ländern hat wesentlich dazu beigetragen, daß die *kirchlichen Grundstrukturen* erhalten geblieben sind. Jetzt kann, auch wenn die kirchlichen Gemeinschaften in Pfarreien und Diözesen, im Klerus und in der Laienschaft materiell und personell geschwächt sind, darauf aufgebaut werden. Die Erhaltung eines Minimums an kirchlicher Organisation während der Zeit der Unterdrükkung ermöglicht jetzt, jedenfalls was den hierarchischen Aufbau der Kirche betrifft, eine *verhältnismäßig rasche*

Normalisierung. Ohne die Verbindungen vorher wäre es kaum gelungen, innerhalb nur weniger Monate in den meisten Ländern die Episkopate fast vollständig zu komplettieren. Und auch mit der *Wiederanknüpfung diplomatischer Beziehungen* mit den meisten Ostländern, jetzt auch mit Rumänien, nachdem es kurz vorher noch einige Reibereien wegen der neuen Bischofsernennungen gegeben hatte (vgl. HK, April 1990, 193), wäre es nicht so schnell und reibungslos gegangen, wie es sich in den letzten Wochen und Monaten abgespielt hat, wäre die vatikanische Diplomatie nicht schon vorher an vielen Orten im Gespräch gewesen.

Und was das unterschiedliche ostpolitische Temperament Pauls VI. und Johannes Pauls II. betrifft: Der Vorrang des hierarchischen Prinzips bzw. der Sicherung der kirchlichen Hierarchie vor dem bzw. für das örtliche kirchliche Leben war für beide Päpste gleich maßgebend, da ging es nicht einmal um Nuancen. Wenn Paul VI. etwa bei der Durchsetzung von Bischofskandidaten sich gegenüber kommunistischen Führungen gelegentlich kompromißbereiter zeigte als sein Nachfolger, dann hatte dies wohl auch damit zu tun, daß Paul VI. kaum auf kurzfristige Veränderung der Verhältnisse rechnen konnte, sondern in sehr langen Fristen denken mußte. Im übrigen verkörperte Kardinalstaatssekretär *Casaroli* stets ostpolitische Kontinuität.

Aber Frucht des Bemühens oder glückliche Fügung: Ist die vatikanische Ostpolitik nun tatsächlich „am Ziel"? Nur bedingt. Die Situation ist keineswegs einheitlich, der Prozeß der Befreiung ist unterschiedlich fortgeschritten; in den asiatischen Staaten kommunistischer Herrschaft hat er erst kaum noch begonnen. In *China* sind die romtreuen, nicht der sog. Patriotischen Vereinigung zuzurechnenden Katholiken seit der Niederschlagung der Studentenrevolution sogar wieder besonderen Repressalien ausgesetzt, und auch in Teilen Osteuropas hat sich keineswegs alles schon für alle zum Guten gewendet. Von *„Unierten" in Rumänien* ist zu hören, für sie habe sich trotz der veränderten Verhältnisse noch so gut wie nichts geändert. Fast überall warten kirchliche Instanzen noch auf die Rückgabe ehemaligen Kirchenbesitzes, im Falle der einst verbotenen resp. zwangsorthodoxierten orientalischen Katholiken auf die Rückgabe von Kirchengebäuden und anderen einst ihnen gehörigen Einrichtungen. Von Fall zu Fall scheinen sogar Bischöfe Mühe zu haben, kirchliche Immobilien, die einst Orden gehörten, aber nach dem Verbot der Orden in diözesane Regie übergegangen waren, den sich neu organisierenden Orden zurückzugeben. Aus Ungarn ist solches zu hören.

Und wo Vermittlung und Stützung in solchen Streitfragen nicht mehr gebraucht wird, wird sich die vatikanische Diplomatie anderen, nicht weniger schwierigen, aber oft sehr viel politischeren Aufgaben zuwenden müssen. In der Ukraine z. B. jetzt schon, um eine einigermaßen friedliche Herauslösung der dortigen „Unierten" aus der orthodoxen Gemeinschaft mit zu gewährleisten (vgl. HK, Januar 1990, 12 ff.). Und sehr viel wird sich künftige vatikanische Ostpolitik mit den brisanten *Verschränkungen von Konfession und Nationalität* in der auseinanderstrebenden Union der Sowjetrepubliken und auch anderswo zu beschäftigen haben. Siehe Litauen! Sondernuntius *Colasuonno* und seine Mitstreiter werden also noch lange viel zu tun haben. *se*

Neuanfang

Russische Orthodoxe Kirche nach dem Tod von Patriarch Pimen

Patriarch Pimen von Moskau und ganz Rußland, der am 3. Mai im Alter von 79 Jahren starb, war der vierte Inhaber dieses höchsten Amtes in der Russischen Orthodoxen Kirche seit der Wiedereinführung des Patriarchats im Jahr 1917. Als er 1971 vom Landeskonzil zum Nachfolger von Patriarch Aleksij gewählt wurde, dessen Stellvertreter er seit 1963 war (vgl. HK, Juli 1971, 310 ff.), herrschte in der Sowjetunion Leonid Breschnew, unterlag die Kirche, durch die große Verfolgungswelle unter Chruschtschow geschwächt, umfassender und rigider staatlicher Kontrolle und war in ihren Wirkungsmöglichkeiten auf ein Minimum eingeschränkt. Die letzten Amtsjahre Pimens waren durch die Auswirkungen der Gorbatschowschen Umgestaltung des politischen Systems für die Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion bestimmt: Der Patriarch traf am 29. April 1988 mit *Michail Gorbatschow* zusammen, und seine Kirche konnte kurz danach mit erheblichem Aufwand und großer staatlicher Hilfestellung die Tausendjahrfeier der Christianisierung der Kiewer Rus begehen (vgl. HK, Juli 1988, 320 ff.). Schon damals war Pimen – für jeden Beobachter der Millenniumsfeiern unübersehbar – ein körperlich schwer angeschlagener Mann.

Der berüchtigte „Furov-Bericht" von 1975 über die „kirchlichen Kader und die Maßnahmen zur Einschränkung ihrer Tätigkeit im Rahmen des Gesetzes" (es handelte sich dabei um einen Rechenschaftsbericht des stellvertretenden Vorsitzenden des Rates für religiöse Angelegenheiten, *Vasilij Furov,* für das Zentralkomitee der KPdSU) stufte Patriarch Pimen in die Gruppe der dem System gegenüber problemlos loyalen Bischöfe ein. Tatsächlich hielt sich Pimen immer widerstandslos an den engen Rahmen, dem ihn die staatliche Kirchenpolitik ließ: Er machte sich zum beredten Befürworter der sowjetischen „Friedenspolitik", ließ in öffentlichen Äußerungen keinerlei kritische Distanz zum System erkennen und schenkte der innerkirchlichen Opposition mit ihrer Kritik am Anpassungskurs und der nach außen betriebenen Beschwichtigungsstrategie der russischen Orthodoxie kein Gehör.

Als dann unter Michail Gorbatschow deutlichere Anzeichen für eine Neubewertung der Bedeutung der orthodoxen Kirche für die russische Tradition und die Förderung der gesellschaftlichen und individuellen Moral erkennbar wurde, zog der Patriarch mit anerkennenden Worten zu Glasnost

und Perestroika nach. Bei der Feier des Millenniums in Moskau sagte Pimen, die Pflicht der Kirchenmitglieder gegenüber ihrem sozialistischen Vaterland bestehe heute darin, „daß sie alles ihnen Mögliche zur Förderung der Perestroika in unserer Gesellschaft und zu ihrer Erneuerung gemäß den Prinzipien von Glasnost tun". Bei der Begegnung mit Gorbatschow bekundete er diesem als „dem Architekten der Umgestaltung und Herold des neuen politischen Denkens" volle Unterstützung.

Die kritische Auseinandersetzung mit der Haltung der orthodoxen Kirchenführung in der Amtszeit von Pimen ist eine der Herausforderungen, die auf den Nachfolger warten. Er wird vom Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche gewählt, das vom 6. bis 10. Juni zusammenkommt. Auch sonst wird dem neuen Patriarchen einiges abverlangt werden: Nach Jahrzehnten der erzwungenen, aber dadurch auch zur Gewohnheit gewordenen Beschränkung auf Gottesdienst und Sakramentenspendung fällt es der orthodoxen Kirche vielfach schwer, sich auf die *neuen Wirkungsmöglichkeiten* (etwa im karitativen Sektor, in den Medien und teilweise auch in der Schule) einzustellen. Die ideologisch-politischen Auseinandersetzungen in der Sowjetunion berühren auch die Orthodoxie mit ihrem prononcierten Selbstverständnis als Hüterin des russischen Erbes. Nicht zuletzt angesichts massiver antisemitischer und nationalrussisch-chauvinistischer Strömungen muß sie sich neu über den eigenen kirchlichen und gesellschaftlichen Auftrag Rechenschaft geben.

Der neue Patriarch wird sich nicht zuletzt um den Unruheherd Westukraine kümmern müssen. Durch die Teillegalisierung der griechisch-katholischen Kirche (vgl. HK, Januar 1990, 12ff.) gehen dort der Russischen Orthodoxen Kirche Hunderte von Gemeinden und zahlreiche Priester verloren, die zur katholischen Kirche zurückgekehrt sind oder in absehbarer Zeit zurückkehren werden. Überdies gibt es in der Ukraine auch Bestrebungen zur Wiederbelebung der autokephalen ukrainisch-orthodoxen Kirche, die nach der russischen Revolution in der kurzen Phase der politischen Selbständigkeit der Ukraine bestand. Ob es der Russischen Orthodoxen Kirche unter einem neuen Patriarchen von Moskau und ganz Rußland gelingt, hinderlichen Ballast aus ihrer jüngeren Vergangenheit loszuwerden und sich zu einer freien und ausstrahlungskräftigen Gemeinschaft zu entwickeln, hängt allerdings nur zum Teil von ihr selber ab. Jede Zuspitzung der krisenhaften Lage in der Sowjetunion könnte ihr neue Schwierigkeiten und Rückschläge bringen. *ru*

Elite-Pastoral?

Bischof Lehmann zu Fragen der Sakramentenpastoral

Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann,* nahm Ende März einen diözesanen „Tag der Geistlichen" zum Anlaß, um über ein Thema nachzudenken, das in den Pfarrgemeinden nicht nur seiner Diözese allenthalben zum Problem geworden ist: die Praxis der Sakramentenspendung und -vorbereitung. Viele Seelsorger sind verunsichert: Die Zahl der Taufen bzw. der Kinder und Jugendlichen, die auf den Empfang der Ersten Kommunion, der Beichte und der Firmung vorbereitet werden sollen, stehen nach ihrer Einschätzung oftmals in keinem gesunden Verhältnis zur Zahl derjenigen, die diesen Wunsch – soweit sich dies „von außen" beurteilen läßt – tatsächlich aus innerer Überzeugung äußern und weil ihnen dies ein wirkliches Bedürfnis als Glaubende wäre. Seelsorger und Gemeinden werden z. T. den Eindruck nicht los, als könnten sie – wenn sie sich nicht ernsthaft Gedanken machen über bestimmte Mindestvoraussetzungen für die Zulassung zu den Sakramenten – mehr und mehr dazu verurteilt sein, „Theater zu spielen".

So verbreitet dieses ungute Gefühl über die Sakramentenspendepraxis jedoch ist, schwierig wird es dann, wenn konkret gesagt werden soll, in welchen Fällen man sich wie verhalten soll. Wie will man im Einzelfall ermessen, welche Qualität die Bitte um Zulassung bzw. Hinführung zu den Sakramenten hat? Wie leicht kann ein Zuviel an Zurückhaltung auch die letzte Verbindung zur Gemeinschaft der Glaubenden zerreißen lassen? Und wie steht es mit dem Glauben, daß ein unter welchen Umständen auch immer gespendetes Sakrament zu einem späteren Zeitpunkt und unter veränderten Bedingungen nicht vielleicht doch noch Gutes bewirkt?

Bischof Lehmann machte mit seinem Referat jedenfalls deutlich: Daß es verhängnisvoll wäre, würde man sich in dieser Lage mit einfachen Antworten zufriedengeben. Sosehr Lehmann eine Tendenz zur bloßen Anpassung an minimale und unzureichende Voraussetzungen beim Sakramentenempfang ablehnte, ja mehr noch, sogar als Ausdruck von „Schwäche" bezeichnete, so zielte seine Analyse nicht in erster Linie auf solche Formen eines pastoralen *Laxismus,* sondern eher auf die entgegengesetzte Versuchung eines neuen *Rigorismus.* Er nannte Konzepte von Sakramentenpastoral fragwürdig, „die sich unbesehen und unkritisch mit einem Schrumpfungsprozeß begnügen oder ihn gar fördern, ganze Bevölkerungskreise abschreiben und sich auch noch guten Gewissens mit einem solchen Rückzug der Kirche aus einer umfassenden Verantwortung begnügen". Der Versuch, die Würde des Sakraments durch eine unnachgiebige Haltung zu retten, laufe Gefahr, die verschiedenartige Situation und die individuelle Verschiedenheit der Menschen einer gesetzlich interpretierten Einheitsnorm zu opfern. Der Rigorismus sei versucht, um der Sicherheit willen die Voraussetzungen und Bedingungen des Sakramentenempfangs immer enger zu ziehen.

Als pastorale Zielvorgabe sprach sich der Mainzer Bischof dafür aus, überholte volkskirchliche Strukturen von Grund auf zu erneuern, ohne verengten Konzepten einer „Elite-Pastoral" anzuhängen. Kirche will er vor allem als „*Weggemeinschaft*" verstanden wissen – dies erlaubt es, daß der einzelne

sich mit seinen je verschiedenen Fähigkeiten und Möglichkeiten abgestuft einbringen kann. „Weggemeinschaft" vermeidet einen Alles-oder-Nichts-Standpunkt. Darüber hinaus soll sich „Weggemeinschaft" für ihn in einem Glauben ausdrücken, der sich nicht nur von den Lehrinhalten und strikt religiösen Aussagen allein her definiert; in einer Symbolerziehung, die dadurch, daß sich Glauben und Leben in ihr verschränken, dem gelingenden Leben dient; in der Bildung kleiner Gemeinschaften und Gruppen, in denen der konkrete Mensch in seiner Situation ernst genommen wird.

Weit über die Sakramentenpastoral hinaus hat Bischof Lehmann damit den Finger auf bedeutende Unsicherheiten im gegenwärtigen pastoralen Handeln insgesamt gelegt. In der Sakramentenpastoral zeigt sich die grundlegende Schwierigkeit nur besonders deutlich: Inwieweit ist die Gemeinschaft der Glaubenden bereit, heutigen Menschen unter ihren Lebensbedingungen und mit immer weniger volkskirchlich-geradlinigen religiösen Biographien wirklich nachzugehen, missionarische Offenheit zu zeigen angesichts der Gebrochenheiten und Halbherzigkeiten, Umwege und Abwege pluralisierter Religiosität? Oder inwieweit erhebt sie immer schon eine vermeintliche Totalidentifikation mit dem Glauben und dem kirchlichen Leben nicht nur zum Ziel, sondern bereits zur Bedingung dafür, daß man sich überhaupt miteinander abgibt und einander ernst nimmt? Es geht auch darum, inwieweit sie in den „eigenen Reihen" partielle Identifikationen als gegeben annimmt oder diese immer schon latent ausgrenzt. Inwieweit sie sich wirklich auch auf diejenigen einläßt, die mit den „winterlichen Verhältnissen" nicht zurechtkommen.

Ein Kirchenaustritt oder mangelnde Gottesdienstpraxis allein sagen oft nicht viel darüber aus, ob in diesen Personen nicht doch „Sinn für Gott" zu wecken ist, wie Bischof Lehmann dies nannte. Letztlich geht es also darum, inwieweit auch die Kirche als ganze realisiert, daß – so der vorletzte Satz in dem Referat – „niemand seines Heils gewiß ist". *nt*

Der Papst in Mexiko: Ermunterung zum eigenen Weg

Der einwöchige Papstbesuch in Mexiko, dem sich auf dem Rückflug noch ein kurzer Aufenthalt auf *Curaçao,* der Hauptinsel der niederländischen Antillen, anschloß, galt dem Land mit der (nach Brasilien) zweitgrößten Zahl von Katholiken in der Weltkirche. Auf dem „katholischen" Kontinent Lateinamerika ist Mexiko allerdings insofern ein *Sonderfall,* als nach der Verfassung Staat und Kirche strikt getrennt und dem Wirken der Kirche in der Öffentlichkeit zumindest auf dem Papier enge Grenzen gesetzt sind. Das zeigte sich beim ersten Mexikobesuch Johannes Pauls II. (es war auch seine erste Auslandsreise überhaupt) anläßlich der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Puebla Anfang 1979: Damals gab es keinen offiziellen Empfang des Papstes durch den mexikanischen Staat. Diesmal wurde Johannes Paul II. dagegen mit allen protokollarischen Ehren als Staatsoberhaupt empfangen; ein Zeichen für die *Klimaverbesserung zwischen Staat und Kirche* bzw. Apostolischem Stuhl (vgl. den Länderbericht: HK, Mai 1990, 245) unter dem neuen Präsidenten *Salinas de Gortari.* Dieser traf mit dem Papst zu einem einstündigen Vieraugengespräch zusammen.

Bei der ersten Papstreise nach Mexiko lag der Hauptakzent auf dem Treffen von Puebla, wo Johannes Paul II. in einer programmatischen Ansprache vor den lateinamerikanischen Bischöfen Grundlinien für die Verkündigung des Evangeliums und das Handeln der Kirche im Kontext des Subkontinents darlegte. Diesmal war es ein Besuch des Papstes bei der mexikanischen Ortskirche, allerdings nicht ohne Bezüge auf ganz Lateinamerika. So verwies Johannes Paul II. verschiedentlich auf die für 1992 bevorstehende Fünfhundertjahrfeier der europäischen Entdeckung und Eroberung Amerikas. Der lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) wird im Jubiläumsjahr in Santo Domingo seine nächste Vollversammlung abhalten. Auch in seiner Ansprache an mexikanische Unternehmer in Durango im Norden des Landes nannte der Papst als seinen Adressaten ausdrücklich „den lateinamerikanischen Unternehmer".

Die katholische Soziallehre als Richtschnur

Bei dieser sehr grundsätzlich angelegten Rede kam Johannes Paul II. auf eines der Hauptthemen seines Aufenthaltes in Mexiko vom 6. bis 13. Mai zu sprechen: die wirtschaftliche Krise und ihre Ursachen sowie die Aufgabe der Kirche angesichts dieser Herausforderung. Der Papst beklagte, daß Mexiko noch weit vom Ideal der Gerechtigkeit entfernt sei. Neben großen Reichtümern und einem entsprechenden Lebensstil gebe es eine Mehrheit der Bevölkerung, der es am Nötigsten fehle. Die Suche nach wirksamen Lösungen angesichts der wirtschaftlichen Krise erfordere Opfer von allen; aber man dürfe nicht übersehen, „daß es häufig die Armen sind, die in hohem Maß Opfer bringen müssen, während die Inhaber großer Vermögen keine Bereitschaft zeigen, zugunsten der übrigen auf ihre Privilegien zu verzichten" (Osservatore Romano, 11.5.90). Der Papst ermahnte die Unternehmer zur Solidarität und zum Dienst am Gemeinwohl und wies sie auf ihre Verantwortung für die Schaffung von Arbeitsplätzen und die gerechte Entlohnung der Arbeiter hin.

Mehrmals hob Johannes Paul II. in Mexiko die Bedeutung der *katholischen Soziallehre* als unerläßlicher Richtschnur für die Gestaltung der Wirtschaftsordnung hin und erteilte gleichzeitig einseitigen Parteinahmen der Kirche oder einer im ausschließen-

den Sinn verstandenen „Option für die Armen" die gewohnt deutliche Absage. Heute wie gestern, so der Papst in Chalco, einer Vorstadt der mexikanischen Hauptstadt, wolle die Kirche Stimme derer sein, die keine Stimme hätten, wobei sie allerdings parteiliche und konfliktorientierte Optionen ausschließe.

Kritik auch am liberalen Kapitalismus

In Monterrey betonte Johannes Paul II. am 10. Mai, die Kirche könne sich von keiner Ideologie oder politischen Partei „das Banner der Gerechtigkeit" entreißen lassen. Sie müsse sich aber genau deshalb allen Kräften entgegenstellen, „die bestimmte Formen der Gewalt und des Hasses als dialektische Lösung der Konflikte" propagierten (Osservatore Romano, 12.5.90). Auch bei seiner *Begegnung mit den mexikanischen Bischöfen* zum Abschluß des Besuchs bekräftigte der Papst die vorrangige Option der Kirche für die Armen und warnte gleichzeitig vor falsch verstandenen Befreiungstheologien mit klassenkämpferischen Tendenzen. Abirrende und verkürzende Auslegungen der Befreiung könnten schmerzliche Spaltungen herbeiführen und die Einheit der Kirche in Frage stellen.

Einen besonderen Akzent erhielten die Äußerungen Johannes Pauls II. zu wirtschaftlichen und sozialen Problemen diesmal durch den Bezug auf die *Veränderungen in Mittel- und Osteuropa* und ihre Auswirkungen für die Dritte Welt. In Durango vor den mexikanischen Unternehmern warnte der Papst davor, den Zusammenbruch des kommunistischen Systems im bisherigen Ostblock in einer oberflächlichen Weise als „Scheitern oder als Triumph eines Systems über ein anderes" zu interpretieren. Manche wollten mit ihrer Analyse so weit gehen, „daß sie dasjenige System, das sie für den Sieger halten, als einzigen Weg für unsere Welt präsentieren". Sie begründeten diese Auffassung mit der Niederlage des realen Sozialismus und ließen das notwendigerweise kritische Urteil über die Auswirkungen außer acht, die der liberale Kapitalismus zumindest bisher in den Ländern der Dritten Welt hervorgebracht habe.

In Monterrey sagte Johannes Paul II., man könne zwar die guten Ergebnisse nicht leugnen, die durch öffentliche und private Anstrengungen in Ländern mit einer liberalen Ordnung erzielt worden seien; man dürfe aber auch nicht einfach die „Defekte eines wirtschaftlichen Systems" mit Schweigen übergehen, „das nicht selten Gewinn und Konsum zur hauptsächlichen Antriebskraft macht, den Menschen in der Form dem Kapital unterordnet, daß er ohne Rücksicht auf seine Würde als Person wie ein bloßes Einzelteil in einer großen Produktionsmaschine betrachtet wird, und in dem seine Arbeit als bloße Ware behandelt wird, die dem Auf und Ab von Angebot und Nachfrage unterworfen ist" (Osservatore Romano, 12.5.90). Bei einer Begegnung mit Intellektuellen in Mexiko-Stadt verteilte der Papst nochmals Kritik nach beiden Seiten: Die auf dem materialistischen Marxismus aufgebauten Systeme hätten enttäuscht. Aber auch die modernen Kulturen der hochentwickelten Industrienationen seien nicht imstande, eine Zivilisation zu schaffen, die die Würde des Menschen völlig sichere. Vielmehr würden häufig diesseitige, zufällige Werte übertrieben.

Daß Johannes Paul II. auch bei seinem zweiten Besuch in Mexiko zur *Neuevangelisierung* aufrief, war keine Überraschung. Diesmal bot überdies der Vorblick auf 1992 bzw. der Rückblick auf die Christianisierung Lateinamerikas einen geeigneten Anknüpfungspunkt. Die Ausführungen des Papstes zu den Anfängen des Christentums in Mexiko waren ganz auf das Lob der damaligen Missionare und die Begegnung der Kirche mit der einheimischen Kultur gestimmt und ließen jeden Anflug von kirchlicher Selbstkritik angesichts der negativen Seiten der Conquista vermissen (Johannes Paul II. sprach nur einmal ganz allgemein und knapp von „Schatten" der damaligen Evangelisierung der Neuen Welt). So sagte der Papst bei der Messe vor der Basilika von Guadelupe, während der er drei jugendliche Märtyrer aus dem 16. Jahrhundert und einen Priester aus dem letzten Jahrhundert seligsprach: „Das Evangelium von Jesus Christus kam nach Mexiko mit dem apostolischen Eifer der ersten Evangelisatoren. Sie verkündeten Jesus Christus ... und gewannen die Massen für den Glauben mit der Kraft des Heiligen Geistes, der ihre Botschaft als Missionare und das Herz der Evangelisierten entflammte" (Osservatore Romano, 8.5.90).

In Villahermosa im Süden Mexikos forderte Johannes Paul II. eindringlich die teilweise in erheblicher Anzahl zu fundamentalistisch-evangelikalen *Sekten* nordamerikanischen Ursprungs abgewanderten Katholiken auf, zur Kirche zurückzukehren. Als Motive für den Übertritt zu solchen Sekten nannte der Papst das Streben nach wirtschaftlichem Wohlstand, den Glauben, daß die Beziehung zu Gott vor allem von der eigenen Anstrengung abhänge, und die Geborgenheit in einer kleinen Gruppe, in der man sich gegenseitig helfe. Die Kirche erwarte die Abgewanderten mit offenen Armen und wolle sie zu einer neuen Begegnung mit Christus führen.

Hoffnungen auf bessere Beziehungen zum Staat

Zum *Verhältnis zwischen Staat und Kirche* in Mexiko nahm Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Bischöfe Stellung. Er äußerte dabei seine Genugtuung über diese verbesserte Zusammenarbeit und betonte, die Kirche wolle in Mexiko nicht als Außenstehende und erst recht nicht als Feindin betrachtet und behandelt werden, sondern als Verbündete „in allem, was gut, edel und schön ist". Die Gewährung der Religionsfreiheit, so der Papst an die Adresse der mexikanischen Regierung, sei auch Garantie für die anderen bürgerlichen Grundrechte. In Aguascalientes sprach er von der Hoffnung auf ein baldiges Verschwinden des Vorurteils, die Kirche bremse den kulturellen und wissenschaftlichen Fortschritt. Auch hier wies Johannes Paul II. auf die „neue Perspektive der Kontakte zwischen Kirche und politischer Gemeinschaft"

in Mexiko hin. In dieser neuen Phase des besseren Verständnisses und des Dialogs wolle die Kirche ihren eigenen Beitrag leisten, ohne ihre spezifischen Ziele und Kompetenzen zu überschreiten.
Während seines einwöchigen Aufenthalts zog der Papst große Menschenmassen an. Bei den öffentlich zugänglichen Veranstaltungen waren Besucherzahlen von einer Million und darüber durchweg die Regel. In der Presse wurden dieser Zustrom und die Äußerungen Johannes Pauls II. teilweise auch mit kritischen Kommentaren begleitet; man hielt dem Papst Einmischung in die inneren Angelegenheiten Mexikos vor. Ob es in absehbarer Zeit zu einer Revision der laizistisch-antiklerikalen Verfassungsbestimmungen kommt, ist nicht sicher.

U. R.

Israel: Proteste christlicher Kirchen

Mit einer beispiellosen Aktion haben die wichtigsten in Israel ansässigen christlichen Gemeinschaften Ende April gegen eine – aus ihrer Sicht gesehene – Gefährdung des seit langem äußerst labilen Gleichgewichts zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften in Jerusalem protestiert. Als Antwort auf die Besetzung eines Hauses in der unmittelbaren Nähe der Grabeskirche, das das griechisch-orthodoxe Patriarchat weiterhin als Eigentum für sich reklamiert, durch rund 150 militante, zumeist amerikanischstämmige jüdische Siedler entschlossen sich die christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu einer *eintägigen Schließung aller heiligen Stätten* in Israel, Ostjerusalem und den von Israel besetzten Gebieten.

Scharfe Reaktion auf Hausbesetzung

Seit Menschengedenken ist es das erste Mal, daß die christlichen Gemeinschaften freiwillig zu diesem Mittel greifen. Unter Anwesenheit führender Persönlichkeiten der beteiligten Kirchen wurde am Morgen des 27. April feierlich die Schließung der Jerusalemer Grabeskirche vollzogen. Von den Kirchen der Stadt war ein halbstündiges Protestgeläut zu hören. Islamische Würdenträger folgten diesem ungewöhnlichen Schritt ihrerseits mit der Schließung des Jerusalemer Felsendoms und der El Aksa-Moschee auf dem Tempelberg.

Nachdem es bereits unmittelbar nach der Besetzung des Hauses am Mittwoch der Karwoche zu ersten Protesten und z. T. zu tumultartigen Zusammenstößen, zuweilen unter Beteiligung hoher christlicher und muslimischer religiöser Würdenträger, gekommen war, hatten zehn christliche Kirchenführer, darunter auch der lateinische Patriarch von Jerusalem, am 23. April die Schließung der heiligen Stätten in einer Erklärung angekündigt und begründet. In dem Schreiben wurde darauf hingewiesen, daß die Aktion der Siedler das Überleben christlicher Gemeinschaften im Heiligen Land gefährde. Die Hausbesetzung ausgerechnet in der Karwoche nannten sie eine *Provokation gegen den freien Zugang zur Grabeskirche.* Der Akt der bewaffneten Besetzung kompromittiere die Unversehrtheit und die religiöse und kulturelle Autonomie des Christen-, des Armenier- und des Muslimviertels der Stadt. Er verletze den seit langem geachteten *Status quo* in der Jerusalemer Altstadt.

Das ehemalige griechisch-orthodoxe Hospiz St. Johannes war am 11. April unter Polizeischutz von den Siedlern besetzt worden. Ein inzwischen untergetauchter Armenier hatte das Haus bisher gepachtet. Auf Umwegen über eine panamaische Scheinfirma wollen die Siedler in den vermeintlich rechtmäßigen Besitz dieser Immobilie gelangt sein. Der griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem, *Diodoros I.,* bestritt jedoch von Anfang an die Rechtmäßigkeit dieses Verkaufs. Unterdessen hat der israelische Wohnungsbauminister und stellvertretende Ministerpräsident *David Levi* eingeräumt, den Erwerb des Hauses aus Mitteln seines Ministeriums wesentlich mitfinanziert zu haben (40 Prozent der Kaufsumme von insgesamt 3,5 Millionen Dollar).

Unterdessen wies der amtierende israelische Ministerpräsident *Yitzhak Shamir* den Protest der christlichen Kirchenführer mit dem Hinweis zurück, Israelis hätten das Recht, sich *überall im Lande anzusiedeln.* Ein Sprecher der israelischen Regierung warf den Kirchen vor, sie hätten die laufenden gerichtlichen Klärungen zur Frage der Rechtmäßigkeit des Verkaufs des ehemaligen Hospizes abwarten sollen. Der Oberste Gerichtshof Israels hatte mit einer Entscheidung vom 26. April die Siedler zwar zum Verlassen des Gebäudes aufgefordert, 20 Vertreter jedoch sollten bis zur endgültigen Klärung in der Sache im Haus verbleiben können. Die Kirchen wollten jedoch die gerichtliche Klärung nicht abwarten, weil sie die Vorgänge als letztlich *politisch motiviert* einstufen und nicht als einen bloßen Rechtsstreit um Eigentumsrechte.

Diese Position verteidigte u. a. auch der lateinische Patriarch von Jerusalem, *Michel Sabbah,* verschiedentlich in Interviews mit ausländischen Medien. Sabbah bezeichnete nicht nur die Anwesenheit der Siedler als eine unannehmbare Verletzung des Status quo in der Stadt, sondern kritisierte auch die israelische Regierung scharf wegen ihrer Unterstützung der Siedler. Im übrigen zeichnete Sabbah ein *ambivalentes* Bild der israelischen Gesellschaft: Auf der einen Seite gebe es ein aggressiv gestimmtes, dialogunwilliges Israel, auf der anderen Seite aber auch moderate Juden, die ihre Solidarität mit den Christen zum Ausdruck brächten und das Verhalten der Siedler kritisierten.
Zu den letzteren gehört der Jerusalemer Bürgermeister *Teddy Kollek:* Bei öffentlichen Auftritten in den USA Anfang Mai bezeichnete Kollek die Aktion als einen „schweren Fehler" und eine „Dummheit". Der israeli-

schen Regierung hielt er vor, die Siedler zu ihrer Aktion eigens ermuntert zu haben, christliche Kirchenführer zieh er der „Überreaktion". Zugleich kritisierte Kollek auch das griechisch-orthodoxe Patriarchat, das Hospiz über 30 Jahre lang *vernachlässigt* und es obendrein einer wenig vertrauenswürdigen Person verpachtet zu haben. An anderer Stelle meinte Kollek, im Namen eines „falschen Messianismus" solle *Jerusalem* mit Aktionen wie der der Siedler in ein *zweites Beirut* verwandelt werden.

Zum erstenmal handelten Christen gemeinsam

Im Kern geht es bei dieser Auseinandersetzung um die Beachtung der auf Gewohnheitsrecht basierenden *Aufteilung der Jerusalemer Altstadt* zwischen den drei großen religiösen Gruppierungen: Muslime, Christen und Juden, der die Stadt über Jahre ihre relative Ruhe trotz der angespannten Lage im Staat Israel wie in den von Israel besetzten Gebieten verdankt. Noch in den 70er Jahren hatte der Oberste Gerichtshof des Staates Israel einem Muslim unter Berufung auf diese Aufteilung der Altstadt untersagt, sich im jüdischen Teil anzusiedeln.

Seit Jahren jedoch versuchen bestimmte jüdische Aktivistengruppen, diesen Status quo dadurch zu unterlaufen, daß sie sich im muslimischen Teil der Stadt ansiedeln, um so Jerusalem auf Dauer systematisch zu *„judaisieren"*. Der Ostteil von Jerusalem wurde von Israel im Sechs-Tage-Krieg von 1967 zurückerobert. Unmittelbar nach dem Krieg wurden beide Teile der Stadt wieder unter eine gemeinsame Verwaltung gestellt. 1980 rief der Staat Israel Jerusalem zu seiner „ewigen und unteilbaren Hauptstadt" aus, ein Status, der bisher keine internationale Anerkennung gefunden hat. Erst unlängst wurde im US-amerikanischen Senat wiederum ein Vorstoß unternommen, um die amerikanische Regierung zur Anerkennung Jerusalems als Hauptstadt Israels zu bewegen und damit auch zur Verlegung des Sitzes des US-Botschafters in Israel von Tel Aviv nach Jerusalem. Der Apostolische Stuhl tritt seit langem für internationale Garantien für den offenen Zugang zu den heiligen Stätten in Jerusalem ein.

Zu den interessantesten Aspekten der Vorgänge um das Hospiz St. Johannes gehört die Tatsache, daß in diesem Fall Christen verschiedener Konfessionen sich zu gemeinsamem Handeln zusammenfanden und muslimische religiöse Führer sich dem obendrein anschlossen. Hier sind Veränderungen spürbar, wie sie schon während der nunmehr seit über zwei Jahren andauernden „Intifada", des Aufstandes der in den besetzten Gebieten lebenden Palästinenser gegen die israelische Besatzungsmacht, zum Tragen kamen. Mit der „Intifada" scheinen auch die christlichen Gemeinschaften dazu übergegangen zu sein, eine frühere *Zurückhaltung aufzugeben*. Z. T. hat dies bereits Rückwirkungen auf die Beziehungen zwischen dem Staat Israel und den christlichen Kirchen insgesamt. So sprach der Leiter des vatikanischen Notre-Dame-Centers in Jerusalem, Monsignore *Richard Mathes*, in einem KNA-Interview (31. 10. 89) bereits vor einem halben Jahr von einem „gebrochenen Verhältnis". Das Verhältnis sei längst nicht mehr so ungetrübt wie noch vor wenigen Jahren. Den christlichen Kirchen werde immer wieder bedeutet, daß man von ihnen „Ergebenheitsadressen" an den israelischen Staat erwarte.

Zu den wichtigsten Ereignissen der letzten Zeit zählen in dem Zusammenhang die Vorgänge um die mehrheitlich christliche Stadt *Beit Sahur*, unweit von Betlehem. Diese größte christliche Stadt in der Westbank trat – frei nach dem Motto der Bostoner Tea-Party von 1773 im amerikanischen Unabhängigkeitskampf: „no taxation without representation" (keine Vertretung im Parlament – keine Steuern) – in einen Steuerstreik, woraufhin das israelische Militär die Stadt zum Sperrgebiet erklärte und bewegliches Eigentum der Bürger als Ersatz für die nicht gezahlten Steuern konfiszierte.

Drei Patriarchen samt Delegationen ihrer Kirchen wurde im vergangenen Herbst der Zugang zu Beit Sahur mit Hinweis auf die Sperrung durch das Militär verweigert. Protestaktionen wie die der Bewohner von Beit Sahur ebenso wie Versuche, alternative, d. h. von Israel unabhängige Formen des Handels und der Wirtschaft zu schaffen, sollen auch das Selbstbewußtsein der Palästinenser gegenüber den Israelis stärken helfen – selbst wenn damit die politischen und militärischen Kräfteverhältnisse nicht wesentlich verändert werden.

Zunehmende Klagen wegen überzogenen Gebrauchs von Gewalt

Führende Vertreter christlicher Gemeinschaften – unter ihnen auch der lateinische Patriarch Sabbah – äußerten sich mehrfach öffentlich zum Fortgang der „Intifada" in Protestschreiben, so etwa in einer „Erklärung der Jerusalemer Kirchenführer vom 27. April 1989" (Wortlaut: Ecumenical Press Service, 15/1989): In dieser Protestnote bekräftigten sie die Pflicht als Kirchenführer, sich zur Situation in ihrem Land zu äußern, und protestierten gegen die wiederholten Verstöße gegen verbriefte Rechte der Bewohner von Jerusalem, der Westbank und dem Gazastreifen. Man zeigte sich empört über die hohen Verluste an Menschenleben und über die Tötung von „unbewaffneten und unschuldigen Menschen" sowie den „überzogenen Gebrauch von Gewalt", schließlich über unangemessen scharfe Strafen sowie wenig rechtsstaatlichen Umgang mit Gefangenen bzw. mit Bürgern, die in Polizeigewahrsam genommen werden. Die Kirchenführer protestierten gegen die Schließung von Schulen und Universitäten, gegen die Anwendung von Kollektivstrafen und mahnten den freien Zugang zu den heiligen Stätten an. Bei dieser Erklärung handelte es sich um eine eindeutige *Parteinahme* für die palästinensische Seite.

Die geringe öffentliche Präsenz der christlichen Kirchen in der Vergangenheit hatte eine ganze Reihe von Gründen: Sieht man einmal von der Tatsache ab, daß ein Teil der Hierarchie (und des Klerus) *ausländischer*

Herkunft war bzw. ist und z. T. nur eine *begrenzte Autorität* genoß, so hatte dies vor allem mit der starken *Zersplitterung* und mit der Stellung als *Minderheit* zu tun. Von den insgesamt rund 1,2 Millionen Bewohnern der Westbank und des Gazastreifens sind nur etwa 35 000 Christen. Hinzu kommen 12 000 Christen in Jerusalem. Von den 4,5 Millionen israelischen Staatsbürgern sind etwa 700 000 Araber, davon 85 000 Christen. Die Mehrheit der Christen im Heiligen Land gehört der griechisch-orthodoxen Kirche an oder sind Melkiten und Lateiner. Darüber hinaus gibt es noch eine Vielzahl kleinerer katholischer, orthodoxer, orientalischer und protestantischer Gemeinschaften (vgl. *Rafiq Khoury,* Chrétiens arabes de la Terre Sainte, in: Etudes, Oktober 1988, S. 398).

Die arabischen Christen sind außerdem seit langem gezwungen, gegenüber einem sich ausschließlich muslimisch definierenden *arabischen Nationalbewußtsein* ihre Zugehörigkeit zur „arabischen Nation" unter Beweis zu stellen. Für die jüdische Seite gehören sie entweder zu den Arabern und damit zu den Gegnern, oder aber man übergeht ihre Zugehörigkeit zu den Arabern und fördert damit erst recht muslimische Vorbehalte ihnen gegenüber. Gegenüber dem westlichen, christlich geprägten Ausland beklagen die christlichen Araber, daß man sie – im Gegensatz zu Juden und Muslimen – kaum wirklich wahrnehme. Für die Einheit unter den (christlichen) Arabern kommt noch erschwerend hinzu, daß die Interessen derjenigen in den besetzten Gebieten nicht ohne weiteres identisch sind mit den Interessen derer, die in Israel selbst wohnen. Der Anteil der Auswanderer ist unter den christlichen Arabern in den besetzten Gebieten besonders hoch.

Angesichts dieser schwierigen Lage der Christen in einem vornehmlich jüdisch oder muslimisch geprägten Umfeld war die Schließung der heiligen Stätten aus Protest gegen die Aktion der jüdischen Siedler insofern auch ein weiterer Versuch, das Gewicht der Christen in Palästina stärker als bisher in die Waagschale zu werfen. *K. N.*

Ostasien: Theologen beraten über Kirche und Politik

Die christlichen Kirchen in Asien sind alle in besonderer Weise mit dem Problem ihres Verhältnisses zur Politik und der staatlichen Macht konfrontiert. Mit Ausnahme der Philippinen befinden sich die christlichen Kirchen überall in Asien in der Minderheit, da sie insgesamt nicht mehr als 5 Prozent der Bevölkerung umfassen, wobei sich der Anteil der Katholiken auf 2,6 Prozent beläuft. Bereits daraus ergibt sich deutlich, daß der Einfluß der Christen nicht bestimmend sein kann. Vielmehr müssen sie versuchen, in der Zusammenarbeit mit Partnern aus den anderen Religionen und anderen die Gesellschaft bestimmenden Gruppen eigene Vorstellungen wenigstens ansatzhaft zur Geltung zu bringen.

Wie sehr gegenwärtig nach Orientierung in dieser Frage gesucht wird, zeigte die diesjährige Tagung der Theologischen Beratungskommission der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen in Hongkong (23. April bis 1. Mai 1990). Auf der Theologentagung ging es darum, die „Asiatische theologische Perspektive zum Verhältnis der Kirche zur Welt der Politik" zu bestimmen. Gruppen von ca. je zwölf Theologen, die jeweils einzelne Länder vertraten, begannen ihre Überlegungen zu dieser Thematik mit einer *Analyse der politischen Verhältnisse ihres jeweiligen Landes* und einer Beschreibung der Rolle der Kirche darin. Dieses methodische Vorgehen hatte den Vorteil, daß von der aktuellen Situation der verschiedenen beteiligten asiatischen Länder ausgegangen wurde und nicht von einer allgemeinen Theorie. Dabei wurde die Komplexität der Situation in den verschiedenen Ländern deutlich und zugleich die Berührungspunkte, die sich zwischen einzelnen Ländern ergeben.

Bestandsaufnahme der verschiedenen Länder

Bei den Berichten über Indonesien, Malaysia und Pakistan spielte der *Faktor Islam* und seine Vorstellungen von einer idealen Gesellschaftsordnung basierend auf der Shariah die bestimmende Rolle. Deutlich wurde für Thailand die *Rolle des Buddhismus* als die das Land bestimmende religiöse Kraft.

In *Sri Lanka* ist die Situation ebenfalls zu einem guten Teil durch das buddhistische Erbe bestimmt, das in der Auseinandersetzung mit den Tamilen ebenfalls von hinduistischen Elementen beeinflußt wird. *Indien* hat eine lange Tradition einer „säkularistischen" Regierungsform, was dazu beitrug, daß der religiöse Faktor hinter sachlichen politischen Rücksichten zurücktrat. In der jüngsten Vergangenheit ist der Einfluß radikaler hinduistischer Gruppen jedoch ständig gewachsen.

Trotz vieler ideologischer Unterschiede lassen sich für die VR China, Vietnam und Taiwan, Südkorea und Singapur im *konfuzianischen Gedankengut* viele Übereinstimmungen finden, die das Denken über die Beteiligung der Religionen an politischen Vorgängen bestimmen. Eine Kategorie für sich bilden die *Philippinen,* wo die katholische Kirche in der jüngsten Vergangenheit eine sehr bestimmende Rolle auf dem politischen Sektor gespielt hat und immer noch spielt. Es ist deutlich zu beobachten, daß die anfängliche Nähe zur gegenwärtig bestehenden Regierung einer „kritischen Solidarität" gewichen ist. Das Ergebnis der Analyse der verschiedenen Situationen ergab, daß die Kirche sich in recht unterschiedlichen Situationen in Asien vorfindet: in solchen, wo sie eine unterdrückte Minderheit ist; in anderen, wo sie als Minderheit toleriert wird, und wieder in anderen, wo sie als relativ einflußreiche Minderheit anerkannt ist. Dieser *Minderheitsstatus* hat

in einer Reihe von asiatischen Staaten zu einem „Minderheitenkomplex" auf seiten der Kirchen geführt, der sich darin äußert, daß die Kirche sich weitgehend aus der Politik heraushält und sich fast ganz in religiöse Innerlichkeit flüchtet.

Die Menschenrechte als Inkulturationsproblem

In anderen Ländern Asiens, am deutlichsten wohl in *Indonesien,* versucht die Kirche sich in einer *Politik der stillen Intervention,* die die offene Konfrontation vermeidet und die Harmonie bewahrt. Es fehlt den asiatischen Kirchen weitgehend eine theologisch begründete und in der Praxis bewährte Form, das prophetisch-kritische Amt auszuüben. Hinzu kommt, daß in den Fragen der Politik fast immer die *Menschenrechtsproblematik* besonders brisant ist.

Es geht vor allem um das Problem, inwieweit die Menschenrechte in ihrer gegenwärtigen Formulierung und individuellen Ausrichtung für Asien verbindlich sein können, wo sich Rechtsvorstellungen gewöhnlich an Rechten für die Gemeinschaft und weniger an solchen für das Individuum orientieren. Kann die Kirche ohne die Anstrengung der Inkulturation sich ohne weiteres zum *Anwalt der Menschenrechte* machen, wenn ihr dabei der Vorwurf gemacht wird, „liberalistische" westliche Ideen mehr als das Evangelium zu propagieren? Verbunden damit ist der immer wiederkehrende Vorwurf, daß das Christentum in Asien immer noch eine „fremde Religion" darstellt, die gerade bei Interventionen auf politischem Felde den Verdacht, im Dienst einer fremden Macht zu stehen, zurückweisen muß.

Bei der weiteren theologischen Diskussion wurden auch die Quellen – Aussagen der Heiligen Schrift und die Tradition des Lehramtes – herangezogen. Dabei zeigte es sich, daß die Verschiedenheit der asiatischen Kirchen nach Antworten verlangt, die in neuer Weise auf die besonderen Situationen dieser Länder abgestellt sind. In Asien fehlt den christlichen Kirchen eine Geschichte des Verhältnisses von „Staat und Kirche", in der die beiden Partner als mehr oder weniger gleichberechtigt auftreten. Bei den allgemeinen Bemühungen um *Inkulturation* muß es auch bei dieser Fragestellung darum gehen, eine für Asien passende, d. h. „inkulturierte" Antwort zu finden.

Es geht z. B. darum, zu klären, inwieweit sich die Kirchen eine Kategorie von „asiatischer Harmonie" zu eigen machen können, die mit dem Anspruch, asiatisches Erbe darzustellen, sich gegen jede Form von Konfrontation seitens der Religionen in politischen Dingen wendet. In ähnlicher Weise werden Formen autoritärer Herrschaft in Asien mit der Unübertragbarkeit der westlichen Demokratievorstellung begründet. Wenn christliche Kirchen sich gegen den Vorrang der ökonomischen Kategorien bei der Entwicklung der asiatischen Staaten wenden, werden sie oft mit dem Vorwurf belegt, sich in Dinge einzumischen, die außerhalb ihrer Kompetenz und Erfahrung liegen.

Die Tagung in Hongkong war ein *erstes Treffen,* um die verschiedenen Elemente der Fragestellung zusammenzubringen. Im Laufe des Jahres, so lautete ein Ergebnis, sollen die in Hongkong beteiligten Theologen weiter an den Fragen arbeiten, sich mit ihren Kollegen in den jeweiligen Ländern treffen und dann im nächsten Jahr die Ergebnisse vorlegen. Es handelt sich um eine wichtige Frage für das Selbstverständnis und die Arbeit der verschiedenen Ortskirchen in Asien, die sich immer stärker bewußt werden, daß sie nur in einer verstärkten Zusammenarbeit mit den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften in den großen Fragen der dortigen Völker ihrer Sendung gerecht werden können. Im Juli treffen sich die asiatischen Bischöfe zur 5. Vollversammlung der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen in Bandung (Indonesien), wo es ebenfalls um eine Bestimmung der Sendung der asiatischen Kirchen gehen wird. *G. E.*

Versöhnung muß wachsen

Die deutsch-polnischen Beziehungen nach dem Weizsäcker-Besuch

Die Republik Polen war das letzte der neun Nachbarländer Deutschlands, dem Bundespräsident Richard von Weizsäcker einen offiziellen Besuch abstattete. Es war das erste Mal seit 990 Jahren, daß ein deutsches Staatsoberhaupt einer Einladung nach Polen folgte – nimmt man, dem historischen Gefühl der Polen entgegenkommend, die Besuche von DDR-Staatsratsvorsitzenden und Generalsekretären aus der Zählung heraus. Auf welchem sensiblen Hintergrund der Besuch stattfand und wie schwierig das polnisch-deutsche Verhältnis nach wie vor ist, schildert hier unser Polenmitarbeiter Dieter Bingen.

Auf eine neue Nachbarschaft mit den Deutschen hatten sich die seit Herbst 1989 die erste nichtkommunistische Regierung tragenden Kräfte seit Anfang der achtziger Jahre vorzubereiten versucht. Doch sie wurden von den sich überstürzenden Ereignissen überwältigt, wie die anderen europäischen Nationen und die Deutschen selbst. Und vieles von dem, was die demokratischen Kräfte sich seit Jahren vorgenommen hatten, nämlich ein neues Kapitel gemeinsam mit den demokratischen Deutschen aufzuschlagen, wurde umgehend von alten Ängsten und politischen Reflexen überdeckt.

Vor dem schon historischen 9. November 1989 hatte sich in der polnischen Opposition eine Denkschule über das Verhältnis Polens zu seinen Nachbarn Deutschland und Sowjetunion/Rußland durchgesetzt, die die These vertrat, daß eine Voraussetzung für ein dauerhaft stabiles und demokratisches Polen die Durchsetzung der Freiheitsideen in der Sowjetunion und in ganz Deutschland sei, d. h. Demokratie in der DDR und Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechts aller Völker, auch des deutschen Volkes. Die Teilung Deutschlands sahen die Intellektuellen der „Solidarność" als etwas Künstliches, Vorübergehendes, eine Vereinigung der beiden deutschen Staaten als eine historische Unausweichlichkeit. Als Vorbedingung für ein Gutheißen dieser irgendwann in der Zukunft erwarteten Entwicklung galt die Anerkennung der bestehenden polnischen Westgrenze an Oder und Lausitzer Neiße durch die Deutschen. Die „deutsche Frage" reduzierte sich in allen politischen Lagern im Kern allein auf die Frage, ob die Deutschen die territoriale Integrität Polens endgültig anerkennen würden. Selbst in der kommunistischen Publizistik der siebziger Jahre hatte man sich weitgehend mit einer langfristigen Vereinigungsperspektive abgefunden und die Brandtsche Ostpolitik als einen notwendigen Umweg dahin verstanden.

Scheitern des „Ausgleichs", zweiter Anlauf im November

Allerdings stellte sich jahrzehntelang die Vereinigung Deutschlands nur in historischer Perspektive als unausweichlich dar. Und auch die ehemalige Opposition, aus der die jetzige Regierung hervorgegangen ist, sah weder die Möglichkeit noch die Notwendigkeit einer operativen Politik in dieser Richtung.

Mit der Bundesrepublik hatte schon die letzte kommunistische Regierung unter *Mieczysław Rakowski* einen „historischen Ausgleich" und eine endgültige Überwindung der Vergangenheit gesucht. Die historische Wende hatte der Bundespräsident mit der Geburtstagsdiplomatie aus Anlaß des 75. Geburtstags von *Willy Brandt* und der persönlichen Einladung an Rakowski in die Villa Hammerschmidt im Januar 1989 voranbringen wollen. Bundeskanzler Kohl und Premier Rakowski versicherten sich bei dieser Gelegenheit ihres gegenseitigen Respekts und kündigten an, die Verhandlungen über eine Paketlösung der seit Jahren anstehenden bilateralen Probleme durch die Bestellung persönlicher Beauftragter zu beschleunigen. Nach erfolgreichem Abschluß sollte der Bundeskanzler im 50. Jahr des deutschen Überfalls auf Polen dem östlichen Nachbarn einen offiziellen Besuch abstatten. Aber bald schon blieben die Verhandlungen wieder stecken. In der Bundesrepublik führten die besorgniserregenden Wahlerfolge der „Republikaner" zu parteipolitisch motivierter Unnachgiebigkeit gegenüber Polen, in Warschau verlor die Regierung Rakowski angesichts der Verhandlungen mit der Opposition über einen schrittweisen Systemwandel („Runder Tisch") an Boden. Der deutsch-polnische Fahrplan geriet so durcheinander. Die Bundesregierung verzögerte die Verhandlungen mit der polnischen Regierung im Sommer des vergangenen Jahres. Dem Bundespräsidenten wurde ein Staatsbesuch in Polen um den 1. September verunmöglicht. Ein deutscher Präsident auf der Westerplatte bei Danzig, dem Ort, an dem der 2. Weltkrieg seinen Ausgang nahm, hätte der historischen Wende in den deutsch-polnischen Beziehungen Ausdruck verleihen können. Eine solche Geste machte jedoch keinen Sinn, wenn die substantiellen Probleme zwischen Bonn und Warschau noch nicht vom Tisch waren.

Nach der Etablierung der ersten nichtkommunistischen, vom Willen der Mehrheit des polnischen Volkes getragenen Regierung des katholischen Ministerpräsidenten *Tadeusz Mazowiecki* im September 1989 sollte der historische Ausgleich nach dem Willen beider Regierungen rasch und gut fundiert geschaffen werden. Die Regierung Mazowiecki und die sie tragenden Kräfte fühlten sich weitgehend frei von dem Ballast ideologisch-politischer Restvorbehalte der kommunistischen Vorgängerregierung gegenüber der so oft beschworenen und fast schon zerredeten „historischen Wende" im Verhältnis zu den Deutschen in der Bundesrepublik.

Einem Besuch des Bundeskanzlers in Polen stand bald nichts mehr im Wege. Am 9. November 1989 begann *Helmut Kohls* Staatsvisite in Warschau, die mit sechs Tagen ungewöhnlich lange dauern sollte. Schon wenige Stunden nach der Ankunft der deutschen Delegation in Polen brachte ein Ereignis das Protokoll durcheinander, dessen Folgen für die weitere Entwicklung des deutsch-polnischen Verhältnisses von schicksalhafter Bedeutung sein sollte: die Öffnung der innerdeutschen und innerstädtischen Grenzen in Berlin durch die DDR-Behörden. Die Mauer, das Symbol der Teilung Deutschlands und Europas, war gefallen, als der deutsche Kanzler zu einem historischen Besuch beim östlichen Nachbarn Polen weilte. Das war zu viel an Symbolik und bekam dem Verhältnis zwischen Deutschen und Polen auf kurze Sicht nicht gut. Kohl unterbrach seine Visite. Unglückliches Auftreten des Kanzlers in Warschau und in Auschwitz unterstrich bloß, daß die Regie der anvisierten Aussöhnung zwischen Deutschen und Polen den Überblick verloren hatte.

Öffnung der Mauer, neue Befürchtungen

Obwohl zum Abschluß des Kanzlerbesuchs am 14. November eine bahnbrechende deutsch-polnische 78-Punkte-Erklärung unterschrieben wurde, die einen wirklichen Durchbruch im Verhältnis zwischen Bonn und Warschau besiegeln sollte, obwohl der christliche Friedensgruß zwischen Kohl und Mazowiecki in Kreisau ausgetauscht wurde, haben das andere Ereignis und dessen Begleit- und Folgeerscheinungen die politisch-psychologische Befindlichkeit des deutsch-polnischen Verhältnisses in den folgenden Monaten geprägt. Nicht der im

November so greifbar nah erscheinende „historische Durchbruch" im zweiseitigen Verhältnis stand auf der Tagesordnung; die alten, endlich überwunden geglaubten Denkschemata, die alten Gespenster kamen wieder zum Vorschein.

Die ersten Reaktionen auf die Grenzöffnung von regierungsoffizieller Seite und von seiten der Massenmedien in Polen waren Sympathie und Freude gewesen. Für das entstehende demokratische Polen bedeutete das Ende der stalinistischen DDR die langersehnte politisch-ideologische Entlastung gen Westen. Andererseits kamen bald neue Ängste vor einem Rechtsruck in der DDR und einer insbesondere gegen Polen gerichteten Fremdenfeindlichkeit in der Bevölkerung auf. Enttäuschung verbreitete sich auch über die Oppositionsgruppen in der DDR, da sie erst spät und recht zurückhaltend vor antipolnischen Ressentiments und Instrumentalisierung des Lebensstandardsgefälles zwischen der DDR und Polen für innenpolitische Zwecke warnten.

Da der 9. November die „deutsche Frage" völlig unerwartet auf die Tagesordnung der Weltpolitik gebracht hatte, war die offizielle polnische Haltung zur Grenzöffnung, zur Demokratisierung in der DDR und zur nahenden Vereinigung Deutschlands von einem Einerseits – Andererseits bestimmt, das für die Haltung der Nachbarn Deutschlands charakteristisch ist, aber im polnischen Fall durch die Oder-Neiße-Grenzfrage einen zusätzlichen Akzent erhält, der in Deutschland auf keinen Fall unterschätzt werden durfte, wenn eine zumindest verhalten positive Haltung der polnischen Regierung und Bevölkerung zur deutschen Einheit erwünscht war.

Die Haltung der Bundesregierung, insbesondere die Äußerungen des Bundeskanzlers, zur Oder-Neiße-Grenze bestimmte in den ersten Monaten dieses Jahres wesentlich die Stellungnahmen und die diplomatischen Schritte, Initiativen und Interventionen der polnischen Regierung. Die völkerrechtlichen Vorbehalte bezüglich einer endgültigen Anerkennung der bestehenden polnischen Westgrenze von seiten der Bundesrepublik waren in Warschau wohlbekannt und nachvollziehbar. Was aber in diesen Wochen und Monaten der allgemeinen Verunsicherung, des Zusammenbruchs der europäischen Nachkriegsordnung ohne funktionierendes neues Ordnungsmodell, erwartet wurde, war eine eindeutige politische Willenserklärung der Deutschen in der Bundesrepublik und in der DDR, daß sie auch nach Entstehen des einigen deutschen Bundesstaates die polnische Westgrenze nicht anzutasten gedächten. Und diese Erklärung ließ allzu lange auf sich warten. Bis der Bundeskanzler und die Bundesregierung sich verbindlich zu der anvisierten gemeinsamen Grenzerklärung von Bundestag und Volkskammer äußerten, war durch unbedachte und unkoordinierte Stellungnahmen aus Bonn viel politisches Porzellan zerbrochen worden. Mangel an Fingerspitzengefühl und politischer Sensibilität mußte sich der Bundeskanzler von Verbündeten und Nachbarn nachsagen lassen, in Polen provozierte er aber helle Aufregung und eine an Hysterie grenzende Überempfindlichkeit. Nach den beruhigenden politischen Signalen aus Bonn, im April rechtzeitig vor dem Staatsbesuch des Bundespräsidenten nach Warschau ausgesendet, wurde zudem deutlich, daß nicht allein die Grenzfrage die Polen beunruhigte, sondern daß weite Teile der Bevölkerung ganz grundsätzlich Ängste und Befürchtungen mit Blick auf ein wirtschaftlich und politisch mächtiges Deutschland haben.

Der psychologische Faktor

Die neue polnische Regierung, angetreten, ein neues europäisches Denken in der Außenpolitik zu verwirklichen, fiel plötzlich in alte außenpolitische Reflexe zurück, reagierte hektisch, eine Spiegelung der Gemütslage im Bonner Regierungsviertel. Zur Jahreswende lancierten Warschauer Regierungskreise unversehens, eine soeben gemachte Äußerung von *Zbigniew Brzeziński* aufgreifend, eine polnisch-tschechoslowakische Konföderation als eine Art Defensivbündnis gegen ein großes Deutschland. Prompt holte sich die Warschauer Diplomatie eine klare Absage des tschechoslowakischen Präsidenten *Václav Havel* und der Prager Regierung, die für eine neue Blockbildung im Herzen Europas gegen Deutschland nicht zu haben waren. Mit Befremden wurde nicht zuletzt in Washington registriert, daß es die polnische Regierung auf einmal nicht mehr so eilig mit dem *Abzug der sowjetischen Truppen aus Polen* hatte. Bis vor kurzem noch war von den demokratischen Kräften in Polen die sowjetische Truppenpräsenz als Sinnbild der Fremdbestimmung dargestellt worden. Nun wurde auf einmal eine Haltung sichtbar, die man von den kommunistischen Regierungen Polens kannte, die immer darauf hingewiesen hatten, daß die Rote Armee die territoriale Integrität Polens gegen einen deutschen Grenzrevisionismus garantiere. Bei den Interventionen zugunsten einer Beteiligung an den 2 + 4-Verhandlungen, bei denen die polnische Regierung einige Wochen (zu) hoch pokerte, konnte es die Warschauer Diplomatie jedoch als einen Erfolg verbuchen, daß Polen zu den Beratungen über die Grenzen des zukünftigen Deutschland hinzugezogen wird. Hier hätte die Bundesregierung durch ein frühzeitiges Signal der Zustimmung an Warschau viel Schaden für das psychologische Klima zwischen Bonn und Warschau abwenden können. Nunmehr ist der Eindruck entstanden, daß Polen lediglich durch hartnäckige Interventionen über die Deutschen hinweg an einem Gegenstand beteiligt wird, der von vitalem polnischem Interesse ist.

Alles in allem war das politische Barometer zwischen Bonn und Warschau nach dem hoffnungsvollen Neuanfang im November 1989 stark gefallen. Polen befindet sich bei der Durchführung des Experiments eines friedlichen Systemwechsels vom realen Sozialismus und der staatlichen Planwirtschaft zur parlamentarischen Demokratie und Marktwirtschaft in einer *komplizierten Übergangssituation.* Die erste demokratisch legitimierte polnische Regierung hat das ruinöse Erbe sozialistischer

Mißwirtschaft übernommen. Die Situation ist politisch und wirtschaftlich noch nicht gefestigt. Die Polen fühlen sich gegenüber den Deutschen so schwach wie noch nie in den vergangenen 45 Jahren.

Die labile wirtschaftlich-soziale und politische Lage Polens ist der Förderung einer neuen westeuropäisch geprägten politischen Kultur nicht förderlich. In dieser Umbruchsituation haben fremdenfeindliche und nationalistische Strömungen Konjunktur. Die Kommunisten hatten der Regierung Mazowiecki schon während der Verhandlungen mit der Bundesrepublik im Herbst 1989 vorgeworfen, nationale polnische Interessen zu vernachlässigen. Nachdem die deutsche Einheit im November 1989 auf die Tagesordnung der Weltpolitik gesetzt worden war, wurden von den alten deutschfeindlichen bzw. die Furcht vor den Deutschen seit Jahrzehnten instrumentalisierenden Kräften der im Januar 1990 aufgelösten Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei die Angst vor einem „Vierten Reich" geschürt, der Ausverkauf Polens, vor allem der Westgebiete, durch das deutsche Kapital und ein gefährlicher deutscher Grenzrevisionismus als reale Gefahren in düstersten Farben an die Wand gemalt. Mit dieser antideutschen „Kampagne", wie sie Außenminister Skubiszewski apostrophierte, befanden sich Kommunisten und polnische nationalistische (und zugleich antisemitisch, antidemokratisch angehauchte) Parteien und Gruppierungen wie beispielsweise die Nationalpartei, neuerdings auch Teile der Bauernpartei und eines weit rechts stehenden Flügels der „Solidarność" in einem Boot, wobei geistlicher Beistand nicht fehlte.

In dieser prekären innenpolitischen Situation wurde es der polnischen Regierung zusätzlich durch die konservativere außenpolitische Philosophie des Staatspräsidenten Jaruzelski und seines Beraterkreises erschwert, die alten deutschlandpolitischen Reflexe zu überwinden und konsequent in den Kategorien einer in Europa aufgehobenen deutsch-polnischen Nachbarschaft zu agieren.

Schmerzlich vermißt man bei der Suche nach einer neuen Nachbarschaft, die seit November wieder schwieriger geworden ist, da sie erstmals seit Menschengedenken wirkliche Nachbarschaft im europäischen Sinne sein wird – ohne Systemgrenze und künstliche Barrieren –, eine Verständigung fördernde Rolle der katholischen Kirche in Deutschland und Polen.

Die verdienstvolle Gemeinsame Erklärung deutscher und polnischer Katholiken, darunter des jetzigen Ministerpräsidenten Mazowiecki, zum 1. September 1989 (vgl. HK, September 1989, 417ff.) ist da kein Ersatz. In Deutschland ist es eher ein beredtes Schweigen, wenn es um Engagement in dieser eine Stellungnahme wirklich herausfordernden Situation geht. In Polen fehlen profilierte Kirchenmänner, die – wie Kardinal *Kominek* in den sechziger Jahren – die historische Rolle der Kirche in dem Verständigungsprozeß erkennen. Um so schmerzlicher berührt es, daß der Primas von Polen eher alte Stereotypen und Vorurteile über die deutschen Nachbarn verfestigende Worte findet, Angst schürt und diejenigen Amtsbrüder, die den Bedürfnissen der Menschen entsprechend neue Wege der Verständigung zwischen Deutschen und Polen in der Seelsorge suchen, mehr behindert als fördert.

Angesichts der Gefahr, daß die deutsch-polnischen Beziehungen im Zusammenhang mit der deutschen Einigungsdynamik in Mitleidenschaft gezogen werden könnten, haben deutsche und polnische Politiker in den letzten Monaten einiges unternommen, um gegenzusteuern und die Bedeutung der deutsch-polnischen Verständigung gerade in der jetzigen Umbruchsituation hervorzuheben.

Weizsäckers Staatsvisite

Der Begriff einer deutsch-polnischen Interessengemeinschaft im neuen Europa war von Außenminister *Krzysztof Skubiszewski* während seines Bonn-Besuchs im Februar geprägt worden. Das war ein eindrucksvolles Zeichen für eine wirklich neue Betrachtung der deutsch-polnischen Beziehungen. Der Bundespräsident tat das Seine. Behutsam, aber bestimmt hatte er in den vergangenen Monaten zu mehr Nachdenklichkeit in den deutsch-deutschen Fragen aufgerufen. Seine Einstellung zu den Schlüsselfragen deutscher Politik und Geschichte hatte ihm in Polen großen Respekt verschafft. Die Terminierung des Staatsbesuchs Richard von Weizsäckers in Polen war in dem breiteren Kontext der grundlegenden Veränderungen des letzten halben Jahres in Mitteleuropa zugleich problematisch und glücklich gewählt. Problematisch stellten sich die erwähnten atmosphärischen Störungen zwischen Bonn und Warschau dar. Ein glücklicher Umstand war die Herausforderung für den Bundespräsidenten, gerade in diesem Augenblick den Deutschen und den Polen den Blick für eine gemeinsame Zukunft in Europa zu öffnen und dabei einige Wahrheiten auszusprechen, die Deutsche schmerzlich berühren, aber auch Wahrheiten, die in Polen derzeit nur ein Mann wie von Weizsäcker so aussprechen kann, daß sie von den polnischen Zuhörern akzeptiert werden.

Der Bundespräsident hatte schon in Pressegesprächen vor seinem Reiseantritt klargestellt, daß die Grenzfrage zwischen Deutschen und Polen substantiell bereits gelöst sei und keine Veränderung am Verlauf der bestehenden deutsch-polnischen Grenze vorgenommen werden wird. Während seines Besuchs (2.-5. Mai) sah der Bundespräsident eine Hauptaufgabe darin, den Gastgebern Verständnis für den deutschen Einigungsprozeß abzugewinnen und ihnen die Ängste vor einem vereinigten Deutschland zu nehmen, da dieses Deutschland ebenso wie Polen Teil eines größeren gemeinsam zu schaffenden Europa sein werde. Nachdem er in Polen nochmals die bittere Wahrheit wiederholte, daß Schlesien, Pommern und andere Teile des ehemaligen Ostdeutschland heute zu Polen gehören, erinnerte er die polnischen Gastgeber daran, daß der Verlust jahrhundertelang zu Deutschland gehörender Gebiete und die Vertreibung von Millionen Deutschen schwer wiegen. Er mahnte die Polen zu einem wirklichen Europäertum, das den Verlust erträglicher machen

würde. Nicht Abgrenzung, sondern Brückenbau sei die Devise, insbesondere auch an Oder und Neiße. Wörtlich sagte der Bundespräsident: „Wir sollten aufpassen, daß die erstrittene Befreiung vom Zwang der Diktaturen nicht alte Gegensätze neu freisetzt. Das gilt überall in Europa. Es wäre ein schrecklicher Anachronismus, in den unseligen, feindlichen Nationalismus früherer Zeiten zurückzufallen. Vielmehr können und wollen wir im Zeichen der Freiheit gemeinsam der Fremdenfurcht und dem Fremdenhaß entgegentreten. Wir werden deshalb nicht aufhören, diesseits und jenseits der Flüsse deutsch oder polnisch zu sein. Aber wir teilen doch das Interesse an einer beiderseits aufblühenden Grenzregion ..."

Das Fremde begreifen

Damit traf Richard von Weizsäcker die Stimmung der Polen. Offensichtlich gelang es ihm, zu einer weiteren Beruhigung der Gefühle in Polen beizutragen und durch die Glaubwürdigkeit seines Auftretens und seiner Botschaften Vertrauen in die Deutschen zurückzugewinnen, das in den vergangenen Monaten verlorenzugehen drohte.
Vor diesem Hintergrund mußte es befremdlich wirken, mit welchem publizistischen und protokollarischen Minimalaufwand – inklusive einem Staatsbankett in einem die Gastgeber beschämenden Ambiente – der Staatsbesuch von der polnischen Seite absolviert wurde. Ob der Bundespräsident sich das unter der gewünschten Bescheidenheit des äußeren Ablaufs vorgestellt hatte?
Möglicherweise wollten die polnischen Politiker und die Massenmedien etwas wiedergutmachen, als sie nach dem Ende des Besuchs diesen in seiner Bedeutung mit der Visite Willy Brandts im Dezember 1970 zur Unterzeichnung des Normalisierungsvertrages verglichen und von einer Zäsur in den deutsch-polnischen Beziehungen sprachen. Erst am letzten Tag des Weizsäcker-Besuchs schrieb *Adam Michnik* in der „Solidarność"-Tageszeitung „Gazeta Wyborcza": „Nötig ist auch eine neue Perspektive im Denken über die Deutschen und über den deutschen Staat. Es reicht nicht aus, das Bewußtsein mit dem Andenken an das Martyrium zu füttern, und schon überhaupt nicht, das Interesse auf die Grenze an Oder und Neiße zu reduzieren. Wir müssen die fremde Biographie und fremde historische Erfahrung begreifen. Wir müssen begreifen, daß das bisherige Bild von Deutschland ein sehr ärmliches ist, daß es nicht reicht, sich vor den Deutschen zu fürchten."
Den Begriff der Versöhnung hatte der Bundespräsident in Polen bewußt vermieden. Der Michnik-Kommentar läßt erahnen, warum. Versöhnung läßt sich nicht einfordern. Sie muß wachsen. *Dieter Bingen*

Kompromiß nach langer Diskussion

Der Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe

Nach einer langen Entstehungszeit, durchsetzt von zum Teil heftiger Diskussion, haben die österreichischen Bischöfe am 15. Mai ihren zweiten Sozialhirtenbrief (ein erster erschien in den fünfziger Jahren) veröffentlicht. Der Hirtenbrief, der sich in seinen Ursprüngen am Modell des Wirtschaftshirtenbriefes der amerikanischen Bischöfe orientiert (vgl. HK, März 1987, 107ff.), behandelt ein breites Spektrum wirtschaftlicher und sozialer Fragen. Zugespitzte Aussagen werden vermieden. Die breite öffentliche Diskussion wirkte auf das Ergebnis eher dämpfend. Die Bischöfe suchten – vor allem auch unter sich – einen tragbaren Kompromiß und fanden ihn auch.

Als ein „Wunder" bezeichnete der tschechoslowakische Staatspräsident *Václav Havel* beim Empfang des Papstes in Prag die jüngste Entwicklung im Osten, die dieses Treffen ermöglichte. Da ist tatsächlich ein „großes" Wunder geschehen. Ein „kleines" Wunder ereignete sich in Österreich, wo es trotz der Konfrontation im Katholizismus und trotz der Fraktionierung, die bis in die Bischofskonferenz hineinreicht, zur einmütigen Verabschiedung des am 15. Mai veröffentlichten *Sozialhirtenbriefes* der österreichischen Bischöfe gekommen ist.

Die Idee, einen Sozialhirtenbrief zu veröffentlichen, der von Anfang an stark auf österreichische Verhältnisse zugeschnitten sein sollte, geht auf die Veröffentlichungen der gesellschaftspolitischen Hirtenbriefe der *amerikanischen Bischöfe* zurück. Ein Arbeitskomitee, das unter der Leitung des Linzer Diözesanbischofs *Maximilian Aichern* stand, veröffentlichte im September 1988 nach monatelanger Vorbereitung einen ersten Grundtext mit Fragen zur Diskussion über den geplanten Sozialhirtenbrief. Dieser Grundtext, der vielfach als „Erstfassung" des Sozialhirtenbriefes mißverstanden und deshalb zum Teil sehr heftig kritisiert wurde, ist von Wirtschaftskreisen und von betont konservativen Gruppierungen innerhalb der christdemokratischen ÖVP massiv attackiert worden.

In den einzelnen Stellungnahmen zu dem Grundtext wurden den Verfassern des Diskussionsentwurfes eine revolutionäre, ja gewalttätige Sprache, Unkenntnis der wirtschaftichen Zusammenhänge in der sozialen Marktwirtschaft und schließlich sogar „marxistische Einstellung" vorgeworfen. Der Volksanwalt *Herbert Kohlmaier*, seinerzeitiger Generalsekretär der Österreichischen Volkspartei, bezeichnete den Grundtext als eine „unheilige Ehe

zwischen dem sozialistischen Sozialminister und den Katholiken", als einen Entwurf, der „an den wahren sozialen Problemen vorbeigeht".
Diese Ablehnung des Grundtextes in Wirtschaftskreisen und Teilen der ÖVP fiel zusammen mit der Konfrontation im österreichischen Katholizismus, die durch die jüngsten Bischofsernennungen in Wien, Salzburg und Feldkirch zu einer beträchtlichen Emotionalisierung geführt hat (vgl. HK, Oktober 1989, 456 ff.). Diese Bischofsernennungen sollten nach verbreiteter Ansicht eine Restauration in der Kirche Österreichs bewirken, so daß dem Projekt eines Sozialhirtenbriefes mit der inhaltlichen Zielsetzung einer gemäßigten Fortschrittlichkeit und einer Bejahung notwendiger Reformen in informierten Kreisen der Kirche wenig Aussicht auf Erfolg gegeben wurde.

Heftige Auseinandersetzung über den Grundtext

Das Arbeitsteam, das Bischof Maximilian Aichern als zuständiger Referatsbischof der österreichischen Bischofskonferenz um sich scharte und dem u. a. auch der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl*, der Leiter des Pastoralamtes der Diözese St. Pölten, Prälat *Florian Zimmel*, der Ordinarius für Ethik und Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Graz, Prof. *Valentin Zsifkovits* und der Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs, P. *Josef Riedelsperger* SJ, angehörten, ließ sich aber durch diese schlechte Ausgangslage nicht entmutigen. Besonderen Anteil am überraschenden Gelingen des Projekts hatte der Professor für katholische Soziallehre und Soziologie in Rom, P. *Johannes Schasching* SJ, der nicht nur durch seine Sachkenntnis und Überzeugungskraft, sondern auch durch zahlreiche persönliche Kontakte in weiterer Folge eine unerwartet breite Zustimmung zu den Texten des Sozialhirtenbriefes erreichte. Auf bischöflicher Ebene waren es vor allem der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber*, der Klagenfurter Diözesanbischof *Egon Kapellari* und der Innsbrucker Diözesanbischof *Reinhold Stecher*, die – mit oft recht unterschiedlichen Positionen – das Projekt des Sozialhirtenbriefes unterstützten und durchkämpften.
Als erster Erfolg des Arbeitsteams konnte das *breite Echo auf die Fragestellungen des Grundtextes* gewertet werden, die bis zum Sommer 1989 mehr als 2500 Stellungnahmen von mehr als 15 000 Interessierten erbrachten. Im November 1989 befaßte sich die Herbstkonferenz der österreichischen Bischöfe mit der Zusammenfassung dieser Stellungnahmen und gab zur allgemeinen Überraschung ihre Zustimmung zur großen Linie einer ersten Fassung des Sozialhirtenbriefes. Schon dieser Beschluß war aufsehenerregend, da gerade zu diesem Zeitpunkt die Bischofskonferenz in einer Reihe anderer Fragen mit schwerwiegenden Meinungsverschiedenheiten zu kämpfen hatte.

In den Wintermonaten 1989/90 wurde sodann die *erste Fassung* des Sozialhirtenbriefes ausgearbeitet, die Anfang März einer außerordentlichen Bischofskonferenz in Linz vorgelegt wurde. Eine kritische Prüfung ergab, daß der Text allzu „brav" geraten war, zu wenig Schwerpunkte und beträchtliche Längen durch viele Zitate päpstlicher und konziliarer Dokumente aufwies. Es kam daher zu einem Prozeß der Straffung und zu zahlreichen Neuformulierungen. Dieser überarbeitete Entwurf ist bei der Frühjahrskonferenz der Bischöfe im April 1990 in Wien verabschiedet worden.
Er wurde bis zu seiner endgültigen Fassung, die am 15. Mai, am 35. Jahrestag der Unterzeichnung des österreichischen Staatsvertrages und zu Beginn des Jubiläumsjahres von „Rerum Novarum" veröffentlicht worden ist, noch einmal überarbeitet.

Klare Worte zur Arbeitslosigkeit

Der Sozialhirtenbrief steht unter dem Motto „Der Mensch ist der Weg der Kirche", ein Wort von Johannes Paul II., das im Hinblick auf die gesellschaftspolitische und soziale Wirklichkeit in Österreich entfaltet wird. Mit Nachdruck erklären die österreichischen Bischöfe einleitend, das Ziel der Wirtschaft bestehe nicht in einem beliebigen, grenzenlosen Wachstum, sondern in der Versorgung der Menschen mit preiswerten Gütern und Diensten des täglichen Bedarfs. Der Mensch als Person sei Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft, wobei es in der Wirtschaft nicht nur um die Bereitstellung von Gütern und Diensten, sondern wesentlich um die Zusammenarbeit von Menschen gehen soll.
Im einzelnen beschäftigen sich die Bischöfe mit *belastenden Arbeitsbedingungen:* Mit Arbeitszeiten, die die gesetzlich festgelegten Normen bei weitem überschreiten, mit gesundheitsschädlichem Leistungsdruck und Arbeitsstreß, mit Überbelastung durch Akkord oder stundenlange Bildschirmarbeit, mit Angst vor dem Verlust des Arbeitsplatzes und mit einer Entlohnung, die in keinem Verhältnis zur geleisteten Arbeit steht. Ausdrücklich wenden sich die Bischöfe gegen den in Österreich nach wie vor existierenden politischen Gesinnungsdruck, dem „man sich unterwerfen muß, um den Arbeitsplatz zu behalten oder beruflich weiterzukommen".

Die *Arbeitslosigkeit* wird in dem Sozialhirtenbrief zu den Geißeln der modernen Menschheit gezählt: „Es ist sittlich unzulässig, wenn eine beachtliche Gruppe von Menschen keinen Zugang zur Erwerbsarbeit findet. Wir Bischöfe fühlen uns verpflichtet, eindringlich unsere Stimme zu erheben, weil wir den Eindruck haben, als hätte man sich mit einer bestimmten Arbeitslosenrate bereits abgefunden. Wir dürfen die Arbeitslosigkeit nicht einfach als gegeben hinnehmen und unser Vertrauen nicht allein auf den Marktmechanismus setzen." Selbstkritisch heißt es in diesem Kapitel, die Kirche dürfe es bei diesem schwerwiegenden Problem nicht bei bloßen Appellen belassen, sie müsse sich auch ihrer Verantwortung als bedeutender Arbeitgeber in Österreich besinnen.

Auffallend kurz und eher allgemein ist das Kapitel über

die *Eigentumsbildung in Arbeitnehmerhand* ausgefallen. Ausführlicher beschäftigen sich die Bischöfe mit der *Krise in der Landwirtschaft,* wobei einer bodenbezogenen, kreislauforientierten und umweltverträglichen Landwirtschaft der Vorzug gegeben wird vor einer ausschließlich industriell betriebenen Nahrungsmittelproduktion.

Einige griffigere Formulierungen sind im Kapitel über *Schöpfung, Natur und Umwelt* zu finden. Hier heißt es, der biblische Schöpfungsauftrag könne nicht bedeuten, den Garten Gottes zu gefährden und zu verwüsten, sondern stelle die Aufgabe, ihn in der Art der Vorsehung und Fürsorge Gottes zu pflegen und zu vollenden. Dabei sei das Leben der kommenden Generationen stets zu berücksichtigen. Die Ausbeutung des Bodens, das Abholzen der Wälder sowie das unkontrollierbare Wachstum der Städte könnten freilich nur durch eine schrittweise, aber bewußte Entwicklung der Völker eingedämmt werden, fügen die Bischöfe mit einiger Vorsicht hinzu.

Sorge um Frauen, Jugendliche und Einwanderer

Ausführlich, aber eher allgemein befaßt sich der Sozialhirtenbrief dann mit dem Problemkreis *Ehe und Familie,* wobei der Selbstbestimmung der Ehepartner, der verantworteten Elternschaft und der Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie der partnerschaftlichen Ehe der Vorrang eingeräumt wird. Die Gesellschaft wird aufgefordert, vor allem die kinderreichen Familien und die Familien Alleinerziehender nicht wirtschaftlich zu diskriminieren. Vielmehr habe die Familie einen Rechtsanspruch an die Solidarität der Gesellschaft.
Mit entschiedenen Formulierungen verurteilt der Sozialhirtenbrief dann alle Diskriminierungen, die *Frauen* deshalb erfahren, weil sie Frauen sind: Benachteiligungen der Frauen am Arbeitsplatz, niedrigere Löhne für Frauen bei gleicher Arbeit wie die Männer, keine entsprechende Anerkennung der Erziehungsarbeit von Frauen in der Sozialgesetzgebung, keine Einstiegs- und Aufstiegsmöglichkeiten für Frauen, wenn sie nach den Jahren der Mutterschaft wieder in die Berufsarbeit zurückkehren wollen. Die Diskriminierung alleinerziehender Frauen wird in besonderer Weise verworfen.

Zur *Berufsarbeit von Frauen* wird in dem Sozialhirtenbrief erklärt, daß Frauen nicht nur aus materiellen Überlegungen außerhäusliche Arbeiten annehmen. Andererseits dürfe die Gesellschaft Mütter mit Kindern nicht dazu zwingen, aus wirtschaftlicher Notwendigkeit eine Erwerbsarbeit zu übernehmen. Den Frauen in weithin von Männern dominierten Einrichtungen und Strukturen der Wirtschaft und Gesellschaft müsse Gleichberechtigung verschafft werden. Eine flexiblere Aufgabenteilung von Mann und Frau in Familie, Arbeit und Freizeit sei notwendig.

Hinsichtlich der *Jugend* sprechen sich die Bischöfe für das Recht jedes Jugendlichen auf eine qualifizierte Erstausbildung aus, die „seiner Begabung und seiner Neigung entspricht und gleichzeitig realistische Arbeitschancen eröffnet". Außerdem sei eine mehrstufige Berufsorientierung für junge Menschen notwendig. Es dürfe zu keiner Klassentrennung zwischen Gutausgebildeten und jugendlichen Randschichten kommen. Auch in diesem Kapitel gibt es selbstkritische Hinweise, so u. a. die Bemerkung, daß es viele junge Menschen in der Begegnung mit der Kirche schwer haben, da sie in ihr Strukturen begegnen, „die sie ablehnen, Haltungen, die sie abstoßen". In einem Kapitel über die *neue soziale Frage* sprechen sich die Bischöfe schließlich für Maßnahmen zugunsten der Alleinverdiener mit Familie, der Arbeitnehmer mit niedrigen Löhnen, und für die Mindestrentner, Sozialhilfeempfänger, Arbeitslosen, Bewohner wirtschaftlicher schwacher Regionen, Behinderte, Obdachlose, Alte, Kranke, Gastarbeiter und Flüchtlinge aus.

Das Problem der *Flüchtlinge und Einwanderer* wurde – offenbar unter dem Eindruck der aufwühlenden Ereignisse nach Öffnung des Eisernen Vorhangs – erst in die letzte Fassung des Sozialhirtenbriefes eingefügt. Hier heißt es, sowohl einzelne Menschen wie auch ganze Gemeinden hätten gegenüber Flüchtlingen und Einwanderern ein hervorragendes Zeugnis der Hilfsbereitschaft und Gastfreundschaft abgelegt. Im Zusammenhang mit Vorfällen, die in den vergangenen Monaten einen erschreckenden Fremdenhaß auch in Österreich enthüllt haben, sprechen die Bischöfe aber auch von „bedauerlichen Ereignissen und unchristlichen Vorurteilen": „Wir werden uns noch viel mehr bemühen müssen, die Vorurteile Fremden und Ausländern gegenüber abzubauen, um solchen Menschen nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine mitmenschliche Heimat zu geben. Dazu bedarf es der Solidarität aller, auch die Bereitschaft zu einem innerstaatlichen Lastenausgleich. Es ist nicht hinzunehmen, daß Flüchtlinge und Einwanderer in ein Getto abgesondert werden. Jeder Rückfall in eine nationale Überheblichkeit widerspricht dem Geist der Menschenrechte und ist zutiefst unchristlich. Auch das gehört zur neuen sozialen Frage."

Eurozentrische Klischees durchbrochen

Viel weniger profiliert äußern sich die Bischöfe in dem Sozialhirtenbrief zu der in Österreich besonders deutlich gewordenen *Erstarrung gesellschaftlicher Verbände und Strukturen.* Dieses Problem wird in dem Dokument nur angedeutet, und es wird ausgeführt, daß gesellschaftliche Organisationen nicht zu bürokratischen Systemen erstarren dürfen, die zu einer sozialen Entfremdung des Menschen führen und seine konsumistische Einstellung der Gesellschaft gegenüber noch steigern. Über die Ursachen dieses Phänomens schweigt sich der Sozialhirtenbrief aber aus, auch über die Möglichkeiten, diese bürokratische Erstarrung aufzulockern oder zu beseitigen.
Etwas detaillierter befassen sich die Bischöfe mit der in letzter Zeit besonders aktuell gewordenen *Verantwortung*

Österreichs für die Länder in Ostmitteleuropa: „Die Kirche in Österreich muß sich aufgrund ihrer Geschichte und ebenso aufgrund der geographischen Nähe in besonderer Weise für diese Länder verantwortlich fühlen. Diese neue Herausforderung stellt für sie selber auch in religiöser, geistiger und kultureller Hinsicht eine Bereicherung dar. Wir werden darum alles tun müssen, um unseren Brüdern und Schwestern im Osten materiell und ideell zu helfen. Wir müssen ihnen aber auch Dienste für die so dringende Evangelisierung angesichts der neugewonnenen Freiheiten anbieten."

Verdienstvoll ist der Hinweis des Sozialhirtenbriefes, daß die großen Aufgaben im Osten in keiner Weise von der *Verantwortung für die Entwicklungsländer* ablenken dürfen. Mit Nachdruck wird an das Wort von Johannes Paul II. erinnert, daß die Industrieländer am Elend der Entwicklungsländer mit schuld seien. Die Bischöfe danken daher für die bedeutenden Beiträge zur Solidarität mit den Menschen in den Entwicklungsländern, stellen aber gleichzeitig fest, daß die Republik Österreich mit ihren staatlichen Leistungen unter den Geberländern in Europa weit hintan steht: „Wir fordern vor allem die Politiker auf, für einen größeren Beitrag des Staates zur Solidarität einzutreten." Gängige Klischees durchbricht die Forderung, daß es in dieser geschichtlichen Stunde nicht ausschließlich um die neue Einheit Europas gehe: „Die größere Herausforderung ist die Not der Entwicklungsländer."

Einen besonders aktuellen Bezug hat die Mahnung der Bischöfe, sogenannte christliche Staaten sollten nicht zu Waffenproduzenten werden, die durch Waffenhandel schnelle Profite erzielen – läuft doch zur Zeit in Österreich der Monsterprozeß gegen jene Manager der VÖEST, des größten verstaatlichten Konzerns in Österreich, ab, die während des Krieges am Persischen Golf unter Verletzung des Neutralitätsgesetzes österreichische Kanonen zu Milliardenbeträgen sowohl an den Irak als auch an den Iran verkauft haben.

Abschließend wenden sich die Bischöfe gegen alle Tendenzen zu einer Privatisierung und Subjektivierung der geistigen und sittlichen Normen. Gesellschaftlicher Pluralismus dürfe nicht mit Wertneutralität verwechselt werden. Eindringlich spricht sich der Sozialhirtenbrief in diesem Zusammenhang für den Grundwert Leben aus – vom Beginn bis zum Tod. Die Kirche verteidige daher das Lebensrecht der Ungeborenen, müsse aber gleichzeitig mit dafür Sorge tragen, daß Menschen auf ein Sterben in Würde vorbereitet werden und den Tod aus der Kraft des Glaubens annehmen können.

Die Option für die Armen ernst nehmen

Als Zusammenfassung des Sozialhirtenbriefes bekennen sich die österreichischen Bischöfe für eine *Option zugunsten der Armen:* „Dies bedeutet eine Entscheidung zu besonderer Offenheit den Anliegen der Kleinen und Schwachen, den Leidenden und Weinenden, gegenüber denjenigen, die gedemütigt sind und am Rand der Gesellschaft leben müssen, damit ihnen geholfen wird, ihre Würde als Menschen und Kinder Gottes zu erlangen." Die Kirche in Österreich müsse sich immer wieder kritisch fragen, wie weit sie selber die Option für die Armen ernst nimmt: „Wir werden uns in Zukunft noch stärker um eine dem Evangelium entsprechende gesellschaftspolitische Bewußtseinsänderung und Gewissensbildung bemühen müssen." Dabei sei eine ganz neue Zusammenarbeit aller Christen, der großen Religionen der Welt und aller Menschen guten Willens erforderlich.
Die Tatsache, daß dieses Dokument von der österreichischen Bischofskonferenz *einstimmig* angenommen wurde, kann als Hoffnungszeichen dafür gewertet werden, daß der Versuch, in Österreich die konziliare Erneuerung durch administrative Maßnahmen zurückzudrehen, und restaurative Tendenzen durchzusetzen, zu einem wesentlichen Teil gescheitert ist. *Fritz Csoklich*

„Eine Stimmung erzeugen, die wach macht"

Ein Gespräch mit dem Architekten Professor Dieter Georg Baumewerd

Im Kirchenbau findet das jeweilige Glaubens- und Kirchenbewußtsein auf sehr unmittelbare Weise seinen Niederschlag. Er ist Reflex nicht nur der liturgischen und spirituellen, sondern auch der geistigen und künstlerischen Strömungen seiner Zeit. Über die Situation im heutigen Kirchenbau sprachen wir mit dem Münsteraner Architekten und Professor an der Fachhochschule Dortmund, Dieter Georg Baumewerd. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Baumewerd, anders als in den 50er und noch in den 60er Jahren, wo wir einen regelrechten Boom von Neubauten erlebten, ist gegenwärtig mehr zu hören von Kirchen, die verkauft werden oder die angesichts der geringer werdenden Zahl an Kirchenbesuchern zu groß geworden sind: von Neubauten ist nur noch selten die Rede, allenfalls von Restaurationen historischer bzw. Reparaturen und Umbauten an neueren Kirchen. Geht der Kirchenbau schlechten Zeiten entgegen?

Baumewerd: Ich würde nicht von „schlechten Zeiten" sprechen. Zeiten des Rückgangs an Aufträgen im Kirchenbau sind immer auch Zeiten, in denen man sich besin-

nen kann. Manchmal ist es sogar besser, in einer Zeit zu leben, die das Gegenteil einer Hochkonjunktur ist. In einer Konjunktur bleibt oft wenig Zeit zum gründlichen Nachdenken.

„Es gibt heute keinen Bautypus, mit dem sich die Menschen durchgängig identifizieren"

HK: Wenn Sie Boomzeiten so wenig schätzen, wollen Sie damit sagen, in ihnen sei gewissermaßen gedankenlos drauflosgebaut worden?

Baumewerd: Nein, aber es gab Zeiten, in denen der Kirchenbau unter einem erheblichen Druck stand, weil allenthalben die Kirchenräume fehlten. Man war genötigt, möglichst schnell auf den Raumbedarf zu reagieren – das war nicht nur bei den Kirchen so: das betraf Schulen ebenso wie den Sportanlagenbau und anderes mehr. In dieser Zeit ist nicht zu wenig nachgedacht worden, sondern die Zielperspektive war eine andere. Aber sicher ist auch: Zum Kirchenbau benötigt man eine lange Vorbereitungszeit. Man muß sich darüber klar werden, ob man etwas bauen soll, warum man es baut und was damit zum Ausdruck gebracht werden soll. Ein Kirchenbau dient ja nicht nur bestimmten Zwecken, sondern eine Kirche erfüllt über alle funktionalen Belange hinaus in höchstem Maße auch zeichenhafte Aufgaben. Um darüber nachzudenken, braucht man Zeit.

HK: In den Kirchenbauten, das wird im geschichtlichen Rückblick deutlich, schlagen sich das jeweilige Welt-, Gottes- und Kirchenbild einer bestimmten Zeit und das religiöse Lebensgefühl der Menschen in ihr nieder. In welchem Maße ist es eigentlich dem Kirchenbau der letzten 30 Jahre gelungen, einen solchen für Menschen von heute plausiblen und unsere Zeit kennzeichnenden Typ von Gemeindekirche zu schaffen?

Baumewerd: Der normale Betrachter würde sagen: Mit Ronchamp von Le Corbusier und der Fronleichnamskirche in Aachen von Rudolf Schwarz und einigen anderen Kirchen sei ein solcher Typus geschaffen worden – selbst wenn dies eher für die Kirchen von Rudolf Schwarz als für die von Le Corbusier so zutrifft. Im Grunde waren das alles eher große Einzelleistungen. Sie entstammten einer ganz bestimmten Situation und wurden aus einer besonderen Aufgabenstellung heraus entwickelt. Entscheidend ist bei einer solchen Frage freilich immer, an wen ich sie stelle. Spreche ich mit einem am kirchlichen Leben Beteiligten oder einem Unbeteiligten, so werde ich unterschiedliche Meinungen hören. Für einzelne Menschen gibt es zwar bestimmte Identifikationspunkte, Kirchengebäude, mit denen sie konkrete Erlebnisse verbinden, aber man kann gegenwärtig nicht von einem Bautypus sprechen, mit dem sich die Menschen durchgängig identifizieren.

HK: Liegt das daran, daß wir als Zeitgenossen nicht über den nötigen Abstand verfügen, um so etwas auszumachen, oder bringt die Gegenwart einen solchen Typus gar nicht hervor?

Baumewerd: Ersteres. Wir besitzen noch nicht den nötigen Überblick. Wir können den erst haben, wenn wir die Baugeschichte im Rückblick sehen. Viele moderne Bauwerke werden in der Bedeutungslosigkeit versinken und vielleicht nicht einmal erhalten bleiben, wie ja auch aus früheren Zeiten jeweils nur ein kleiner Teil der Bauwerke erhalten geblieben ist. In späteren Jahrhunderten wird man auswählen und bestimmte Kirchen werden als für unsere Zeit typisch gelten. Aber auch jetzt schon kann man sagen, daß in der Zeit vor und nach dem 2. Weltkrieg eine große Zahl herausragender Kirchenbauten entstanden sind, die das Typische der jeweiligen Zeit zeigen.

HK: Offenbar gibt es aber doch auch ausgeprägte Verständigungsschwierigkeiten gerade über den Gegenwartskirchenbau. Das „Silo" oder die „Gottesfabrik" sind da noch die harmlosesten Verballhornungen, die aus des Volkes Mund zu hören sind.

Baumewerd: Hier muß man die Absicht des Architekten oder des Künstlers und die Erwartungen der Betrachter unterscheiden. Je subjektiver das Kunstwerk ist, je mehr es nur aus der unverbindlichen Sicht des Künstlers geschaffen ist, bzw. im Fall des Kirchenbaus: je mehr das Bauwerk der persönlichen Gefühlswelt des Architekten entstammt, desto schwieriger wird es möglicherweise sein, es später als Kirche zu identifizieren, vor allem wenn seine Formen nicht auf die Wahrnehmungsgesetze der Menschen eingehen. Allerdings gibt es auch für den Betrachter Voraussetzungen für das Verstehen von Kunst und Architektur. Niemand dringt zum Wesen eines Kunstwerks vor nur aufgrund seiner Sehgewohnheiten. Leider ist es heute so, daß sich jedermann ein Urteil über Kunst und Architektur zutraut, auch wenn sein Verhältnis zu ihnen nur von seinen subjektiven Seh- und Denkgewohnheiten bestimmt ist. Aus Unsicherheit mag es dann solche ironischen Bezeichnungen wie „Silo" und „Gottesfabrik" geben. Offenheit und Bildung sind unabdingbare Voraussetzungen für den Zugang zu Architektur und jeglicher Kunst. In den Medien und Museen ist die Möglichkeit zur Bildung gegeben, doch sind Offenheit, Sensibilität, Interesse im Sinne von Dazwischensein und Dialog die besten Lehrmeister.

„Kirchenbau unterscheidet sich von der sonstigen Architektur dadurch, daß er Teil der Verkündigung ist"

HK: Hat das auch damit zu tun, daß man schon von der Sache her auf kaum einem Gebiet der Architektur der eigenen Phantasie so freien Lauf lassen kann wie gerade beim Kirchenbau – trotz penibler Kirchenbehörden und kopfschüttelnder Gemeinden ...

Baumewerd: Sie haben recht. Es gibt wenige Bauaufgaben, an denen sich die architektonische Phantasie so entwickeln kann wie an Kirchenbauten. Darin liegt aber immer auch die Gefahr, daß der Bogen überspannt wird und das Gebäude nur noch als Phantasiegebilde erscheint und als Kirche nicht zu erkennen ist.

HK: Aber so subjektiv im einzelnen das auch ist, was der Architekt mit seinem Bau vermittelt, so verbindet ihn mit dem Betrachter bzw. Besucher einer Kirche doch ein vergleichsweise klarer Bedeutungs- und Symbolzusammenhang: der kirchliche Verwendungszweck und die kirchliche Erlebnisgemeinschaft. Dies müßte die gegenseitige Verständigung doch erleichtern.

Baumewerd: Das ist leider nicht so selbstverständlich. Vieles wird angeschaut, weil es interessant ist. Man dringt selten zur Symbol- und Zeichenhaftigkeit vor. Viele Künstler stellen die Symbol- und Zeichenhaftigkeit nicht mehr in den Vordergrund, sondern sie thematisieren ihr eigenes Erlebnis. Ob das Thema eines solchen Erlebnisses sich überhaupt je durch ein Bild transportieren läßt, ist immer wieder eine Frage. Genau hierin ist solch ein modernes Bild auch nicht vergleichbar mit Werken der Geschichte, etwa einem Grünewald-Altar. Woraufhin das Bild gemalt ist und was in seinem komplexen Sinn ausgesagt wird, das wird ja kaum noch gesehen. Nicht einmal in geschichtlichen Werken wird diese Tiefendimension noch gefunden: Wenn unsere alten Kirchen immer mehr zu Museen werden, führen sie ja nicht zu einer kontemplativen Begegnung zwischen dem Betrachter und dem Kunstgegenstand, sondern sie befriedigen eine gewisse Neugier. Das scheint mir eine große Gefahr für unsere Kirchen zu sein. Würden die Menschen die nötige Offenheit für diese Werke haben, dann säßen sie lieber in ihnen und ließen sich vom Gegenstand wie vom dargestellten Sachverhalt stärker anziehen. Sie kämen öfter und würden teilhaben am geistigen Leben der Gemeinde. So würden sie den Sinn des Ganzen verstehen.

HK: Rührt das daher, daß moderne Kunstwerke und insofern auch die modernen Kirchenbauten sich verschlossen geben und schon deswegen die reflektierende Erklärung des Gesehenen immer unverzichtbarer wird?

Baumewerd: Jeder Maler, der ein Bild malt, und jeder Architekt, der eine Kirche baut, möchte verstanden werden. Nur ist es schwer, das dazu notwendige Verständnis bei allen Menschen zu wecken. Die Menschen leben in einer Bilderflut – wobei sie schon rein physisch kaum in der Lage sind, alle auf sie einwirkenden Eindrücke zu verarbeiten. Wer in einem solchen Reizgefüge lebt, muß sich enorm anstrengen, sich einen Zugang zum Kontemplativen zu bewahren, sich zu konzentrieren, leer zu werden, um das Kunstwerk in sich aufnehmen zu können. Aber möglicherweise befinden wir uns diesbezüglich nur in einer Übergangsphase, wenn man einmal in langen Prozessen denkt. Ich erlebe, wie Menschen in eine von mir wiederaufgebaute Kirche kommen und intuitiv eine Kniebeuge machen, obwohl noch kein Tabernakel in ihr ist, weil diese Kirche offensichtlich alles enthält, was sie intuitiv für die Kirche als kennzeichnend und wichtig halten. Für mich gehört dies zum Wichtigsten: Daß man zur Wahrheit eines Gegenstandes vordringt, zu dem also, was eine Kirche von einer Scheune, einem Kino, einem Konzertsaal unterscheidet. Kirchenbau unterscheidet sich von der sonstigen Architektur dadurch, daß er, wie kirchliche Kunst überhaupt, Teil der Verkündigung ist. Er bedarf – wie alle Kunst – auch des erklärenden Wortes.

HK: Auf einem Symposium über den vieldiskutierten Neubau einer Kathedrale in Evry brachte der Erzbischof von Paris, Kardinal Lustiger, das Erlebnis einer Auslandsreise unlängst auf die Formel: Was eine Kirche hätte sein können, war eine Fabrik, und was eine Fabrik hätte sein können, war eine Kirche. Gibt es für den Gegenwartskirchenbau überhaupt noch eindeutige Formen, die die Unverwechselbarkeit eines Sakralbaus ausdrücken können?

Baumewerd: Solche Urteile kommen auf, wenn man sich nur an bestimmten Elementen aufhält und zu wenig zum eigentlichen Kern des Kirchenbaus vordringt. Ich benutze gern ein ähnliches Beispiel: Ein Diapositiv zeigt eine Feuerwehrstation mit einem Sprungturm, ein anderes eine Kirche mit Glockenturm. Die meisten Betrachter halten die Feuerwehrstation für eine Kirche und die Kirche für eine Feuerwehrstation. Diese Attribute, von denen man meint, daß sie zu einer Kirche gehören, sind nur sehr vordergründige Elemente. Eine Kirche sollte zwar von außen als solche erkennbar sein – ihr Wesensraum eröffnet sich aber erst im Innern, dort, wo die Liturgie stattfindet und wo gebetet wird. Das Wesen der Kirche zeigt sich eher im Umgang mit dem Licht, bei der Anordnung der Gemeinde, in der Würde des Raumes.

„Die Liturgiereform schrieb vielfach nur Dinge fest, die auch schon vor dem Konzil bewußt waren"

HK: Ob innen oder außen – in einer Zeit, in der die Architektur im Reservoir der Stile und Formelemente mehr oder weniger wild herumgreift, muß es aber doch für den Kirchenbau in jedem Fall schwieriger sein, sich zu unterscheiden, ein eigenes Profil zu gewinnen, ungleich schwieriger jedenfalls als zu Zeiten, in denen ihm bestimmte Formelemente vorbehalten blieben ...

Baumewerd: Eine Beliebigkeit in der Verwendung von Formen und Stilen gibt es zwar, aber ernst zu nehmende Auffassungen sind das nicht, und sie sind auch die Ausnahme. Wir leben in einer Welt, in der es gleichzeitig und nebeneinander verschiedene kulturelle Strömungen mit verschiedenen Werten und unterschiedlichen Sprachen gibt. Dies macht die Formenvielfalt der gegenwärtigen Architektur aus – ihre Beliebigkeit ist aber nur Anschein oder das Ergebnis von Mißbrauch. Alle gegenwärtigen Architekturrichtungen – wenigstens soweit sie als solche ernst zu nehmen sind – haben eine eigene Weltanschauung, die sie zum Ausdruck bringen. Für den Kirchenbau

heißt das: Ich muß unterscheiden zwischen Mittel und Inhalt. Wie das Evangelium in den verschiedenen Sprachen die eine Wahrheit zum Ausdruck bringt, so muß es auch in der Architektur möglich sein, die Werte, das Gültige unseres Glaubens in verschiedenen Ausdrucksformen der Architektursprache auszusagen. Nur muß das Verhältnis von Formen und Inhalt stimmen, ein Bauwerk in sich stimmig sein. Alle Teile müssen aufeinander bezogen sein und einen Inhalt haben: Ein Bogen wird nicht nur verwendet, weil er konstruktiv so ist, sondern weil der Bogen selbst auch eine Sinnform ist.

HK: Kirchenbau ist Sakralbau, so sind wir gewohnt, es zu sagen. Aber was bedeutet die Unterscheidung von Sakral und Profan noch?

Baumewerd: Diese beiden Wörter sind leider durch mißverständlichen Gebrauch undeutlich geworden. Man kann die Welt nicht trennen in eine Welt, in der Gott vorkommt, und in eine, in der Gott nicht vorkommt. Der Kirchenraum ist notwendigerweise ein ausgesparter Raum, weil das, was dort geschieht, etwas Besonderes ist. Das darf aber nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als käme Gott außerhalb der Kirche weniger vor als in ihr, oder als wären wir in der Kirche andere Menschen als außerhalb von ihr. In beiden Bereichen versuchen wir, gut und wahrhaftig zu sein. Der Unterschied von innen und außen liegt einfach darin begründet, daß wir all das draußen lassen, was uns ablenkt von dem, was wir innerhalb der Kirche tun wollen.

HK: In den 60er Jahren kam die Mehrzwecknutzung von Kirchenbauten in Mode. Es wurde heftig darüber debattiert. Inzwischen scheint der Mehrzweckbau Kirche keine ernsthafte Alternative mehr zu sein, so daß man schon wieder versucht ist, daran zu erinnern, daß auch historische Kirchen viel stärker nicht-sakral genutzt wurden, als wir uns das heute vorstellen können. War der Mehrzweckgedanke wirklich so abwegig, wie er inzwischen oft hingestellt wird?

Baumewerd: Die Kirche als Mehrzweckbau halte ich in der Tat für einen Irrtum, weil man geglaubt hat, man könne alles Mögliche in einem solchen Raum tun. Zum Hintergrund der Mehrzweckarchitektur gehörte, daß man nicht wußte, wohin sich der Mensch entwickeln würde, was in Zukunft überhaupt gefordert sei – dementsprechend entwickelte man eine Gerüststruktur, die man mit immer neuen Inhalten füllen konnte. Der Mehrzweckbau, wie er bei Kirchen verwandt wurde, sollte ebenso zur Feier von Pfarrfamilienfesten geeignet sein wie auch zur Spendung von Sakramenten. Es wurden keine Unterschiede mehr zwischen den Räumen gemacht. Dies führte zu einer erheblichen Verwahrlosung. In der Architektur geht es um die Gegenständlichkeit, die Eindeutigkeit dessen, was wir schaffen. Der Gegenstand, bezogen auf seinen Gebrauch und seinen Wert, muß erkennbar sein: In einer Kirche kann man zwar einen Pferdestall einrichten – dennoch bleibt es aber eine Kirche.

HK: Ein bedeutendes Datum auch für den Kirchenbau der letzten 25 Jahre ist die vom II. Vatikanum initiierte Liturgiereform – mit dem Wandel der Auffassungen vom gottesdienstlichen Geschehen waren Veränderungen im Kirchenbau unumgänglich, da die Eignung für die liturgische Feier eine seiner wichtigsten Gesichtspunkte ist. Inwieweit hat eigentlich die Liturgiereform und die mit ihr wieder neu belebte Besinnung auf das kultische Handeln zur Herausbildung eines modernen Typs von Gemeindekirche beigetragen?

Baumewerd: Das muß innerhalb einer größeren Entwicklung gesehen werden. Es wurden erst einmal, das dürfen wir nicht vergessen, vor der Liturgiereform viel mehr Kirchen gebaut als nachher. Der große Boom auf diesem Gebiet fand in der Zeit vor 1965 statt. Und auch von denen, die nachher gebaut wurden, entsprachen nicht alle den Anforderungen der Liturgiereform. Es gab da eine z. T. erhebliche Verzögerung, bis sich das wirklich durchsetzte. Noch sieben, acht Jahre nach Beendigung des Konzils gab es Neubauten von Kirchen mit Orgelemporen oder mit dem Altar unmittelbar an der Chorwand. Zum anderen schrieb die Liturgiereform vielfach nur Dinge fest, die auch schon vor dem Konzil bewußt waren. Rudolf Schwarz hat schon vor dem Konzil Kirchen gebaut mit der Gemeinde um den Altar herum angeordnet, also sogenannte Zentralbauten mit dem Chor und der Orgel auf der Ebene der Gemeinde und der vom Altar unabhängigen Aufstellung des Altarsakramentes. Bereits 1938 entwickelte Schwarz in seinem Buch „Vom Bau der Kirche" eine Typologie der Kirchenbauformen, indem er untersuchte, welche Kirchenbauformen in der Geschichte überhaupt vorkommen, und deren Sinn ausdeutete. Gelungene Kirchen blieben dennoch die Ausnahme – nennen möchte ich hier neben Rudolf Schwarz noch Emil Steffann, Dominikus Böhm, Gottfried Böhm, Fritz Schaller.

„Neue Lösungen müssen argumentativ begründet sein und künstlerisch stimmen"

HK: „Gelungen", was wollen Sie in dem Zusammenhang damit sagen?

Baumewerd: Als gelungen würde ich einen Bau bezeichnen, der die Ziele der Liturgiereform realisiert, also die veränderte Stellung des Altares, den Versuch, die Gemeinde nicht in Kolonnen auf den Priester hin auszurichten. Der damit abgelöste Kirchenbautyp, der den Chorraum wie eine Bühne behandelte, war in diesem Sinne unbrauchbar geworden. Man hatte einen Langraum, einen durch einen Bogen abgesonderten Chorraum, ein Riesenfenster: der Altar stand im Licht, die Gemeinde im Dunkeln – man hatte den sogenannten Bühneneindruck, der sich noch sehr lange hielt. Im Grunde wurde damit eine falsche Vorstellung von der Romanik nur transformiert. Das Wesen des Raumes wurde damit eigentlich

nicht erkannt, sondern nur eine bestimmte für die Kirche reservierte Form verwendet. Ich nenne das eine „mittelmäßige" Architektur, die nur die Formen nimmt, nicht aber die Inhalte versteht.

HK: Angesichts der großen liturgischen Bedeutung der drei Elemente des Chorraums Priestersitz, Ambo und Altar fällt auf, wie zufällig die gefundenen Lösungen häufig sind: Nur in wenigen Fällen werden neue Lösungen für das Verhältnis von Tisch des Wortes und Tisch des Mahles realisiert; dem Platz des Priestersitzes scheint man oftmals gar keine Aufmerksamkeit zu widmen; von der Möglichkeit, den Altar nicht in die geometrische Mitte des Raumes zu stellen, wird auffallend wenig Gebrauch gemacht. Worauf läßt das schließen: Defizite im Umgang mit liturgischen Formen, sachfremde Gesichtspunkte bei der Entscheidung für eine Lösung, Unverständnis für Absichten der Liturgiereform?

Baumewerd: Der Ort von Ambo und Priestersitz ist häufig Ausdruck des persönlichen Geschmacks des Priesters. Das ist eine ungute Erscheinung. So kommen dann Lösungen zustande, die letztlich kaum befriedigen: Man wählt einen aufwendigen Altar, sucht sich dazu einen nicht passenden Ambo und einen dazu noch weniger passenden Hocker oder sonst ein Gerät, das als Priestersitz Verwendung finden soll. Den Ausschlag gibt oft die Weigerung eines Priesters, sich auf einen bestimmten ausgestalteten Sitz zu setzen, oder die Weigerung einer Gemeinde, einen solchen aufzustellen – aus irgendwelchen Geschmacksgründen oder falsch verstandener Bescheidenheit und eben nicht aufgrund einer reflektierten Interpretation. Wenn man den Priestersitz nicht als Thron haben möchte, muß man definieren, als was man ihn haben möchte. Aber aus Unlust am Definieren wird dann oft irgendein Küchenhocker hingestellt.

HK: Ist das nur selten geglückte Verhältnis von Ambo und Altar auch ein Hinweis darauf, daß die Gleichrangigkeit von Wort und Mahl nicht wirklich durchgedrungen ist?

Baumewerd: Das ist ein lange zu behandelndes Thema und gestalterisch schwierig dazu. Meist wird die Dominanz des Altares gewünscht, ein fester Block in der Achse des Raumes und dazu ein leichter Ambo, also zwei Voraussetzungen, die die Gleichrangigkeit von Wort und Mahl gestalterisch erschweren. Es gibt aber auch viele gelungene Lösungen und hin und wieder auch spätere Veränderungen. In einem Fall hatten wir Altar – Ambo – Priestersitz als dreiteilige Einheit um eine freie Mitte gestaltet, nach dem Wechsel des Pfarrers mußte der Altar in die Mitte gerückt werden. Die Gemeinde konnte einfach mit der freien Mitte nicht leben. Es gehört schon eine erhebliche Reflexion über den Sinn einer solchen Anordnung dazu. Das Problem ist, daß das meiste aus einem undeutlichen Gefühl heraus beurteilt wird und zu wenig ernsthafte Reflexion darüber stattfindet.

HK: Fehlt es da nur an der didaktischen Umsetzung, oder fehlt das Bewußtsein, als Gemeinde gestalterisch einzuwirken und auch Verantwortung zu übernehmen?

Baumewerd: Wird eine Diözesankunst- oder Liturgiekommission zu Rate gezogen, kommt meist alles in den richtigen Gang. Dies geschieht leider nicht immer. Versucht eine Gemeinde eine Umgestaltung ohne Hilfe allein zu lösen und wird sie auch fachlich unzureichend beraten, dann werden die liturgischen Veränderungen in ihrer vollen geistigen Tragweite zu wenig erkannt und entsprechend nicht gut realisiert. Konziliare Bestimmungen werden durchgesehen und eine Gemeinde befindet: das paßt uns, das paßt uns nicht. Selten wird dabei begründet, warum man das so und nicht anders haben möchte. Die neuen Lösungen müssen argumentativ begründet sein, und sie müssen auch künstlerisch stimmen. Die Pfarrer und Gemeinden müssen sehen, daß Gefühl und Verstand hierbei übereinstimmen. Es ist ein komplizierter Prozeß, liturgische Neuordnung in den bestehenden Raum einzufügen und dabei alle Belange zu beachten: die Gesetze des bestehenden Raumes, die konziliaren Bestimmungen und die künstlerisch qualitätvolle Gestaltung. Dieser Prozeß gelingt, wenn eine Gemeinde ihn verantwortungsbewußt mitvollzieht.

„In manchen Fällen muß man überlegen, ob man die Kirche nicht aufgibt und an anderer Stelle eine neue errichtet"

HK: Seit einiger Zeit wird beobachtet – und auch kritisiert –, daß Kirchen wieder mit alten Altären, Figuren und anderem vollgestellt werden, Leere durch neue bildernische Anreize gefüllt wird. Halten unsere Gemeinden eine ästhetisch und liturgisch gewollte Leere nicht aus? Oder war manche etwas bilderstürmerische Umgestaltung von Kirchen im Zuge der Liturgiereform ein Fehlgriff?

Baumewerd: Man könnte dieses Phänomen als eines jener „Wechselbäder" bezeichnen, mit denen wir es auch in anderen Zusammenhängen zu tun haben: Erst macht man die Kirchen leer, dann macht man sie wieder voll. Schließlich macht man sie wieder leer. Aber so einfach verhält es sich damit nicht. Ein Kirchenraum benötigt eigentlich nur wenige Bilder – unsere Religion verfügt über einen Reichtum von erzählenden Bildern, die aber nur in wenigen Fällen eine bildhafte Darstellung erfordern. Wir brauchen keine Bilderflut in den Kirchen – der Kirchenbau selbst ist ja ein Bild. Ein Kruzifix, eine Mariendarstellung können von so großer Sinnfülle sein, daß sich eine Fülle an Bildern erübrigt. Die vollgestellten Kirchen deuten auf einen Mangel an wirklich tiefer Beschäftigung mit den „Themen" hin – das ist meine Lesart dieses Phänomens. Ich halte es für eine Fehlentwicklung, wenn nun wieder so viel in die Kirchen hineingetragen wird. In der Leere kann ja gerade die Fülle liegen. Zur Betrachtung, daß jeder Kirchenbau in sich ein geistiges Gefüge ist, in sich Sinnform, zu dieser Dimension dringt heute niemand mehr vor.

HK: Wird mit der reichhaltigen Innenausstattung emotionale Geborgenheit gesucht, die die Formen eines ästhetischen Widerspruchs, und sei es nur der der Leere, nicht duldet?

Baumewerd: Ich meine schon, daß der Architekt den Menschen in einem Kirchenbau Geborgenheit geben will und auch geben soll. Da unsere Welt aber so zerrissen ist, da wir alle mit unterschiedlichen Gewohnheiten und Kulturen leben, ist es schwer geworden, einen Kirchenbau zu schaffen, der in sich Bild ist vom größeren Zusammenhang, den Gott in der Schöpfung geschaffen hat, mit anderen Worten: ein Gebäude, in dem sich alle geborgen fühlen.

HK: Ähnliche Probleme stellen sich wohl auch bei der Restaurierung historischer Kirchen. Sehgewohnheiten, emotionale Bedürfnisse und liturgische Erfordernisse müssen mit konservatorischen Erfordernissen in Einklang gebracht werden. Täuscht der Eindruck, daß die Zeit, in der man aus liturgischen Gründen den historischen Bauten einiges an Eingriffen zumutete, wieder vorüber ist?

Baumewerd: Ob man das so allgemein sagen kann, weiß ich nicht. Aber vergessen Sie nicht, daß es sich bei solchen Bauten immerhin um Wertsysteme handelt, sie symbolisieren etwas. Man kann sie daher nicht völlig umkrempeln. Ich sollte z. B. eine dieser in der Nachkriegszeit entstandenen Wegkirchen, einen langen schmalen Raum, umbauen. Der Pfarrer wollte – was verständlich ist – auch in dieser Kirche die Gemeinde um den Altar versammelt haben. Er tat sich schwer, angesichts dieser großen Distanz zwischen Altar und den vielen Sitzreihen, Gottesdienst zu feiern. Ich habe mich ein Jahr lang um eine Lösung bemüht – es ging nicht. Ein weiteres Jahr dauerte es, bis wir mit allen Beteiligten den Eigenwert auch dieses Raumes entdeckten. Ein Anbau hätte den Gesamtbau verschlechtert. Im Grunde muß man in solchen Fällen überlegen, ob man die Kirche nicht aufgibt und an anderer Stelle eine neue errichtet. Eine Vergewaltigung von historischen Bauten sollte man jedenfalls nicht vornehmen. Eine leichte Spannung darf durchaus entstehen. Man darf ruhig merken: In diesem Geschichtsbau vollzieht sich etwas, das in Spannung tritt zum Bau. Diese Spannung darf man aber nicht überziehen.

„Die Geschichte ist eine starke Kraft der Verkündigung über das Wesen des Menschen und sein Verhältnis zu Gott"

HK: Die Zahl der Kirchen, die als Geschichtsbauten eine selbstbewußte, heutige Handschrift tragen, dürfte aber geringer sein als die derjenigen, in denen sich heutige liturgische Erfordernisse schüchtern hinter der historischen Substanz verstecken ...

Baumewerd: Realität ist, daß es in den Gemeinden wie auch im allgemeinen weltlichen Bereich ein starkes restauratives Bewußtsein gibt, nach der Devise: „Wir wollen unsere alte Kirche wiederhaben." Das ist bedenklich, zumal diese Tendenzen sich in der Liturgie insgesamt fortsetzen. Eines Tages werden dann wieder die alten Paramente, die sogenannten „Geigenkästen" angezogen – das nimmt kein Ende, und schließlich ist das ganze Geschehen Theater, aber keine Liturgie mehr. Deshalb muß man in der Liturgie wie beim Bau darauf achten, daß Gegenwart und Vergangenheit in einem Spannungsverhältnis gehalten werden, das vom Leben durchdrungen wird. Manchmal gelingt es auf diese Weise sogar, daß man einen historischen Bau so umbaut, daß die Menschen nachher sagen: So hätte er ja immer schon sein müssen.

HK: In einer Kirche sollten diejenigen zu sich und zu Gott finden, die sich in ihr versammeln. Können von daher Kirchenbauten überhaupt darauf angelegt sein, Besucher zu irritieren, zu verunsichern?

Baumewerd: Ich würde nicht von Irritieren sprechen – irritieren hat mit Irrtum zu tun. Aber verunsichern – ja. Ein Kirchenbau kann einen Betrachter verunsichern, weil er nicht den Denk- und Sehgewohnheiten entspricht, in denen dieser aufgewachsen ist. Jeder Raum kann verunsichern, wenn derjenige, der ihn betritt, nicht weiß, wie man sich in diesem Raum verhält, zumal dann, wenn dieser Raum signalisiert, daß in ihm ein feststehender Ritus stattfindet. Wenn ich mit Studenten, die noch nie in einer Kirche gewesen sind, in eine Kirche gehe, dann sind diese erst einmal verwirrt. Dieses ändert sich, wenn man ihnen die Zusammenhänge erklärt. Immer wieder bin ich überrascht, mit welcher Ergriffenheit und Ehrfurcht sie dann vor dem komplexen Sinngeschehen eines Kirchenbaus stehen. Für sie wie für mich ist es dann ein großes Erlebnis, die Bau- und Kunstgeschichte aus der Suche der Menschen nach Gott und nach Sinn heraus zu verstehen. Die Geschichte ist eine so starke Kraft der Verkündigung über das Wesen des Menschen und sein Verhältnis zu Gott ...

HK: Muß bei Kirchenbau und Kirchenausgestaltung deswegen auch mehr an die Vielen gedacht werden, denen Kirchenbesuch und gottesdienstliches Geschehen nichts Vertrautes ist?

Baumewerd: Eine Gemeinschaft der Glaubenden will ihrem Glauben einen sichtbaren Ausdruck verleihen – und das tut sie u. a. mit einem Kirchenbau. Aber Kirchen werden auch von Nichtglaubenden aufgesucht, die den Raum erleben möchten, sie suchen etwas, das über eine Zweckbestimmung hinausgeht – und im Grunde ist das auch das, was Kirche in der Feier, beim Fest ausmacht. Man möchte den überflüssigen Raum erleben, der in einer Zweckwelt nicht mehr vorkommt, und zwar nicht nur in historischen Bauten, sondern auch in Neubauten. Kirchen zeugen von einem tiefen Glauben und einer lebendigen Gemeinde auch dann, wenn es die Gemeinde selbst nicht mehr gibt. Sie sind Zeugnisse des Glaubens durch die Zeiten. Auch diese Zeugnisse sucht der Nichtgläubige intuitiv.

HK: Aber Kirche würde so zum Museum ...

Baumewerd: Das wäre nicht gut! Theodor Haecker hat einmal gesagt: Das Denken ist im letzten ein Unterscheiden. Wenn man nicht mehr unterscheidet zwischen Museum und Kirche, dann wird es bedenklich. Bei historischen Bauten ist dies oft zu beobachten: Die Menschen laufen neugierig hindurch – der Raum wird aber in seiner Bedeutung weniger erkannt als vielmehr in seiner Größe und seinem Volumen. Die nötige Unterscheidungsfähigkeit ist in solchen Fällen nicht vorhanden. Aber dieses sind Ausnahmen. Sie sollten nur nicht zur Regel werden.

„Der Kirchenraum soll mithelfen, daß die Gemeinde sich auf Wort und Geschehen konzentrieren kann"

HK: Ist es richtig, bei Restaurationen Kirchenbauten so herauszuputzen, daß sie gewissermaßen Alter und Geschichte verleugnen?

Baumewerd: Überpflegte bunte (bunte hier im Unterschied zu farbig) Kirchen finde ich geschmacklos. Sie sehen aus, als dienten sie einem Film als Hintergrund. Was alt ist, kann auch ruhig alt aussehen. Das bedeutet nicht, daß Kirchen ungepflegt aussehen sollen. Es gibt Leute, die verlangen, daß eine neugotische Kirche, von deren Bemalung nichts mehr erhalten ist, ihre ursprüngliche Bemalung zurückerhält. Ich finde das geistlos. Es ist die Aufgabe der Denkmalpflege, die historischen Zeugnisse zu sichern – das bedeutet nicht, daß man rekonstruiert. Einerseits muß man das Geschichtliche einer Kirche erkennen können, andererseits soll die Geschichte aber auch nicht so dominieren, daß sie unsere Gegenwart verstellt. Eine neugotische Kirche muß mit heutigem Geist erfüllt sein, ohne daß das Alte verdrängt oder fragwürdig gemacht wird. Was frühere Generationen gemacht haben, dürfen wir weder herabwürdigen noch auch idealisieren, so daß es sich vor unsere Zeit stellt.

HK: Eine Frage, die Sie nicht als hinterhältig verstehen mögen, weil es die letzte ist. Wird der Kirchenbau von seiner funktionellen und symbolischen Bedeutung her gerade gegenwärtig u. U. wichtiger genommen, als er als Ort und Beheimatung des Gottesdienstgeschehens für dieses selbst eigentlich ist?

Baumewerd: Für die Beheimatung des Gottesdienstgeschehens ist Voraussetzung ein würdiger Ort, in dem Funktion und symbolische Bedeutung gleichermaßen vorhanden sind. Die Architektur kommt für eine Gemeinde erst an zweiter Stelle, das ist unstrittig. Im Mittelpunkt steht das Evangelium, die Verlebendigung des Heilsgeschehens, das Altar- und Verkündigungsgeschehen. Die Tradierung des zentralen Themas der Kirche bleibt das Entscheidende, die Architektur erleichtert dies nur. Der Raum kann für dieses Geschehen günstige Bedingungen schaffen: Er kann eine Stimmung erzeugen, die wach macht. Der Raum soll nicht möglichst viel Ablenkung schaffen, sondern mithelfen, daß die Gemeinde sich auf Wort und Geschehen konzentrieren kann.

Christlicher Glaube als Quelle konkreter Moral

Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Ethos

Wie hat sich der christliche Glaube in den verschiedenen Perioden seiner Geschichte auf das Ethos der Menschen ausgewirkt? Dieser Frage geht der Münchner Sozialethiker Wilhelm Korff im folgenden Beitrag nach, wobei er auf Zusammenhänge aufmerksam macht, die sonst vielfach übersehen werden. Während über Jahrhunderte hinweg der christliche Glaube vor allem Haltungen umprägte, die sozialen Strukturen aber weitgehend unangetastet ließ, muß es ihm heute auch um die Veränderung und Humanisierung von Politik und Wirtschaft gehen. Dabei hat er es mit einem sich herausbildenden Menschheitsethos zu tun, das christliche Wurzeln hat. Der Beitrag geht auf einen Vortrag von Korff bei einer Tagung der deutschsprachigen Philosophiedozenten im Studium der katholischen Theologie zurück.

Religion will Antwort geben auf letzte übergreifende Fragen nach der Bestimmung des Menschen und seines Handelns. Insofern ist jede religiöse Weltsicht zugleich handlungsrelevant. In den Hochreligionen spielt dabei insbesondere der Versuch eine Rolle, das Maßgebliche der normativen Gestaltungen menschlichen Daseins aus einer alles durchwaltenden numinosen Intentionalität zu begreifen und in ihr festzumachen. Darauf zielt in unterschiedlicher Weise das Dharma der Inder, das Tao der Chinesen, die Themis der Griechen, das Fas der Lateiner, Begriffe, die die Bindung des einzelnen an eine übergreifende, von göttlichen Kräften getragene Lebensordnung ausdrücken und sein Handeln mit der Grundbestimmung der Welt in Einklang bringen sollen. Diesseitige Pflichten und jenseitige Mächte erscheinen so ihrem Wesen nach ursprünglich miteinander verknüpft. Der ethische Bezug entfaltet sich zugleich als ein kosmisch-religiöser. Menschliches Handeln ist eingebunden in die umfassende Vernunft einer von numinosen Mächten durchwalteten Welt. Der Anspruch des Ethischen artikuliert sich letztlich auf der Grundlage eines religiös gefaßten Physiozentrismus.

Weltverantwortung und Sittlichkeit im Glauben Israels

Diese Ineinssetzung von ethischem, religiösem und kosmischem Bezug wird religionsgeschichtlich durch den

Gottesglauben Israels erstmals durchbrochen. Mit dem offenbarungstheologisch geltend gemachten Anspruch der alleinigen Gottheit Gottes und seiner personalen, freien, geschichtswirksamen Gegenwart, ein Anspruch, der letztlich erst im Erfassen der Welt als Schöpfung, als Werk Gottes konsequent zu Ende gedacht ist, verliert die den Menschen umgreifende naturale Wirklichkeit jede mythische, magische und divine Bedeutung und damit zugleich ihre spezifisch moralische Appellqualität. Theologie, Kosmologie und Soziologie, die vorher eine untrennbare Einheit bildeten, treten definitiv auseinander. Die Ordnungsvernunft – die Tora –, die den Menschen mit Gott verbindet und menschliches Welthandeln in Verantwortung nimmt, ist eine genuin anthropologisch ausgerichtete Wirklichkeit.

Es war gerade die große Leistung der Religion Israels, den vom *Rechtsvertrag und Rechtsbund* her entwickelten Begriff der Tora zum Ausgangspunkt seiner Gotteserfahrung zu machen und damit den im Gottesverhältnis gründenden ethischen Anspruch auf den Menschen, nämlich auf den Menschen als imago dei, als Bild Gottes, zu zentrieren. Das aber hat eine doppelte Konsequenz. Einmal im Blick auf das Verhältnis des Menschen zur Welt, die ihm kraft seiner Teilhabe an der schöpferischen Tätigkeit Gottes zur Gestaltung aufgegeben wird. Genau dies ist im Herrschaftsauftrag Gen 1,28 „Machet euch die Erde untertan" und im Gärtnerauftrag an Adam Gen 2,15, den Garten dieser Erde „zu bebauen und zu bewahren", festgehalten. Mit ihrer Entdivinisierung wird die Welt zum Arbeitsfeld des Menschen. Die andere Konsequenz betrifft das Verhältnis der Menschen zueinander. Es ist in derselben schöpfungstheologischen Profilierung des Menschen als Bild Gottes und berufenem Partner seines Bundes grundgelegt. Dem hat aller zwischenmenschliche Umgang zu entsprechen. Nur der Mensch ist sittliches Wesen, und erst im Bezug auf ihn gewinnt der ethische Anspruch den Charakter der Unbedingtheit. Eben diesen Anspruch entfaltet die Tora mit ihren für den Bund Jahwes mit Israel konstitutiven Geboten und Weisungen. In dieser Zuordnung von Religion und Moral, wie sie das Alte Testament hier vornimmt, zeigt sich zweifellos ein entscheidender Fortschritt. In ihr ist der Gedanke einer wesentlich auf den Imago-Status des Menschen gerichteten Ethik inauguriert und auf den Weg gebracht. Was hier an Einsicht erreicht ist, gewinnt heute, in der umweltethischen Diskussion um Anthropozentrik und Physiozentrik, erneut Aktualität.

Unter einem anderen Aspekt zeigen sich freilich auch an diesem Ansatz Grenzen. Diese Grenzen treten am Verständnis der Tora als eines theologisch begründeten *Gesetzes* zutage. Der Glaube an das Gesetz denaturiert leicht zur Gesetzesgläubigkeit und damit zu Legalismus. Die nachfolgende Tendenz zur Vergesetzlichung ist in der Tat nicht zu leugnen. Eine gewisse Abhilfe dagegen bot sicherlich die Unterscheidung zwischen göttlichem und profanem Recht, wie sie auch in anderen Religionen und Kulturen vorgenommen wurde. Dem sakralen „apodiktischen Gottesrecht", das sich auf wenige Grundnormen beschränkt – im Alten Testament ist das der Dekalog –, steht das profane „kasuistische Recht" gegenüber, zu dessen Legitimierung rational-pragmatische Begründungen herangezogen werden. (Vgl. *A. Alt*, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, 278–332; ferner *H. van Oyen*, Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 1967, 93 ff.)

Das heutige Menschheitsethos ist christlichen Ursprungs

Wichtiger aber, um einem sich ausbreitenden religiösen Legalismus zu wehren, ist eine andere Entwicklung, nämlich die Rückführung und Versammlung der vielen Normen in eine einfache Grundnorm. Auch diese Entwicklung liegt in der Konsequenz der biblischen Gotteserfahrung. Es geht um die Bestimmung der Vernunft menschlichen Handelns aus dem Handeln Gottes. Dies gilt im Prinzip schon für den Dekalog, der ja nicht legalistisch als ein vorwegdekretierendes Kompendium kasuistischer Einzelvorschriften verstanden sein will, sondern als eine Ordnung, die das Handeln Gottes am Menschen zur Voraussetzung und zum Maß hat. Er richtet sich gegen die Verkehrungen menschlichen Handelns, indem er die schöpfungsmäßig grundgelegte Zuordnung des Menschen zu Gott und der Menschen untereinander ans Licht hebt und darin als göttliche Forderung erschließt. Insofern ist auch der Dekalog Ausfaltung der einen schöpferischen Liebe Gottes. Gerade das aber kann durch eine entsprechend legalistische Interpretation der Einzelforderungen des Dekalogs wiederum verstellt werden. Von daher ergab sich zugleich die Notwendigkeit einer weiteren Normsystematisierung, wie sie schon das Alte Testament mit der Herausarbeitung der beiden Hauptgebote der Gottes- und der Nächstenliebe leistet, die dann von Jesus als Doppelgebot zusammengefaßt werden. Daran hängt – so Jesus – „das ganze Gesetz und die Propheten" (Mt 22,39). Was hier aber unabweisbar hervortritt, ist die Zuordnung des Liebesgebotes und somit jeglicher auf dieses Gebot zurückweisender Einzelforderungen zu der ihnen vorausliegenden Liebe Gottes zur Welt. Gott will die Welt und steht für ihren Sinn ein. Im Tod Christi kommt dies endgültig zur Anschauung. Es ist die Kenosis Christi, seine Entäußerung um des Menschen willen, bis zum Tod am Kreuz, in der sich die absolute Liebe selbst bezeugt und darin den Menschen in seiner Würde rettet und rechtfertigt. Der ethische Anspruch empfängt seine Geltung und Dynamik aus der Universalität der schöpferischen Liebe Gottes selbst. Im Aufgreifen dieser Liebe wird sichtbar, was menschlichem Handeln seine universelle Form zu geben vermag: Erst die Liebe entdeckt als Richtmaß und Ziel alles Sittlichen den Menschen als Person.

Dies aber hat Konsequenzen für die Interpretation der Tora als Handlungsweisung. Die Antwort ist die Bergpredigt: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu er-

füllen" (Mt 5,17). Das Ethos der Bergpredigt will als konsequente Entfaltung des Liebesgebotes verstanden werden. Jesus benutzt hierzu die überkommene Gesetzessprache, verfremdet sie aber, um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und damit den Anspruch der Liebe auch für die konkreten zwischenmenschlichen Handlungskonstellationen aufzudecken. Indem er seine Forderungen provokant in kasuistische Rechtssätze kleidet, geht es ihm gerade nicht um die Aufstellung radikalisierter Rechtsbestimmungen – um einen neuen Legalismus –, sondern um eine neue ethische Haltung, die dem anderen überhaupt erst als Person gerecht wird. Auf dieser Linie muß sein Verbot des Schwörens, des Zürnens, der Wiedervergeltung, des Begehrens als „Ehebruch im Herzen" und des Scheidebriefes verstanden werden, eine Klimax von Forderungen, die ihren Höhepunkt im Gebot der Feindesliebe findet. Von daher gilt: jede konkrete Moral, die für sich den Anspruch erhebt, christliche Moral sein zu wollen, muß von demselben Geist geprägt und getragen sein, wie er in den Forderungen der Bergpredigt zum Ausdruck kommt. Das Spezifikum christlicher Moral liegt im Vollzug der Liebe Christi. „Liebt einander, wie ich euch geliebt habe." (Joh 13,34) Aus dem Glauben an die Zuwendung Gottes zum Menschen ergibt sich die Forderung nach der Hinwendung des Menschen zum Menschen.

Das, worum es hier geht, gilt dem *Menschen* und steht insofern durchaus nicht gegen vernünftige Einsicht. Christliche Moral meint also keineswegs eine Sondermoral, die sich nur von Christen vertreten ließe und nur für sie gilt. „Das Problem der christlichen Ethik", so betont *Franz Böckle* mit Recht, „ist nicht die Exklusivität der vom Glauben geprägten Normen, sondern vielmehr deren Kommunikabilität." (*F. Böckle,* Fundamentalmoral, München 1977, 290) Es geht um die Frage, „Ob und wie die sich aus der umfassenden Botschaft des Evangeliums ergebenden Konsequenzen für das zwischenmenschliche Leben allen Menschen verständlich gemacht werden können, weil sie im Blick auf eine heilsgeschichtlich verstandene Natur im Prinzip konsensfähig sind" (Ebd.).

Diese Position ist zu aktualisieren. Wenn christliche Moral nicht nur ein partikulares, allein dem Christen einsichtiges Ethos darstellt, muß sich dies auch an den ethischen Problemen der Gegenwart bewähren. Worum aber geht es da? Zu welchen Fragen nehmen Christen, Theologen, Kirchen Stellung? Was reklamieren sie hierbei an Forderungen, die sich für sie aus christlichem Kontext ergeben, und wieweit sind diese konsenfähig? Da ist zunächst festzustellen, daß die Fragen, die Christen als ethisch wesentlich ansehen, in die sie sich einschalten und für die sie um eine christliche Antwort ringen, durchweg allgemeinmenschliche sind – wenn wir hier einmal von jenen Fragen absehen, die sich auf den spezifischen Gottesbezug der Christen, also die besondere Form ihres „Heilsethos" beziehen. Es geht um Fragen der Arbeit, der Technikanwendung, der Wirtschaftsordnung, der Umwelt, der menschlichen Sexualität, der Familie, der Stellung der Frau, der Ordnungsgrundlagen des Staates, der Dritten Welt, der Friedenssicherung, und in all dem um rahmengebende, universalisierbare, den Menschen als Person sichernde Rechte, um Menschenrechte, um individuelle Freiheitsrechte, um politische Mitwirkungsrechte, um soziale Anspruchsrechte. Das alles sind gewiß keine spezifisch christlichen Themen, und es sind allesamt neuzeitliche Themen, die sich letztlich zwei großen Problemkreisen zuordnen lassen, der Ausweitung der *instrumentellen* Vernunft im Zeichen der technisch-wissenschaftlichen Kultur und der Ausweitung der ethischen Vernunft auf die Ordnungsformen menschlichen Zusammenlebens, die geltende Welt der sozialen Strukturen.

Dennoch ist hier zu fragen, wieweit wir nicht auch schon diese Ausweitungen selbst als eine Folge des biblischen Menschen- und Weltverständnisses und seines ethischen Anspruchs betrachten müssen. Legt sich dies für die Ausweitung der instrumentellen Vernunft von der schöpfungstheologischen Bestimmung des Menschen als Bild Gottes und dem damit verbundenen Herrschaftsauftrag her nahe, so für die Ausweitung der ethischen Vernunft auf die Strukturen von der zentralen christlichen Forderung der Liebe her, die ja nicht vor den gesellschaftlichen Strukturen und ihren Normen haltmacht, sondern auf deren Veränderung drängt, wo immer sie der Würde des Menschen widerstreiten. Natürlich wird man daraus nicht folgern dürfen, daß der im christlichen Menschen- und Weltverständnis liegende Anspruch in diesen Ausweitungen aufgeht, wohl aber, daß er damit etwas zu tun hat, daß hier also ein grundsätzlicher geschichtlicher Wirkungszusammenhang besteht. Dem aber kommt um so größere Bedeutung zu, als die Menschheit insgesamt in der Akzeptanz dieser beiden Elemente, in der Akzeptanz von Wissenschaft und Technik als unabdingbarer Grundlagen für eine weitere Entfaltung der menschlichen Lebenswelt und in der Akzeptanz des Anspruchs genereller, am Prinzip der Personwürde ausgerichteter Menschenrechte, zunehmend übereinkommt. Aus diesen Voraussetzungen vermochte sie erstmals zu einer instrumentellen und ethischen Verständigungssprache zu finden, die universalisierbar ist. Was sich heute als mögliches Gesamtethos der Menschheit anbahnt, hat christliche Wurzeln.

Freilich, auch wenn dies zutrifft, bedeutet das noch längst nicht, daß damit schon eine wahrhaft humane, der Intention Gottes entsprechende Gestaltung dieser Welt gesichert wäre und christlicher Glaube die weitere Entwicklung sich selbst überlassen könnte. Tatsächlich sieht er sich geradezu genötigt, auch hier seine genuinen Impulse immer neu einzubringen, seine kritischen Maßstäbe geltend zu machen und dahin zu wirken, daß das Ganze seine Bestimmung nicht verfehlt. Darin zeigt sich ein wesentliches Moment neuzeitlichen Christentums, hier liegt der Schwerpunkt seiner – auch von andern erwarteten – konkreten Moral. Unter dieser Voraussetzung aber gestaltet sich das Zuordnungsverhältnis von christlichem Glauben und konkreter Moral umfassender als je zuvor. Bleibendes Formprinzip seines Moralverständnisses ist

hierbei die aus der christlichen Gotteserfahrung erwachsende Gesinnung der Liebe, die sich im Medium einer Vielzahl entsprechender, von der jeweiligen Situation her geforderter Tugenden verwirklicht. Doch sie greift nun noch darüber hinaus. Sie zielt nicht mehr nur auf Veränderung und Humanisierung von Haltungen, sondern ebenso auch auf die Veränderung und Humanisierung von Zuständen und von Strukturen, und zwar bis in *politische* und *ökonomische* Ordnungen hinein.

Eben darin manifestiert sich das neue, umfassendere Verständnis der Zuordnung von christlichem Glauben und konkreter Moral. Christlicher Glaube muß seine Relevanz und Fruchtbarkeit auch an der Gestaltung der Strukturen des Allgemeinmenschlichen erweisen, damit sie eine Dynamik zum Menschen erkennen lassen und ihm als Person gerecht werden, dann erledigt sich das Problem der Kommunikabilität von christlichem Anspruch und mundaner, rational begründeter Moral von selbst. Dabei wird man freilich in Rechnung stellen müssen, daß damit bestimmte, nur mehr als christlich behauptete Positionen nicht vereinbar sind, nämlich fundamentalistische, für die nicht Einsicht, sondern Gehorsam der Ausgangspunkt sittlicher Zustimmung ist, und schwärmerische, die die Komplexität der menschlichen Lebenswelt und ihrer Bedingungszusammenhänge überspielen. Solche Positionen tragen zur Verwirklichung human lebbarer Ordnungen nichts bei, sie stehen ihnen vielmehr entgegen. Insofern erweist sich Kommunikabilität zugleich auch als Prüfstand der Christlichkeit eines Anspruchs. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." (Mt 7,16)

Vorneuzeitliche Tugendethik

Je mehr nun aber dieser neuzeitliche Zugang zu einer sich aus christlichen Prämissen ergebenden konkreten Moral, wie ich ihn hier in seinen wesentlichen Linien herauszuarbeiten suchte, für uns heute an Überzeugungskraft gewinnt, um so nachhaltiger wirft dies zugleich eine doppelte Frage auf, nämlich: erstens wie sich das Zuordnungsverhältnis von christlichem Glauben und konkreter Moral unter *vorneuzeitlichen* Voraussetzungen für den Christen darstellt und zweitens, wo die entscheidenden Weichenstellungen liegen, über die der Weg zu diesem neuzeitlichen Verständnis geführt hat? Wenden wir uns zunächst dem ersten Teil unserer Frage zu.

In welcher Weise konnte konkrete Moral unter vorneuzeitlichen Prämissen als spezifisch christliche Moral gelebt werden und sich geltend machen? Die Antwort ist eindeutig: in der Weise allgemeiner Tugenden, die aus der Liebe ihre – spezifisch christliche – Ausrichtung und Form empfingen. Darin haben Christen von Anfang an ihre ganze moralische Kreativität entfaltet und auf diese Weise maßgeblich zur Humanisierung der menschlichen Beziehungen in den gegebenen Ordnungsstrukturen beigetragen. Das bedeutet jedoch nicht, daß dies auch schon zu fundamentalen Veränderungen der Strukturen selbst geführt hätte. Diese blieben vielmehr weithin unangefochten und als natur- bzw. gottgegeben in Geltung. Dies zeigt sich beispielsweise an der Struktur der Ehe mit der dort festgeschriebenen Vorrangstellung des Mannes. So sehr auch für die konkrete Gestaltung der Beziehung von Mann und Frau gleichzeitig das Moment der Agape in den Vordergrund gerückt wird, bleibt doch das Verhältnis selbst – jedenfalls soweit man sich hierfür auf die Didaskalia der Apostel beruft – als ein solches der Über- und Unterordnung bestimmt. Die Gleichberechtigungsfrage ist in Wahrheit erst ein Thema des 20. Jahrhunderts.

Ähnliches gilt im Bezug auf die strukturelle Behandlung der Sklavenfrage. Dies tritt deutlich in jenem Lehrstück des Neuen Testaments hervor, das dem Verhältnis von Herrn und Sklaven gewidmet ist, dem Philemon-Brief. In Christus werden beide – Philemon und der Sklave Onesimus – einander zum Bruder. Die Liebe des gemeinsamen Herrn stellt das Verhältnis auf eine völlig neue moralische Grundlage. Was sich hier eröffnet, war ein ganz neues Leben, in welchem sich der eine durch den anderen bejaht und angenommen wußte. Christliches Daseinsverständnis vermochte aus der in ihm freigesetzten Kraft der Liebe dem sozialen Miteinander in der Tat eine völlig neue Dimension einzustiften und darin die Härte der Struktur entscheidend zu mildern. Dennoch, die Institution der Sklaverei selbst war damit nicht abgeschafft. Als sozialstrukturelle Einrichtung konnte sie sich, auch innerhalb der christlichen Welt, in Teilen noch bis ins 19. Jahrhundert unangefochten behaupten. Man braucht nur an den amerikanischen Sezessionskrieg zu erinnern, der sich an dieser Frage entzündet hat. Selbst das kirchliche Lehramt äußerte sich hinsichtlich der Institution der Sklaverei noch 1866 tolerant. Erst unter Leo XIII. kam es zu einer Korrektur (Vgl. Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, Rom 1893, 827–832).

Auf diesem Hintergrund muß die gesamte Behandlung struktureller Probleme gesehen werden. Das gilt dann auch für die Applikation entsprechend generell gefaßter theologisch-ethischer Begründungen wie in Gal. 3,28: „Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus." Auch diese Begründung ist nicht auf strukturethische, sondern auf *tugend-ethische* Forderungen abgestellt. Vorneuzeitliche Ethik ist wesentlich Tugendethik, auch in ihren christlichen Ausprägungen. Dies belegen im übrigen die großen *systematischen* Ethiken, von der klassischen Antike bis zum Mittelalter. Noch Thomas sucht, wie er im Prolog zum zweiten, ethischen Teil seiner Summa ausdrücklich hervorhebt, „den ganzen Bereich des Sittlichen" aus der Analyse der Tugenden zu erschließen, in der Überzeugung, daß auf diese Weise „nichts vom Moralischen übergangen werde" (Thomas von Aquin, Summa Theologiae II–II, prologus). Was sich hingegen unter diesem generellen Anspruch einer Tugendmoral sozialethisch sehr wohl nahelegte, war die dezidierte Entfaltung von Standesethiken, um so ein strukturgerechtes Handeln durch Ausbildung entspre-

chender Tugenden im Rahmen der vorgezeichneten sozialen Positionen und Funktionen sicherzustellen. Die Gesellschaft suchte ihre humane Form aus den sich rollenspezifisch ausdifferenzierenden, nunmehr christlich begründeten Tugenden ihrer Mitglieder zu gewinnen. Es war die Zeit der Fürsten- und Papstspiegel, der Ordensregeln und der Standesmoralen. Grundsätzliche Strukturveränderungen implizierte dies jedoch gerade nicht.

Auswirkungen der Unterscheidung von vita activa und contemplativa

Dennoch blieb das so gefaßte Strukturproblem eine zunehmende christliche Herausforderung. Auch unverfügbare normative Gestaltungen bedürfen der Auslegung, wenn sie der unmittelbaren Situation zuordenbar und damit human angemessen und gerecht sein sollen. „Der Sabbat ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch des Sabbats wegen." (Mk 2,27) In diesem Kontext gewinnen die aus dem ethisch-rechtlichen Denken übernommenen Begriffe der Epikie, der Circumstantiae und des Minus Malum Schlüsselbedeutung und eröffnen so den Weg zur Entfaltung einer dezidierten Kasuistik. Von daher kommt der traditionellen, am individuellen Fall orientierten Kasuistik also eine durchaus humanisierende Funktion zu, indem sie den unbedingten Anspruch der Strukturen und der mit ihnen gegebenen Normen in ihre konkreten Bedingtheiten hinein vermittelt. Aber all dies berührt damit noch nicht die Frage der Gültigkeit der Strukturen selbst.

Meines Erachtens hat die christliche Tradition in der Strukturfrage demgegenüber nur in einem Punkt grundlegende Korrekturen vorzunehmen versucht und hier sogar für eine ganze Epoche gewisse veränderte sozial-strukturelle Sichtweisen durchgesetzt, nämlich mit der Unterscheidung von vita activa und vita contemplativa und der daraus abgeleiteten Bestimmung eines status perfectionis, eines Standes der Vollkommenheit als der höheren Lebensform. Durch das biblische Menschen- und Weltverständnis vorgegeben war eine solche Entwicklung freilich so unmittelbar nicht. Zwar stellt die Bibel schon in Gen 1 die Differenz von Tätigkeit und Ruhe, von Arbeit und Gebet heraus, um letztere als Signum der Erfüllung zu betonen. Vorgezeichnet im alttestamentlichen Sabbatgebot (Einmünden aller Schöpfungsarbeit in die Sabbatruhe Gottes) und christlich verbindlich gesetzt im Gebot der Heiligung des Sonntags empfängt die „Ruhe", hier als Lebensvollzug der ungestörten Hinwendung zu Gott verstanden, in Komplementarität zum Lebensvollzug der Arbeit eine eigene Bedeutung und Maßgeblichkeit. Dennoch bleiben beide wesenhaft aufeinander bezogen.
In gewisser Weise ändert sich dies erst mit der Entwicklung des frühen Mönchtums, das in rigoroser Abkehr von der Welt den eschatologischen Charakter der christlichen Botschaft durch eine eigene, dominant kontemplative Lebensform zu bezeugen und zu realisieren sucht. Der Impetus christlicher Liebe verbindet sich mit einer tiefen Weltverachtung. Vollkommene Nachfolge kann nur in Armut, geschlechtlicher Enthaltsamkeit und Gehorsam geschehen. Der Weg zum Heil ist zugleich ein Weg der Loslösung, des Verzichts, der Selbstüberwindung. Die sicherste Gewähr, die Seligkeit zu erlangen, liegt in der Ausgestaltung und Einübung einer Moral, die den Blick ganz auf die ewigen Dinge gerichtet sein läßt. Von daher drohte jetzt freilich auch die ursprüngliche Tätigkeit des Menschen in der Welt, der Lebensvollzug der Arbeit, als etwas Minderes bewertet zu werden. Diese Gefahr hat im übrigen als erster Benedikt von Nursia erkannt. Mit seiner Doppelforderung des ora et labora knüpft er an die anthropologischen Grundaussagen der Bibel an und setzt sie auch für den Mönch verbindlich.

Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß mit der vorrangig kontemplativ ausgerichteten und von Weltdistanz geprägten mönchischen Lebensform ethische Maßstäbe gesetzt waren, denen man Vorzugswürdigkeit zuerkannte. Tatsächlich sind die Vorstellungen von christlicher Heiligkeit seither durch solche Maßstäbe wesentlich mitbestimmt. Allerdings wird man fragen müssen, wieweit hier nicht auch starke außerbiblische Einflüsse, vor allem des spätantiken Neuplatonismus, hineingewirkt haben, die den Weg zu einem konstruktiven Weltverhältnis, das sich vom biblischen Schöpfungsgedanken her im Prinzip nahelegt, einmal mehr verstellten. Am deutlichsten zeigt sich dies vielleicht bei Augustinus, dem wirkmächtigsten aller Kirchenväter. Sein Fragen läßt letztlich nur eine Zielrichtung zu, in der der Mensch Genüge finden kann und an der zugleich alles Weltverhältnis in seiner Eigenbedeutung zerschellt, die Frage nach dem lebendigen Gott. „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino!" (Augustinus, Soliloquia I, 2,7.).

Hierbei gewinnt für Augustinus zur Bestimmung eines ethisch gerechtfertigten Umgangs mit der Welt und ihren Gütern die Unterscheidung von Gebrauchen und Genießen, von uti und frui zentrale Bedeutung: „Er sieht den Grundcharakter der Welt in ihrer utilitas als Instrumentalität ad salutem, während erfüllter und erfüllender Seinsbezug nur in der auf Gott gerichteten fruitio erwartet werden darf" (*H. Blumenberg*, Der Prozeß der theoretischen Neugier, Frankfurt/M. 1966, 107). Auch Welterkenntnis bleibt unter dieser Voraussetzung marginalisiert. Was nicht offen zutage liegt, verdient kein weiteres Interesse. Erkenntnis der wahren Bestimmung der Natur verpflichtet geradezu zur Enthaltsamkeit in der Erforschung der tatsächlichen Natur. Alles andere ist Laster, „curiositas", Neugierspiel der Vernunft, die sich im Aufdecken von Entlegenem, Abkünftigem, Nutzlosem befriedigt, von dem, was „praeter nos" liegt, und die eben darin ihre eigentliche Bestimmung vergißt (Augustinus, Confessiones X,35). Gotteserkenntnis wird hier ohne jede weitere Differenzierung gegen Welterkenntnis ausgespielt.

All dies hat gewiß zur Durchsetzung der Idee zweier gestufter christlicher Lebensformen zusätzlich beigetragen. Selbst Thomas verfolgt mit seinem Rückgriff auf die aristotelische Unterscheidung von bios politikos und bios

theoretikos noch dieselbe Intention, nämlich die moralische Überlegenheit und Höherrangigkeit der vita contemplativa gegenüber der vita activa aufzuweisen. Genau dies aber läßt sich von dem eben genannten biblischen Grundansatz der Komplementarität her gerade nicht rechtfertigen. Das darin ausgesagte Zuordnungsverhältnis der beiden fundamentalen Lebensvollzüge darf auch dort nicht, wo sie sich zu eigenen Lebens- und Tätigkeitsformen stilisieren, in ein moralisches Rangordnungsverhältnis uminterpretiert werden. Den moralischen Rang einer Lebensform bestimmt die Intention der Liebe, nicht aber die Struktur ihrer durch die Umstände auferlegten oder auch selbst gewählten Bedingungen, unter denen sie sich realisiert. Das eine mag im gegebenen Fall der Kraft zur Liebe förderlicher sein als das andere, sich für die Liebe selbst ausgeben kann es aber nicht. Deshalb ist es abwegig, die beiden Lebensformen gegeneinander auszuspielen und die eine als moralisch höherwertig und die andere als moralisch geringer einzustufen. Wo dies dennoch geschieht, müßte man in der Tat Luther recht geben, wenn er den sich zu seiner Zeit weithin so verstehenden Mönchsstand als einen „Stand wider den göttlichen Willen" grundsätzlich ablehnt (Vgl. WA 12, 133, 4 ff.).
Insofern zielt das Antimönchsethos Luthers also durchaus auf eine christliche Flurbereinigung. Mit ihm macht Luther deutlich, daß das Leben in der Welt und auf die Welt hin die Heilschancen des Menschen nicht mindert, sondern daß sich sein Heil eben dort ereignet und vollzieht. Hier ist eine Position markiert, die die Stellung des Menschen in der Welt gleichsam christlich zurechtzurücken sucht. Sie gibt dem instrumentellen Umgang des Menschen mit Welt einen theologisch gerechtfertigten Raum. Wenn wir nach Weichenstellungen suchen – und damit bin ich bereits mitten im zweiten Teil meiner Frage –, über die sich das neuzeitliche Verständnis der Zuordnung von christlichem Glauben und konkreter Moral anzubahnen vermochte, so ist dies *eine,* und zwar eine geschichtlich außerordentlich bedeutsame.

Die religiösen Wurzeln des Kapitalismus

Dennoch fällt auf, daß Luther sein konstruktives Weltverhältnis nicht genuin schöpfungstheologisch gewinnt, sondern auf dem Rücken seines antimönchischen Affekts. Ausgangspunkt ist bemerkenswerterweise nicht der Mensch als imago dei, sondern seine Fundamentalkritik an einer Lebensform, die dem Menschen die Freiheit zu nehmen droht, indem sie ihn in den Spanndienst verrechtlichter evangelischer Räte zwingt. Zentralpunkt der Theologie Luthers ist bekanntlich die Kritik an jeglicher Form menschlicher Werkgerechtigkeit, wie sie für ihn am Selbstverständnis des Mönchtums seiner Zeit besonders drastisch hervortritt. Für sein Heil sieht sich der Mensch demgegenüber ganz auf die rechtfertigende Kraft des Glaubens an Gottes Liebe in Christus gestellt. Zwischen Glaube und weltbezogenem Tun gibt es im Prinzip keine Brücke. Was immer der Mensch ins Werk setzt, überführt ihn vielmehr ständig seiner Heilsbedürftigkeit durch Gott. Das Heil geschieht zwar *in* der Welt, aber nicht *mit* ihr. Insofern bleibt jede Lebensform, jeder Beruf bis hin zur Ehe zugleich „ein weltlich Ding", Gabe des Schöpfergottes zwar, aber doch der zerstörerischen Macht der Sünde unterworfen. Seine Gerechtigkeit empfängt der Mensch allein aus dem Glauben. In dieser Abgrenzung des Heilsgeschehens von jeglicher mundaner Struktur findet das weltkritische augustinische Erbe in der Theologie des Reformators seinen zeitgerechten Ausdruck.

Entscheidend bleibt freilich, daß mit diesem soteriologischen Ansatz die kontemplative Lebensform des Mönchs zugleich jede eigene theologische Rechtfertigungsgrundlage verliert. Mönchische Existenz hört auf, einen besonderen moralischen Rang beanspruchen zu können, und erscheint damit als christlicher Weg entbehrlich, ja überflüssig. Der rechtfertigende Glaube findet sein theologisch zureichendes Korrelat in dem gegebenen irdischen Beruf und den daraus erwachsenden Aufgaben, die Gott, kraft seines weltlichen Regiments, dem Menschen zugewiesen hat. Die vita activa der menschlichen Berufswelt wird so zur strukturellen Rahmenbedingung der vita christiana und empfängt daraus die ihr eigene, nunmehr auch theologisch legitimierte Dynamik. In dieser Form hat die lutherische Berufslehre und die darin implizierte Zuordnung von christlichem Glauben und konkreter Moral in die Neuzeit hineingewirkt und das Weltethos des Protestantismus wesentlich mitbestimmt.

Eine noch engere Verbindung von Glauben und vita activa finden wir dann aber bei Calvin. Ausgangspunkt ist hier nicht mehr die Kritik der mönchischen Lebensform, sondern die Lehre von der Erwählung. Es geht um die Frage der Prädestinationsvergewisserung. Die Erwählung des vom Heilswillen Gottes Erfaßten drängt nach äußerer Bewährung und Bekundung. Sicheres Zeichen hierfür ist der Berufseifer des Christen, seine innerweltliche Askese in der Form entsagungsvoller Hingabe an die Berufspflichten, aber auch der darin zutage tretende Erfolg. Es liegt auf der Hand, daß eine solche theologische Begründung auch auf die ökonomische Mentalität durchschlagen und sie zwangsläufig verstärken muß. Max Weber hat diese Zusammenhänge in seiner Arbeit über „Die protestantische Ethik und der Geist des Calvinismus" dezidiert nachzuweisen versucht (*M. Weber,* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, 17–206.). Die neue Religion mit ihrer Rechtfertigung des innerweltlichen Leistungswillens vermittelt der neuen ökonomischen Rationalität das gute Gewissen. Solche Zuordnungen gewinnen ihr eigenes Gewicht. Sie schaffen ein Ethos, das unternehmerische Aktivität zu mobilisieren vermag.
Nun ist es sicher zutreffend, daß der Protestantismus, zumal in den vielfältigen Spielarten des Calvinismus, die Entwicklung der Kapitalwirtschaft in besonderer Weise begünstigt hat. Schon die Spanier drückten dies mit bitterer Resignation dahin aus: „Die Ketzerei befördert den Handelsgeist" (*E. Gothein,* Wirtschaftsgeschichte des

Schwarzwaldes, Bd. 1, Straßburg 1892, 674.). Dennoch läßt dies keine derart weitreichenden Schlußfolgerungen zu, wie sie *Max Weber* zieht. Schon *Werner Sombart* wendet sich entschieden gegen die Vorstellung, die ökonomische Rationalität der Neuzeit sei erst aus dem Geist der Reformation erwachsen. Er sieht deren Ursprünge vielmehr in dem sich aus technisch verbesserten Voraussetzungen aufbauenden mittelalterlichen Fernhandel und der davon geprägten emanzipativen Struktur der mittelalterlichen Stadt, die dann in der Renaissance zu ihrer neuzeitlichen Form findet. Ihr vorzüglichster Repräsentant ist der Kaufmann. In ihm gewinnt das Prinzip einer rationalen Ökonomie erstmals Gestalt (*W. Sombart*, Der moderne Kapitalismus, Bd. 1, Leipzig 1902, 378 ff.).

So weist Sombart darauf hin, daß der mittelalterliche Kaufmann der erste ist, der exakt kalkuliert und für seine geschäftlichen Unternehmen eigene neue Rechnungsmethoden entwickelt. Die Geschichte des modernen Rechnungswesens hat hier ihren Ursprung. Sombart umgrenzt die „Schöpfungsperiode der neuen Geschäftstechnik" mit den Jahreszahlen 1202, dem Jahr des Erscheinens des Liber Abbaci von Leonardo Pisano, der darin die mathematische Grundlage für exakte kaufmännische Kalkulationen geschaffen hat, und 1494, dem Erscheinungsjahr der „Summa" des Luca Pacioli, der in seinem Werk die erste wissenschaftliche Darstellung der doppelten Buchführung bietet (Ebd. 392 f.). Insofern geht also die mit mathematischen Methoden operierende mittelalterliche „Geschäftswirtschaft" den mit mathematischen Methoden operierenden modernen Naturwissenschaften geschichtlich weit vorauf. Sombart gelangt von daher zu dem durchaus einleuchtenden Schluß: „Die moderne Naturwissenschaft selbst ist aus dem Hauptbuche geboren worden" (Ebd. 199.).

Heute geht es um die Personwürde der Menschen

All dies aber schloß auch hier einen religiösen Begründungszusammenhang keineswegs aus. Auf jeder ersten Seite von den mehr als 500 uns erhaltenen Geschäftsbüchern des Kaufmanns Francesco di Marco Datini aus Prato (1335–1410) steht als Motto: „Im Namen Gottes und des Geschäfts." Das war das Leitmotiv, und zwar ohne jeden Zynismus. Erst das *Werk*, nämlich das in Gott getane Werk, sichert Gewinn, im Diesseits wie im Jenseits. Am Ende steht die Bilanz, hüben wie drüben (Hierzu *I. Origo*, „Im Namen Gottes und des Geschäfts". Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance, München 1985.). Hier liegen also erste, nicht minder wichtige Weichenstellungen, die das für die Neuzeit bestimmend gewordene instrumentell produktive Weltverhältnis noch weit vor der Reformation in einer theologisch argumentierenden Weise auf den Weg gebracht haben, und dies sogar unter der weiteren theologischen Voraussetzung, die der Sozialstruktur der vita contemplativa, also der mönchischen Lebensform, den moralisch höheren Rang einräumt. Das rational ausgerichtete, instrumentelle Leistungsethos des neuzeitlichen Menschen ist keine exklusive Frucht des Protestantismus. Ja daß es nachträglich sogar zum integrierenden Bestandteil mönchischer Lebensform werden kann, sehen wir am Beispiel des bereits genuin neuzeitlichen Jesuitenordens, mit seiner Weltzugewandtheit, seiner Rationalität und seiner expansiven Kraft, und zwar hier im Kontext einer zugleich radikalisierten religiösen Gehorsamsmoral.

Im übrigen gilt parallel, was von der stimulierenden Wirkung der unterschiedlichen christlichen Glaubensüberzeugungen im Bezug auf die neuzeitliche Entfaltung der *instrumentellen* Vernunft gesagt wurde, auch im Bezug auf die Weiterentwicklung der *ethischen* Frage: die Ausarbeitung des moralischen Subjektstatus des Menschen, wie sie im Rahmen der westeuropäischen Freiheits- und Menschenrechtsentwicklung erfolgte. Auch dieser Prozeß entspricht nicht nur dem *Geist* des Christentums, er ist auch wesentlich von christlichen Vorkämpfern – katholischen wie protestantischen – auf den Weg gebracht worden. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an den Beitrag der spanischen Spätscholastik des sog. Goldenen Zeitalters mit ihrer Herausarbeitung von Menschenrechten als sozialen *Anspruchsrechten* (Bartholomé de las Casas, Francisco de Vitoria) oder etwa an die Bedeutung, die dem reformatorischen Kampf um Anerkennung des status confessionis für die späteren Forderungen nach Religions- und Gewissensfreiheit *(Roger Williams)* und damit für die Ausgestaltung von Menschenrechten als *individuellen Freiheitsrechten* zukommt. Auf eigene christliche Ursprünge und Urheber weisen aber auch die amerikanische „ Virginian Bill of Rights" und die Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution zurück, und zwar ungeachtet der Tatsache, daß die großen Kirchen von sich aus der Idee der Menschenrechte noch lange zurückhaltend, ja zum Teil sogar obstruktiv gegenüberstanden. Insofern wird man also Hegel, aufs Ganze betrachtet, durchaus nicht recht geben können, wenn er für die Öffnung zur Neuzeit einseitig das „protestantische Prinzip" zu reklamieren sucht: „Das Prinzip des freien Geistes", so heißt es in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, „ist hier zum Panier der Welt gemacht, und aus diesem Prinzip entwickeln sich die allgemeinen Grundsätze der Vernunft" (Ed. G. Lasson, Phil.Bibl. Bd. 171,765.).

Die Wege, die zu unserem heutigen Verständnis von Religion und Ethos, von christlichem Glauben und konkreter Moral geführt haben, waren offensichtlich weitaus differenzierter und verschlungener, als daß sie sich auf einen Nenner bringen ließen. Und was wir da an bedeutsamen Weichenstellungen ausgemacht haben, erscheint in vielem für uns theologisch kaum mehr tragfähig. Das gilt für die mittelalterliche Statuslehre ebenso wie für die eigentümliche Werkfrömmigkeit des mittelalterlichen Menschen, die in manchem die Vorstellung assoziiert, als ob das Leben ein einziges großes Kontor wäre und am Jüngsten Tage Bilanz gezogen würde. Das gilt aber auch für die Be-

rufslehre Luthers, die mit dessen Rechtfertigungsglauben nur schwer in Harmonie zu bringen ist und deshalb auch nicht ohne den Kontext seiner antimönchischen Grundoption plausibel erscheint. Und das gilt erst recht im Bezug auf Calvins Erwählungsgedanken, mit seinen weitgehenden Folgerungen für ein entsprechendes innerweltliches Leistungsethos. Dies alles hat für uns heute tatsächlich in vielem nur mehr historische Bedeutung.

Im Zentrum des theologisch-ethischen Ringens stehen inzwischen längst andere grundlegende und weiter reichende Fragen. Es geht um die Personwürde des Menschen und ihre menschenrechtliche Absicherung. Das Recht muß endlich überall zu dem Punkt vordringen, wo die vom Glauben geleitete Liebe immer schon ist: zum Menschen als Person. Liebesgebot und Menschenrechte gehören zusammen. Ferner geht es um die theologische Einordnung und ethische Bewältigung des gewaltigen instrumentellen Potentials, das sich der neuzeitliche Mensch in der technisch-wissenschaftlichen Kultur geschaffen hat. Und in all dem geht es letztlich um die Herstellung einer zuvor nie erreichten, aber auch sozialstrukturell so nie möglich gewesenen Solidarität der Menschheit, wie dies der Intention des Evangeliums entspricht. Das sind die Fragen, die für die Zuordnung von Religion und Ethos, von christlichem Glauben und konkreter Moral heute bestimmend geworden sind.

Die konfessionellen Unterschiede wirken nach

Diese Perspektiven dürfen uns aber auch nicht blind machen für die defizitären Aspekte mancher überkommener Theologumena, deren Handlungskonsequenzen in bestimmten Bereichen bis heute fortwirken. So erscheint es z. B. überraschend, daß die friedliche Nutzung der Kernenergie, die man im katholischen Bereich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bedingt bejaht, seitens evangelischer Theologen und Kirchenleitungen mit überwältigender Mehrheit grundsätzlich abgelehnt wird. Es läßt sich denken, daß diese protestantische Option mit jenem Mißtrauen zusammenhängt, das evangelischer Glaube der Frage der Güter- und Übelabwägung von seinem anthropologischen Ansatz her generell entgegenbringt. Wenn man davon ausgeht, daß der Mensch als Bild Gottes durch die Sünde und ihre Folgen zutiefst versehrt ist, so wird man damit zwangsläufig auch die innerweltliche Notwendigkeit von Risiko- und Übelabschätzungen in Zusammenhang zu bringen suchen. Das Unausweichliche, unter den Bedingungen dieser Welt auf Kompromißlösungen verwiesen zu sein, wird selbst zum Zeichen dafür, daß diese Welt substantiell im argen liegt. Daß hingegen solche Abwägungsprozesse und der daraus resultierende Kompromiß zugleich etwas mit der unabhängig von der Sünde gegebenen *Kontingenzstruktur der Schöpfung* zu tun haben, wie dies katholische Theologie in Rechnung stellen würde, bleibt im Grunde unreflektiert. Nach evangelischem Verständnis bedeutet Kompromiß notwendig Teilhabe an dem Schuldzusammenhang dieses Äons, Tribut, der an die gefallene Welt zu entrichten ist (Thielicke) und darin „uneigentliche", vergebungsbedürftige Vollzugsform christlicher Existenz (Bonhoeffer). (Zum Ganzen vgl. *H. Ringeling*, Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung. In: *A. Hertz* u. a. (Hrsg.), Handbuch der Christlichen Ethik, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1982, 93–116, bes. 99 ff.) „Güterabwägung", so meint von daher Günter *Altner* sogar, „liegt unterhalb des Anspruchs der Ethik." (*G. Altner*, Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1987, 175.)

Unter dieser Voraussetzung können dann aber im Prinzip beliebige Abwägungsprobleme – und hier bietet sich natürlich das Problem der friedlichen Nutzung der Kernenergie wegen der damit verbundenen spezifischen Risikostruktur besonders an – jederzeit zum Testfall des Christlichen erhoben werden, ohne daß man sich deshalb noch auf weitere Folgenabschätzungen einlassen müßte. Aus einem rational argumentierenden bedingten Ja oder Nein wird ein glaubensmäßig motiviertes apodiktisches Nein.

Doch lassen sich demgegenüber auch theologisch defizitäre Grundoptionen nennen, die einem bestimmten *katholischen* Kontext zuzuordnen sind und die gleich ein ganzes Kulturklima geprägt haben. Ich möchte hier nur auf folgendes Phänomen aufmerksam machen. Südlich der Grenzen der USA beginnt auf dem amerikanischen Kontinent die Welt der Entwicklungsländer, wenngleich doch das ganze Amerika, von Feuerland bis Alaska, durch Weiße, ihrer Herkunft nach also durch Europäer, seine kulturelle Form erhalten hat und von ihnen bis heute dominiert wird. Der von Spaniern und Portugiesen geprägte lateinamerikanische Teil – ähnliches gilt übrigens im asiatischen Raum für die Philippinen – ist jedoch faktisch immer noch in verheerender Weise unterentwickelt. Diesen Tatbestand der Unterentwicklung aber, wie dies heute Mode geworden ist, allein mit Hilfe der Dependenciatheorie, einer Abwandlung der leninschen Imperialismustheorie, zu erklären, also auf die ökonomische Ausbeutung durch die Industrienationen zurückzuführen, hieße doch wohl, die mögliche Wirkung – so sie zutrifft – mit den Ursachen zu verwechseln. Entwicklungsfähigkeit ist eine Frage der Mentalität, und zwar gerade auch der religiösen, wie dies Max Weber am Beispiel des Calvinismus eindrucksvoll gezeigt hat. So bleibt zu fragen, wieweit hier nicht der Einfluß bestimmter theologisch-ethischer Traditionselemente eines von Grund auf iberisch geprägten Katholizismus den entscheidenden Schritt in die Neuzeit aufgehalten hat.

Der Einheit von Schwert und Kreuz, wie sie einmal der Conquista als leitende Idee geschichtlich zugrunde lag, korrespondiert eine Mystik der Unterwerfung und Leidensbereitschaft. Welteroberung drängt hier nicht auf Weltveränderung, sondern auf Subordination und damit auf Herstellung ökonomischer und sozialer Immobilität.

Nur so erklärt sich dann auch das plötzliche Entstehen völlig neuer theologischer Konzeptionen unter dem Stichwort „Theologie der Befreiung", mit denen man heute, angesichts der exorbitanten Verelendung großer Bevölkerungsmassen die Zuordnung von christlichem Glauben und konkreter Moral in einer für lateinamerikanische Verhältnisse neuen Weise anzusprechen und zu mobilisieren sucht. Doch selbst diese Theologie hält der Prüfung nicht stand. Mit ihrer einseitig heilsgeschichtlichen Argumentation koppelt sie sich letztlich von elementaren, schöpfungsmäßig gegebenen Grundlagen ab, ohne deren Einbeziehung es nicht möglich ist, die Fülle der andrängenden, vor allem strukturellen Probleme sachgerecht zu lösen. Die marxistische Geschichtsanalyse mit ihren Krisentheorien, auf die dann manche Theologen in diesem Zusammenhang rekurrieren, bietet hierfür gewiß keinen Ersatz.

All dies sind zu überwindende Positionen. Wo immer fundamentale Bedingungszusammenhänge menschlichen Seins und Seinkönnens theologisch verzeichnet oder überspielt werden, führt dies zwangsläufig zu einer defizitären ethischen Sichtweise. Schöpfungsordnung und Heilsordnung sind keine getrennten Größen. Das Zuordnungsverständnis von christlichem Glauben und konkreter Moral erweist sich im Grunde als eine Frage der theologischen Anthropologie: Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie. Nicht ohne Grund rekurrieren wir in unserem gegenwärtigen theologischen Denken so entschieden auf Thomas, der letztlich jegliche Entfaltung des Sittlichen auf die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen als Bild Gottes zurückbezieht. Das affirmative Gottesverständnis, das sich christlichem Glauben eröffnet und in dem alle übereinkommen, fordert notwendig auch ein affirmatives Verhältnis zur Welt, ihrer Geschichte und Zukunft. Die Welt hängt nicht im Leeren. Sie hat Gott im Rücken und vor sich. Wir arbeiten nicht im Nichts.

Wilhelm Korff

Die Schwierigkeiten mit dem „wirklichen" Jesus

Bemerkungen zu einigen neueren Jesusbüchern

Die kirchliche Dogmatik hat längst kein Monopol mehr für die Deutung der Gestalt Jesu und ihrer Relevanz. Es gibt Jesusfilme wie zuletzt „Jesus von Montréal" (vgl. HK, März 1990, 135ff.), Jesus-Romane (zuletzt „Ein Mensch namens Jesus" von Gerald Messadié, München 1989) und schließlich Jesusbücher, die teilweise quer zur theologischen Tradition, aber auch zur historisch-kritischen Exegese dem „wirklichen" Jesus auf die Spur kommen wollen. Für Theologie und kirchliche Verkündigung sind solche Jesusdeutungen eine Herausforderung, der sie sich aussetzen müssen, der sie sich aber auch mit guten Argumenten stellen können.

„1989, année Jésus", so betitelte unlängst „Le Monde" eine Sammelrezension, in der acht während des vergangenen Jahres in Frankreich erschienene Bücher vorgestellt wurden, die sich allesamt auf irgendeine Weise mit der Gestalt Jesu beschäftigten (Le Monde, 13.4.90). Von einem „Jesusjahr 1989" auf dem deutschen Buchmarkt zu sprechen, wäre zwar einigermaßen übertrieben, aber doch nicht einfach aus der Luft gegriffen. Immerhin erschien im letzten Jahr „Jesus – der erste neue Mann" des Fernsehjournalisten *Franz Alt* (München 1989), ein Buch, das seither auf einem der vorderen Plätze der wöchentlichen Bestsellerliste im „Spiegel" rangiert. Alt wiederum beruft sich als Kronzeugen für seine Sicht Jesu auf andere Jesusbücher der letzten Jahre. Er nennt ausdrücklich (S. 16) „die von der Tiefenpsychologie beeinflußten Jesus-Bücher von Eugen Drewermann, Hanna Wolff und Christa Mulack" sowie das Buch „Der wirkliche Jesus" von Karl Herbst. Was diese Autoren wissenschaftlich dargelegt hätten, versuche er in seinem Buch journalistisch zu übersetzen.

Zweifellos kann man die genannten Autoren nicht einfach über einen Kamm scheren, sind ihre Bücher methodisch sehr unterschiedlich angelegt und haben jeweils andere sachliche Schwerpunkte bzw. Grundanliegen. Dennoch lassen sich unschwer *Gemeinsamkeiten* feststellen: Gemeinsam ist den Veröffentlichungen, auf die sich Alt in seinem Jesusbuch beruft und die er auf seine Art fortschreibt, daß sie sich – mehr oder weniger reflektiert – sowohl von der historisch-kritischen Jesusforschung absetzen als auch die kirchliche Christologie in ihrer im Neuen Testament grundgelegten und in den ersten Jahrhunderten ausgefalteten Form entweder ausklammern oder als Verfälschung der Gestalt Jesu kritisieren. Jesus soll in seiner Bedeutung für das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft heute jenseits historisch-kritischer Sezierung und dogmatischer Engführung neu und wirksam herausgestellt und den Menschen nahegebracht werden.

Ein bunter Fächer von Jesusbildern

Eugen Drewermann möchte mit seinem zweibändigen Kommentar zum Markusevangelium (Erster Teil, Olten 1987; Zweiter Teil, Olten 1989²) den eigentlichen, symbolischen Sinn der biblischen Erzählungen über Jesus von Nazareth herausarbeiten, die Geschichten des Evangeliums „als wirkliche Dichtungen, als die Poesie einer glaubenden und deswegen glaubhaften menschlichen Exi-

stenzweise beim Übergang von der Zerstörungsarbeit der Angst zu der heilenden Erfahrung eines tiefen Vertrauens" zu lesen (Erster Teil, S. 91). *Hanna Wolff* kommt es in „Jesus der Mann" (Stuttgart 1975[1], 1984[7]) vor allem darauf an, Jesus unter Zuhilfenahme der Tiefenpsychologie von C. G. Jung als einen Mann zu zeichnen, der in einzigartiger Weise seine weiblichen Seelenanteile (die „Anima" in der Terminologie Jungs) integrierte und dessen Gottesbild ebenso von männlichen wie weiblichen Werten geprägt war. Jesus war demnach „ein wahrer Mann, ein Mann von hochentwickelter Anima, von exzeptioneller Integration oder Individuation. Er war ein Mann mit schöpferischem, gültige Werte setzendem Gefühl" (S. 178). Ganz im Kontext der feministischen Theologie ist „Jesus – der Gesalbte der Frauen" von *Christa Mulack* angesiedelt (Stuttgart 1987). Sie will Jesus aus seiner schon im Neuen Testament beginnenden patriarchalischen Vereinnahmung lösen und stellt demgegenüber Jesus als „Schüler der Frauen" heraus, der eine weibliche Ethik und ein weibliches Gottesbild vertrat.

Zum Jesusbuch von *Karl Herbst* (Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild, Olten 1988) hat Franz Alt ein Vorwort geschrieben. Herbst, der schon 1979 eine Untersuchung über die vorkirchlichen Jesusworte in den Evangelien veröffentlichte, trennt scharf zwischen dem „himmlischen Christus" und dem „wirklichen" irdischen Jesus, der eine unmittelbar einleuchtende, allen Menschen zugängliche Botschaft von Gott als dem mütterlichen Vater verkündete: „Jeschua ben Miriam aus Nazaret hat den gesuchten Gott für alle, den Schöpfer, den wirklichen Gott realistischer und ungebrochener wahrgenommen als die alttestamentlichen Seher und Denker vor ihm und die neutestamentlichen Ausleger seiner Botschaft (Paulus, die Redaktoren der vier Evangelien und die frühchristlichen Apokalyptiker) nach ihm" (S. 13).
Auf die entgegengesetzte Seite des Spektrums „alternativer" Jesusdeutungen gehört das Buch von *Hildegunde Wöller* (Ein Traum von Christus. In der Seele geboren, im Geist erkannt, Stuttgart 1987). Sie hat „weniger den historischen Jesus im Blick, vielmehr den Christus als eine Gestalt jenseits von Raum und Zeit, Christus als eine mythische Gestalt, als ein Bild für den Archetyp des Selbst und als Symbol einer künftigen Menschheit" (S. 7). Dementsprechend findet sie in den biblischen Berichten über Jesus das Muster des Heldenmythos wieder; an die Stelle der kirchlichen Christologie treten Traum, Archetyp und Symbol.

Unter den Jesusbüchern, die Alt in seinem Literaturverzeichnis nennt, findet sich auch „Der zensierte Jesus" des emeritierten Soziologieprofessors *Anton Mayer* (Olten, 1983[3]). Auch für Mayer bedeutet schon die neutestamentliche Christologie eine Verfälschung des „wirklichen" Jesus. Sein Interesse ist dabei allerdings kein psychologisches, sondern ein *soziologisch-sozialgeschichtliches*: Jesus war für Mayer nach Herkunft, Sprache und Religiosität ein Proletarier, ein typischer Angehöriger der gesellschaftlichen Unterschicht, dessen wahre Gestalt dann sukzessive im Interesse und nach den Vorstellungen der Oberschicht umgedeutet und damit in ihrer Anstößigkeit entschärft wurde, gerade bei Paulus und Lukas. Das Ergebnis dieser Umdeutung waren dann der christliche Antisemitismus und Sexismus sowie die Verteidigung des kapitalistischen Systems durch die Kirche.

Von den bisher angeführten neueren Jesusbüchern heben sich zwei einschlägige Veröffentlichungen der letzten Jahre deutlich ab, allerdings aus ganz und gar verschiedenen Gründen. *Heinz Zahrnt* hat ein Jesusbuch vorgelegt (Jesus aus Nazareth. Ein Leben, München 1987), das auf vorschnelle Aktualisierungen und gewagte Spekulationen verzichtet. Er hält sich vielmehr an die konsensfähigen Ergebnisse der historisch-kritischen Rückfrage nach dem irdischen Jesus und bezieht die nachösterliche Bekenntnisbildung und die Entstehung der Kirche positiv mit ein. So wird auch Paulus als Schlüsselfigur gewürdigt, die das junge Christentum davor bewahrte, „sowohl eine judaisierende Sekte zu werden als auch in der synkretistischen Religionswelt des Hellenismus aufzugehen" (S. 242).

Auf völlig andere Weise befaßt sich der Münsteraner Philosoph *Hans Blumenberg* in seinem Buch „Matthäuspassion" (Frankfurt 1988) mit Geschichte und Bedeutung Jesu. Blumenbergs Verhältnis zur Gestalt Jesu und zu den neutestamentlichen Berichten ist ein nachchristlich-ästhetisches, das des ungläubigen, wenn auch durch die Bachsche Passionsvertonung immer noch angerührten Hörers der Matthäuspassion. Ihm geht es nicht um die Verkündigung oder das besondere religiös-menschliche Profil Jesu, sondern um den Kreuzestod des menschgewordenen Gottessohnes, verstanden als Scheitern Gottes an der von ihm geschaffenen Welt: „Daß die Allmacht mit der Welt die gotteswürdige Intention verfehlt – nicht schon an ihr, sondern erst in ihr zerbricht –, ist Thema der Passion. Wer auch immer dieser Leidende und Sterbende, der ‚Menschensohn' und ‚Gottesknecht' ... gewesen sein mag: In ihm ist Gott von sich selbst verlassen" (S. 15). Blumenberg umkreist in seinem Buch – wie immer mit einer Fülle von geistesgeschichtlichen Aperçus und in vielen ironischen Brechungen und Spiegelungen – den einen Grundgedanken vom Tod Jesu als Tod Gottes, dem keine Auferstehung folgt, aber auch keine von der christlichen Verkündigung abgesetzte Bedeutung Jesu als eines einzigartigen, exemplarischen Menschen. Was bleibt, ist eine Mischung aus ironischer Distanz und trauernder Erinnerung, hervorgerufen durch Bachs musikalische Nachzeichnung der Passion. „Welch frommer, ja weiser Verzicht, daß die Matthäuspassion mit der Versiegelung des Steines und den Tränen der Verlassenen schließt" (S. 240).
Eine der jetzigen vergleichbare Welle von mehr oder weniger alternativen Jesusbüchern gab es zum letzten Mal Anfang der siebziger Jahre. Damals machte vor allem *Rudolf Augsteins* Buch „Jesus Menschensohn" (München–Gütersloh–Wien 1972) Furore, das um den Aufweis bemüht war, daß sich die christlichen Kirchen zu Unrecht auf Jesus berufen, aber auch der Gestalt Jesu selber nichts

Positives abgewinnen konnte. Augstein wollte zeigen, daß sich die Kirchen „auf einen Jesus berufen, den es nicht gab, auf Lehren, die er nicht gelehrt, auf eine Vollmacht, die er nicht erteilt, und auf eine Gottessohnschaft, die er selbst nicht für möglich gehalten und nicht beansprucht" habe (S. 7). Ebenfalls Anfang der siebziger Jahre erschienen „Jesus in schlechter Gesellschaft" von *Adolf Holl* und der „Jesus Report" von *Johannes Lehmann*. (Vgl. zum damaligen Jesusbild in seinen verschiedenen Facetten: *Heinrich Fries*, Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen: Grundfragen der Christologie heute [QD Band 72], Freiburg 1975).

Jesus wird vor allem als Psychotherapeut geschätzt

Seinerzeit hatte aber auch in der *Theologie* die Frage nach Jesus Hochkonjunktur. In den katholischen Neuentwürfen der Christologie wurde die Rückfrage nach dem historischen Jesus ausdrücklich als unerläßliches Element bzw. als maßgeblicher Ausgangspunkt aufgenommen. Man denke nur an „Jesus der Christus" von *Walter Kasper* (Mainz 1974) oder an „Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden" von *Edward Schillebeeckx* (Freiburg 1975). *Hans Küng* baute sein Erfolgsbuch „Christsein" (München 1974) auf einer breit angelegten Darstellung von Person und Verkündigung Jesu als entscheidendem Maßstab und bleibendem Spezifikum des Christlichen auf. Nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Küng und Schillebeeckx ging es um Recht und Grenzen einer „Christologie von unten" bzw. um die Spannung zwischen dem in der Alten Kirche voll entfalteten Bekenntnis zu Jesus Christus als fleischgewordenem Gottessohn und der geschichtlichen Gestalt Jesu, wie sie sich aus den neutestamentlichen Zeugnissen erschließen läßt.

Verglichen mit der Aufmerksamkeit, die der Gestalt und der Botschaft Jesu in den siebziger Jahren zuteil wurde, hat das gegenwärtige Interesse an Jesus trotz mancher Parallelen durchaus ein *eigenes Profil*, das mit neuen Strömungen und Akzentverlagerungen in Theologie und Kirche ebenso zu tun hat wie mit Veränderungen im geistig-gesellschaftlichen Klima. So mußte sich die Entstehung bzw. weite Verbreitung der *feministischen Theologie* und die deutlichere Artikulation der Fragen von Frauen nach ihrem Platz in der Kirche und in der christlichen Tradition auf das Jesusbild auswirken. Christa Mulack möchte mit „Jesus – der Gesalbte der Frauen" Frauen ermuntern, „ihrem eigenen religiösen Gefühl mehr Glauben zu schenken und den Mut zu haben, die Aussagen christlicher Dogmatik zu hinterfragen und auf eine für sie sinnvolle und fruchtbare Weise neu zu interpretieren" (S. 17). Wenn mythische Archetypen, übergeschichtliche, religiöse Symbole und Bilder neue Suggestivkraft ausstrahlen, wird man auch an die Gestalt Jesu bzw. an das Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft mit diesem Raster herangehen. Hildegunde Wöller deutet die mythisch-symbolische Tiefendimension von Geburt, Leben, Tod und Auferstehung Jesu mit Hilfe des Mandala, eines östlichen Meditationsbildes.

Besonders auffällig ist allerdings, in welchem Maß Jesus derzeit als *Psychotherapeut* entdeckt und geschätzt wird („Jesus als Psychotherapeut" lautet der Titel eines Buches von Hanna Wolff, Stuttgart 1978), als Leitfigur für die Bewältigung grundlegender individueller und kollektiver psychischer Defizite und Probleme, als Helfer, der das Innerste der menschlichen Psyche anrühren und zum Besseren verwandeln kann. So heißt es beispielsweise bei Drewermann (Markusevangelium, Band I, S. 36), den gesamten Wunderzyklus im ersten Teil des Evangeliums müsse man mit den Mitteln der Psychoanalyse als einen konkreten Kampf Jesu gegen die Angst des Menschen in all ihren Facetten verstehen, „und es bedarf offensichtlich all dieser Schilderungen, damit fortan kein Leid der Seele und kein Unheil des Lebens mehr sich von den Zonen solch einer möglichen Heilung durch ein vertieftes Vertrauen in den Hintergrund des Daseins ausgeschlossen fühle". Für Hanna Wolff (Jesus der Mann, S. 166) war Jesus der erste „‚Therapeut', der Vater- und Mutterbindung anzugehen, aufzuarbeiten, definitiv zu überwinden zur unerläßlichen Aufgabe gemacht hat".

Ezzelino von Wedel versucht in einem kürzlich erschienenen Buch (Als Jesus sich Gott ausdachte. Die unerwiderte Liebe zum Vater, Stuttgart 1990) eine Deutung des Lebens Jesu, die um das *Vater-Sohn-Verhältnis* kreist, allerdings nicht auf die Art der neueren christologischen Entwürfe, die von der besonderen Beziehung des irdischen Jesus zu seinem himmlischen Vater die Brücke zu seiner Gottessohnschaft und damit zum trinitarischen Gottesverständnis schlagen. Vielmehr versucht Wedel eine *psychologische* Deutung der Vaterbeziehung Jesu, deren Hauptthese lautet: „Jesus ... überträgt seine unerfüllte Sehnsucht nach einem leiblichen echten Vater auf Gott ... Gott, wie er ihn beschreibt und umschreibt, erzählend erfindet und erfinderisch erzählt, ist seine ureigenste Schöpfung, seine Projektion, sein Projekt, auf das er sich in atemberaubender Kühnheit mit Haut und Haaren einläßt" (S. 18). Demgegenüber erscheint die „Dogmatisierung Jesus zum einzigen und einzigartigen Sohn Gottes" als eine der „verfremdenden Abwehrreaktionen, die sich als Theologie und Verkündigung tarnen und die Verhältnisse auf den Kopf stellen" (S. 121).

Gerade auch für „Jesus – der erste neue Mann" von Franz Alt ist der psychologische Zugang zur Gestalt Jesu charakteristisch. Jesus-Erkenntnis und Selbsterkenntnis werden parallel gesetzt („Unreife Menschen können nur ein unreifes Verständnis von Jesus haben. Suchende Menschen, die ihr Leben als Reifeprozeß verstehen, werden ein gereifteres Jesus-Bild haben"; S. 18), Selbstfindung erscheint als Quintessenz von Praxis und Botschaft Jesu (S. 131: „Jesu neues Gottesbild befreit uns zur nächsthöheren Bewußtseinsebene"; S. 158: „Jesus hatte nicht den geringsten Zweifel, daß Menschen alles können, wenn sie wirklich alles wollen"). Jesus ist für Alt ein ganzheitlicher Mensch, was für ihn gleichbedeutend ist mit einem gött-

lichen Menschen. Der „geglaubte Christus der Theologen" wird zugunsten des „lebenden und heilenden Jesus" ausgeklammert bzw. als kirchliches Konstrukt kritisiert.

Der „alternative" Jesus hat keine Geschichte

Franz Alts erfolgreiches Jesusbuch ist weithin ein *Aufguß anderer tiefenpsychologisch-feministischer Jesusinterpretationen,* angereichert durch private und politische Bekenntnisse des Autors, die von der Kindererziehung bis zur Klimakatastrophe kaum ein Thema auslassen. Aber gerade in seiner persönlich gefärbten, bekennerhaften und die übernommenen Thesen vergröbernden Art ist „Jesus – der erste neue Mann" besonders aufschlußreich für Eigenart und Probleme des Hauptstroms gegenwärtiger nichtkirchlicher Jesusinterpretation. Ein erster wichtiger Punkt in diesem Zusammenhang: Alts Jesus hat *keine wirkliche Vor- und Nachgeschichte;* er wird radikal von seinen alttestamentlich-jüdischen Wurzeln abgeschnitten. Jede Harmonisierung und Vermischung des Gottesbildes Jesu „mit dem patriarchalischen Richter-Gottesbild des Alten Testaments" ist Alt zufolge „Gift für lebendige Religion" (S. 118). Ebenso erscheint auch die kirchliche Deutungsgeschichte Jesu nur als Depravation: „Der Impuls, der von Jesus vor 2000 Jahren ausging, war tatsächlich das Gegenteil dessen, was die Kirche bis heute daraus gemacht hat" (S. 100). Christa Mulack kontrastiert ebenfalls die für den Umgang Jesu mit dem Gesetz charakteristischen „typisch weiblichen Vorstellungen" mit der „typisch männlichen Vorstellungswelt" der Pharisäer und Schriftgelehrten (Jesus – der Gesalbte der Frauen, S. 154) und stellt fest, zweitausend Jahre abendländischer Nachfolge Jesu könnten diesem „nur das Scheitern seines Anliegens bescheinigen" (S. 237).

Ebenso auffallend wie die Herausstellung Jesu als Überwinder des Alten Testaments bzw. als Opfer theologischer Umdeutungen und Entschärfungen ist der Hang nicht nur von Alts Jesusbuch zu *haltlosen Spekulationen,* die die sententia communis der neutestamentlichen Wissenschaft gegen sich haben. Bei Alt zeigt sich das besonders deutlich bei seiner – von Karl Herbst übernommenen – Sicht von Tod und Auferstehung: Jesus war demnach am Kreuz nur bewußtlos, ging nach seiner körperlichen Wiederherstellung zu seinen Jüngern nach Galiläa und verschwand dann irgendwo ins Dunkel der Geschichte. Auch Christa Mulack läßt der Phantasie freien Lauf, wenn sie als Möglichkeit anführt, „daß Maria Magdalena in Bethanien eine Mysterienschule unterhielt, in der sie Jesus zum Messias salbte, womit sie ihn in ihre Mysterienreligion aufnahm, in der der Gedanke an die Bestimmung des weiblichen Geschlechts erhalten geblieben war" (S. 124). Für Hildegunde Wöller schimmert durch die Passionsgeschichte der Evangelien die Liturgie der heiligen Hochzeit und Inthronisation sowie des Sterbens des Gottes Tammuz durch: „Sein Einzug in Jerusalem, bei dem er mit hosianna-Rufen begrüßt wird und das Volk Palmzweige und Kleider auf seinen Weg legt, erinnert an die festliche Zeremonie, mit welcher der Held zum Brautgemach geleitet wird" (Ein Traum von Christus, S. 131).

In seiner theologischen Auseinandersetzung mit Alt hat *Bernd Jochen Hilberath* (Stimmen der Zeit, März 1990, 180–192) das entscheidende Problem von dessen Ansatz auf den Punkt gebracht: „Für seinen Versuch, den heutigen Menschen Jesus als den ‚ersten neuen Mann' attraktiv zu machen, zahlt der Autor einen (zu) hohen Preis, insofern letztendlich nichts weniger als die christliche Grundüberzeugung aufgegeben wird, daß Gott selbst in Jesus von Nazareth ein Menschenschicksal gelebt hat, um uns ein wahres neues Menschsein zu ermöglichen" (S. 186). An die Stelle dieser Grundüberzeugung, die sich bis in die frühesten Schichten urchristlicher Bekenntnisbildung zurückverfolgen läßt, tritt bei Alt das emphatische, sich in Superlativen ergehende Bekenntnis zur Bedeutung des ganzheitlichen Gottsuchers Jesus für die Bewältigung gegenwärtiger Beziehungsprobleme und politisch-gesellschaftlicher Herausforderungen. Damit wird aber letztlich (siehe die erwähnte Ausblendung der Vor- und Nachgeschichte!) die ärgerliche, aber nicht aufzuhebende Kontingenz des jüdischen Wanderpredigers Jesus von Nazareth zugunsten seiner übermäßigen Stilisierung zu einem Menschen mit allen nur denkbaren guten Eigenschaften und Vorzügen übersprungen.

Irdischer Jesus und Christus des Glaubens gehören zusammen

Sowohl Alt wie auch andere Autoren neuerer Jesusbücher erheben ausdrücklich und programmatisch den Anspruch, den „wirklichen" Jesus darzustellen (überspitzt Alt, S. 12: „Den wirklichen Jesus müssen wir erst noch entdecken"), durch theologische und kirchliche Verfälschungen durchzustoßen und interessengeleitete, ideologisch bestimmte Deutungen (durch das Patriarchat, die Oberschicht usw.) zu entlarven. Interessanterweise ist der angebliche „wirkliche" Jesus dann aber weithin der Jesus, der den eigenen Wünschen, Bedürfnissen, Interessen des jeweiligen Autors entgegenkommt: Jesus als der Freund und Schüler der Frauen, als der große Helfer und Therapeut. Man versteigt sich lieber in gewagte Hypothesen und Spekulationen und beruft sich auf gnostisch-apokryphe Überlieferungen, um das eigene Jesusbild plausibel zu machen, als sich gerade auch auf das Sperrige, (zunächst) weniger leicht Assimilierbare an der Gestalt Jesu einzulassen.

„Wie sollen wir als christliche Theologen auf die nichtkirchlichen Jesusdeutungen antworten? Sollen wir uns damit begnügen, gleichsam mit der Wünschelrute durch dieses große Gelände zu gehen und aufmerksam zu registrieren, wann, wo und wie heftig die Wünschelrute jeweils an- oder ausschlägt, weil wir Stellen finden ..., in denen wir eine Verkürzung, Vereinseitigung, ein Mißverständnis hinsichtlich der Gestalt Jesu feststellen, vor allem – und mit Grund – eine unzulässige Reduktion auf den ‚historischen Jesus', der ohne den Christus des Glaubens auch nicht im vollen Sinn der historische Jesus ist?" Diese

von Heinrich Fries in den siebziger Jahren formulierte Frage (Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen, S. 73) stellt sich auch im Blick auf die neueren Jesusbücher von Alts „Jesus – der erste neue Mann" bis zu Blumenbergs „Matthäuspassion" oder Drewermanns „Markusevangelium".

Das Interesse an Gestalt und Relevanz Jesu, wie es sich in solchen Veröffentlichungen auf unterschiedliche Weise niederschlägt, ist ein *mehrfacher Indikator:* Es belegt zunächst, welche Faszination auch und gerade unter nachchristlichem Vorzeichen von Jesus von Nazareth ausgeht. Theologie und Kirche können und müssen über diese anhaltende Faszination zumindest insofern dankbar sein, als dadurch Anknüpfungspunkte für die eigene Auslegung und Verkündigung der Botschaft Jesu und des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus geschaffen werden. Gleichzeitig werden an den verschiedenen „alternativen" Jesusdeutungen religiöse Bedürfnisse, Sehnsüchte und Erwartungen sichtbar, die als solche ernst genommen werden müssen. Damit provozieren sie auch selbstkritische Rückfragen an die Theologie und die kirchliche Verkündigung, inwiefern die dort gezeichneten Jesusbilder zu blutleer, zu abgehoben oder zu einseitig sind.

Vor allem aber müßte die Aufmerksamkeit für die Gestalt Jesu in ihren verschiedenen Facetten für Theologie und Kirche Herausforderung dazu sein, *mit den eigenen Pfunden zu wuchern.* Dazu gehört nicht zuletzt die für die Neuorientierung der katholischen wie auch der protestantischen Christologie maßgebliche Einsicht, daß der irdische Jesus und der Christus des Glaubens zusammengehören, daß weder eine einseitige „Christologie von unten" noch eine „Christologie von oben" zum Ziel führen. Dieser Ansatz ermöglicht nicht nur, sondern fordert sogar die historisch-kritische Rückfrage nach dem irdischen Jesus, ohne daß die Ergebnisse einer solchen Rückfrage vorschnell zugunsten einer massiven Instrumentalisierung Jesu (sei es als Helfer und Heiler, als ganzheitlicher Mensch oder als Befreier) übersprungen werden müßten. Gleichzeitig wird der Ansatz bei der (nie einfach spannungsfrei auszusagenden) Einheit von irdischem Jesus und erhöhtem Christus auch der inneren Logik und der Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Zeugnisse gerecht, die ja immer vom Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn, dem Messias und Gottessohn auf Leben und Botschaft Jesu von Nazareth zurückblicken.

Der Glaube an Jesus Christus ist nicht selbstverständlich

Heinz Zahrnt bittet den Leser seines Jesusbuchs, sich bei der Lektüre zunächst einfach auf die Vokabel „Gott" einzulassen. Am Ende werde sich zeigen, ob die von Jesus erfahrene Lebenswirklichkeit, die er „Gott" nenne, für den Leser verständlich geworden sei oder womöglich gar sein Einverständnis gewonnen habe. „Es könnte ja sein, daß die Begegnung mit Jesus im Horizont heutigen Fragens und Suchens nach Gott so wie einst in einem Menschen Glauben erweckt und er sich in die von Jesus entfachte Glaubensbewegung wie in ein Kraftfeld hineinziehen läßt. Dies freilich steht in keines Autors Macht mehr".

Damit ist der springende Punkt getroffen: Die Überzeugung, daß sich in Jesus von Nazareth, seinen Zeichen und Gleichnissen, seinem Umgang mit Menschen, seiner Freiheit gegenüber dem Gesetz und seinem Tod am Kreuz Gott auf unüberbietbare Weise in die Geschichte hineinbegehen hat, läßt sich niemandem einfach aufoktroyieren, sie ist alles andere als selbstverständlich. Insofern kann es auch keinem verwehrt werden, bei den ihm besonders sympathischen Zügen des Menschen Jesus stehenzubleiben oder sich sein eigenes Bild des „wirklichen" Jesus zu machen. In der kritischen Auseinandersetzung mit diesen Bildern wäre aber zu zeigen, daß man sich damit letztlich um den entscheidenden und herausfordernden Sinn von Weg und Gestalt Jesu bringt. *Ulrich Ruh*

Erfolg mit Schattenseiten

Nach der Papstreise in die ČSFR

Die erste Papstreise in den bisherigen Ostblock nach der „Wende" galt der Tschechoslowakei. Johannes Paul II. besuchte am 21. und 22. April ein Land, in dem die Kirche bis vor kurzem besonders massiv kontrolliert und in ihrem Wirken eingeschränkt wurde. Der Besuch wurde zu einem Triumphzug und stärkte sowohl das neue kirchliche Selbstbewußtsein wie die demokratischen Kräfte im Land. Die umfassende Erneuerung des kirchlichen Lebens im Geist des Zweiten Vatikanums steht in der Tschechoslowakei allerdings erst noch bevor.

Knapp eineinhalb Monate nach dem zweitägigen „Blitzbesuch" Johannes Pauls II. in der Tschechoslowakei steht das Land längst schon im Zeichen eines anderen „historischen" Ereignisses: der für den 8. und 9. Juni anberaumten ersten freien Parlamentswahl nach mehr als 40 Jahren kommunistischer Herrschaft. Mit Spannung erwartet man in der Tschechoslowakei, aber auch im Ausland die politische Weichenstellung, mit der der Wähler den künftigen Weg einer demokratischen „Tschechischen und Slowakischen Föderativen Republik" bestimmen wird. Der Papstbesuch gehört der Vergangenheit an, und Johannes Paul II. hat inzwischen schon seine nächste Pastoralreise – diesmal nach Mexiko – absolviert (vgl. ds. Heft, S. 261 ff.). Und dennoch bleibt von den knappen 36 Stun-

den der Begegnung Johannes Pauls II. mit dem tschechischen und dem slowakischen Volk der *Eindruck eines außergewöhnlichen Geschehens:* Keine andere der 46 Pastoralreisen des Wojtyła-Papstes außerhalb der Grenzen Italiens hatte so sehr einen totalen Wandel in der Situation der vom Papst besuchten Ortskirche markiert wie diese Reise. Die ein halbes Menschenalter hindurch unterdrückte, verfolgte, gegängelte, geknebelte, geschmähte, an den Rand der Gesellschaft gedrängte und nach den Vorstellungen des herrschenden Regimes zum Absterben verurteilte katholische Kirche in der Tschechoslowakei stieg – angeschlagen zwar und vielfach verwundet, aber doch in ihrem Kern ungebrochen – wie der Phönix aus der Asche. Sie lebt! Das Grab, das ihr Alt- und Neostalinisten zu bereiten gedachten, ist leer.

Der Papstbesuch in der Tschechoslowakei, eine Woche nach Ostern, war ein Fest der Wiederauferstehung einer in scheinbarer Agonie gelegenen Ortskirche. Nicht der Besuch war es, der diese Wiederauferstehung bewirkte, aber in ihm manifestierte sie sich auf eindrucksvolle Weise vor den Augen der eigenen Nation und darüber hinaus vor der Weltöffentlichkeit. Ihre Wurzeln reichten weit zurück in die Zeit der Unterdrückung.

Die Kirche kann wieder frei atmen

Ungeachtet einer fast totalen Kontrolle und Lenkung des kirchlichen Lebens durch den kommunistischen Staatsapparat, ungeachtet auch der rigorosen Beschränkungen des kirchlichen Lebens, durch die kaum mehr als die Feier des Gottesdienstes und die Spendung der Sakramente möglich waren, war in der katholischen Kirche in Böhmen, Mähren und vor allem in der Slowakei schon seit den 70er Jahren – vorerst nur punktuell – *neues Leben* entstanden. Die Impulse dazu waren oft von der sogenannten „Geheimkirche" ausgegangen. Als „Geheimkirche", aber auch „Untergrundkirche", verstand das frühere kommunistische Regime alle „illegalen" kirchlichen Aktivitäten. Da in der Tschechoslowakei ein Großteil jener Tätigkeiten, die überall sonst in der Welt selbstverständliche Elemente kirchlichen Wirkens sind, verboten oder zumindest drastisch eingeschränkt waren, mußten sich diese Tätigkeiten im geheimen abspielen: von der Seelsorge bis zum Apostolat, von der Jugendarbeit bis zur kirchlichen Publizistik, von der Glaubensunterweisung bis zu Exerzitien, vom Leben in „illegalen" Ordenskommunitäten bis zur Ausbildung von Priesterkandidaten, deren Aufnahme in die offiziellen Seminarien die staatlichen Behörden nicht zugelassen hatten. Zur „Untergrundkirche" zählten aber vor allem auch jene Bischöfe und jene Hunderte von Priestern und Ordensleuten, die von den Behörden mit Berufsverbot belegt waren. Obwohl diese „Kirche der Katakomben" mit allen Mitteln eines Polizeistaates bekämpft und verfolgt wurde, wuchs sie immer mehr. Das Regime konnte es nicht verhindern, daß sich ein Teil der Gesellschaft – auch wenn er prozentual nicht groß war – seinem Zugriff und seiner Lenkung entzog und damit auch zum Nährboden eines aktiven Widerstandes wurde. Die „sanfte Revolution", die im November 1989 mit ihren Großdemonstrationen auf dem Wenzelsplatz und auf der Letna-Wiese in Prag, aber auch in anderen Städten des Landes letztlich das neo-stalinistische Regime zu Fall brachte, hatte in Wahrheit schon Jahre vorher begonnen: nicht nur, aber gewiß auch in den Zirkeln der sogenannten „Untergrundkirche".

In der Zeit der Unfreiheit und Verfolgung war es auch in den tschechischen Landesteilen zu einer Einheit von Kirche und Volk gekommen. Während in der *Slowakei* die katholische Tradition des Volkes seit Jahrhunderten ungebrochen war, hatte in *Böhmen,* zum Teil auch in Mähren, als ein Erbe der Hussiten-Kriege eine antikatholische und anti-römische Tradition dominiert – eine Entwicklung, die sich durch die Opposition gegen die katholische Habsburger-Monarchie noch vertieft hatte. Wenn sich heute dieses anti-katholische Klima in den tschechischen Landen insofern gewandelt hat, als die maßgebenden Kräfte der Gesellschaft in der katholischen Kirche heute eine Verbündete sehen und auch die von ihr vertretenen Werte bejahen, dann ist diese geistesgeschichtliche Wende Frucht der Erfahrungen der vergangenen Jahrzehnte, in denen sich die Kirche über ihre eigenen unmittelbaren Interessen hinaus zum Anwalt der Hoffnungen und Forderungen der unterdrückten Nation gemacht hatte. In der Unfreiheit war mehr und mehr eine Allianz zwischen der Intelligenz, der Kirche und dem Volk, vor allem der jungen Generation, gewachsen, die nun – nach dem Sturz des totalitären Systems – der Kirche weit bessere Chancen für einen Neubeginn ermöglicht, als man ihn aufgrund des Erbes je erhoffen durfte.

Die demokratischen Kräfte sollten gestärkt werden

Hindernisse von seiten des Staates hat die Kirche nicht mehr zu gewärtigen. Obwohl das geplante neue *Religionsgesetz* noch aussteht, kann die Kirche in der Tschechoslowakei schon jetzt ihre geistliche Mission ohne irgendwelche staatliche Einschränkungen ausüben. Hatte das frühere kommunistische Regime die anstehenden Bischofsernennungen, von Ausnahmen abgesehen, oft über Jahrzehnte verhindert, so konnten inzwischen alle vakanten Bischofssitze ohne jegliche staatliche Einflußnahme besetzt werden. Die Wiederaufnahme voller diplomatischer Beziehungen zwischen Prag und dem Hl. Stuhl kennzeichnet ebenfalls das völlig friktionsfrei gewordene neue Verhältnis zwischen dem tschechoslowakischen Staat und dem Vatikan. Die Ordensgemeinschaften sind wieder zugelassen, ihre konfiszierten Klöster sollen zurückgegeben werden. Katholische Einrichtungen und Vereinigungen können frei entstehen und arbeiten, auch karitative Tätigkeit ist der Kirche wieder möglich. Die katholisch-theologischen Fakultäten werden wieder in die staatlichen Universitäten integriert. Eine Reihe noch offener Fragen zwischen Kirche und Staat sollen im künftigen Religionsgesetz neu geregelt werden, doch will man von

staatlicher Seite dabei größtmöglichen Bedacht auf die Wünsche der Religionsgemeinschaften nehmen.

Ausdruck dieses Wohlwollens, ja der Verbundenheit zwischen den neuen politischen Kräften in der Tschechoslowakei und der katholischen Kirche war auch die Einladung, die Staatspräsident *Václav Havel* nach seiner Amtsübernahme an den Papst gerichtet hatte. Der tschechische Primas, Kardinal *František Tomášek*, hatte schon unter den alten Machthabern mehrmals öffentlich den Wunsch der Katholiken des Landes nach einem Pastoralbesuch des Papstes bekräftigt. Das Regime hatte jedoch von einer Reise Johannes Pauls II. in die Tschechoslowakei nichts wissen wollen. Wenn Präsident Havel so rasch Johannes Paul II. ins Land bat und Prag sogar vorhandene vatikanische Bedenken gegen eine so kurzfristig anberaumte, noch dazu in eine Vorwahlzeit fallende Papstreise zerstreute, dann war das Motiv der tschechoslowakischen Politiker sicher nicht nur das einer Wiedergutmachung für die Affronts ihrer kommunistischen Vorgänger gegenüber der Person des Papstes. Sie verfolgten darüber hinaus auch eingestandenermaßen eine politische Absicht: nämlich die *Stärkung und Ermutigung der demokratischen Kräfte in der Tschechoslowakei* durch den Besuch des Papstes. Er habe auch mit seiner Einladung an den Papst klarmachen wollen, daß „die spirituelle Dimension mehr Platz in der Politik einnehmen muß", erklärte Havel selbst vor Journalisten. Und ein anderes Motiv nannte der Direktor der Hauptabteilung für Kirchenfragen im tschechischen Kultusministerium, *Radovan Berka*, bei einem Pressegespräch in Wien: Der Kurzbesuch Johannes Pauls II. in der Tschechoslowakei – so erklärte er – sei kein „normaler Pastoralbesuch". Er diene der Unterstützung der moralisch-geistigen Erneuerung im Land und stelle eine Anerkennung des „Martyriums" der tschechischen und slowakischen Christen in den vergangenen Jahren dar.

All diese Motive von tschechoslowakischer Seite für einen Papstbesuch noch im heurigen Frühjahr trafen sich mit den Intentionen Johannes Pauls II. selbst. Ihm war darüber hinaus sehr darum zu tun, die aus vielen Wunden blutende Ortskirche zu stärken, ihr entscheidende Impulse für den notwendigen Neubeginn mitzugeben und die Präsenz der Katholiken in einer sich in revolutionärem Wandel begriffenen Gesellschaft des Landes nachdrücklich zu unterstreichen. Diese Hoffnungen setzten auch die Bischöfe in den Papstbesuch.

Gemessen an diesen Erwartungen, war der Besuch Johannes Pauls II. in der Tschechoslowakei ein großartiger Erfolg: Für die Kirche der ČSFR war er das erwähnte „Fest einer Wiederauferstehung", die demokratischen Kräfte erhielten Rückenwind, der ihnen auch bei der bevorstehenden Wahl zugute kommen könnte, und in der Gesellschaft wurden sowohl die „spirituelle Dimension" des menschlichen Lebens als auch lange verschüttete ethische Werte auf nachhaltige Weise in Erinnerung gerufen. Johannes Paul II. gewann die Sympathien der Tschechen und Slowaken – und er gewann sie letztlich nicht für sich allein, sondern für die Kirche, mehr noch: für die Religion überhaupt. Er sprach gute und glaubwürdige Worte, die die Intellektuellen ebenso wie die einfachen Menschen erreichten. Und viele Menschen zeigten sich vom Papstbesuch *emotional sehr berührt.*

Dazu kam sozusagen noch ein weltkirchlicher Paukenschlag: Die Ankündigung einer *Sonderversammlung der Bischofssynode* für Europa (vgl. ds. Heft S. 253) bei der nach den Worten des Papstes in kollegialem Geiste über „das Ergebnis dieser geschichtlichen Stunde für Europa und die Kirche aufmerksamer nachgedacht werden" sollte.

Als gut beraten erwies sich Johannes Paul II. mit seinen positiven Worten über den tschechischen Reformator Jan Hus, der 1415 vom Konzil von Konstanz als Ketzer verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden war. Prof. *Josef Zvěřina*, einer der führenden tschechischen katholischen Theologen der Gegenwart, der unter dem kommunistischen Regime eineinhalb Jahrzehnte im Gefängnis verbracht hatte, hatte dem Papst schon vor zwei Jahren in einem Schreiben ein Überdenken der katholischen Position zu Jan Hus vorgeschlagen. Nach Überzeugung Zvěřinas enthält die Theologie des tschechischen Reformators „Irrtümer, aber vielleicht keine ausgesprochenen Häresien". „Die Ekklesiologie mancher Gegner von Hus war noch schlimmer als die Ekklesiologie von Hus selbst", meinte der enge Berater Kardinal Tomáseks in einem Interview mit dem Österreichischen Rundfunk. Zvěřinas Anregung dürfte im Vatikan und namentlich beim Papst persönlich auf fruchtbaren Boden gefallen sein. Jedenfalls fanden die anerkennenden Aussagen Johannes Pauls II. über die „Integrität des persönlichen Lebens" des tschechischen Reformators und dessen „Engagement für die moralische Bildung und die Erziehung der Nation" bei den tschechischen Protestanten wie in der Öffentlichkeit des Landes eine positive Resonanz.

Für die Protestanten blieb keine Zeit

Die Bilanz des Papst-Besuches in der ČSFR ist so eindeutig positiv, daß es kleinlich anmuten mag, auch auf *negative Aspekte* hinzuweisen. Doch sie sollten schon deshalb nicht unter den Tisch gekehrt werden, weil sie die Gefahr von Fehlentwicklungen in sich bergen. So wurden – beabsichtigt oder nicht – die Veranstaltungen des Papstbesuches (besonders in Velehrad und Preßburg) mitunter zum Vehikel der Präsentation von Politikern, die sich von ihren Auftritten beim Papstbesuch einen Bonus für die kommende Wahl erhofft haben mögen. Die eindeutig parteipolitisch motivierte „Ovation" für Innenminister *Sacher* von der Volkspartei beim Papstgottesdienst in Velehrad wirkte – zumindest auf ausländische Beobachter – einigermaßen peinlich. Die vom Papst beabsichtigte Ermutigung der demokratischen Kräfte in der ČSFR wurde im Sinne einer Präferenz für bestimmte Parteien, vor allem Parteien christlicher Orientierung, mißinterpretiert. Im Vatikan war man sich dieser Gefahr einer parteipolitischen Vereinnahmung des Papstbesuches vermutlich vorher

nicht bewußt, sonst hätte Johannes Paul II. wohl einen deutlicheren Trennungsstrich zwischen Kirche und Parteipolitik gezogen. Daß er es nicht tat, ermöglichte erst bestimmte Entwicklungen im Vorfeld der Wahl: nämlich die angedeutete oder sogar offen ausgesprochene Option von Bischöfen für ein bestimmtes parteipolitisches Wahlverhalten der Katholiken. Es wäre bedauerlich, wenn sich die Kirche in der Tschechoslowakei selbst die Offenheit für Menschen aller demokratischen politischen Lager verbaute, weil sie einseitig auf das sogenannte „hohe C" setzte.
Im Gespräch mit Vertretern der Kirche in der Tschechoslowakei stößt man mit Vorbehalten gegen eine Parteibindung der Kirche teils auf Unverständnis, teils wird man darauf hingewiesen, daß es bei der Wahl Anfang Juni eben „um alles geht". Für diese „historische" Entscheidung über den künftigen Weg des Landes müsse auch die Kirche – so heißt es – „alle Kräfte mobilisieren". „Danach" werde es leichter für die Kirche sein, Distanz von der Parteipolitik zu halten. Doch „danach" könnte es schon zu spät sein. Der Schaden einer parteipolitischen Punzierung der Kirche läßt sich möglicherweise nicht mehr gutmachen.

Ein vielleicht noch gravierenderes Versäumnis des Papst-Besuchs war der *Verzicht auf eine ökumenische Begegnung* mit den Vertretern der anderen Kirchen des Landes. Von protestantischer Seite war an den Vatikan der Wunsch nach einer solchen Begegnung herangetragen worden, bei der man dem Papst auch Anliegen der anderen Kirchen vortragen wollte. Der Vatikan hatte mit Bedauern abgewunken: das gedrängte Programm des Kurzbesuches lasse dazu keine Zeit. Bei der geplanten längeren Pastoralreise Johannes Pauls II. in der ČSFR in den nächsten Jahren werde sich dafür Gelegenheit ergeben, beschied man die „getrennten Brüder". Sie nahmen es mit kaum verhohlener Verstimmung zur Kenntnis. Gerade das historisch sehr belastete Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den in der hussitischen Tradition stehenden nichtkatholischen Christen in Böhmen und Mähren hätte es eigentlich nahelegen müssen, dem Wunsch der Protestanten nach einem offenen, brüderlichen Gespräch mit dem Papst unter allen Umständen Rechnung zu tragen.

Keine Zeit ließ das dichte Programm des Besuches auch für eine Aussprache mit den Bischöfen des Landes, geschweige denn für Gespräche des Papstes mit Vertretern jener Laiengruppen, deren Engagement in der Zeit der Unterdrückung die ihrer Hirten beraubte Ortskirche in so hohem Maße getragen hatte. Das Fehlen eines Dialogs mit dem Papst, wie er in anderen Ländern immer wieder urgiert wird, wurde allerdings in kirchlichen Kreisen der ČSFR kaum als Manko empfunden. Man wollte miteinander und mit Johannes Paul II. „feiern"; Gespräche, sofern überhaupt der Wunsch danach besteht, sollten „das nächste Mal" geführt werden.
Vertreter der *ethnischen Minderheiten* in der ČSFR, vor allem der starken ungarischen Volksgruppe, bedauerten, daß der Papst nicht auf ihre Situation einging und sich nicht zum Anwalt ihrer Rechte machte. Die Minderheiten klagen, daß ihre legitimen Anliegen zu wenig berücksichtigt werden – und das auch im kirchlichen Bereich!

Das *heikle Verhältnis von Tschechen und Slowaken* sprach der Papst nur sehr vorsichtig an. Man spürte fast das Bemühen, sich aus dieser konfliktreichen Frage herauszuhalten, statt vielleicht unwillkommene, aber doch notwendige klare Orientierungen aus dem Glauben zu geben (entschiedene Absage an übersteigerten Nationalismus, aber auch an Hegemoniestreben und Diskriminierung, Mahnung an die tschechischen und die slowakischen Katholiken, das Verbindende über das Trennende zu stellen und innerhalb der Bevölkerung des Landes zu einem Element der Integration zu werden; Anmerkung: die Bildung einer gemeinsamen Bischofskonferenz der tschechischen und der slowakischen Oberhirten wäre fast am Widerstand des slowakischen Episkopats gescheitert!).

Ein verständlicher, aber problematischer „Papstkult"

Ein weiteres Manko dieser Papstreise: die Aussagen Johannes Pauls II. zu Jan Hus waren freundlich, jedoch letztlich *unverbindlich.* Die persönliche Integrität des Reformators und seinen Beitrag zur „moralischen Bildung" des Volkes anzuerkennen, verpflichtet zu nichts. Man vermißte Worte des Bedauerns darüber, was Hus im Namen des katholischen Glaubens angetan wurde (vom Bruch des Versprechens freien Geleits bis zum Tod am Scheiterhaufen). Das von einer Nachrichtenagentur kolportierte päpstliche Eingeständnis von „Exzessen" auf katholischer Seite kam in der Rede Johannes Pauls II. leider weder dem Wort noch dem Inhalt nach vor. Eine historische Gelegenheit, die entsetzlichen Verbrechen, die im Namen des katholischen Glaubens an „Ketzern" verübt wurden, eindeutig zu verurteilen und zu beklagen, ja um Vergebung für sie zu bitten, wurde nicht genutzt. Auf die Frage, ob nicht Hus auch legitime theologische und pastorale Anliegen vertreten hatte (wie sie etwa fünfeinhalb Jahrhunderte später auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil formuliert wurden), ging Johannes Paul II. erst gar nicht ein.

Kirchliche Selbstkritik ist sicher nicht die Stärke des Wojtyła-Papstes. Auch diese Pastoralreise machte dabei keine Ausnahme. Dabei hätten die offenkundigen Fehler, die die vatikanische Ostpolitik vor allem in den 70er Jahren, aber auch noch später im Fall der Tschechoslowakei machte (u. a. hatten einige verfehlte Bischofsernennungen schwerwiegende pastorale Folgen), zumindest einer Erläuterung bedurft. Die öffentliche Ehrung der „Katakombenkirche" konnte die Frage nicht vom Tisch wischen, wie das Regime – vom Vatikan unwidersprochen! – immer wieder öffentlich behaupten konnte, die Vertreter des Hl. Stuhls hätten in ihren Verhandlungen mit der Prager Regierung die Aktivitäten der „Geheimkirche" mißbilligt.

Kein Spezifikum dieser Pastoralreise Johannes Pauls II. in die ČSFR, aber doch Anlaß zur Kritik war der ausgeprägte „Papstkult", der mitunter sogar die Liturgie dominierte. Die Freude von Millionen tschechischer und slowakischer Katholiken, endlich den Papst in ihrem Land begrüßen zu können, war gewiß verständlich. Auch ist begreiflich, daß eine Ortskirche, die wegen ihrer unverbrüchlichen Treue zum Papst ein jahrzehntelanges Martyrium auf sich nehmen mußte und die unter der mangelnden „Papsttreue" einiger weniger, dem kommunistischen Regime willfähriger Kleriker zusätzlich zu leiden hatte, dem Papst „huldigt" und unbedingten „Gehorsam" ihm gegenüber geradezu zum Kern ihres Programms macht. Doch darüber dürfte niemals vergessen werden, daß jeglicher Personenkult und erst recht eine Art „Führerkult" in der Kirche Christi keinen Platz haben dürften. Der Eindruck der anderen Kirchen in der ČSFR von diesen „Huldigungen" an den Papst war nicht der beste. Aber auch innerkatholisch stoßen „Treuegelöbnisse", wie sie der Metropolit der slowakischen Kirchenprovinz beim Papstgottesdienst in Preßburg stellvertretend für alle Gläubigen ablegte („Ich, Ján Sokol, Erzbischof von Trnava, werde der heiligen Kirche, dem Heiligen Vater und seinen Nachfolgern immer treu sein"), nicht nur auf Zustimmung.

Schließlich hätte man dieser Pastoralreise auch ein *Mehr an christlicher Demut* gewünscht. Gerade die Stunde des „Sieges" über den Kommunismus, des Zusammenbruchs seiner atheistischen Ideologie, die Stunde des Machtwechsels zwischen Unterdrückern und Unterdrückten, zwischen Verfolgern und Verfolgten, wäre die Stunde dieser christlichen Tugend gewesen. Es hätte ein Akt wahrer „Evangelisierung" sein können, einer weithin der Religion entfremdeten Gesellschaft offenkundig zu machen, daß der Glaube auch und gerade in einer solchen Stunde nach anderen Kategorien handelt als die „Welt".

Die Erneuerung im Geist des Konzils steht an

Die Liste der „Defizite" dieser Pastoralreise ist bei genauerer Betrachtung nicht gering. Das Positive, das der ČSFR-Besuch des Papstes bewirkte, überwog jedoch bei weitem. Vor allem stärkte er eine Ortskirche, die dringend dieser Stärkung bedarf. Auch wenn sie bei diesem Papstbesuch ein beeindruckendes Lebenszeichen gab, das ihr viele nicht zugetraut hätten: sie ist – wie es der Pressesprecher Kardinal Tomášeks, Pfarrer *Vladimir Rudolf* aus Prag, vor der Papstreise formuliert hatte – eine „schwache, atomisierte Kirche in einer schwerkranken Gesellschaft". Sie braucht dringend Impulse der Erneuerung – und zwar im Geist des Zweiten Vatikanums.

Manche Vertreter der Kirche in der Tschechoslowakei befürchten von offenen politischen und geistigen Grenzen das Übergreifen der „Krise" der Kirche in den westlichen Ländern auf ihre Ortskirche. Der Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* hielt es sogar für notwendig, davor zu warnen, daß die kirchlichen „Krisenmacher" im westlichen Europa nun zu „Krisenexporteuren" umrüsten und „ihre Trojanischen Pferde nach Osteuropa in Marsch setzen". Die Kirche in Osteuropa – so meinte Krenn – habe es nach Jahrzehnten der Verfolgung „nicht verdient, nun auch noch mit inneren Krisen der Kirche in Westeuropa behelligt zu werden". Doch viele Männer und Frauen der Kirche in der Tschechoslowakei sind heute überzeugt, daß die „Krise", die eine Auseinandersetzung mit der Ideenwelt des Konzils für ihre bisher weitgehend abgeschottete Kirche zweifellos mit sich bringen muß, gering sein wird im Vergleich zu jener Krise, die ein Verzicht auf eine Erneuerung im Geist des Konzils unweigerlich nach sich zöge. Wenn die Impulse des Papst-Besuches diesen notwendigen Erneuerungsprozeß vorantreiben, wird der „Erfolg" dieser Pastoralreise von Dauer sein. *Peter Musyl*

Kurzinformationen

Die deutschen Bischöfe stellen bei Verbänden Symptome einer Identitätskrise fest

Nachdem Situation und rechtliche Stellung der katholischen Verbände in den letzten Jahren mehrfach auf der Tagesordnung der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz standen, verabschiedeten die Bischöfe auf ihrer Frühjahrsvollversammlung in Augsburg (vgl. HK, April 1990, 192f.) eine Stellungnahme zu diesem Thema. Inzwischen liegt diese im Wortlaut vor – in einer Reihe von kirchlichen Amtsblättern war sie abgedruckt (so z.B. im Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg vom 19.4.90, S. 381–384). Die Stellungnahme „Wort der Bischöfe zur Stellung der Verbände in der Kirche" stellt in einem ersten Abschnitt die Verbände als historische „Besonderheit des deutschen Katholizismus" vor und umreißt ihre Bedeutung. Ein zweiter Abschnitt handelt von der „Krise der Verbände". Die Verbände hätten teil an der Umbruchsituation, die das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft tiefgreifend verändere. Zugleich wachse die Einsicht, daß man die Verbände brauche, um in der pluralistischen Gesellschaft die Menschen in ihren unterschiedlichen Lebensweisen und Lebensräumen zu erreichen. Hinter einer relativ gefestigten äußeren Struktur der Verbände zeigten sich bisweilen „Symptome einer Identitäts-

krise". Der Kern dieser Krise liege im „Kirchenverständnis, in Unsicherheiten bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre und in einem Mangel an kirchlicher Identifikation in den persönlichen Lebensvollzügen". Als Grundziel verbandlichen Wirkens wird (Abschnitt 3) die Übernahme persönlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft genannt. Die Zeugniskraft des einzelnen Christen werde immer wichtiger. Als „Kriterien der Kirchlichkeit" (Abschnitt 4) werden genannt: Berufung zur Heiligkeit; Verantwortung für das Bekenntnis des katholischen Glaubens; Zeugnis der communio; Übereinstimung mit den apostolischen Zielsetzungen der Kirche; engagierte Präsenz in der Gesellschaft. Abschließend werden die mit dem CIC von 1983 veränderten Rechtsgrundlagen kurz erläutert: „Alle kirchlichen Vereinigungen unterstehen der Aufsicht der kirchlichen Autoritä." Je intensiver eine Vereinsaktivität den Zweck verfolge, die Teilhabe aller am lebendigen Glauben der Kirche zu fördern, desto enger sei auch ihre „Bindung an die kirchliche Autorität, der es aufgegeben ist, den ganzen Glauben allen zu verkünden".

Zentralkomitee der deutschen Katholiken veröffentlicht Thesen zur Umwelterziehung

Unter dem Titel „Umweltschutz als erzieherische Aufgabe" hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken Ende April ein Thesenpapier zur Umwelterziehung veröffentlicht. Es schließt an die evangelisch-katholische Erklärung von 1985 „Verantwortung für die Schöpfung" an und übernimmt von dort Problemstellung, Situationsbeschreibung und Handlungsbedarfsfeststellung: Das Ausmaß und Intensität der Eingriffe in natürliche Wirkungszusammenhänge sei bedrohlich angestiegen, die dadurch ausgelösten Prozesse gewännen an Schnelligkeit, Anzahl und Konzentration von Giftstoffen nähmen ständig zu und der Entscheiungsspielraum für ökologisches Handeln werde immer enger. Deshalb müsse dringend die große *Diskrepanz zwischen Wissen und Handeln,* Anspruchsdenken und tatsächlichen Problemen abgebaut werden. Umweltreparatur und reaktive Krisenbewältigung genügten nicht mehr, es bedürfe dringend eines Konzeptes der *Umweltvorsorge,* „die die ökologische Dimension, d. h. die Regenerationsfähigkeit des Naturhaushaltes, die Gesamtheit der Ressourcen und die Belastungsgrenzen für Boden, Wasser und Luft in alle politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Entscheidungen von vornherein miteinbezieht". Vorsorge lasse sich konsequent aber nur verwirklichen, wenn die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung Zielsetzung und Maßnahmen nachvollziehen könne. Umwelterziehung sei dafür eine unerläßliche Voraussetzung. Sie dürfe aber nicht allein als Instrument der Umweltvorsorge, sondern müsse zugleich als *wesentlicher Bestandteil einer gegenwarts- und zukunftsbezogenen Allgemeinbildung* verstanden werden. In diesem Sinne müsse Umwelterziehung „ein dem jeweiligen Alter und Lernvermögen entsprechendes Handlungswissen vermitteln".

Da Umweltprobleme häufig zu politischen Zielkonflikten führten, sei es eine wichtige Aufgabe der Umwelterziehung, „nicht nur Lösungsansätze bei Konflikten und unterschiedlichen Positionen aufzuzeigen, sondern auch die Bedeutung und Notwendigkeit von Güterabwägung und Kompromiß, von politischer Auseinandersetzung und Überwindung von Interessenkonflikten bewußtzumachen und einzuüben". Um die komplexen Zusammenhänge durchsichtig und verständlich zu machen, müsse Umwelterziehung *fachübergreifend* verstanden werden und wegen der emotional-existentiellen Seite bereits im Elternhaus und Kindergarten beginnen.

Deutschsprachige Pastoraltheologen äußern Bedenken zum Vorbereitungspapier für die Bischofssynode über die Priesterbildung

Der Beirat der deutschsprachigen Pastoraltheologen äußerte grundlegende Bedenken gegenüber dem Konzept der Priesterbildung, wie es in den „Lineamenta", dem ersten Vorbereitungsdokument zur kommenden Vollversammlung der Bischofssynode (vgl. HK, August 1989, 384) zum Ausdruck kommt. Die Synode befaßt sich bei ihrer Vollversammlung im Oktober mit der Priesterbildung unter den derzeitigen gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen. Nach Auffassung der Pastoraltheologen stehen Inhalt und theologischer Ansatz der „Lineamenta" in einem Gegensatz zu Aussagen des Zweiten Vatikanums sowie zu bisher geltenden ortskirchlichen Richtlinien wie etwa der Rahmenordnung der Deutschen Bischofskonferenz über die Priesterausbildung. In den „Lineamenta" würden alle pastoralen Dienste *auf den priesterlichen Dienst enggeführt.* Außerdem werde Kirche in einer antimodernistischen Tradition im Gegenüber zu Gesellschaft und Welt definiert. Das Ziel der Priesterausbildung in diesem Kirchenverständnis bestehe darin, durch die traditionalen geistlichen Übungen und das Leben in der Seminargemeinschaft „zum Verzicht auf den eigenen Willen und zum Gehorsam" (Lineamenta, Nr. 27) zu kommen. Der Priester begegne in diesem Konzept der „bösen" Welt nur im Modus der Mission bzw. der Heimholung. Die Pastoraltheologen plädieren in ihrer Stellungnahme demgegenüber für die Förderung vielfältiger Formen der Ausbildung für pastorale Berufe auf der Basis einer Einheit in der Verschiedenheit. In den Ausbildungsbemühungen für die pastoralen Dienste solle eine *umfassende Persönlichkeitsentfaltung künftiger Seelsorger* systematisch gefördert werden. Sensibilität für die soziale Lebensrealität der Menschen in der heutigen Gesellschaft müsse geweckt werden. Nicht nur die kognitiven, sondern auch die affektiv-emotionalen Fähigkeiten müßten geschult werden. Die Aufgabe seelsorglicher Begleitung werde wesentlich darin bestehen, „die spirituelle Qualität von menschlicher Kommunikation und Begegnung, von Leben und Alltag theologisch zu deuten". Dem Leitbild des erwünschten pastoralen Dienstes kämen jene Frauen und Männer nahe, „die aus der eigenen Selbst- und Gottfindung heraus, beauftragt durch die Kirche,

Gott als liebende und tragende Wirklichkeit für sich erfahren und damit glaubwürdig für andere erschließen können". In den Ausbildungsvorgängen brauche es eine grundlegende Orientierung auf Gemeindebildung hin.

Die EKD legt Vorschläge zur Energieeinsparung vor

Vom Rat der EKD beauftragt, erarbeitete der *Wissenschaftliche Beirat des EKD-Umweltbeauftragten* ein Papier zu Möglichkeiten der Energieeinsparung angesichts der drohenden Klimagefährdung, das im April veröffentlicht wurde (EKD-Texte, Nr. 31). Daß Energieeinsparung als generelles Ziel Priorität habe, sei heute allgemeiner Konsens, heißt es in dem Papier. „Kein Konsens besteht allerdings darin, was genau dies heißen soll, wem gegenüber diese Priorität gelten soll, durch welche Grundsätze eine solche Priorität im einzelnen zu bestimmen ist und mit welchen Mitteln in welcher Zeit welche Ziele anzusteuern sind." Nach Meinung der Autoren braucht es angesichts der Klimagefährdung eine *radikal erweiterte Politik der Energieeinsparung,* die über die in der Bundesrepublik bisher praktizierte Umweltpolitik hinausgeht. Um die Möglichkeiten der rationellen Energienutzung und des Einsatzes regenerativer Energien in einem größeren Umfang zu verwirklichen, müsse auf jeden Fall in den Markt eingegriffen werden. Bestimmte energiepolitische Maßnahmen könnten nicht schon deshalb ausgeschlossen werden, weil sie Nutzenergie und die Energiedienstleistungen verteuerten. „Vielmehr kommt es gerade darauf an, auf breiter Basis Verständnis für die notwendige Verteuerung der Energiedienstleistungen zu wecken und die Preisveränderungen in sozial verträglicher Weise vorzunehmen." Das Papier betont, daß Energieeinsparpolitik *Querschnittpolitik* sei und in zahlreiche Ressorts des politischen Handelns hineinreiche. Im einzelnen werden Maßnahmen in der Bau- und Wohnungspolitik, in der Wirtschafts- und Industriepolitik, der Verkehrspolitik, der Wettbewerbspolitik, der Deutschlandpolitik und der Internationalen Politik genannt. Die beim gegenwärtigen Preisniveau der Energieträger bestehenden Hemmnisse, energiesparende Techniken verstärkt durchzusetzen, müßten dringend abgebaut werden. Die auf jeden Fall unerläßliche *Umsteuerung in der DDR* biete die Chance für eine energiepolitische Neukonzeption im Sinn ökologischer Optimierung. Keine einheitliche Meinung konnte im Wissenschaftlichen Beirat bezüglich der weiteren Nutzung der Kernenergie erzielt werden. Zum Teil wird die langfristige und dauerhafte Nutzung der Kernenergie wegen ihrer verschiedenen Risiken abgelehnt, zum Teil sieht man die Kernenergie als eine Bedingung, um das Klimaproblem in Grenzen zu halten, unter der Voraussetzung, daß die Katastrophenträchtigkeit heutiger Reaktoren überwunden werden kann.

Bücher

ULF FINK, **Die neue Kultur des Helfens,** Nicht Abbau, sondern Umbau des Sozialstaates. Piper-Verlag, München – Zürich 1990. 199 S. 29,80 DM.

Der Umbau des Sozialstaates auf dem Hintergrund einer im sozialen Sinne veränderten Bedürftigkeitsstruktur, die Wiedergewinnung von Solidarität in durch technische Innovation und gesteigerte Arbeitsproduktivität gewandelten lebensweltlichen und zwischenmenschlichen Beziehungen, die Entwicklung neuer Formen und Strukturen sozialen Helfens und die Sensibilisierung für die sozialen und ökologischen Folgekosten des technologischen Umbaus der Industriegesellschaft für Beschäftigungssystem und Umwelt, verstanden als politische Gestaltungsaufgabe – das sind die hauptsächlichen Themen des Bandes. Seine Fragestellungen sind nicht mehr ganz neu. So manches Lieblingsprojekt, das Fink als ehemaliger Berliner Senator für Arbeit und Soziales entwickelt und durchgesetzt hat (von öffentlicher Unterstützung von Selbsthilfegruppen über den Einsatz von Sozialhilfe- resp. Arbeitslosenhilfeempfängern für öffentliche Arbeiten bis zur „Pflegerente") und von denen jedes unkonventionell, aber keines unumstritten war, wird nochmals als Modell für praktische Lösungen inmitten eines höchst komplexen Prozesses des Wandels sozialer Strukturen und Beziehungen dargestellt. Aber anregend ist das Buch von der ersten bis zur letzten Seite. Das gilt auch für den von Fink in die Debatte geworfenen Vorschlag der Arbeits-Dreiteilung: in Arbeitszeit (Erwerbsarbeitszeit), Freizeit und Sozialzeit. Auch seine Forderung nach Mehrzweckverwendung von schulischen und anderen öffentlichen Einrichtungen, damit durch deren bessere Auslastung (in Parallele zur verlängerten Maschinenzeit) möglichst vielen sozusagen ambulante Begegnungs- und Dienstleistungszentren geschaffen werden können und so Hilfesuchende und Hilfeleistende in vornehmlich anonymen und zu Entsolidarisierung neigenden Sozialbeziehungen überhaupt erst einmal zusammenfinden, ist ein Experiment wert.
Fink argumentiert mit Phantasie, erfahrungsgeleitet, ohne ideologische Scheuklappen. Immer wieder fragt man sich freilich, ob das Ausgangspotential, das die Umgestaltung des Sozialstaats zu einer veränderten Kultur des Helfens auf den Weg bringen und tragen soll, hinreichend gewichtet wird. Die Einführung eines sozialen Jahres (schon hier wäre der unterschiedlichen Motivationsstruktur bei uns und in den USA, auf die Fink intensiv

verweist, nachzugehen) gut und recht, aber staatliche Maßnahmen und Gesetze, auch wenn sie strikt subsidiär sind, können kein von Verantwortung für Mitmenschlichkeit bestimmtes soziales Lernen ersetzen, höchstens supplementär die verengten Erfahrungsräume dafür durchbrechen. Da und dort bricht der Sozialtechnokrat durch. Dennoch sind die in dem Band gesammelten Beiträge (über deren Erstherkunft hätte man gern etwas erfahren) etwas vom Originellsten und Praktischten, was auf dem Markt ist. Schon ist man neugierig, was der künftige stellvertretende Vorsitzende des DGB, gegenwärtig politisch und intellektuell wohl eine der verkrustetsten Großorganisationen des bundesrepublikanischen Systems – als starker Mann in schwacher Position –, von seinen Ideen überbringt. In seiner Partei, der CDU, der Querdenker fehlen, weil sie sie nicht aushält, ist Fink trotz diverser politischer Ämter immer Außenseiter geblieben. *D. S.*

KARL WILHELM DAHM / ANDREAS MATTNER / JÜRGEN P. RINDERSPACHER / ROLF STOBER (Hg.), **Sonntags nie?** Die Zukunft des Wochenendes. Campus Verlag, Frankfurt 1989. 220 S., 26,– DM.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche Band 24 hg. von HEINER MARRÉ und JOHANNES STÜTING. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1990, VIII und 229 S., 36,– DM.

In den beiden Aufsatzsammlungen wird jeweils ein breit angelegtes, interdisziplinäres Gespräch über Fragen der Arbeitszeitgestaltung am Sonntag bzw. am Wochenende dokumentiert. Im einen Fall handelt es sich um das Symposium „Die Zukunft des Wochenendes", das im November 1988 in Münster stattfand. Im anderen Fall um das 24. sogenannte „Essener Gespräch zum Thema Staat und Kirche", das sich im März letzten Jahres mit dem „Schutz der Sonn- und Feiertage" befaßte. In beiden Bänden werden die entsprechenden Referate bzw. Ausarbeitungen von Tagungsteilnehmern durch die Wiedergabe der Diskussionen auf den Veranstaltungen ergänzt. Die Veröffentlichung zu dem Essener Gespräch enthält außerdem einen Anhang mit kirchlichen Dokumenten zum Thema. Bei der Essener Veranstaltung dominiert die juristische Sicht (Verfassungs-, Arbeits- und Staatskirchenrecht), bei der Münsteraner Veranstaltung kamen Fragen der Arbeitsphysiologie sowie wirtschaftliche und produktionstechnische Gesichtspunkte hinzu. Interessant wird es in beiden Veröffentlichungen eigentlich immer dann, wenn – wie es der Konstanzer Jurist *Bernd Rüthers* beim Essener Gespräch nannte – „weltlicher Wein in diese geistlichen Gewässer geschüttet" wird. So gibt etwa Rüthers zu bedenken, daß langfristig nicht nur das christliche Verständnis von Sonn- und Feiertagen Verfassungsschutz genieße, sondern das Sonntagsverständnis *aller* Bürger. Mit anderen Worten: Geschützt werden kann auf lange Sicht nur, was auch im Bewußtsein und den Lebensgewohnheiten verankert ist. Aber wie steht es etwa um das Verständnis einer *nicht-religiös* begründeten Besonderheit des Sonntags? Insofern sind beide Veröffentlichungen auf ihre Weise ein Plädoyer dafür, sich nicht mit dem Verweis auf die institutionellen Garantien zu begnügen, sondern das real existierende Bewußtsein von der Eigenart des Sonntags zu berücksichtigen. *K. N.*

URS ALTERMATT, *Katholizismus und Moderne.* Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Benziger Verlag, Zürich 1989, 472 S., 54,– DM.

Urs Altermatt ist Historiker für Schweizergeschichte an der Universität Freiburg/Schweiz und arbeitet seit langem auf dem Gebiet einer sozialwissenschaftlich ausgerichteten Katholizismusforschung. Mit diesem Band macht er eine Reihe von in den letzten zehn Jahren entstandenen Beiträgen zu Einzelthemen zusammen mit etwa ebensovielen bisher unveröffentlichten Beiträgen zum Thema zugänglich. Vom Antimodernismus eines sich in einer konfessionellen Sondergesellschaft verschanzenden Katholizismus des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zum Unbehagen an der Modernität, das gegenwärtig mancherlei kompensatorische Sinn- und Religionsbedürfnisse hervorbringt, unternimmt Altermatt einen Gang durch die Schweizer Kirchengeschichte der letzten 150, 200 Jahre, wie es ihn in der Katholizismusforschung und überhaupt in der Kirchengeschichte noch zu wenig gibt. Von diesem Ansatz her interessiert sich Altermatt weniger für kirchliche und politische Institutionen und führende Personen und ihre Entscheidungen, als vielmehr für Volksfrömmigkeit, Alltagsgeschichte, Strukturen, soweit sie für den Alltag breiter Kreise unter den Gläubigen bedeutsam werden und ihn mitprägen, für gesellschaftliche Bedingungen und kulturellen Wandel. Was die zentrale Kategorie dieser Darstellung der (Schweizer) Kirchengeschichte angeht, die *Modernisierung*, so spricht sich Altermatt gegen ihre lineare, eindimensionale Anwendung aus und beschreibt Tradition und Moderne in ihrem ambivalenten Verhältnis zueinander. Das vermehrte Interesse an der Geschichte der Katholiken in seinem Land bringt Altermatt in Verbindung mit eben diesem Gespür für die Ambivalenz in der Moderne: Die Geschichte dieses Katholizismus versteht er als Teil einer „Geschichte aus der Perspektive der Peripherie und der Minderheit". Inzwischen sei man aber bereit, die ehemaligen „Sonderbündler" (ebenso wie die Sozialdemokraten) ins offizielle Geschichtsbild zu integrieren. Gerade wegen des begrenzten Raumes, auf den diese Studien sich beziehen, und der zugleich im Fall der Schweiz gegebenen großen Vielfalt an Ausprägungen religiöser Lebenswelten, ist so eine Analyse entstanden, die exemplarisch Fragen behandelt, die naturgemäß nicht auf die Schweiz zu begrenzen sind. Studien wie diese weiten den Blick über das vermeintlich rein Innerkirchliche und Innertheologische hinaus. Sie helfen mit, Wirklichkeitsverluste abzubauen, wo allerlei Sehnsüchte nach der „guten alten Zeit" Konjunktur haben. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

OLLIG, HANS LUDWIG. **Das unerledigte Metaphysikproblem.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 65 Heft 1 (1990) S. 31–68.

In seinen „Anmerkungen zur jüngsten Metaphysikdiskussion im deutschen Sprachraum" (so der Untertitel) referiert und diskutiert Ollig die einschlägigen Positionen von Jürgen Habermas, Walter Schulz und Dieter Henrich. Während Habermas die Metaphysik für etwas Vergangenes, heute nur noch unter Drohung der Regression Erneuerbares betrachtet, plädiert Schulz für eine „Metaphysik des Schwebens" angesichts des modernen Zeitalters der Ungesichertheit. Demgegenüber hält Henrich an der Unvermeidbarkeit des metaphysischen Fragens fest, weil anders der Mensch seine verschiedenen Lebensvollzüge als Erkennender, sittlich Handelnder und Hoffender nicht zusammendenken und sich so nicht wirklich selbst verstehen kann. Für ihn ist bewußtes Leben auf die „Ausbildung letzter und zusammenführender Gedanken" angewiesen. „Metaphysik läßt sich von daher verstehen als Theorie, die sich mit dem Grund und der Weise der Vergewisserung solcher letzter Gedanken befaßt." Ollig hält fest, das unbestreitbare Verdienst von Henrichs Überlegungen liege darin, einem „theoretischen Defätismus in puncto Metaphysik" energisch entgegengetreten zu sein.

REISER, MARIUS. **Das Neue Testament im Spiegel moderner Übersetzungen.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 170 Heft 1 (1990) S. 52–64.

In seinem Beitrag zieht der Tübinger Neutestamentler eine Bilanz des Jahrzehnts der deutschen Bibelübersetzungen von 1979 bis 1989. Zur Revision der Lutherübersetzung von 1984 hält Reiser fest, man könne nicht zugleich Luthers Sprache und modernes Deutsch haben; an manchen Stellen habe man an Luthers Buchstaben festgehalten, „um den Preis von Luthers Geist und des offenkundigen Sinns der Heiligen Schrift". Zur Einheitsübersetzung wird angemerkt, daß das Ergebnis in keinem Verhältnis zum dafür betriebenen materiellen und personellen Aufwand stehe. Das moderne Deutsch dieser Übersetzung sei allzuoft glatt, konventionell und farblos. Die Einheitsübersetzung greife häufig zu den Text verwässernden ungenauen Paraphrasen und weise auch manche eklatante Übersetzungsfehler auf. Reiser beurteilt die Übersetzung von Fridolin Stier in vieler Hinsicht als gelungen; allerdings gehe manche Spracheigentümlichkeit eines biblischen Autors unter in dem eigentümlichen Stil Stiers. In Stiers Übersetzung der Paulusbriefe spüre man noch etwas von dem „lebendigen Atem des Apostels, dem man sonst nur im griechischen Text begegnet". Die Übersetzung Stiers sei für die Verlesung im Gottesdienst nicht geeignet, so daß man dort vorläufig auf die Einheitsübersetzung angewiesen bleibe. „Doch wäre zu wünschen, daß dieses ‚vorläufig' nicht mehr allzu lang dauere."

Kultur und Gesellschaft

CATHERINE GUICHERD. **Ethique et dissuasion nucléaire aux USA.** In: Etudes 372 Heft 4 (April 1990) S. 503–514.

Der Beitrag stellt den Versuch eines Resumees der in den 80er Jahren in den USA geführten Ethik-Debatte zur Legitimität der nuklearen Abschreckung dar, in die u. a. auch die Bischöfe mit ihrem Friedenshirtenbrief von 1983 eingriffen. Die Autorin skizziert zunächst die Hauptströmungen dieser Debatte zwischen *utilitaristischen* Positionen einerseits und *deontologischen* Ansätzen andererseits und den verschiedenen Unterspielarten auf beiden Seiten. Während die Mehrheit der Konsequenzialisten bereit seien, die nukleare Abschreckung unter bestimmten Bedingungen zu akzeptieren, zeigten neuere Ansätze dieser Art, daß man auf derselben Basis auch zu andersgearteten Ergebnissen kommen könne – alles hänge von der Wertehierarchie ab, die bei der Festlegung der entsprechenden Kriterien zur Anwendung komme. Nuancierungen macht die Autorin auch im Bereich der deontologischen Argumentation aus, und zwar in bezug auf die Radikalität, mit der das Verbot der Tötung von Unschuldigen zur Geltung gebracht werde. Angesichts des sich verändernden Verhältnisses zwischen Ost und West sieht die Autorin Anzeichen dafür, daß auch in der ethischen Reflexion militärisch-strategische Gesichtspunkte zugunsten von *politischen* Erwägungen an Bedeutung verlören. Die nukleare Bewaffnung werde zum bloßen Mittel, den eigenen Rang als Großmacht zu behaupten.

HOFFMANN, RAINER-W. **Implikationen von Inflationen.** Notizen zu verborgenen Verzweigungen eines globalen Problems. In: Universitas Jhg. 45 Heft 4 (April 1990) S. 310–321.

Der unablässige Anstieg des Preisniveaus einer Volkswirtschaft, die Inflation, gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen im Wirtschaftsleben verschiedenster Länder in diesem Jahrhundert. Der Beitrag geht diesem weltweiten Problem nach und versucht, seinen weitreichenden Auswirkungen auch auf Kultur und Verhaltensweisen der Mitglieder der entsprechenden Gesellschaften darzustellen. Gerade vor dem deutschen Erfahrungshintergrund mit der Inflation unterscheidet der Autor zwischen Perioden der *Hyperinflation* (wie etwa im Deutschland der 20er Jahre) und Erscheinungen einer „permanenten Inflation". Hyperinflation habe eher das *kurzfristige* Verhalten der Menschen beeinflußt, der Prozeß der permanenten Inflation ergreife jedoch auch die *tieferen Schichten* der orientierenden Normen und Werte, der Sitten und Gebräuche. Der Autor geht den verschiedensten Auswirkungen der Tatsache nach, daß die Inflation die Eigentümer von Sachwerten und die Schuldner begünstigt, die Gläubiger, Besitzer von Bargeld und Bezieher von nominell festgelegten Einkommen jedoch benachteiligt. Durch die Inflation sieht der Autor einen bestimmten Sozialtyp des Bürgers auf Dauer weiter geschwächt: die eher Passiven, weniger Beweglichen, auf Sicherheit bedachten Vertrauensvollen. Demgegenüber werde latent ein Sozialtyp gestärkt, der über die Qualifikationen und die materiellen Ressourcen verfüge, die für ein Überleben in der Inflation erforderlich seien, den Flexiblen.

Kirche und Ökumene

WENZ, GUNTHER. **Kerygma und Dogma.** Erwägungen zum Verhältnis von Schrift, Bekenntnis und Lehramt in der Perspektive lutherischer Theologie. In: Kerygma und Dogma Jhg. 36 Heft 1 (Januar/März 1990) S. 2–36.

Der Beitrag macht deutlich, inwieweit frühere Differenzen zwischen katholischem und lutherischem Verständnis von Schrift, Bekenntnis und Lehramt überwunden sind, und versucht gleichzeitig das bleibende lutherische Eigenprofil in diesen Bereichen herauszuarbeiten. Im Blick auf die Schrift als Grundlage des Glaubens hebt Wenz hervor, die Schrift wisse ihre kanonische Formalautorität von einem Sachkriterium abhängig, „das ihr zwar insofern inhärent ist, als es aus ihrer Botschaft ... hervorgeht, über das diese Botschaft aber kein buchstäbliches Verfügungsrecht beansprucht." Im Verständnis der Reformation könne es keinen Monopolanspruch und keinen Anspruch auf „unhintergehbare Authentizitätsgarantie" für ein kirchliches Lehramt geben. Die Notwendigkeit eines besonderen Lehramtes dürfe der allen Gläubigen gegebenen und aufgegebenen Teilhabe an der Lehrtätigkeit nicht nur nicht widersprechen, sondern müsse ihr konsequent entsprechen. Das Verhältnis von Amt und Gemeinde könne nicht als eines von Grund und Folge in der einen oder anderen Richtung gesehen werden, sondern es handle sich dabei um zwei gleich ursprüngliche Größen.

Notizen

Die *katholische Kirche in der DDR* gehört jetzt der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* in der DDR als Vollmitglied an. Bisher hatten sie in der AGCK nur einen Beobachterstatus. Der Weg zur Vollmitgliedschaft wurde vor allem durch die Entscheidung der Berliner Bischofskonferenz geebnet, sich an der von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen getragenen Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 1988/89 voll zu beteiligen. In der Bundesrepublik gehört die katholische Kirche seit 1974 als Vollmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen an.

Als „weitgehend langweilig" bezeichnet der katholische Fernsehbeauftragte beim ZDF, *Eckhard Bieger SJ,* die Sendung der *Kirchenfunkredaktionen bei ARD und ZDF.* Bei der diesjährigen Verleihung des Peter-Wust-Preises Ende April in Saarbrücken meinte Bieger, in diesem Sendungen verdichte sich sowohl das Stimmungstief der katholischen Kirche wie die *Unsicherheit über den eigenen Auftrag* und die Legitimation der öffentlich-rechtlichen Medien. Sie vermittelten immer mehr den Eindruck von Beliebigkeit und Belanglosigkeit, er wundere sich deshalb nicht, daß selbst gutmeinende Katholiken lieber Pfarrerserien als Sendungen der Fachredaktionen für Religion und Kirchenfragen einschalten. Es müßten erst wieder die konkreten Lebenszusammenhänge wahrgenommen werden. Dies gelte sowohl für Journalisten wie für hauptamtliche kirchliche Mitarbeiter, die sich weitgehend in einer *„kirchlichen Binnenwelt"* bewegten. Und Medienleute suchten den Zugang zur Realität oft weniger durch Recherche als durch Lektüre und vertrauten Experten mehr als Kamera und Mikrophon.

Als eine „schwere Belastung des Zusammenwirkens von Kirche und Staat im Bereich der Justizvollzugsanstalten" bezeichnete der Generalvikar des Bistums Limburg, *Raban Tillmann,* die vorzeitige Beendigung der Tätigkeit des Gefängnisseelsorgers *Hubertus Janssen* in Diez. Der Leiter der Justizvollzugsanstalt Diez, *Dieter Bandell,* kündigte zum 31. Mai 1990 den Gestellungsvertrag mit dem Bistum Limburg über die Tätigkeit von Pfarrer Janssen. Bandell sieht die Voraussetzungen für eine „vertrauensvolle und loyale Zusammenarbeit" mit Pfarrer Janssen nicht mehr als gegeben. Der rheinland-pfälzische Justizminister *Peter Caesar* bestätigte die Kündigung. Generalvikar Tillmann sieht nach eigenem Bekunden „keine wirklich überzeugenden Gründe" für die Kündigung des Gestellungsvertrages. Der Arbeit und Person von Pfarrer Janssen geschehe aus der Sicht des Bistums Limburg „Unrecht". Das Bistum möchte darauf drängen, daß die rechtliche Position von Seelsorgern in Justizvollzugsanstalten „entsprechend den Gegebenheiten in anderen Bundesländern" besser abgesichert wird. Mit Pfarrer Janssen solidarisierten sich eine große Zahl ehemaliger und noch einsitzender Gefangener der Haftanstalt in Diez.

Vom 22. bis 24. April kamen in Genf etwa 150 Kirchenführer aus den Mitgliedskirchen der *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK) zusammen, um über die Veränderungen in Mittel- und Osteuropa und ihre Auswirkungen für die Kirchen zu beraten. Unter dem Eindruck der sich überstürzenden Ereignisse seit Herbst 1989 war diese Sondertagung kurzfristig einberufen worden. Bei den Genfer Beratungen wurde die missionarische Aufgabe der Kirchen in Osteuropa angesichts einer orientierungslos gewordenen Gesellschaft hervorgehoben. Angesichts des durch den Zusammenbruch des Kommunismus entstandenen ethischen Vakuums setze man dort heute *starke Erwartungen in die Kirchen,* die aber selber mit den Problemen einer zunehmend pluralistischen Umwelt fertigwerden müßten. Man betonte in Genf auch, das gemeinsame Haus Europa müsse seine Türe für die Belange der ganzen Welt offenhalten und dürfe den Entwicklungsländern nicht die kalte Schulter zeigen. Richtschnur des Handelns für die KEK-Mitgliedskirchen sollen in den nächsten Jahren vor allem die bei der Ökumenischen Versammlung von Basel vor einem Jahr (vgl. HK, Juli 1989, 297 ff.) angenommenen Empfehlungen und Verpflichtungen sein.

Überraschend verstarb am 9. Mai während einer Wallfahrt nach Lourdes der katholische Primas von Irland und Erzbischof von Armagh, Kardinal *Tomás O' Fiaich* im Alter von 66 Jahren. O'Fiaich war seit 1977 Erzbischof von Armagh; zwei Jahre später wurde er in das Kardinalskollegium aufgenommen. Die Erzdiözese Armagh liegt teilweise auf nordirischem Gebiet, teilweise auf dem Gebiet der Republik Irland; der Bischofssitz Armagh befindet sich in Nordirland. Kardinal O'Fiaich, in der Bundesrepublik durch verschiedene Auftritte nicht zuletzt bei Katholikentagen bekannt (erwähnt sei sein humorvoller und gleichzeitig tiefsinniger Vortrag bei der Eröffnung des Aachener Katholikentags 1986), war ein engagierter Verfechter einer Wiedervereinigung Irlands und setzte sich durch seine Haltung verschiedentlich in Gegensatz zur britischen Regierung. Er war ein renommierter Spezialist für die Geschichte des frühen Christentums in Irland und für gälische Sprache und Literatur.

Einer der führenden katholischen Bischöfe Litauens, der stellvertretende Vorsitzende der Bischofskonferenz und Bischof von Telšiai, *Antanas Vaičius,* hat in einem Brief an US-Präsident Bush die mangelnde Unterstützung der *Unabhängigkeitsbemühungen seines Landes* durch die USA und den Westen insgesamt kritisiert und insbesondere Bushs Weigerung, wegen Litauen *Wirtschaftssanktionen gegen die Sowjetunion* zu verhängen, bedauert, da diese weiterhin „Gewalt gegen die friedliche, demokratisch gewählte Regierung" seines Landes ausübe. Zu Befürchtungen, Hilfe für Litauen bedeute Gefahr für Gorbatschow, meinte der Bischof, dieser habe die sowjetische Regierung fester in der Hand, als er sie seit 1985 je hatte. Vaičius wörtlich: „Wir seien keine Stalinisten, die darauf warten, ihn zu stürzen, sollte er sich für Verhandlungen mit der litauischen Regierung entscheiden." Während eines Aufenthaltes in der Bundesrepublik kritisierte der Bischof auch die Aufforderung Präsident *Mitterrands* und Bundeskanzler *Kohls* an Litauen, die *Folgerungen aus der Unabhängigkeitserklärung* für einige Zeit auszusetzen. Binnen zweier Jahre, so Vaičius, könne Moskau seine Macht über Litauen wieder festigen. Wenn der Westen jetzt handle, sei Gorbatschow gezwungen, die Unabhängigkeit Litauens und der anderen baltischen Länder anzuerkennen.

George Stallings, Gründer einer afro-amerikanischen Gemeinde und exkommunizierter katholischer US-Priester, wurde am 12. Mai zum Bischof der Altkatholischen Kirche geweiht. Im Juli 1989 hatte Stallings seine bisherige Stellung innerhalb der Erzdiözese Washington als Seelsorger für farbige Katholiken aufgegeben, um eine afro-amerikanische Gemeinde mit eigenem Ritus zu begründen (Vgl. HK, September 1989, 400).

Der Erzbischof von Milwaukee *Rembert Weakland,* hat sich in einem Zeitungsbeitrag dafür ausgesprochen, daß die US-Bischöfe ihr *Projekt eines Frauen-Hirtenbriefs* aufgeben sollten. Im zweiten Entwurf zu diesem Hirtenbrief (vgl. HK, Mai 1990, 207 ff.) könne er keinen neuen Beitrag zu den angeschnittenen Themen erkennen. Bei den allermeisten Fragen füge das Dokument dem nichts Wesentliches hinzu, was in verschiedenen päpstlichen Dokumenten nicht schon gesagt sei. Gerade weil dieser Entwurf die „Gleichheit" zwischen Mann und Frau zu einer Schlüsselkategorie des Schreibens mache, wirke das, was man zur Frage der möglichen *Zulassung von Frauen zum Priestertum* zu sagen habe, wie eine „kalte Dusche".

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen ein Prospekt der Missionsprokur der Jesuiten, Nürnberg, sowie eine Verlegerbeilage bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 7 · 44. Jahrgang · Juli 1990

Inmitten einer Gesellschaft, die auf ständigen Wechsel aus ist, erlebe ich die Ehe als eine Lebensform schöner Langsamkeit und Verläßlichkeit.

Kurt Marti

Warum heiraten?

So lapidar, wie es klingt, ist es zumeist auch gemeint, wenn heute mit der größten Selbstverständlichkeit und ohne jeden Anflug von schlechtem Gewissen gefragt wird: Warum eigentlich heiraten? Was für frühere Generationen Teil einer im christlichen Kulturkreis geprägten natürlichen wie übernatürlichen Ordnung war, scheint inzwischen ohne sonderliches Aufheben zur Diposition gestellt zu werden. Und während dasselbe Thema vor 15 oder 20 Jahren wenigstens noch den unwiderstehlichen Reiz der Regelüberschreitung besaß, ist dies inzwischen kaum mehr als schlichte Wirklichkeit: Paare ziehen zusammen, wenn sie persönlich den Eindruck haben, dieser Zeitpunkt sei nach Lage der Dinge, sprich: ihrer gemeinsamen Beziehung, gekommen; oder auch einfach deshalb, weil für einen der beiden ein Umzug ohnehin ins Haus gestanden hätte.

Eheähnliche Lebensgemeinschaften sind für viele zur Selbstverständlichkeit geworden

Die Zeit, in der Querstrich-Beziehungen auf den Namensschildern der Klingelanlagen zu süffisanten bis spitzen Bemerkungen herausforderten, ist längst vorbei. Vorbei sind auch Zeiten, in denen man etwa in kirchennahen Milieus so tun konnte, als gehe einen selbst diese lästige Zeiterscheinung nichts an. Und das Erstaunlichste dabei ist: man gibt sich mit einem Mal sehr verständnisvoll, sobald im engsten Kreis von Verwandtschaft und Bekannten eine solche ehelich-uneheliche Verbindung für Aufregung sorgt. Was noch vor Jahren mit Bezeichnungen wie „wilde Ehe" und „Konkubinat" ausgegrenzt wurde, ist als „eheähnliche Lebensgemeinschaft" allenthalben salonfähig geworden. Ihr Verhalten rechtfertigen müssen oft nicht mehr diejenigen, die meinen, ohne staatliche Trauung oder kirchlichen Segen auskommen zu können, sondern diejenigen, die doch tatsächlich immer noch heiraten wollen, ohne vorher zumindestens eine gewisse Zeit unverheiratet zusammengelebt zu haben.

Bis zu zwei Millionen Bundesbürger sollen, so lauten Schätzungen, inzwischen in eheähnlichen Verhältnissen leben. Gerade bei Jüngeren sind dies – so die Auskunft entsprechender Erhebungen – bereits 30 Prozent ganzer Jahrgänge. Die Zahl der Eheschließungen sank insgesamt gegenüber dem Stand Anfang der 60er Jahre bis zu ihrem vorläufigen Tiefpunkt im Jahre 1978 um rund 40 Prozent. Und wenn diese Zahl unterdessen wieder leicht angestiegen ist, dann sehen Statistiker darin weniger einen nachhaltigen Wiederanstieg der Bereitschaft zu heiraten, sondern eher – neben dem Nachdrängen starker Jahrgänge ins heiratsfähige Alter – den Folgeeffekt steigender Scheidungszahlen: Mehr Scheidungen ziehen auch mehr (Wieder-)Verheiratungen nach sich – selbst wenn der Anteil der Geschiedenen, die wieder eine Ehe eingehen, weiter sinkt.

So dramatisch sich dieser Wandel auf den ersten Blick jedoch ausnimmt und von Eltern, Verwandten, Seelsorgern und anderen auch empfunden wird, was sich dabei verändert und wohin man sich damit verändert und ob es sich um einen Wandel zu Lasten von Ehe und Familie handelt, das alles ist weit schwieriger einzuschätzen, als es zunächst den Anschein hat. Tut sich hier, sofern es sich um Lebensgemeinschaften im jüngeren Alter handelt, wirklich eine Alternative zur traditionellen Ehe auf, wie manche behaupten, wünschen oder befürchten, oder handelt es sich eher um einen veränderten, sich z. T. über Jahre hinziehenden Eintritt in die Ehe? Soweit sich dies bisher statistisch beurteilen läßt, sind nur Teile der Bevölkerung, keine Mehrheiten, entschlossen, eheähnliche Lebensformen als *echte Alternative zur Ehe* aufzufassen. Hat manches nicht viel mehr mit der veränderten wirtschaftlichen Situation der beiden Partner bzw. der gewandelten Stellung der Frau dem Mann gegenüber zu tun als mit einer grundsätzlichen Ablehnung oder Befürwortung von Ehe? Bahnt sich eine Art *„nacheheliches" Ehe- und Familienverständnis* an, ein neues Miteinander von Frauen und Männern – lockerer, aber deswegen nicht notwendigerweise libertär, ungeschützter, aber deswegen nicht einfachhin ungeordnet?

Fragt man Beteiligte nach den Motiven für ihr Verhalten, verweisen sie z. B. darauf, daß sie sich noch nicht im klaren darüber seien, ob derjenige, mit dem sie Wohnung, Tisch und Bett teilen, auch wirklich derjenige ist, mit dem sie „alt werden" wollen. Solches „Probeehe" zu nennen, verrät vor allem das Interesse desjenigen, der diese Lebensform ohnehin ablehnt. Daß menschliche Beziehungen nicht einfach zum Gegenstand von Experimenten gemacht werden können, das sieht derjenige, der in einer eheähnlichen Gemeinschaft lebt, möglicherweise genauso, dennoch wählt er die „offenere" Form. Ein Unterschied zwischen ihm und dem Kritiker der „Probeehe" dürfte auch in der Bedeutung liegen, die der einzelne dem möglichen Scheitern einer solchen Beziehung gibt: für den einen ist es ein unauslöschbarer Makel, für den anderen zwar eine belastende persönliche Lebenskrise, aber kein unüberwindliches Geschick.

Ist die eheähnliche Gemeinschaft die Lebensform kinderloser Paare?

Sich ohne aufwendige und langwierige Scheidungsprozedur trennen zu können und von dieser Möglichkeit tatsächlich Gebrauch machen, das sind andererseits zwei verschiedene Paar Schuhe: Untersuchungen, die Paare über einen längeren Zeitraum begleiteten, kamen zu dem Ergebnis, daß drei Jahre nach einer ersten Erfassung 60 Prozent der zunächst eheähnlich Zusammenlebenden miteinander verheiratet waren, zehn Prozent waren auseinandergegangen, 30 Prozent lebten weiterhin unverheiratet zusammen. In vielen Fällen handelt es sich bei den eheähnlichen Lebensgemeinschaften also de facto eher um eine Vorstufe zur später formell geschlossenen Ehe; oder genauer, weil das eheähnliche Zusammenleben mehr ist als „keine Ehe": um eine Art *Vorehe,* die nur noch nicht rechtlich verbindlich als Ehe anerkannt ist.

Die Ehe – wenn auch im rechtlichen Sinn noch nicht existent – beginnt also zunehmend weniger häufig am Tage der Heirat, sondern sehr viel früher (eine neue Erscheinung ist dies allerdings nicht: nur ein allzu sehr *vertraglich* und zu wenig *personal* ausgerichtetes Eheverständnis konnte annehmen, die Ehe beginne tatsächlich am Tag der Heirat). Den Übergang von dieser so verstandenen „Vorehe" zur rechtlich verbürgten Ehe markiert in vielen Fällen die bevorstehende oder bereits erfolgte Geburt eines Kindes – gerade dies belegt aber nur, daß die Ehe in ihrer Funktion auf die Familie hin eine viele größere Plausibilität genießt, als zuweilen angenommen wird.

Wird man dieser Veränderung jedoch gerecht, indem man – oftmals ausgesprochen moralisierend – massiven *Bindungsunwillen,* ja *Bindungsunfähigkeit* bzw. *Bindungsängste* vorhält? Vieles sieht in der Tat nach Bindungsunwillen aus: etwa das für Nichtbetroffene geradezu irrational anmutende Bestreben, eine rechtsverbindliche Bindung möglichst weit hinauszuschieben, obwohl an dem Entschluß, auf Dauer mit dem jeweiligen Partner zusammenzubleiben, kein Zweifel mehr besteht; oder die auffallende Reserviertheit einer Entscheidung gegenüber, die wegen unabsehbarer Konsequenzen und Erwartungen Ängste hervorzurufen scheint; und natürlich auch der keineswegs nur vereinzelte Eindruck, sogenannte „Beziehungen" würden so leicht und leichtfertig aufgekündigt, wie sie auch eingegangen werden.

Aber sieht man einmal von extremen Beispielen ab, worum handelt es sich im Kern? Um den mangelnden Willen, sich an einen bestimmten oder überhaupt an einen Partner zu binden? Oder ist man nur zurückhaltender und insofern vielleicht auch realistischer gegenüber dem realen Verbindlichkeitswert solcher Versprechen – alarmiert durch steigende Scheidungszahlen und negative Erfahrungen in der eigenen Familie, die zum Beweis dafür genommen werden, daß auch der vorhandene Wille, sich formell an einen Partner zu binden, wenig aussagt über das Gelingen bzw. Scheitern einer Partnerschaft? Könnte die abnehmende Bereitschaft, ein rechtlich verbindliches Ja zu einem Partner zu sagen, nicht insofern nur eine Antwort sein auf die insgesamt *erlahmenden Bindekräfte der Ehe?*

Wird im übrigen ausreichend registriert, daß die Bedeutung und der Gehalt dieser Bindung sich in mancherlei Hinsicht gewandelt haben? Zum einen in bezug auf das Verhältnis von *Ehe und Sexualität.* Die ausschließliche und prozeßhafte Übergänge kaum zulassende Zuordnung der Sexualität auf Ehe, wie sie gerade die katholische Kirche vertritt, war lange von großer praktischer Bedeutung, weil sie trotz aller Nichtbeachtung sehr dazu beitrug, Kinder familiär zu beheimaten und die Verantwortung der Eltern für die von ihnen gezeugten Kinder zu schärfen. Nur kann man im Zeitalter künstlicher Mittel der Empfängnisregelung nicht mehr so tun, als hätte die Aufnahme sexueller Beziehungen mit hoher Wahrscheinlichkeit die Zeugung von Kindern zur Folge. Die Aufnahme sexueller Beziehungen und die Kinderzeugung treten so zeitlich unweigerlich auseinander – ohne daß dies, wie nicht selten unterstellt wird, bereits promiskue Bindungslosigkeit bedeuten würde. Die Vorstellung, daß sexuelle Beziehungen in jedem Fall erst mit dem Tag der formellen Eheschließung als legitim anzusehen seien, ist unter diesen Bedingungen sehr viel schwerer plausibel zu machen. In einer ersten Stufe bedeutete dies die zunehmende Akzeptanz *vorehelicher Sexualität* – in einer zweiten Stufe die Akzeptanz eheähnlichen bzw. vorehelichen Zusammenlebens ohne Verheiratung.

Zerstört das romantische Liebesideal die Ehe?

Die wohl entscheidende Veränderung der ehelichen Bindung ist jedoch in jenem Einstellungswandel zu suchen, den man als „Individualisierung" bezeichnet. In dem Maße, wie man sich bei der Ehe am *romantischen Liebesideal* ausrichtet und somit die Ehe immer mehr auf der emotionalen Zuneigung der beiden Partner allein grün-

det und immer weniger vom Willen der beteiligten Familien und deren materiellen und Statusinteressen beeinflußt ist, wie der Vertragscharakter der Ehe zugunsten der Begründung einer auf Dauer gegenseitig versprochenen Liebes- und Lebensgemeinschaft an Bedeutung einbüßt, hat man es mit einer *anderen Ehe* zu tun. Die ideal gedachte, deswegen aber auch verletzlichere Liebesbeziehung, in vielen Fällen unter Einschluß des Verzichts auf Kinder, tritt so zunehmend in Konkurrenz zur Ehe. Die gegenseitigen Ansprüche der Beteiligten steigen ins menschlich nur selten Realisierbare. Die hohen Idealvorstellungen nehmen das Scheitern der Beziehungen vorweg und – wie man an den eheähnlichen Lebensgemeinschaften sieht – lassen aus Furcht vor dem immer wahrscheinlicher werdenden Scheitern und dessen Folgen Bindungsunwilligkeit aufkommen.

Der zunehmende Verzicht auf die Heirat liest sich so wie der späte Sieg der Liebesehe über die Ehe als Rechtsinstitut. Der Verzicht auf die Heirat bzw. der Aufschub der Heirat, ohne damit aber auf ein eheähnliches Zusammenleben zu verzichten, war zeitweise wie eine aus Gründen des Protestes kalkulierte Übertretung hergebrachter Konventionen. In dieser Optik gilt vielen bis heute eine Liebesbeziehung als schlechterdings *unvereinbar* mit der Institutionalisierung einer Ehe im rechtlichen Sinn. Je leuchtender das Ideal der nur frei und rechtlich ungebunden vorstellbaren Liebesbeziehung strahlt, desto düsterer nimmt sich dagegen vielfach das „Zwangsinstitut" Ehe aus.

Ehe und eheähnliche Lebensgemeinschaft nähern sich einander an

Wenn der Eindruck nicht trügt, deutet sich aber genau hier ein *erneuter Wandel* an, der die oberflächliche Gegenüberstellung nach Schwarz-weiß-Manier von Freiheit einerseits und Zwang andererseits relativiert. Nicht nur daß man sich gegenüber der Entscheidung zu heiraten oder nicht zu heiraten zunehmend *gleichgültig* verhält: Ehen und eheähnliche Gemeinschaften nähern sich auch wieder an.

Die Alternative zwischen Stabilität und Sicherheit verheißender, um das Kindeswohl besorgter Ehe einerseits und der ganz auf die persönliche Liebesbeziehung und das berufliche Fortkommen der beiden Partner konzentrierten eheähnlichen Gemeinschaft hat sich mehr denn je als eine *falsche Alternative* herausgestellt. Die Ehe zeigt sich weit weniger stabil als behauptet und gewünscht – und die eheähnlichen Lebensgemeinschaften haben über weite Strecken mit denselben Problemen zu tun wie die Ehen. Ein deutlicher Hinweis auf diese Annäherung der beiden Lebensformen stellt das Bestreben dar, die eheähnlichen Lebensgemeinschaften nicht wie ein *juristisches Niemandsland* zu behandeln, sondern aus ihnen – für den Fall des Scheiterns – der Ehe verwandte rechtliche Verbindlichkeiten entstehen zu lassen.

Wir haben es also mit *Mischverhältnissen* zu tun: mit Ehen, deren Bindekraft kaum stärker ist als diejenige unehelicher Lebensgemeinschaften; mit unehelichen Lebensgemeinschaften, die an Ehelichem und Familiärem ebensoviel realisieren können wie diejenigen Paare, die sich auch formell Ehen und Familien nennen dürfen. Man heiratet aus sehr viel pragmatischeren Gründen (etwa um in den Genuß des Ehesplitting zu kommen), man schiebt aber auch die Eheschließung nicht unbedingt aus grundsätzlichen Erwägungen hinaus (sondern etwa – im Fall von älteren Partnern –, um die eigene Rente nicht zu gefährden).

Auch für das Sakrament kann Verständnis geweckt werden

Ein weniger polarisiertes und ohne falsche Alternativen auskommendes Nebeneinander von Ehen und eheähnlichen Lebensgemeinschaften könnte in Zukunft möglicherweise dazu beitragen, daß die Diskussion über diese beiden Lebensformen weniger um die Heirat als solche kreist, sondern sich stärker auf die letztlich entscheidende Frage konzentriert, auf welche Weise einer humanen, auf Dauer angelegten Partnerschaft mit der Perspektive, Familie zu werden, am besten gedient ist. Gerade eine gewisse Ernüchterung gegenüber mancherlei Illusionen im Zusammenhang mit einer „nichtehelichen Ehe" zeigt aber, daß der Weg über ein Eheversprechen mit rechtlicher Verbindlichkeit keineswegs so abwegig ist, wie es z. T. erscheinen mochte.

„Liebe ist nicht institutionalisierbar" *(Ulrich Beck)* – deswegen sind aber Versuche, dem „ganz normalen Chaos der Liebe" *(Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim)* mit Hilfe der rechtlichen und symbolischen Institutionalisierung der Ehe Beständigkeit und Verbindlichkeit zu geben – ohne diese freilich garantieren zu können –, die Freiheit aller Beteiligten wie auch die Rechte des oder der Schwächeren innerhalb von Ehe und Familie zu schützen, sinnvoll, ja notwendig und anthropologisch weiterhin naheliegend.

So zentral die Liebesbeziehung der Partner für Zustandekommen und Bestand einer Ehe wie einer Familie auch sein mag – Ehen wie Familien basieren nicht nur auf Gefühlen. Sie bedürfen geradezu der Institutionalisierung – wie immer diese im einzelnen aussieht – sowie eines *symbolischen Aktes,* der diesen Schritt für andere als solchen erkennbar macht.

Insofern besteht auch für kirchlich-pastorales Handeln durchaus kein Anlaß, die Hoffnungen auf eine Besserung der Lage in diesem Bereich aufzugeben. Es scheint heute sogar wieder eher möglich, gerade für den *Zeichencharakter* einer Eheschließung Verständnis zu wecken. Gerade ein Sakramentenverständnis, das diese symbolische Dimension herausarbeitet und neu entdecken hilft, ist am ehesten in der Lage, personale und rechtliche Aspekte zusammenzubringen, ohne in eine einseitige Verrechtlichung zurückzufallen.

Klaus Nientiedt

Langer Weg

Osteuropa steht erst am Beginn seiner Demokratisierung

Mit den Parlamentswahlen in der Tschechoslowakei und in Bulgarien in der ersten Junihälfte ist die erste Übergangsphase in den osteuropäischen Ländern nach dem Umbruch im vergangenen Herbst abgeschlossen. Überall hat das Volk gewählt mit auffallend unterschiedlicher Beteiligung, mit massiver in der Tschechoslowakei und auch in Bulgarien, mit starker in der DDR, vergleichsweise auch bei den Kommunalwahlen im Mai, mit sehr viel schwächerer in Ungarn. Aber überall sind demokratische Legislativen und Regierungen entstanden. Und selbst die Sowjetunion, die sich trotz der noch bestehenden Einparteienherrschaft, auf die die KPDSU zunächst nur auf dem Papier verzichtet hat, nicht nur von den nördlichen (baltischen), westlichen und südlichen Ländern her in einem Prozeß ethnischer Spannungen und bürgerkriegsähnlicher Konvulsionen noch stärker verändert als jeder ehemalige sowjetische Satellit, pluralisiert sich und parlamentarisiert sich zunehmend in rechtsstaatlichen Formen.

Aber bei aller Geschwindigkeit und Radikalität des Wandels zeigt sich doch, daß mit den demokratischen Wahlen in Ost- und Südosteuropa *erst der erste Schritt zu dauerhafter Demokratisierung und zum Neuaufbau von Staat und Gesellschaft* erfolgt ist. Und auch dieser erste Schritt reicht unterschiedlich weit. Am weitesten wohl in der DDR. Trotz der nach der Währungsunion zu erwartenden politischen und sozialen Friktionen entwickelt sich dort bereits vieles nach bundesrepublikanischem Muster. Und trotz der noch schwierig zu lösenden „äußeren" europäischen, bündnisbedingten und Abrüstungsaspekte ist es nicht einmal mehr eine Frage der Zeit, wann und wie die beiden deutschen Staaten durch gesamtdeutsche Wahlen sich in einem vereinigen.

Aber wird ob des deutschen Einigungsprozesses nicht allzusehr übersehen, teilweise verdrängt, *wie unsicher und unstabil die Lage im gesamten Ost- und Südosteuropa weiterhin bleibt?* Auch nach den ersten freien Wahlen befinden sich die meisten Länder in einem Übergangsprovisorium. Der Wechsel vom kommunistischen Kommandostaat zur freiheitlichen Demokratie braucht seine Zeit. Daß dieser auch gelingt, ist dort besonders unsicher, wo auf vorkommunistische demokratische Traditionen kaum zurückgegriffen werden kann und wo freiheitliche Alternativen zum bisherigen Einparteienstaat nicht nur im Erlebnishorizont der Bevölkerung, sondern in der Tradition des eigenen Landes fehlen.

Es ist kein Zufall – siehe Rumänien, siehe auch Bulgarien –, daß dort die *Träger des früheren Regimes* auch in (im Prinzip) freien Wahlen die meiste Zustimmung finden, wo das neue Freiheitspathos von keinen nationalen demokratischen Traditionen getragen wird. Ganz anders hingegen die Situation in Ungarn, Polen und in der Tschechoslowakei mit ihrem in der nationalen Tradition gründenden Freiheitswillen. Bulgarien und Rumänien – bis zuletzt sowjetischer Mustersatellit das eine, von einem nationalstalinistischen Tyrannen ruiniert das andere – waren auch die kommunistischen Länder, in denen im Gegensatz zu Polen, zur Tschechoslowakei, zu Ungarn und auch zur DDR, weder Volksaufstände stattfanden noch dann vom Warschauer Pakt erstickte Reformbewegungen Platz griffen. Auch wenn diesen Ländern für die Rückkehr zu den alten Regimen inzwischen das stützende Umfeld fehlt, der Weg zu einer freiheitlichen Gesellschaft wird noch lang sein.

Aber auch die „mitteleuropäischen" Länder im Osten und Südosten stehen *erst am Beginn einer Neuorganisation von Staat und Gesellschaft.* Die Sieger von jetzt – das gilt auf jeden Fall für Solidarność in Polen und für das jetzt siegreiche Bürgerforum in Böhmen und Mähren (und dessen Alliierte in der Slowakei), aber zum Teil wohl auch für das jetzige Regierungslager in Ungarn, wo sich der neue Pluralismus weniger abrupt durchzusetzen hatte –, werden über kurz oder lang sich aufspalten in einen Parteienpluralismus konventioneller Prägung oder von neuen Formationen abgelöst werden. Erst dann wird sich entscheiden, wie stabil die Verhältnisse politisch werden. Der Systemwechsel in der Wirtschaft, die Überwindung des enormen Wohlstandsgefälles im Verhältnis zum Westen wird lange alle Kräfte binden, aber die Ungeduld der Bevölkerung wird zunehmen.

Fast alle ost- und südosteuropäischen Länder einschließlich der baltischen haben mit *ungelösten Minderheitenproblemen* zu kämpfen. Die in ganz Osteuropa neuaufbrechenden Nationalismen werden deren Lösung beträchtlich erschweren. Mit Instabilität muß aber auch deswegen gerechnet werden, weil – die Sowjetunion ist gegenwärtig das eindringlichste Beispiel dafür – durch keine Systemreform und durch keinen Systemwechsel saniert werden kann, was durch den kommunistischen Zwangsstaat an *moralischen Kräften* kaputtgemacht worden ist.

Die *christlichen Kirchen,* die – ob katholisch, protestantisch, orthodox oder „uniert" – auf je verschiedene Weise, aber allesamt tief in den neuen Wandlungsprozeß und seine Probleme hineinverwickelt sind, werden in dieser Situation bemüht sein müssen, die eigenen Kräfte nicht zu überschätzen, aber doch *über den Rand der eigenen Interessen und der unmittelbar religiösen Aufgaben* hinauszublicken. Sie werden sich hüten – im karitativen Bereich und auch sonst –, Lösungsersatz sein zu wollen für alle möglichen gesellschaftlichen Defizite oder für vom Staat vorenthaltene Leistungen. Aber sie werden weniger an sich zu denken haben als an die Bewährung der Christen auf dem Weg, den die Völker jetzt eingeschlagen haben.

Hans Joachim Meyer, der Vorsitzende des Gemeinsamen Aktionsausschusses der Katholiken in der DDR und zugleich DDR-Bildungsminister, sagte auf der Katholikentagshauptkundgebung in Berlin sinngemäß, bezogen auf die Christen in der DDR: Wir kommen erhobenen Hauptes, aber wir

wollen dienen und keine neue Vorherrschaft unter verändertem Vorzeichen. Auf dieses Dienen, ohne vorweg formulierte Ansprüche und auch ohne allzu vermessenes Vertrauen in die christliche Substanz ihrer Länder, werden sich die Kirchen insgesamt besinnen müssen. Die Wahlen, insbesondere in der Tschechoslowakei und das Schicksal der christlichen Demokraten dort, und zwar in beiden Landesteilen, haben gezeigt, daß die alten Ängste vor einem neuen Klerikalismus durch 45 Jahre Kommunismus nicht ausgestorben sind. Tagespolitische Einmischung, parteipolitische Festlegung oder auch ungebremste triumphale kirchliche Auftritte wirken da nur kontraproduktiv. *se*

Herausforderungen

Die Russische Orthodoxe Kirche und ihr neuer Patriarch

Nicht nur die Sowjetunion als Staat und als System befindet sich derzeit in einer Zerreißprobe mit ungewissem Ausgang. Auch die Russische Orthodoxe Kirche, deren neuer Patriarch Aleksij am 10. Juni in Moskau inthronisiert wurde, durchlebt eine Periode *großer innerer Spannungen.* Sogar von der Möglichkeit einer Spaltung der Kirche war in den letzten Monaten die Rede. Hauptstreitpunkt der innerkirchlichen Auseinandersetzungen ist die Frage, wie radikal die *Reform* der Kirche ausfallen und wie schnell sie vonstatten gehen soll. Die Führung der Russischen Orthodoxie verfolgte in den letzten Jahren, als sich im Zuge der Perestroika *Michail Gorbatschows* der Freiraum der Religionsgemeinschaften zunehmend vergrößerte, einen vorsichtigen Kurs: Sie begrüßte die neuen Wirkungsmöglichkeiten und stellte die Bedeutung der Kirche als Hüterin der Tradition und als moralische Instanz heraus, zeigte sich gegenüber Forderungen nach einer umfassenden Demokratisierung der Kirche aber eher reserviert. Demgegenüber plädieren Reformgruppen wie die Bewegung „Kirche und Perestroika" für eine Reorganisation der Orthodoxen Kirche „von unten", eine mutigere Auseinandersetzung mit der Haltung der Hierarchie in der Zeit der Unterdrückung und eine deutlichere Distanz gegenüber dem Staat.

In diesem Sinn richtete eine Gruppe von Priestern und Laien (darunter der bekannte Dissident *Gleb Yakunin*) am 12. Mai einen offenen Brief an die russisch-orthodoxen Bischöfe, in dem u. a. eine Verschiebung des Landeskonzils zur Wahl eines neuen Patriarchen auf einen späteren Zeitpunkt gefordert wurde. Durch die Einberufung des Landeskonzils auf Anfang Juni (Patriarch Pimen war am 3. Mai gestorben; vgl. HK, Juni 1990, 259) sei keine gründliche Vorbereitung möglich. Außerdem kritisierte der Brief die Ernennung von Metropolit *Philaret* von Kiew zum Amtsverweser. Philaret habe durch seine Äußerungen zum Problem der ukrainisch-katholischen Kirche Öl ins Feuer gegossen und dadurch der orthodoxen Kirche in der Ukraine Schaden zugefügt.
Der Metropolit von Kiew war einer der drei Kandidaten für das Amt des Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, die von der Bischofsversammlung dem aus Bischöfen, Priestern und Laien zusammengesetzten Landeskonzil vorgeschlagen wurden. In geheimer Abstimmung entschied sich das Konzil dann aber weder für Philaret noch für *Wladimir,* Metropolit von Rostow und Nowotscherkask, sondern für Metropolit *Aleksij* von Leningrad und Nowgorod. Nach allgemeiner Einschätzung wurde mit dieser Wahl ein Mittelweg eingeschlagen: zwischen dem Metropoliten von Kiew als einem ausgeprägten Repräsentanten des bisherigen kirchlichen Establishments, der sich durch seine starre Haltung in der Ukrainerfrage in eine Sackgasse verrannte, und Metropolit Wladimir, Kanzler des Moskauer Patriarchats und jüngster der drei Kandidaten, der als Exponent des Reformflügels gilt und auch von „Kirche und Perestroika" favorisiert wurde.

Bemerkenswert an der Person des neuen Patriarchen von Moskau und ganz Rußlands ist zunächst seine *Herkunft:* Aleksij wurde 1929 im damals unabhängigen Estland geboren und entstammt einer deutsch-baltischen Adelsfamilie. Man erhofft sich von ihm deshalb eine größere Sensibilität für die Autonomiebestrebungen der Nichtrussen in der Sowjetunion und mehr Distanz gegenüber dem in Teilen der Russischen Orthodoxen Kirche verbreiteten großrussischen Nationalismus. Erste Äußerungen aus der ukrainisch-katholischen Kirche bewerteten die Wahl des Metropoliten von Leningrad und Nowgorod positiv. *Ökumenische Erfahrungen* erwarb der Nachfolger von Patriarch Pimen vor allem im Rahmen der Konferenz Europäischer Kirchen, deren Präsidium er seit 1964 angehört. Seit 1987 steht er an der Spitze der KEK und leitete in dieser Eigenschaft zusammen mit Kardinal Martini die Europäische Ökumenische Versammlung von Basel im Mai vergangenen Jahres (vgl. HK, Juli 1989, 297–299).

Schon 1987 hatte Aleksij die *rechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften* in der Sowjetunion kritisiert und sich für die Ablösung der Religionsgesetze von 1929 durch neue Regelungen ausgesprochen. Kurz vor seiner Wahl zum Patriarchen behandelte der Oberste Sowjet jetzt am 30. Mai in erster Lesung das seit geraumer Zeit angekündigte neue *Religionsgesetz* (zu den 1989 bekanntgewordenen Entwürfen vgl. HK, April 1989, 156–158 u. Mai 1989, 205–206). Die Verabschiedung des Gesetzes ist für September dieses Jahres vorgesehen. Es wird sich zeigen, ob der endgültige Gesetzestext den Bedenken der Russischen Orthodoxen Kirche gegenüber der jetzt beratenen Fassung Rechnung trägt. Die Kirche wünscht u. a. Präzisierungen bei den Bestimmungen über den Status religiöser Vereinigungen als juristische Personen, über die Verlagstätigkeit der Religionsgemeinschaften und die religiöse Unterweisung.

Mit programmatischen Äußerungen zur Reform seiner Kirche ist der neue Patriarch in den letzten Jahren nicht hervorgetreten. Seine Hauptaufgabe dürfte in nächster Zeit sein, die Russische Orthodoxie mit ihren auseinanderdriftenden Flügeln und Strömun-

gen zusammenzuhalten und sich um eine für alle Seiten akzeptable Lösung der Konflikte in der Ukraine zu bemühen. An Herausforderungen für das neue Oberhaupt der größten orthodoxen Kirche mangelt es nicht: Im Herbst wollen Kirchenreformer eine „gesamtrussische orthodoxe Versammlung" abhalten und dabei Leitlinien für eine grundlegende Erneuerung ihrer Kirche erörtern. *ru*

Alarmierend

Der jüngste UN-Bericht zur Bevölkerungsentwicklung

Der diesjährige UN-Weltbevölkerungsbericht – in Deutschland verbreitet von der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen – schlägt einen alarmierenden Ton an. Maßgebend dafür sind zunächst wohl die zeitlichen Umstände. Wir sind in das letzte Jahrzehnt vor der Jahrtausendwende eingetreten. Dies ist ein hilfreicher Anlaß, um auf dramatische Entwicklungen aufmerksam zu machen, die weit in das kommende Jahrhundert hineinreichen, und eine gute Gelegenheit, vor allem an das bevölkerungspolitische Gewissen von Regierungen zu appellieren, sie möchten vor der schicksalhaft drohenden Katastrophe einer die Ressourcen dieser Erde unwiederbringlich aufzehrenden Überbevölkerung nicht die Augen verschließen und der Situation zu steuern versuchen, solange das noch Sinn gibt. Der eigentliche Anlaß der massiven Warnungen ist aber das *Eingeständnis einer demographischen Fehlkalkulation.* Noch Mitte der achtziger Jahre gingen die Bevölkerungsexperten der Vereinten Nationen davon aus, daß sich das Bevölkerungswachstum in der Tendenz zwar nicht umkehren, aber doch kontinuierlich eindämmen lasse. Fast überall – Ausnahmen blieben die Länder Südasiens (vor allem Indien, Pakistan, Bangladesch) und einige Gebiete Afrikas – gab es rückläufige Zuwachsraten. Die Statistiker rechneten aufgrund dieses Rückgangs damit, daß die damals erstellte mittlere Prognose (von drei möglichen Varianten) sich realisieren und die Bevölkerungszahl langfristig – zum Ende des nächsten Jahrhunderts – sich bei 10 Milliarden Gesamtbevölkerung einpendeln würde.

Nach den jüngsten Prognosen ist aber selbst dieses Ziel nicht mehr zu erreichen. Der Bericht signalisiert, daß bereits die Annahmen für die achtziger Jahre beträchtlich überschritten wurden, daß die Wachstumsraten in den meisten Entwicklungsländern einen *geringeren Rückgang* aufweisen als noch vor 5 Jahren angenommen und daß bei Zugrundelegung der Wachstumsraten der letzten Jahre langfristig mit einem noch höheren Wachstum zu rechnen ist, mit einem Anstieg von jetzt 5,3 Milliarden auf 11 Milliarden bis zum Ende des nächsten Jahrhunderts. Und selbst das erscheint den Verfassern des Berichts noch als eine niedrige Annahme; im schlimmsten Fall müsse mit einer Gesamtbevölkerung bis zu 14 Milliarden gerechnet werden.

Am dramatischsten erweist sich die Entwicklung in *Südasien.* Dort sank die Fruchtbarkeitsrate von 1975 bis 1980 noch von 6 auf 5,3 Kinder pro Frau, aber in den fünf Jahren darauf nur noch von 5,3 auf 5,1 Kinder. 95 Prozent des Bevölkerungswachstums gehen zu Lasten der Dritten Welt mit beträchtlichen kontinentalen und regionalen Verschiebungen im Gefolge. In Europa lebten 1950 noch 22 Prozent der Weltbevölkerung, nach den im Bericht genannten Projektionen werden es schon 2025 weniger als 9 Prozent sein. In *Afrika* lebten 1950 nur 9 Prozent, im Jahr 2025 werden es nach der gleichen Projektion bereits an die 20 Prozent sein. Das Bevölkerungsverhältnis zwischen Europa und Afrika würde sich in dieser Zeitspanne also nahezu umkehren. Süd- und Ostasien weisen mit ca. 1,2 Milliarden Menschen noch eine ungefähr gleiche Bevölkerungszahl auf; aber aufgrund der höheren Wachstumsrate – gegenwärtig 2,3 Prozent – wird für die südasiatischen Länder bis zum Jahre 2025 mit einer Zunahme auf 2,174 Milliarden gerechnet, in den ostasiatischen Ländern hingegen nur mit einer Zunahme bis zu 1,6 Milliarden. Für *Lateinamerika* wird für den gleichen Zeitraum eine Steigerung von jetzt 448 Millionen auf 760 Millionen prognostiziert.

Der Bericht möchte aber nicht in erster Linie mit Zahlen und globalen Berechnungen schrecken, hinter denen sich, selbst bezogen allein auf die Entwicklungsländer, auch demographisch sehr unterschiedliche Situationen verbergen. Er will vor allem auf *die Folgen* aufmerksam machen, mit denen im Falle eines nicht eingedämmten Bevölkerungswachstums vor allem in den Ländern der Dritten Welt, aber von dort ausgehend weltweit zu rechnen ist. Die Nahrungsmittelproduktion kann mit dem Bevölkerungswachstum – selbst auf dem niedrigen Niveau heutiger Entwicklungsländer – nicht Schritt halten. Damit verschlechtert sich die Aussicht auf die Verbesserung der Ernährungssituation langfristig mit allen Folgen für die einzelnen und das gesellschaftliche Zusammenleben. Die katastrophalen Auswirkungen allein schon durch das Bevölkerungswachstum – ohne Berücksichtigung der zu erstrebenden Angleichung des Zivilisationsniveaus – auf den Ressourcen- und Energieverbrauch, damit auf die Lebensbedingungen auf der Erde insgesamt (Klimaveränderung, Treibhauseffekt) sind abzusehen.

Da ist es sehr plausibel, daß die Bevölkerungsstatistiker vor allem die Regierungen der Dritte-Welt-Länder mahnen, im Bemühen um niedrigere Geburtenraten nicht nachzulassen, die *Aufklärung über das generative Verhalten* als Teil der Verantwortung für die nächsten und übernächsten Generationen zu intensivieren und alle Möglichkeiten der Empfängnisregelung durch Zurverfügungstellung „sicherer" Verhütungsmittel zu nutzen. Die Sprache des Berichts ist diesbezüglich um so eindringlicher, als er vermutet, der geringere Rückgang der Steigerungsraten menschlicher Fruchtbarkeit in den achtziger Jahren sei nicht zuletzt auf das Nachlassen der Bemühungen der Regierungen in diesem Punkt zurückzuführen. Je enger die Finanzierungspielräume würden, um so mehr werde bei sozial- und gesund-

heitspolitischen Maßnahmen, die das generative Verhalten beeinflussen, gestrichen. Damit aber beiße sich die Katze entwicklungspolitisch in den Schwanz.

So richtig das ist, so *einseitig technokratisch* geht der Bericht das Bevölkerungsproblem dennoch an. Bei der Empfehlung von Gegenstrategien ist zwar viel von der Entwicklung und Pflege der „menschlichen Ressourcen" die Rede. Gemeint ist damit vor allem Einwirkung auf das generative Verhalten durch mehr Aufklärung und bessere Bildung – vor allem der Frauen. Aber es fehlt eine plausible *Darstellung der kultur- und sozialbedingten Faktoren,* die das Bevölkerungswachstum bedingen. Wie so oft wird auch in dem UN-Bevölkerungsbericht zu wenig gewürdigt, daß die Menschen nicht nur arm sind, weil sie viele Kinder haben, sondern daß sie viele Kinder haben, weil sie arm sind, und daß das Bevölkerungsproblem kaum direkt, sondern nur als Teilproblem einer *ganzheitlich konzipierten Entwicklungsstrategie* angegangen werden kann, auch wenn dafür *Zeiträume* nötig sind, die fast nicht mehr zur Verfügung stehen.

Auf der anderen Seite wäre es aber auch gefährlich, das Problem sozusagen in seinen Kontext aufzulösen. *Kirchliche Sprecher* begeben sich leicht in diese Gefahr, nicht selten um ein noch nachwirkendes *natalistisches Weltbild* nicht in Frage stellen zu müssen. Auch wenn die christlichen Gemeinschaften in den von der Bevölkerungsexplosion besonders betroffenen Ländern – von Lateinamerika und den Philippinen abgesehen – nur eine kleine Minderheit darstellen, so ist ihr *kultureller Einfluß* doch beträchtlich, und sie kennen die konkrete Lebenslage der Menschen und können so den Sinn für verantwortliche Elternschaft wecken. Ihre Verantwortung für die Bevölkerungsentwicklung ist insofern beträchtlich.
Pauschale Postulate wie das bekannte, es gelte nicht die Zahl der Esser zu beschränken, sondern die verfügbare Nahrungsmenge zu vermehren, sind da wenig hilfreich. „Erkenntnisse", wie die noch nicht lange zurückliegenden eines mit der Materie einschlägig befaßten Kardinals, allein Australien sei schon ressourcenreich genug, um die gegenwärtige Gesamtbevölkerung der Erde zu ernähren, sollten angesichts der in der Tat dramatischen Bevölkerungsentwicklung der Vergangenheit angehören. Und der leidige Methodenstreit um „natürliche" (erlaubte) und „künstliche" (unerlaubte) Empfängnisverhütungsmittel auch. Es gibt in dem Zusammenhang genügend andere und tiefere moralische Probleme, auch solche der Verhütung, denen es an den Fersen zu bleiben gilt. Aber vor allem ist die Begrenzung des Bevölkerungswachstums selbst eine sittliche Aufgabe. *se*

Kirchendilemma

In was für Verlegenheiten Rom die Wohlmeinenden stürzt

Schon *bei der Berufung von Kardinal Meisner* nach Köln wurde das Dilemma spürbar: Der Papst hatte sich von vornherein auf den einen Kandidaten für die Nachfolge Kardinal Höffners, eben Meisner, festgelegt. Die Liste, aus der das Domkapitel den Erzbischof von Köln nach dem preußischen Konkordat „zu wählen hat", sollte nur der Form genügen. Für den Papst war selbstverständlich, daß er Meisner ernennen könne, wenn bei der Wahl durch das Domkapitel keine Mehrheit zustande komme. Widerrede aus dem Inneren der Kirche half nichts. Die römische Seite bewegte sich erst – einen halben Schritt –, als zwei Ministerpräsidenten deutscher Länder die Einhaltung des nach ihrer Meinung verletzten Konkordats anmahnten. Am Ergebnis hat sich dadurch bekanntlich nichts geändert, nur der Weg dahin wurde durch die Änderung der Wahlordnung leidlich applaniert.

Das Dilemma: Katholiken bzw. ortskirchliche Instanzen rekurrieren auf das Konkordatsrecht und bedienen sich damit indirekt oder auch mehr oder weniger direkt *des staatlichen Arms* wenn sie gegen sich weiter verschärfenden römischen Zentralismus und einen ungebrochenen päpstlichen Durchsetzungswillen ihre Mitwirkungsrechte wenigstens annäherungsweise zur Geltung bringen möchten. Kirchlichem Selbstverständnis entspricht das ganz und gar nicht. Der Geist der sakramental-trinitarisch grundgelegten Communio und die Freiheit, zu der „Christus uns befreit hat" (Gal 5, 1), müßten Gewähr sein, daß nur solche Formen binnenkirchlicher Entscheidungsfindung angewandt werden, die jede Zuhilfenahme staatlichen Einwirkens überflüssig machen. Dies war auch die Linie des Zweiten Vatikanums, das alle diesbezüglichen staatlichen Mitwirkungsrechte zu Recht zurückdrängen, wenn nicht ganz beseitigen wollte. Doch die gewiß von seelsorglichen Motiven gespeiste, aber deswegen nicht minder autokratische Vorgehensweise Roms läßt keine andere Möglichkeit, als mit Hilfe vertraglich-staatskirchenrechtlicher Garantien die eigenen Mitwirkungsrechte in Anspruch zu nehmen.

Noch deutlicher wird dasselbe Dilemma jetzt in der Schweiz am *Fall Haas* (vgl. ds. Heft S. 311). Ein bestimmter Bischofskandidat wird von Rom durchgesetzt, ein Kandidat nach den Vorstellungen der Kurie und des bischöflichen Vorgängers in Chur, aber nicht nach der überwiegenden Mehrheit der katholischen Bevölkerung der betroffenen Kantone. Deswegen umgeht man das seit alters und vertraglich zugesicherte Wahlrecht der Churer Domkapitulare, ernennt Haas zum Koadjutor und jetzt trotz heftiger Proteste und zu einem nicht erwarteten Zeitpunkt zum Nachfolger von Bischof *Vonderach.*

Eidgenossen, auch katholische, lassen sich allerdings nicht so leicht etwas von außen aufzwingen, was gegen ihre Rechtsgesinnung und ihren Verstand geht. Deswegen herrscht jetzt von Graubünden bis Schwyz und besonders in Zürich kirchlicher Kriegszustand. *Zürich* drängt nicht zum erstenmal, aber jetzt in geharnischtem Protest auf die *Errichtung einer eigenen Diözese,* was kurialen Instanzen insoweit entgegenkäme, als der Papst den

Bischof eines neugeschaffenen Bistums Zürich frei ernennen könnte. Das würde die offensichtlich beabsichtigte Umbildung des Schweizer Episkopats nach römischen Gesichtspunkten erleichtern.

Eine besondere Variante des gleichen Dilemmas zeichnet sich gegenwärtig in *Österreich,* speziell in Wien, ab, rührt aber an ein Problem, das den ganzen deutschen Sprachraum betrifft. Die Wiener Theologische Fakultät harrt nun schon seit vier Jahren und nach mehreren Vorschlagslisten vergeblich auf die Besetzung des vakanten Lehrstuhls für Kirchengeschichte. Es scheint sich dabei vornehmlich um ein Wiener Problem zu handeln. Inzwischen ist aber bekannt geworden, daß einem nach Graz berufenen Fundamentaltheologen das Nihil obstat von Rom ausdrücklich mit dem Hinweis verweigert wurde, der Betreffende gehöre zu den Unterzeichnern der seinerzeitigen Kölner Erklärung. Zudem wurde vom Nuntius in Wien signalisiert, dies solle Generallinie bei künftigen Berufungen sein. Darüber ist es in Österreich zu einer *Diskussion über Sinn und Auftrag theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten* gekommen. Das Dilemma hier: Es ließe sich viel über das Für und Wider staatlicher Fakultäten und über die Universitätstheologie im deutschsprachigen Raum sagen. Aber wer dazu Kritisches anmerken möchte, erschrickt vor der Alternative kircheneigener Hochschulen, auf denen kirchliche Engherzigkeit durch keine staatlichen Rahmenbedingungen mehr begrenzt würde.

Der psychologisch folgenschwere Kern des Dilemmas diesbezüglich insgesamt und speziell im Schweizer Fall: Die zentralistischen Maßnahmen Roms lassen gerade den besonders Nachdenklichen keine Chance, sich zu Gehör zu bringen. Denn natürlich läßt sich auch bezüglich des schweizerisch-katholischen Lebens über vieles streiten und auch seelsorglich manches anders sehen, als es Bestreiter von Bischof Haas tun. Auch über das schweizerische Staatskirchenrecht, das von Kanton zu Kanton sehr verschieden kirchliches Leben in das rechtliche und politische Gewebe der Schweizer Gesellschaft einbindet und damit nicht nur einen sonst im Katholischen selten anzutreffenden löblichen Geist der Unabhängigkeit fördert, sondern auch ortsgeprägten Formen der Verbürgerlichung von Kirche Vorschub leistet, wäre – durchaus auch im Sinne einer sinngemäßen Verwirklichung des Zweiten Vatikanums – nachzudenken. Und natürlich ist das Opus Dei eine seltsame Verbindung von Geheimniskrämerei und an Kategorien von gesellschaftlichem Einfluß und politisch-konfessioneller Macht orientiertem naivem Kirchentriumphalismus. Aber nicht jeder, der dem Werk angehört oder ihm nahesteht, ist deswegen ein leibhaftiger Gott-sei-bei-uns.

Über alle diese Dinge und über die blinden Flecken auch derer, die sich über päpstliche Personalpolitik erregen, kann jetzt kaum vernünftig – und öffentlich – gesprochen werden, weil Rom zur Zeit nichts anderes im Sinne zu haben scheint, als die Bischofskandidaten durchzusetzen, die den ad hoc aufgestellten kirchenstrategischen Regeln entsprechen, anstatt im Kontakt mit den Ortskirchen solche Personen ins bischöfliche Amt zu bringen, die nicht künstlich polarisieren, sondern durch geistliche Überzeugungskraft zusammenzuführen vermögen, was auseinanderzulaufen droht.

Vielleicht besinnt man sich in Rom höchsten Orts aber auf einen alten Grundsatz des Kirchenrechts. Er besagt, das „odium plebis", die Abneigung des Kirchenvolkes (nach can 2147 § 2, Nr. 2 des Codex von 1917, der im Codex von 1983 allerdings nicht mehr zu finden ist), sei ein hinreichender Grund für die Amtsenthebung eines Pfarrers. Warum sollte das, wo der Sachverhalt offenkundig ist, für einen Bischof nicht gelten? Aber es müßte zu Absetzungen oder Versetzungen gar nicht erst kommen, verstünde eben dieses Rom die örtlichen Mitwirkungsrechte bei der Besetzung von Bischofsstühlen nicht als Privilegien, die jederzeit umgangen werden können, sondern *als Ausdruck gemeinsamer Verantwortung von Orts- und Weltkirche.*

Und wenn es schon Probleme bei der Besetzung von Bischofsstühlen gibt, so müßte es doch wenigstens bei der Besetzung von Lehrstühlen mit etwas Vertrauen in das theologische Diskussionsklima ohne große örtliche Behinderungen und zentralkirchliche „Beratungen" abgehen. Katholiken bräuchten dann jedenfalls nicht – mit schlechtem Gewissen – zu nicht kirchen- und nicht zeitgemäßen staatlichen Schutzmaßnahmen zugunsten innerkirchlicher Freiheits- und Mitwirkungsrechte Zuflucht zu nehmen oder wegen übergangener Mitwirkungsrechte zu protestieren. Und Bischofsernennungen könnten dann in der gesamten Kirche unter Beachtung der Eigenständigkeit der Ortskirchen und des auch für römische Personalpolitik geltenden Subsidiaritätsprinzips einvernehmlich vorgenommen werden. Verheißungsvoll sind die Aussichten nicht, aber in einer Kirche, die sich selbst als „semper reformanda", als eine immerzu zu reformierende versteht, sollte man als Christ die Hoffnung auch in solch banalen Dingen nie aufgeben. *se*

Fair play?

Eine gemeinsame Erklärung der Kirchen zum Sport

Zeitlich gepaßt hat sie ja so kurz vor der Fußballweltmeisterschaft, aber ein großer Wurf ist nicht daraus geworden – aus der „Gemeinsamen Erklärung der Kirchen zum Sport" *über „Sport und christliches Ethos",* die am 31. Mai der deutschen Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Sie liest sich wie eine mehr oder weniger zufällige Sammlung von Gedanken, Ideen und Postulaten, die in jahrelanger Reflexion und in vielerlei Kontakten zwischen Kirchenvertretern aus beiden großen Konfessionen mit Sportlern und Sportfunktionären zusammengetragen wurde. Man wolle sich, so versichern der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD-Ratsvorsitzende in einem knappen Vorwort, „fair zu Fragen äußern,

die sowohl Sportlerinnen und Sportler als auch Verantwortliche des deutschen Sportbundes bewegen". Man wolle damit „diejenigen ermutigen, die mit großem Verantwortungsbewußtsein den Sport als einen Dienst am Menschen betrachten" und „zugleich Entwicklungen im Sport kritisch ansprechen, von denen wir meinen, daß sie auf Dauer nicht zum Wohle des Menschen sein werden", wolle dabei nicht „von oben herab" urteilen, sondern mit der Erklärung nur *das Gespräch zwischen Kirche und Sport auf allen Ebenen* erneut anregen.

Dies ist auch der tatsächliche Tenor des gesamten 25seitigen Papiers, dessen Inhalt einem nicht sehr temporeichen Slalom gleicht, bei dem sich die ungenannten Verfasser – sich recht allgemeiner Gedankengänge bedienend – zwischen hoher Anerkennung des Spitzen- wie des Breitensports als eindrucksvollsten Faktors moderner Freizeitgestaltung, der stets *höchst aktuellen Gefahr des Mißbrauchs insbesondere des Spitzensports zu sportfremden Zwekken* und der offenen, die Kirchen mehr und mehr in Unterlegenheit führenden Konkurrenzsituation zwischen Sport und Kirche im Verbringen und Erleben von Freizeit besonders durch junge Menschen hindurchschlängeln.

Am erkennbarsten ist dabei das Bestreben, über dem empfundenen Konkurrenzdruck die *Bedeutung sowohl des Spitzen- wie des Breitensports für Gesundheit, Lebensqualität und Geselligkeit* nicht zu gering zu schätzen. Mit offensichtlichem Bedauern wird festgestellt, daß trotz der öffentlichen und gesellschaftlichen Bedeutung des Sports inzwischen „die Zahl der Mitbürger, die ihre Kenntnis über den Sport nur durch die Massenmedien erhalten, deutlich schneller wächst als die Zahl derer, die auf eigene Erfahrungen im Sport zurückgreifen können". Man will sich die Förderung des Sports und die Ermunterung der Menschen zum Sporttreiben – dies ist das eindeutige Fazit der Erklärung – mindestens so sehr angelegen sein lassen wie das Gespräch über die Gefahren der Vergötzung oder der Verfremdung des Sports und das Ringen um die rechte Wertordnung, sei es bei der Ausübung des Sports, sei es bei dessen Einordnung in eine individuell wie gemeinschaftlich sinnvolle Lebensgestaltung. Dies wird nicht zuletzt an der *Aufforderung an die Pfarrgemeinden* deutlich, ihrerseits das Ziel „Sport für alle" zu unterstützen und gerade bei sportfremden Populationen, die offenbar speziell unter regelmäßigen Kirchgängern vermutet werden, dafür zu werben.

Im übrigen aber wird fast nur allseits Bekanntes angesprochen. Die *Ambivalenz des Spitzensports:* der Erprobung der eigenen Leistungsfähigkeit, dem Unterhaltungswert für die Zuschauer und der Internationalität des Spitzensports stehen auf der anderen Seite gegenüber der Zwang zum Erfolg um jeden Preis, die Instrumentalisierung des Sportlers durch sportfremde Interessen und die Gefahr des sozialen Abstiegs am Ende der Karriere. Vor der „Politisierung im Sport" wird gewarnt, womit aber vor allem sportfremde Einflußnahmen auf den Sport aus politischen Gründen gemeint sind (Sport als Erfolgsausweis eines politischen Systems, Sportboykott als Mittel der politischen Bestrafung eines Landes oder eines Systems), und natürlich auch vor Kommerzialisierung (über die Vermarktung von Veranstaltungen und Sportlern).
Beide Phänomene, das der Politisierung und das der Kommerzialisierung, die vor allem große Teile des Spitzensports betreffen, aber Auswirkungen auch auf den Vereins- und Schulsport haben, zusammenfassend, wird vor einer vierfachen gefährlichen Entwicklung hin zur *„Enteignung" des Sports durch Beraubung seiner Selbstbestimmung und der ihm eigentümlichen Werte* gewarnt: Enteignung durch Leistungsmanipulation (Doping) (unter Verletzung der Chancengleichheit und der Gesundheit der Sportler); Enteignung durch Kommerz (mit dem Verlust an sportlicher Autonomie als Folge); Enteignung durch Gewalt (zunehmende Neigung zur Gewalt unter Fans und unter Sportlern selbst); Enteignung durch Staat und Gesellschaft (Mißbrauch des Sports zu politischer Selbstdarstellung).

Aber die ethischen Kriterien für das Sporttreiben und Sportfördern – sie werden an der christlich-biblisch begründeten Personenwürde festgemacht – sind mehr als zurückhaltend formuliert. Als Leitlinie für praktisches Verhalten bleibt nicht viel mehr als ein schlichter Aufruf zum „fair play" als *der* Tugend, mit der Sport in besonderer Weise zu einem sozialverträglichen Umgang miteinander beitragen kann. Selbst die Umschreibung der Konkurrenzsituation Kirche–Sport, die sich hauptsächlich um die Gestaltung des Sonntags rankt, erbrachte nicht viel mehr als die matte Mahnung, sich „eine neue Sonntagskultur" gemeinsam angelegen sein zu lassen. Und sogar diese erschöpft sich im wesentlichen im Appell an Sportveranstalter, Sportlerinnen und Sportler die Möglichkeit zur Teilnahme am Gottesdienst zu lassen, und in der Ermunterung an die Seelsorger, Wünsche von Veranstaltern nach Gottesdiensten zu berücksichtigen.
Zu einer in *sich konsistenten ethischen Durchleuchtung des sportlichen Leistungsprinzips und seiner Fragwürdigkeiten* sah man sich offenbar nicht in der Lage und wohl auch nicht zu einer schärferen Erhellung der (übersportlichen) Vorbildfunktion von Sportlern, von deren sehr begrenztem Sinn und fast unbegrenztem Unsinn (*Boris Bekker, Diego Maradona* oder *Jenifer Griffith-Jones* als Vorbild „der Jugend" schlechthin). Das Thema Leistungssport als Stilmittel nationaler Überhöhung oder kompensatorischen – im besten Fall spielerischen – Austobens nationaler Narzißmen – man sehe sich dazu nur die Sportberichterstattung in einem x-beliebigen mittel-, nord- oder südeuropäischen Lande durch – wird überhaupt nicht erst angesprochen. Insofern hätte man die Erklärung auch sein lassen können. Aber vielleicht war die Sammlung von Problemanzeigen und Ermunterungen nur als *Einstieg* in eine in der Substanz erst noch zu leistende Auseinandersetzung über die ethischen Grundlagen und Konsequenzen insbesondere des Leistungssports gedacht. Als solche kann die Erklärung durchaus hilfreich sein. Mußten aber die höchsten kirchlichen Autoritäten dafür in Anspruch genommen werden? *go*

Dogma und Kirche: Ein Dokument der Internationalen Theologenkommission

Bei ihrer letzten Vollversammlung im Oktober 1989 verabschiedete die Internationale Theologenkommission ein Dokument über Dogmeninterpretation, das unlängst veröffentlicht wurde (der deutsche Text des Dokuments, in diesem Fall handelt es sich um die Originalfassung, findet sich in der „Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio", Heft 3/1990, S. 246–266). Federführend für das neueste Dokument der Theologenkommission, die der römischen Glaubenskongregation zugeordnet ist, war *Walter Kasper,* seit Juni letzten Jahres Bischof von Rottenburg–Stuttgart und zuvor Dogmatiker in Tübingen. Kasper hat in der Nachkonzilszeit wichtige theologische Beiträge zu einem gegenüber neuscholastischen Verengungen erneuerten Verständnis des kirchlichen Dogmas geliefert (vgl. etwa sein Buch „Dogma unter dem Wort Gottes", Mainz 1965) und auch später an dieser grundlegenden Thematik weitergearbeitet (vgl. seinen Artikel „Dogma/Dogmenentwicklung", in Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Band 1, S. 176–193). Gegenwärtig ist die Frage der Dogmeninterpretation vor allem in zweierlei Hinsicht aktuell: Das kirchliche Lehramt pocht nachdrücklich auf seine Kompetenz in der Interpretation des überlieferten Glaubensgutes. Gleichzeitig gibt es verschiedene theologische Strömungen (Befreiungstheologie, Feministische Theologie, tiefenpsychologische Schriftauslegung), deren Ansätze Fragen nach dem angemessenen Verständnis des Dogmas und seiner Verbindlichkeit aufwerfen.

Auf der Linie des Zweiten Vatikanums

Das Dokument der Theologenkommission spricht diese Herausforderungen an. Dabei wird gemäß den beiden Instruktionen der Glaubenskongregation von 1984 und 1986 (vgl. HK, Oktober 1984, 464–475; Mai 1986, 227–244) zwischen einer „evangeliumsgemäßen, kirchlich legitimen Theologie der integralen Befreiung" und einer „radikalen Theologie der Befreiung" unterschieden, in der die dogmatischen Glaubensformeln nicht mehr in ihrem eigenen Wahrheitsgehalt gesehen, sondern nur noch in ihrer Funktion als Motor der revolutionären politischen Befreiung interpretiert würden. Ebenso werde bei der radikalen feministischen Theologie ein bestimmtes Emanzipationsverständnis „zum allein- und letztgültigen hermeneutischen Schlüssel für die Interpretation der Heiligen Schrift wie der Tradition". Zu neueren Methoden der Schriftauslegung („Religionsgeschichte, Strukturalismus, Semiotik, Sozialgeschichte, Tiefenpsychologie") heißt es, sie könnten wie die historisch-kritische Methode dazu beitragen, „daß die Gestalt Christi unserer Zeit deutlicher entgegentritt". Die Fruchtbarkeit aller dieser Methoden sei aber davon abhängig, daß sie im Glaubensgehorsam angewandt würden und sich nicht verselbständigten.

Das Schwergewicht des Dokuments liegt nicht auf der Auseinandersetzung mit den Problemen einer politischen, feministischen oder tiefenpsychologischen Hermeneutik. Es geht vor allem um theologische Grundaussagen zur Interpretation des kirchlichen Dogmas auf dem Hintergrund der philosophischen Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Geschichte und der neuzeitlichen Traditionskrise. Dabei sind *drei Hauptanliegen* leitend, die auf der Linie des Zweiten Vatikanums liegen und in der neueren katholischen Dogmenhermeneutik nicht strittig sind: Es wird betont, daß die vielen Lehraussagen der Kirche Entfaltungen der einen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus sind und als solche gedeutet werden müssen. Das Dogma im engeren Sinn, so die zweite Grundaussage, ist nur ein Teil der gesamten Überlieferung, in der der Glaube weitergegeben und immer neu ausgelegt wird. Und schließlich: Dogmeninterpretation hat ihren Platz notwendigerweise in der Gemeinschaft der Kirche („Ein von der kirchlichen Vermittlung absehendes undogmatisches Christentum wäre ein hölzernes Eisen").

Das Dokument unterstreicht, daß die lehrhafte und rechtliche Zuspitzung auf einzelne Dogmen der Konkretheit und Entschiedenheit des christlichen Glaubens entspreche, damit aber die Gefahr eines Dogmenpositivismus wie auch eines Dogmenminimalismus gegeben sei. Deshalb brauche es eine *Integration der Dogmen ins Ganze der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens* und eine Integration der einzelnen Dogmen ins Ganze aller Dogmen. In diesem Zusammenhang wird auf die Rede von der „Hierarchie der Wahrheiten" im Zweiten Vatikanum verwiesen: „Obwohl ohne Zweifel alle geoffenbarten Wahrheiten mit demselben göttlichen Glauben zu halten sind, unterscheidet sich ihre Bedeutung und ihr Gewicht nach ihrer Beziehung zum Mysterium Christi."

Bemerkenswertes über das Lehramt

Zur heutigen Interpretation der Dogmen äußert sich der Text in eher allgemeinen Formulierungen. So heißt es, daß dabei zwei auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinende Prinzipien zu beachten seien: die bleibende Gültigkeit der Wahrheit und die Aktualität der Wahrheit. Man dürfe weder die Tradition aufgeben und verraten noch unter dem Schein der Tradition nur eine erstarrte Tradition überliefern. Auch gegenwärtige Dogmeninterpretation werde „angeregt, getragen und geleitet vom Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und in den Herzen einzelner Christen". Sie geschehe durch das ganze Leben der Kirche; in Verkündigung und Katechese, Liturgie, Gebet, Diakonie, im alltäglichen Zeugnis der Christen und auch in der rechtlich-disziplinären

Ordnung der Kirche. Bei der Frage nach genaueren Kriterien für die Interpretation der Dogmen greift das Dokument auf einen von John Henry Newman entwickelten Katalog zurück.

In diesem Zusammenhang äußert sich die Theologenkommission auch zum Problem der *bleibenden Gültigkeit dogmatischer Formeln,* in der sich, wie das Dokument selber feststellt, die Frage der heutigen Interpretation zuspitzt. Es wird festgehalten, daß man den bleibend gültigen Inhalt der Dogmen von ihrer Aussageform unterscheiden müsse. Gleichzeitig betont der Text, Inhalt und Aussageform seien nicht reinlich zu scheiden. Unter Hinweis auf die Ausbildung der Christologie und Trinitätslehre in der Alten Kirche heißt es, die dogmatische Sprache der Kirche sei zwar teilweise in der Auseinandersetzung mit bestimmten philosophischen Systemen entstanden, aber an kein bestimmtes System gebunden. Sie habe sich „in einem Prozeß der Wortwerdung des Glaubens ihre eigene Sprache geschaffen und darin Realitäten ins Wort gebracht, die vorher nicht gesichtet waren und die nun eben durch dieses Wort zur Paradosis der Kirche und durch sie zum geschichtlichen Erbe der Menschheit gehören".

Das Dokument enthält nicht zuletzt einige Ausführungen zum *Lehramt,* die auf dem Hintergrund der aktuellen Diskussion Beachtung verdienen. So heißt es, das kirchliche Lehramt solle, um seine Autorität nicht unnötig abzunützen, jeweils selbst die unterschiedlichen Weisen und Verbindlichkeitsgrade seines Sprechens deutlich machen. In einer plural strukturierten Gesellschaft und einer sich differenziert gestaltenden Kirche erfülle das Lehramt seinen pastoralen Dienst in zunehmendem Maß *argumentativ.* „In dieser Situation kann das Erbe der Glaubensüberlieferung nur dann fruchtbar weitergegeben werden, wenn das Lehramt wie auch die übrigen Träger pastoraler Verantwortung zu einer argumentativen Zusammenarbeit bereit sind, besonders im Vorfeld definitiver Entscheidungen des Lehramts". Angesichts der wissenschaftlichen und technischen Forschungen der jüngsten Zeit scheine es geraten, „vorschnelle Festlegungen zu vermeiden, dagegen richtungsweisende und differenzierte Entscheidungen zu fördern".

Ein moraltheologisches Dokument ist in Vorbereitung

Verharmlosend und unzureichend ist allerdings der Passus über lehramtliche Positionsveränderungen im Blick auf die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften, die Menschenrechte, die Religionsfreiheit, die historisch-kritische Methode und die Ökumene. Dazu heißt es, in den letzten Jahrhunderten könne man von seiten des kirchlichen Lehramts eine Interpretation bereits vorliegender Stellungnahmen angesichts neuer Entwicklungen „immer dann erkennen, wenn ein komplexer Sachverhalt sich hinreichend ausdifferenziert und geklärt hat". Undifferenziert ist auch die Bewertung der „gegenwärtigen hermeneutisch orientierten Theologie" ausgefallen. Indem diese Theologie nach der Bedeutung des Dogmas für uns frage, werde die einzelne dogmatische Formel von dem in der Kirche gelebten Glauben isoliert; außerdem gehe dabei über der Frage nach der praktischen, existenziellen oder sozialen Bedeutung des Dogmas die Frage nach dessen Wahrheit verloren.

Insgesamt ist das Dokument der Theologenkommission ein beachtenswerter Beitrag zur Diskussion über das Dogma und seine Bedeutung für Kirche, Theologie und Verkündigung. Nur angedeutet wird in dem Text die Frage, was mit dem überlieferten Lehrbestand im Vorgang der *Inkulturation des christlichen Glaubens* in außereuropäische, nicht abendländisch vorgeprägte Kulturen geschieht. Es bleibt bei der formalen Aussage, um zu einer Inkulturation zu kommen, müsse der ursprüngliche Sinn des Dogmas in dem anderen kulturellen Kontext neu zum Verstehen gebracht werden. Zur Inkulturation hat die Theologenkommission 1989 allerdings ein eigenes Dokument veröffentlicht (vgl. HK, Juli 1989, 336).

Auf ihrer letzten Vollversammlung, bei der das Dokument über die Dogmeninterpretation verabschiedet wurde, befaßte sich die Internationale Theologenkommission auch mit einem Dokument über Grundfragen der *Moraltheologie.* Auf die Fertigstellung und Verabschiedung dieses Textes kann man gespannt sein; geht es dabei doch um eines der Kernprobleme, die gegenwärtig das Verhältnis zwischen dem Lehramt und der Theologie wie dem Glaubenssinn und der Praxis vieler Christen am meisten belasten. *U. R.*

Schweiz: Der Fall Haas und die Folgen

Bereits bei der am 8. April 1988 bekanntgewordenen Ernennung von *Wolfgang Haas* zum Koadjutor des Bistums Chur – die Ernennungsbulle selber wurde bis heute nicht veröffentlicht – wurde erheblicher Widerspruch gegen das Verfahren wie die Person laut (HK, Mai 1988, 214–215), der sich in den letzten Monaten zu einem regelrechten Widerstand verfestigte, allerdings auch einige Gegenkräfte zu mobilisieren verstand. Der unerwartet eingereichte und am 22. Mai 1990 auch unerwartet angenommene vorzeitige Rücktritt des Diözesanbischofs *Johannes Vonderach* ließ diesen Widerspruch und diesen Widerstand deutliche Züge eines Kulturkampfes annehmen.

Konflikt zwischen Kirche und Staat

Der für die öffentliche und für die künftige öffentlich-rechtliche Stellung der römisch-katholischen Kirche bedeutsame Konflikt zwischen dem Bis-

tum Chur bzw. dem hinter ihm stehenden Heiligen Stuhl und den betroffenen Kantonen oder mitbetroffenen Kantonen der Nachbarbistümer Basel und St. Gallen ist vordergründig ein Streit um konkordatsrechtliche Fragen, hintergründig jedoch geht es um die Grunddifferenz zwischen einem *römischen* und einem *demokratischen* Verständnis von politischer Kultur. Nach der Bestellung eines Koadjutors für das Bistum Chur, dessen Domkapitel das Recht hat, den Bischof aus einem römischen Dreiervorschlag auszuwählen, wurde die Frage aufgeworfen, ob durch den erfolgten Ernennungsakt nicht Rechte des Domkapitels und Rechte von Bistumskantonen verletzt worden seien.

Der Regierungsrat des Kantons *Schwyz* erklärte am 23. Mai 1989 in Beantwortung einer parlamentarischen Anfrage als seine Auffassung, daß durch die Ernennung von Wolfgang Haas zum Koadjutor „vertragliche Rechte des Kantons verletzt" worden seien, und er bat deshalb den Bundesrat – die für die außenpolitischen Belange allein zuständige Landesregierung – um eine entsprechende Intervention beim Heiligen Stuhl. Mit der Antwort des Heiligen Stuhles vom 11. November 1989, die lediglich die bereits bekannte römische Rechtsauffassung bekräftigte, erklärte sich der Regierungsrat am 12. März 1990 in einem Schreiben an den Bundesrat in ungewohnter Form unzufrieden. „Mit großer Enttäuschung stellen wir fest, daß es sich der Heilige Stuhl bzw. das Staatssekretariat mit der Stellungnahme zu unseren Einwänden sehr leicht gemacht haben. Auf die nach unserer Auffassung zentralen Fragen wird nicht oder kaum eingegangen."

Der Regierungsrat des Kantons Schwyz hält deshalb seinerseits an der Auffassung fest, daß die Ernennung eines Koadjutors „zumindest eine Verletzung von Treu und Glauben" darstellt, und er „wird seine Verstimmung und Trübung des bisherigen guten Verhältnisses zur Diözese Chur dadurch zum Ausdruck bringen, daß er die Kontakte und den Verkehr mit den Bistumsorganen auf das geschäftsmäßig Notwendige beschränkt".

Aufgrund eines parlamentarischen Vorstoßes beschloß der Regierungsrat des Kantons *Graubünden* am 9. Mai 1988, „die allenfalls noch offenen Rechtsfragen im Verhältnis zwischen dem Kanton Graubünden und dem Bistum Chur zu prüfen und die Zuständigkeiten abzuklären, sofern eine Bereinigung des gegenwärtigen Rechtszustandes sich als angezeigt erweise". In der Folge wurden zwischen der Regierung und dem Bistum über ein Rechtsgutachten und eine Antwort der Bistumsleitung Gespräche geführt, letztmals am 3. Mai 1990. Um so überraschter war dann die Regierung über die ohne jede Vorankündigung erfolgten und am 22. Mai bekanntgewordenen Vorgänge. Am 29. Mai brachte sie dem neuen Diözesanbischof ihr Befremden darüber zum Ausdruck und unterstreicht gleichzeitig „ihre Entschlossenheit, dem Gewählten die Anerkennung bis zur definitiven Bereinigung der Rechtslage zu versagen und den Verkehr mit dem Bischöflichen Ordinariat auf das Notwendigste zu beschränken".

Wurde eine gütliche Lösung hintertrieben?

Mit dem vorzeitigen Rücktritt von Diözesanbischof Johannes Vonderach und der damit unmittelbar verbundenen Amtsübernahme durch Wolfgang Haas wurde nicht gerechnet, weil Bischof Vonderach einen vorzeitigen Rücktritt verschiedentlich ausgeschlossen hatte und der Widerstand gegen Koadjutor Haas die Hoffnung nährte, Rom würde zu einer akzeptablen Lösung des Konfliktes doch noch Hand bieten. Daß Haas von sich aus auf das Nachfolgerecht verzichten würde, war auszuschließen, weil er dies wiederholt als mit seinem Gehorsamsverständnis unvereinbar bezeichnete. Nach dem Wechsel der Bistumsleitung machte der Vorsitzende der Schweizer Bischofskonferenz, Weihbischof *Joseph Candolfi*, in einem Interview dann sogar bekannt, daß ihm Papst Johannes Paul II. noch in der Privataudienz vom 12. Januar „eine gute Lösung" versprochen hatte; die getroffene Lösung wurde ihm dann aber ohne Zwischenbericht und wie der Öffentlichkeit auch erst am 22. Mai mitgeteilt.

So erklärte sich auch der Regierungsrat des Kantons *Uri* in der Pressemitteilung Nr. 17/1990 über die Art und Weise des Wechsels in der Bistumsleitung befremdet. „Er hat Verständnis für die Enttäuschung in weiten Kreisen der Bevölkerung wie auch bei Priestern und Laientheologen. Der Regierungsrat erwartet, daß der neue Bischof nun auch echte Dialogbereitschaft mit Andersdenkenden zeigt und auch die Bedeutung der Laientheologen und Frauen im kirchlichen Dienst im Bistum Chur anerkennt." In den übrigen Bistumskantonen, die keine Rechtsbeziehungen zum Bistum haben, wird der Churer Vorgang nur unter Rücksicht religionsrechtlicher Fragen, beispielsweise hinsichtlich der Gefährdung des konfessionellen bzw. religiösen Friedens, zur Sprache kommen können. Ein entsprechender Vorstoß wurde im Kantonsrat, dem Parlament des Kantons Zürich, bereits eingereicht. Der Kanton Zürich wurde nämlich vom Wechsel in der Bistumsleitung insofern noch zusätzlich betroffen, als der bisherige und allseits geschätzte Generalvikar für den Kanton Zürich, der Liechtensteiner *Gebhard Matt*, durch den dem Opus Dei nahestehenden bisherigen Bischofsvikar *Christoph Casetti* ersetzt wurde, wobei dieser selbst seine Ernennung in einer Talk-Show des Deutschschweizer Fernsehens mitteilte; die vornehme „Neue Zürcher Zeitung" apostrophierte den neuen Diözesanbischof denn auch als einen „Amtsträger, der unter den Seinen umgeht wie die Axt im Walde" (30. 5.). Im Amt als Offizial bestätigt wurde das Opus-Dei-Mitglied *Joseph Bonnemain*.

Aufgrund von zwei parlamentarischen Vorstößen wird der Churer Vorgang auch noch im Schweizer Nationalrat verhandelt werden müssen. Dabei dürfte auch zur Sprache kommen, wie nachteilig sich auswirken kann, daß die Eidgenossenschaft beim Heiligen Stuhl diplomatisch nicht vertreten ist, so daß sie einen schweizerischen Standpunkt nur über den Apostolischen Nuntius vortragen lassen kann.

Ausgerechnet der Apostolische Nuntius hatte aber in den Kantonen des Bistums Basel mit der Aussage, Rom könnte auch für das Bistum Basel einen Koadjutor ernennen, Unruhe gestiftet. Denn im Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und den Bistumskantonen und den diesbezüglichen Erlassen ist dem Domkapitel unmißverständlich ein uneingeschränktes Recht auf Wahl des Diözesanbischofs eingeräumt worden, und den Parteien war bei Vertragsabschluß bewußt, daß diese Regelung auch für die Ernennung eines Koadjutors gilt.

Das Kirchenrecht durchsetzen oder Menschen heute begleiten?

Während die rechtliche Seite der Churer Auseinandersetzungen so als ein Gegensatz zwischen päpstlichen und demokratischen Juristen erscheint, kann die kirchenpraktische Seite als ein Gegensatz zwischen einer Pastoral, die die gegebenen gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen ernst nimmt, und einer Pastoral, die vom kirchenrechtlich Erlaubten ausgeht, verstanden werden.

Nach der Ernennung von Wolfgang Haas zum Koadjutor hatten weder er selber noch Diözesanbischof Vonderach auf besorgte Briefe selbst von Dekanaten und kantonalen Seelsorgeräten geantwortet. Im Gegenzug verweigerten sich viele Pfarreien Koadjutor Haas als Firmspender. Einen anderen Weg schlug das Dekanat Innerschwyz ein, indem es am 15. Januar 1990 eine Aussprache der Pastoralkonferenz, das heißt aller mit der Firmvorbereitung beauftragten Priester und Laien, mit Koadjutor Haas durchführte. In dieser Aussprache kamen praktisch alle strittigen Fragen zwischen der Mehrheit der Seelsorger und dem Koadjutor vor: die Bußfeiern mit sakramentaler Lossprechung werden für Wolfgang Haas auch im Bistum Chur in kirchenrechtswidriger Häufigkeit angeboten; in bezug auf den Einsatz von Laien in der Kirche äußerte der Koadjutor Vorbehalte gegen die von der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz eröffnete Möglichkeit einer „Institutio", einer verbindlichen Indienstnahme von Pastoralassistenten und -assistentinnen, und daß diese in der sonntäglichen Eucharistiefeier predigen, lehnt er kategorisch ab – wie er auch Mädchen und Frauen vom Altarraum fernhalten will; die Vorbehalte des Diözesanbischofs gegen sein eigenes Priesterseminar St. Luzi wie gegen die diözesane Theologische Hochschule Chur begründet er damit, daß sich die in Heiligenkreuz (bei Wien) Theologie Studierenden immerhin zu Priestern weihen ließen, während in Chur ein großer Teil sich nicht weihen lassen wolle.

Am 31. Januar wandte sich Bischofsvikar Christoph Casetti seinerseits in auffallend scharfer Form gegen die anläßlich eines Vortrages von Regens *Franz Annen* laut gewordene Kritik an der Einstellung der Bistumsleitung gegenüber St. Luzi und begründete die Empfehlung von Heiligenkreuz (und neuerdings auch Fulda) damit, „daß junge Menschen mit ganz unterschiedlicher kirchlicher Mentalität und Spiritualität Priester werden möchten"; der Bischof und der Weihbischof hätten diese Tatsache zur Kenntnis genommen. Mit der „unterschiedlichen kirchlichen Mentalität" ist vermutlich der eigentliche Stein des Anstoßes angesprochen, die namentlich vom Opus Dei vertretene theologische Richtung und pastorale Ausrichtung, denen Haas – wie die Themen seiner Besorgnis belegen – offensichtlich zuneigt. Bei den schwierigen Recherchen im „Fall Haas" – schwierig auch deshalb, weil sogar von kirchenamtlichen Stellen widersprüchliche Auskünfte gegeben werden – begegnet im Hintergrund, und zwar in Chur wie in Rom, denn auch immer wieder das Opus Dei.

So ergebnislos wie die Aussprache im Dekanat Innerschwyz verlief auch jene mit dem Seelsorgerkapitel des Kantons Zürich vom 2. April 1990 (zu ihrer verwickelten Vorgeschichte vgl. HK, Oktober 1989, 474–473); von allen vier Dekanaten wurde Koadjutor Haas zudem eindringlich gebeten, von seinem Nachfolgerecht zurückzutreten. Auf diese Vorhaltungen antwortete er den gegen 200 Zürcher Seelsorgern und Seelsorgerinnen im wesentlichen bloß, er fühle sich von vielem, was gesagt wurde, „nicht nur nicht verstanden, sondern nicht einmal getroffen".

Kann die Vertrauenskrise überwunden werden?

So ist weiter nicht erstaunlich, daß der unvermittelte Wechsel in der Bistumsleitung und die ersten den Kanton Zürich in besonderer Weise berührenden Personalentscheide den Zürcher Klerus und weite Teile des Kirchenvolkes aufgewühlt haben. Mit „Bestürzung, Unsicherheit, Traurigkeit und Mutlosigkeit" wird die Stimmungslage aber auch vom Dekanat Nidwalden, das den gleichnamigen mehrheitlich katholischen Kanton umfaßt, in einem Brief an die Bischofskonferenz beschrieben; das Amt des Bischofs und der Bischof von Chur selber seien zur Karikatur geworden, und das Dekanat werde die für nächstes Jahr vorgesehene bischöfliche Firmspendung absagen, wenn der gegenwärtige Diözesanbischof darauf bestehen wollte, diese selber zu vollziehen.
Wie die Mehrheit der Seelsorger und Seelsorgerinnen zeigen sich auch die großen Laienverbände und vor allem die staatskirchenrechtlichen Organisationen betroffen. Weil in der Schweiz die staatliche Anerkennung der Kirchen besagt, daß die demokratisch organisierten Gebietskörperschaften der Konfessionsangehörigen öffentlichen Rechts sind, haben die Kirchengemeinden und die sogenannten Kantonalkirchen über die Verwendung der Kirchensteuer zu entscheiden. So wird im Bistum Chur zur Zeit in verschiedenen staatskirchenrechtlichen Organisationen erwogen, die finanziellen Beiträge an das Bistum zu sistieren.

Offene Unterstützung findet Bischof Haas bei jener Minderheit von Seelsorgern, die den von der Kirche in der Schweiz gegangenen pastoralen Weg nur als „Anpassung an den Zeitgeist und -ungeist" verstehen können, aber

auch bei jenen Laien, die eine neue Entschiedenheit und Sicherheit in Glaubens- und Sittenfragen erwarten und in Wolfgang Haas deshalb einen Verbündeten im Kampf gegen die von ihnen modernistisch gescholtenen Theologen – Professoren, Journalisten und Journalistinnen, Seelsorger und Seelsorgerinnen – erkennen. Wenig offen hingegen sind ihre denunziatorischen Aktivitäten. In dieser durch die Churer Ereignisse offen polarisierten Situation ist es sehr schwierig geworden, die echten Anliegen und die berechtigten Fragen jener zur Sprache kommen zu lassen, die die Entwicklung der Kirchen in der schweizerischen Gesellschaft mit Besorgnis verfolgen. Mehr noch, die Churer Ereignisse haben der Glaubwürdigkeit der Botschaft, die die Kirche eigentlich verkündigen müßte, schweren Schaden zugefügt.

Nachdem sich das Domkapitel des Bistums Chur an seiner Sitzung nach dem Wechsel der Bistumsleitung auf kein gemeinsames weiteres Vorgehen einigen konnte, einigte sich die Bischofskonferenz am 14. Juni immerhin auf eine gemeinsame Erklärung. Darin wird unter anderem die Rechtmäßigkeit des Bischofswechsels in Chur festgehalten, „wie immer Einzelfragen des Vorgehens bei der Bischofsernennung in Chur zu beurteilen sein mögen", aber auch festgehalten, daß Haas den Vorschlägen von Bischof Vonderach entsprechend zum Koadjutor ernannt wurde.

Die Beratungen in der Bischofskonferenz führten zum einen zur gemeinsamen Einsicht, „daß auch die Leitung einer Diözese das gegenseitige Vertrauen zwischen dem Bischof, den Priestern, den andern in der Seelsorge Tätigen und dem Kirchenvolk voraussetzt", und zum andern zur Bereitschaftserklärung von Bischof Wolfgang Haas, „im Vertrauen und im ständigen Dialog das ihm Mögliche zu leisten": irgendeine konkrete vertrauensbildende Maßnahme jedoch wurde auch vom an der Pressekonferenz teilnehmenden Bischof Haas nicht genannt. Obwohl von den Bischöfen über die jetzt notwendigen praktischen Schritte eingehend beraten wurde, konnte „noch keine Lösung der schwerwiegenden Probleme gefunden werden". Denn die Kollegialität, der sich alle Mitglieder der Bischofskonferenz verpflichtet fühlten, dürfe „die Handlungsfreiheit des einzelnen Bischofs nicht einschränken". Die Bischöfe versprachen indes, ihre Bemühungen intensiv weiterzuführen mit dem Ziel, „eine fruchtbare Seelsorge in jedem Bistum und eine gute Zusammenarbeit aller Diözesen zu ermöglichen und zu vertiefen". Offen blieb, auf wieviel Vertrauen als Voraussetzung seiner Amtsausübung Bischof Haas selber angewiesen ist, und unerfüllt blieb die auch in der Öffentlichkeit geäußerte Erwartung, die Bischofskonferenz möge als solche in Rom vorstellig werden. *R. W.*

China: Ein Jahr nach dem Tiananmen-Massaker

Mit besonderer Spannung wurde in Peking und in Gesamtchina das Jahresgedächtnis des Tiananmen-Massakers am 4. Juni erwartet. Schon mehrere Wochen vorher war der so sensitive Platz des „Himmlischen Friedens" abgeriegelt, um Demonstrationen und jede Form von Unruhe von vornherein zu unterbinden. Von der Regierung wurde ein ganz anderes „Jubiläum", das 150. Jahresgedächtnis des Ausbruchs des Opiumkriegs am 3. Juni 1840, als Gegenmittel ins Spiel gebracht. Das chinesische Volk wurde aufgerufen, Lehren aus einer Geschichte der Schande zu ziehen und im patriotischen und antiimperialistischen Geist diesen Tag zu begehen.

Innere Unsicherheit dauert an

Die Verhängung von „Wirtschaftssanktionen" in Verbindung mit den Juni-Ereignissen des letzten Jahres zeige, daß die Politik der groben Einmischung in die inneren Verhältnisse Chinas nicht beendet sei. Doch China werde sich nicht vom „sozialistischen Weg" abbringen lassen und sich nicht auf eine Rückkehr in die „kapitalistische Vergangenheit" einlassen, die durch diese Sanktionen offensichtlich erzwungen werden solle (Beijing Rundschau, 5.6.1990).
In der gleichen Nummer der Beijing Rundschau wird in einem längeren Aufsatz „Ein Jahr nach den Juni-Ereignissen" eine ideologische Parforce-Jagd abgehalten, um nachzuweisen, daß „die Studenten" und „die Jugend" in der Zwischenzeit verstanden hätten, warum die Regierung so handeln mußte, wie sie gehandelt habe. Es wird berichtet, wie intensiv sich die *Jugend* wieder mit den Ideen *Mao Zedongs* auseinandersetze, so daß man von einer echten Bewegung „Suche nach Mao Zedong" sprechen könne, die das ganze Land erfaßt habe. Die Partei habe einen Reinigungsprozeß durchgemacht, die Korruption weitgehend beseitigt und neue Richtlinien eingeführt, die es den Parteimitgliedern unmöglich machten, aus ihrer Position für sich oder ihre Familie Vorteile zu ziehen. Es wird eingeräumt, daß die Ereignisse des letzten Jahres *negative Auswirkungen auf die Wirtschaftsentwicklung* gehabt hätten, da die Investitionstätigkeit ausländischer Firmen stark zurückgegangen sei. Große Einbußen habe es auch im *Tourismus* gegeben. Die Zahlen für 1990 zeigten aber wieder ein starkes Wachstum, so daß die Verluste wohl bald auszugleichen seien. Im übrigen gebe es eine „gesunde Wirtschaftsentwicklung", und die Aussichten für die Zukunft seien gut. Trotz der Schwierigkeiten sei das Bruttosozialprodukt 1989 um 3,7% gegenüber dem Vorjahr gewachsen.

Generalsekretär *Jiang Zemin* traf sich am Jahrestag der „4.-Mai-Bewegung" mit Intellektuellen, um für eine Verbesserung des Klimas zu sorgen. Sie wurden aufgefordert, sich mit den

Massen zusammenzuschließen und hart zu kämpfen.

Dagegen steht die innere Unsicherheit der jetzt herrschenden Männer. Die Aufstellung einer Sondereinsatzpolizei auf Provinz- und Stadtebene als „Bewaffnete Polizei" für Aufrechterhaltung von Ordnung und Kampf gegen Aufruhr, Rebellion und Unruhe zeugt nicht gerade von großer Sicherheit. In einem Interview mit dem amerikanischen Fernsehen ABC (Barbara Walters) am 2.5.90 betonte Jiang Zemin, daß man nach Methoden, die gewöhnlich in westlichen Ländern angewandt werden, eine „genügend starke Truppe von Bereitschaftspolizei" aufbauen und entsprechende nichttödliche Waffen anschaffen werde. Viele Soldaten hätten im Juni vergangenen Jahres ihr Leben verloren, weil diese Mittel nicht zur Verfügung gestanden hätten. Wo Menschen „versehentlich verwundet oder getötet worden seien", habe sich die Regierung intensiv um diese Fälle gekümmert (Beijing Review, 5.6.90).

Auch bei der Sitzung des Nationalen Volkskongresses Ende März bis Anfang April 1990 wurden im wesentlichen die seit dem Juni 1989 immer wiederholten Klischees bemüht, nach denen China vor einer Revolution der reaktionären Kräfte gestanden habe, die nur mit militärischen Mitteln habe verhindert werden können. *Deng Xiaoping* gab bei dieser Gelegenheit bekannt, daß er sein letztes offizielles Staatsamt, den Vorsitz der Zentralen Staatlichen Militärkommission, aufgebe und sich aus der aktuellen Politik zurückziehe.

Deng Xiaoping hat bei seinem Abschied von der aktiven Politik noch einmal eine größere Rede gehalten, die sich mit den Grundzügen der Außenpolitik befaßte. Angesichts des radikalen Wandels in den osteuropäischen Staaten und der Sowjetunion, die „ihre Farbe gewechselt" und „revisionistisch" geworden seien, müsse China sich als die „letzte Bastion des Sozialismus" verstehen und sich ideologisch festigen, um den Herausforderungen der Zeit zu begegnen. Die ideologische Auseinandersetzung mit den ehemals sozialistischen Bruderstaaten wird gegenwärtig aber nur in parteiinternen Publikationen und nicht in der Öffentlichkeit ausgetragen.

Politisch und wirtschaftlich steht die VR China vor einer unsicheren Zukunft. Die internen ideologischen Auseinandersetzungen sind noch nicht entschieden. Auswärtige Beobachter sehen gegenwärtig die Vertreter der harten Linie um den Staatspräsidenten *Yang Shangkun* und seinen Halbbruder *Yang Baibing* als die Gruppierung an, die von der Armee weitgehend unterstützt wird und daher die Macht hat. Die Weggefährten des vormaligen Generalsekretärs *Zhao Ziyang* wurden inzwischen aus den wichtigsten Positionen in der Partei und im Staat entfernt. Zu ihnen gehörte auch *Yan Mingfu,* der Direktor der Einheitsfrontabteilung, die für die Formulierung der *Religions- und Minderheitenpolitik* verantwortlich ist, der diese Stellung und das Amt des stellvertretenden Vorsitzenden der politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes verlor.

Kein erkennbarer Wandel in der Religionspolitik

Direkt nach den Juni-Ereignissen des vergangenen Jahres gab es die Befürchtung, daß die Verschärfung der ideologischen Auseinandersetzung zu einer schwerwiegenden Veränderung der *Religionspolitik* führen würde. Dieser Fall ist bisher nicht eingetreten. Die Partei- und Regierungsstellen waren und sind mit den vielen Problemen, die sich nach dem Eingreifen der Militärs auf allen Gebieten ergeben haben, so beschäftigt, daß die Religionspolitik nicht zu den Schwerpunkten zählt. Die führenden Gremien der anerkannten Religionsgemeinschaften mußten alle ein Bekenntnis zur offiziellen Politik der Regierung/Partei abgeben und deren Version der „Juni-Ereignisse" akzeptieren. Diese Art von „Kotau" vor den jeweils herrschenden Mächten wird innerhalb Chinas als eine unumgängliche Notwendigkeit gesehen und nicht leicht mit einer inneren Zustimmung verwechselt. Die Religionen in China sind von der gegenwärtigen politischen und ideologischen instabilen Situation natürlich wie jede andere Organisation betroffen. Sie benutzen die *relativen Freiräume,* die ihnen geblieben sind, ihre innere Organisation zu stärken und auszubauen.

Als islamischer Unruheherd erweist sich in letzter Zeit die Provinz Xinjiang. Es mehren sich aber Berichte, daß es verstärkt zu antichinesischen Aktionen von muslimischen Uiguren und Kirgisen in Kashgar und Urumtschi gekommen ist, die ihre Anstöße von jenseits der Grenze, den sowjetischen Republiken Tadschikistan, Usbekistan und Kasachstan erhalten, da gut 50% der 15 Millionen Muslime in Xinjiang diesen Volksgruppen angehören. Die chinesische Regierung verwahrt sich gegen diese „ausländische Einmischung in die inneren Angelegenheiten Chinas" und versucht mit repressiven Maßnahmen der Bewegung Herr zu werden. Dazu gehört die Verfügung eines Baustopps für den Neubau oder die Reparatur von Moscheen und Vorgehen gegen nicht registrierte Koranschulen. Diese Maßnahmen haben zu gewalttätigen Auseinandersetzungen geführt, bei denen reguläre Truppen eingesetzt worden sind und 50–60 Menschen ihr Leben verloren haben (South China Morning Post 9. u. 11.4.90).

Die *Gründung einer Bischofskonferenz seitens der Untergrundkirche* am 21. November 1989 in Zhangyi im Sanyuan Distrikt in der Shaanxi Provinz führte zur Verhaftung von Bischöfen, Priestern und Laien – insgesamt über 30 Personen –, die daran beteiligt waren. Bischof *Fan Xueyan* von Baoding, der selber nicht anwesend war, wurde zum Vorsitzenden gewählt. Die im Exil lebenden Bischöfe, *Ignatius Gong* Pingmei (USA) und *Dominic Tang Yiming* (Hong Kong) sollen zu Vize-Präsidenten bestimmt worden sein. Nach anderen Berichten wurden vier Vize-Präsidenten gewählt, die alle in der VR China leben und von denen zwei an der Versammlung teilnahmen. „Rom" soll mit der Gründung der Bischofskonferenz nicht einverstanden gewesen sein bzw. erst nachträglich

davon gehört haben. Kardinalstaatssekretär *Casaroli* wird mit der Bemerkung zitiert, daß die chinesischen Bischöfe das Recht hätten, eine Bischofskonferenz zu bilden, und Rom sie daran nicht hindern könne.

Fortdauernde Spaltung unter Katholiken, Stagnation bei Protestanten

Auf die *Verhaftungen* der an der Gründung der Bischofskonferenz der Untergrundkirche Beteiligten angesprochen, erklärte der Direktor des nationalen Büros für religiöse Angelegenheiten, *Ren Wuzhi,* während seines Besuches in Hong Kong im März 1990, daß es keinerlei Verhaftungen von Religionsangehörigen gegeben habe. Seit den Juni-Ereignissen habe sich die Religionspolitik in keiner Weise verändert. Hier zeigt sich wieder einmal die Auffassung der chinesischen Regierung, nach der die Gründung der Untergrundbischofskonferenz einen Verstoß gegen bestehende Gesetze der Volksrepublik darstellt und damit „kriminellen Charakter" habe und ein Einschreiten dagegen nichts mit der Beeinträchtigung der Religionsfreiheit zu tun habe.

Die Gründung einer Bischofskonferenz seitens der Untergrundkirche weist auf die *bleibenden Spannungen* zwischen den verschiedenen Gruppierungen innerhalb der katholischen Kirche in der VR China hin. Da die Zahl der mit Rom verbundenen Bischöfe innerhalb der vom Staat anerkannten Kirche im Wachsen begriffen ist, verstärkt sich in den Kreisen der Untergrundkirche das Gefühl, ins Hintertreffen zu geraten und durch spektakuläre Aktionen für eine Klärung der Verhältnisse sorgen zu müssen. Daneben stehen verstärkte Anstrengungen verschiedener Kreise innerhalb und außerhalb Chinas, für eine Verständigung zwischen den verschiedenen katholischen Gruppen zu sorgen.

Während die Katholiken unter der fortdauernden Spaltung leiden, scheint die Entwicklung unter den Protestanten eher zu stagnieren. Vom 7.–10. November 1989 fand in Shanghai das 4. Gemeinsame Treffen der Ständigen Komitees der Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung und des Chinesischen Christenrats (CCC) statt. Ziel der Begegnung war, die bleibende Aufgabenstellung der Drei-Selbst-Bewegung im Zusammenwirken mit dem Chinesischen Christenrat zu bestimmen. Schon Ende 1988 hatte es ernsthafte Diskussionen darüber gegeben, ob die Drei-Selbst-Bewegung nicht ihren Zweck erfüllt habe und in den Christenrat aufgehen solle, um die Weiterentwicklung des Christenrats zur „chinesischen christlichen Kirche" zu erleichtern. Bei der November-Tagung wurde stillschweigend davon ausgegangen – wohl unter den geänderten politischen und ideologischen Bedingungen auf nationaler Ebene –, daß die Drei-Selbst-Bewegung auch weiterhin eine Aufgabe zu erfüllen habe. Der Schwerpunkt der Tätigkeit müsse darauf liegen, das „Wohlergehen" der chinesischen Christenheit sicherzustellen, nachdem der Aspekt der „Selbstheit" (Eigenständigkeit) im wesentlichen erreicht worden sei. Es gelte aber weiterhin darauf zu achten, daß die Verpflichtung zum Patriotismus (das Land zu lieben) nicht vernachlässigt werde und Versuche ausländischer Missionsgruppen, in China unter Mißachtung der Eigenständigkeit der chinesischen kirchlichen Organisationen tätig zu werden, verhindert werden müßten. Die Drei-Selbst-Bewegung unterstütze die Regierung in der Erfüllung der Religionspolitik, helfe aktiv mit beim Aufbau der „sozialistischen, materialistischen und spirituellen Zivilisation", ohne sich jedoch in das innere Leben der Kirche einzumischen, das ganz in der Verantwortung des chinesischen Christenrats liege. Damit bleibt die Aufgabe, weitere Schritte in Richtung „Kirchenwerdung" zu unternehmen, ungelöst.

G. E.

Der Himmel, die Katholiken und das neue Europa

Der 90. Deutsche Katholikentag in Berlin

In die Geschichte der Deutschen Katholikentage wird das diesjährige Treffen in Berlin als der Katholikentag zwischen der Wende in der DDR und der Herstellung der staatlichen Einheit Deutschlands eingehen. Durch die Ereignisse der letzten Monate in Mittel- und Osteuropa erhielt das etwas wolkige Motto „Wie im Himmel so auf Erden" überraschend einen frischen, unverbrauchten Klang. Dennoch war Berlin von den Themen und der Atmosphäre her kein Katholikentag des Aufbruchs oder der überzeugenden Botschaften. Er machte eher die Diskrepanz zwischen dem gut organisierten, bunten Großereignis und der ziemlich grauen Wirklichkeit des deutschen Katholizismus deutlich.

Als vor zehn Jahren, am 4. Juni 1980, in Berlin der 86. Deutsche Katholikentag eröffnet wurde, sagte *Hans Maier,* damals Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, in seiner Ansprache, in der gastgebenden Stadt werde deutlich, was „Not und Aufgabe in Europa" sei: „Hier sehen wir eine der Trennungslinien, die unsere Welt durchschneiden, und begreifen, wie

schwer es ist, Frieden und Einheit in dieser Welt zu schaffen." Der 90. Deutsche Katholikentag, der jetzt vom 23. bis 27. Mai in Berlin stattfand, stand weithin im Zeichen des Falls der seinerzeit apostrophierten Trennungslinie in der geteilten Stadt, in Deutschland und in Europa. Ob Eröffnungskundgebung vor dem Charlottenburger Schloß, Eucharistiefeier zum Fest Christi Himmelfahrt, Abschlußkundgebung vor dem Reichstag oder Schlußgottesdienst im Olympiastadion: Ansprachen, Predigten und Grußworte kreisten durchweg um die neue Situation, die durch die Wende in der DDR und in den anderen Ländern des bisherigen Ostblocks entstanden ist, versuchten die teilweise dramatischen Ereignisse und Entwicklungen der letzten Monate und Jahre zu deuten.

Die *thematische und organisatorische Vorbereitung* des Katholikentags war allerdings schon zum größten Teil abgeschlossen, als im Herbst letzten Jahres das SED-Regime in der DDR zusammenbrach und die innerdeutsche Grenze geöffnet wurde. Dementsprechend blieben die Veranstaltungen wie geplant auf Westberlin beschränkt und wurden wie vor zehn Jahren beim 86. Deutschen Katholikentag und im vergangenen Juni beim 23. Deutschen Evangelischen Kirchentag (vgl. HK, Juli 1989, 304–309) schwerpunktmäßig im Messegelände angesiedelt. Während aber beim Kirchentag vor einem Jahr nur einige Hundert Christen aus der DDR für einen Tag in den Westteil der Stadt kommen konnten, nutzten jetzt die DDR-Katholiken die neue Reisefreiheit. Von den etwa 125 000 Dauerteilnehmern des Katholikentags kamen 35 000 aus der DDR; aus 787 der insgesamt 885 katholischen Kirchengemeinden im Bereich der Berliner Bischofskonferenz lagen Anmeldungen zum Katholikentag vor. Bischöfe, Priester und Laien aus der katholischen Kirche der DDR wurden in stattlicher Zahl als Vortragsredner und Podiumsteilnehmer ins endgültige Programm aufgenommen.

DDR-Katholiken: nachdenklich und selbstbewußt

Die Beiträge aus der DDR-Kirche erwiesen sich inhaltlich wie atmosphärisch als *Gewinn für den Berliner Katholikentag.* Ohne die routinierte Geläufigkeit vieler Katholikentagsprofis aus dem bundesdeutschen Katholizismus, dafür aber durchweg ehrlich, direkt und glaubwürdig sprachen DDR-Katholiken von ihren Erfahrungen im SED-Staat, von den Besonderheiten und Problemen ihrer Kirche, von den erregenden Tagen und Monaten der Wende und von ihren Erwartungen wie auch Befürchtungen angesichts der Entwicklung hin zur Einheit der beiden deutschen Staaten und ihrer Kirchen. Bei aller Freude über das Ende des kommunistischen Zwangs- und Überwachungssystems („Es hat fast zwei Generationen gedauert, bis wir in unserem Deutschland wieder einmal die befreiende Erfahrung machten: Gott stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen", hieß es in der evangelisch-katholischen Bibelarbeit der beiden Exegeten *Christoph Kähler* und *Claus-Peter März*) war dabei von triumphalistischem Auftrumpfen nichts zu spüren. Es dominierten eher die zurückhaltend-nachdenklichen und darin auch selbstbewußten Töne.

Claus-Peter März meinte, die katholische Kirche in der DDR dürfe die Wende nicht einfach als Bestätigung ihres Kurses verstehen, und wies gleichzeitig auf den Preis der jetzt gewonnenen Freiheit hin: Er werde kein „Einheitsverkaufspreis" sein, wie er bisher in der DDR für jedes Produkt galt, „sondern dieser Preis wird von jedem einzelnen neu und für sich zu ermitteln sein". Der Physiker *Klaus Sieber* beklagte (im Forum „Freiheit und Recht sind nicht selbstverständlich"), daß in der DDR gegenwärtig von Solidarität wenig zu spüren sei. Aufgabe für Christen und Kirchen müsse sein, die Dimension der Solidarität wieder ins Bewußtsein zu rufen und sie zur Grundlage des Rechts zu machen.

Die für viele DDR-Voten auf dem Katholikentag kennzeichnende Mischung aus Nachdenklichkeit und Selbstbewußtsein prägte besonders die Beiträge von *Hans Joachim Meyer,* Bildungsminister in der DDR-Regierung und Vorsitzender des Gemeinsamen Aktionsausschusses katholischer Christen in der DDR, der in Berlin als Person und in der Sache beeindruckte. Bei der Schlußkundgebung sagte Meyer, die DDR-Katholiken kehrten in die Gemeinschaft der deutschen Katholiken nicht als Sieger, sondern als Befreite und „erhobenen Hauptes" zurück, „mit leeren Händen, aber nicht in Armut".

In seinem Kurzreferat zum Thema „Christen bauen am gemeinsamen Haus Europa", das am Samstagnachmittag auf dem Katholikentag in zwölf Parallelveranstaltungen mit viel kirchlicher und politischer Prominenz aus Ost- und Westeuropa angegangen wurde, warnte Meyer die Christen in Europa davor, die Zeichen der Zeit „nicht als Ruf zur Umkehr zu erkennen, sondern als Chance zur Rückkehr zu mißdeuten". Das Bild vom Haus Europa dürfe die Christen nicht zur Illusion verführen, weil sie sich so plötzlich und unverhofft im Mittelpunkt des politischen Prozesses vorfänden, könnten sie diesem Haus Europa trügerische Sicherheit verleihen, indem sie, die Gunst der Stunde nutzend, das Schild „christliches Europa" an die Tür dieses Hauses hefteten. Bedenken gegenüber undifferenziert-überschwenglichen Vorstellungen von einem neuen christlichen Europa wurden auch anderswo auf dem Katholikentag laut. Es wäre falsch, so die Vizepräsidentin der Katholischen Aktion Österreichs, *Ingrid Klein,* jetzt vom großen christlichen Aufbruch in einem freien Gesamteuropa zu träumen. Das neue Europa werde vielmehr schwere Orientierungsprobleme haben. *Erhard Eppler,* amtierender Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags, wies darauf hin, Europa werde niemals so christlich werden, wie Osteuropa marxistisch-leninistisch gewesen sei. „Gerade als Christen müssen wir nicht nur dulden, wir müssen wollen, daß der andere oder die andere anders sein darf als wir."

So formelhaft-unscharf viele Bekenntnisse zu den christ-

lichen Wurzeln Europas bzw. Appelle, seine christliche Seele neu zu beleben, aus dem Mund von Politikern wie Bischöfen in Berlin auch klangen, in einigen gerade aus christlicher Sicht wichtigen Weichenstellungen für das zukünftige Europa war man sich auf dem Katholikentag erfreulich einig. So wurde immer wieder vor den *Gefahren neuer Nationalismen* nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems mit seiner Unterdrückung nationaler Bestrebungen gewarnt. Ebenso einmütig war der Appell zu hören, das neue freie Europa dürfe nicht zu einer nach außen abgeschotteten, nur auf den eigenen Wohlstand bedachten Festung werden, sondern müsse verstärkte Solidarität gegenüber der Dritten Welt beweisen und sich an der Bewältigung der weltweiten ökologischen Probleme beteiligen. Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* griff diese immer wieder genannten Anliegen in seiner Ansprache auf der Hauptkundgebung nochmals auf: Umweltliebe gehöre in den Grundwerteteil einer europäischen Hausordnung. In einem europäischen Haus der Freiheit wachse die Mitverantwortung für die Aufgaben einer armutsorientierten Entwicklungshilfe.

Neben allgemein gehaltenen Mahnungen und Absichtserklärungen zur Gestaltung Europas nach dem Ende der Ost-West-Spaltung bot der Katholikentag in verschiedenen Veranstaltungen aber auch konkretes Material zur Situation einzelner Länder und Kirchen in den bisher oder noch kommunistisch regierten Ländern. Besonders spektakulär war der Auftritt der litauischen Ministerpräsidentin *Kasimira Prunskiene,* die engagiert für den von Litauen eingeschlagenen Weg zur Unabhängigkeit warb. Mehrfach angesprochen wurde in Berlin die schwierige Lage der griechisch-katholischen Kirche in der *Ukraine:* In einem von nationalistischen und konfessionalistischen Tönen bemerkenswert freien Statement plädierte Archimandrit *Lubomyr Husar,* der Generalvikar des noch im römischen Exil residierenden Großerzbischofs von Lemberg, für einen Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche in der Ukraine. Bislang habe es auf beiden Seiten Hindernisse für eine Verständigung gegeben. Die Kirchen würden ihren Auftrag im slawischen Teil Europas verfehlen, wenn sie sich nicht wenigstens respektieren und ihre Trennung als Mißgeschick empfinden würden. Der neue ungarische Ministerpräsident *József Antall* (er trat auf dem Katholikentag gemeinsam mit Bundeskanzler *Helmut Kohl* auf), nannte als entscheidende Aufgaben für sein Land die durch das Erbe des Einparteiensystems und die Unerfahrenheit der jetzt politisch Verantwortlichen erschwerte Erneuerung der staatlichen Strukturen im Sinn der Gewaltenteilung und die Einführung einer sozial abgefederten Marktwirtschaft.

Besonders stark waren in Berlin unter den osteuropäischen Mitwirkenden solche aus *Polen* vertreten. Der polnische katholische Schriftsteller *Andrzej Szczypiorski* erhielt während des Katholikentags den erstmals verliehenen „Katholischen Kunst- und Kulturpreis" von Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken (vgl. ds. Heft, S. 322). Szczypiorski war auch Redner bei der Hauptkundgebung und äußerte sich bei dieser Gelegenheit zum deutsch-polnischen Verhältnis: Die Mehrheit der Polen begrüße mit Sympathie den Einigungsprozeß des deutschen Volkes. Ihre verständlichen Beunruhigungen und Ängste stammten aus den tragischen Erfahrungen der Vergangenheit. Je mehr Demokratie es aber in Deutschland gebe, desto weniger gebe es Zukunftsängste in Polen. *Hans Maier* sprach sich in seinem Beitrag zur Verantwortung der Christen für das gemeinsame Haus Europa für wirtschaftliche Hilfe Deutschlands an Polen in den kommenden Jahren aus. Es sei aber umgekehrt auch zu wünschen, daß etwas von polnischen Überlieferungen und Denkweisen in die deutsche politische Kultur übergehe, „etwas von jener leidenschaftlichen, kompromißlosen Freiheitsliebe, die den Ruhm der polnischen Geschichte ausmacht".

Die Botschaft vom Himmel als theologischer Schwerpunkt

Die politisch-ideologische Wende im bisherigen Ostblock lieferte dem Katholikentag nicht zuletzt willkommenes Anschauungs- und Demonstrationsmaterial für sein dem Vaterunser entnommenes *Motto* „Wie im Himmel so auf Erden". Bei der Eröffnung unterließ es kein Redner, die naheliegende Verbindung zwischen dem seinerzeit erst nach einigem Hin und Her aus der Taufe gehobenen Leitwort (vgl. HK, Januar 1989, 10) und den Ereignissen des vergangenen Herbstes in Leipzig, Berlin oder Prag bzw. deren Folgewirkungen herzustellen. So machte der Aachener Bischof *Klaus Hemmerle* seine theologische Meditation zu „Wie im Himmel so auf Erden" am Erlebnis des 9. November 1989 fest, als sich die Berliner Mauer öffnete. Die Ereignisse hätten „vier Namen in den Himmel jener Nacht geschrieben": Freiheit, Begegnung, Leben teilen und „Himmel zwischen uns – Himmel über uns". Viele Menschen hätten gespürt: „Nicht ein berechnender Menschenplan oder ein verfügender Menschengriff zog den Himmel in ihre Mitte; es war ein Geschenk von oben, ein Anruf von oben."

Das Stichwort Himmel gab dem Berliner Katholikentag seinen *theologischen Schwerpunkt.* Auf dem Programm standen zahlreiche theologische Vorträge, die sich mit verschiedenen Aspekten der christlichen Botschaft von der endgültigen Bestimmung des Menschen und der Welt befaßten (z. B.: „Himmel und Hölle – die Hoffnung des Glaubens und die Angst vor dem endgültigen Scheitern"; „Auf den Spuren der Engel"; „Wir alle werden leben – die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten"). In vielen Bibelarbeiten wurden Schrifttexte ausgelegt, in denen vom Himmel die Rede ist, von Phil 3 („Unsere Heimat aber ist im Himmel") bis Apg 1, 11 („Was steht ihr da und schaut zum Himmel empor?"). „Auf welchen Himmel hoffen die Christen?" war Thema einer gemeinsamen Veranstaltung von Zentralkomitee der deutschen Katholiken und Deutschem Evangelischem Kirchentag, bei der dessen Präsident in nüchtern-vorsichtigen Worten über

seine Vorstellung vom Himmel sprach. *Erhard Eppler:* „Ich gehe dem Augenblick, wo ich näher an diesen andern Teil des Wirklichen heranrücke, mit einer Mischung aus Neugier, Vertrauen und kreatürlicher Angst entgegen. Ich glaube, daß da etwas sein wird, was mich auffängt, vielleicht auch befreit von dem Wust von Nebensachen, die mich hier in Trab halten und reinigt von dem, was ich hier an Schuld auf mich geladen habe."
Den religiösen Kontext, in dem die Christen und die Kirchen heute ihre Botschaft vom Himmel, vom ewigen Leben und von dessen Vorschein auf der Erde verständlich machen müssen, machten in Berlin Vorträge und Foren zu New Age, Jugendreligionen, Okkultismus und Sekten sichtbar. Die Veranstaltungen zu diesem Themenkreis stießen durchweg auf großes Publikumsinteresse. Zahlreiche Katholikentagsteilnehmer nutzten die Möglichkeit, sich in einem erstmals auf einem Katholikentag eingerichteten Zentrum über die verschiedenen Erscheinungsformen neuer Religiosität zu informieren. Wahrscheinlich hätte es sich im Blick auf das Publikum gelohnt, auf dem Katholikentag die systematisch-theologische und biblische Rückfrage nach dem Himmel und die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen religiösen Sehnsüchten, Bedürfnissen und Ritualen stärker miteinander zu verzahnen.

Die Dritte Welt blieb im Windschatten

Auf dem letzten Katholikentag 1986 in Aachen (vgl. HK, Oktober 1986, 479–489) hatte man die Vielzahl der Veranstaltungen unter dem Leitwort „Dein Reich komme" in fünf Themensektoren organisiert: Weltkirche, Europa, Geistliche Gemeinschaft, Sozialer Katholizismus, Technik und Verantwortung für die Zukunft. In Berlin wurde – wie auch bei den Katholikentagen vor Aachen – auf eine vergleichbare Strukturierung verzichtet. Es gab diesmal aber auch kein Thema in dem breiten Spektrum von der christlichen Mystik über das Gespräch mit dem Islam bis zum Schicksal des tropischen Regenwalds, das sich auf dem Katholikentag selber als *der* große Magnet und Kristallisationspunkt herausgestellt hätte. Die vom Veranstalter aus der Gunst der Stunde heraus vorgenommene besondere Akzentuierung des Themas „neues Europa" bzw. Verantwortung der Christen in Ost und West für das gemeinsame europäische Haus wurde von den Teilnehmern nur begrenzt mitvollzogen und angenommen. Natürlich gab es bei einigen Veranstaltungen in diesem Bereich überfüllte Hallen oder große Teilnehmerzahlen (so bei Auftritten von *Helmut Kohl, Rita Süssmuth* und *Lothar de Maizière*); aber in den meisten Foren zu Ost-West-Themen (politisch oder kirchlich) war der Zuspruch eher mager. Das galt auch für einen Teil der Veranstaltungen am Samstagnachmittag.

Während in Aachen das Thema *Weltkirche* von der Diskussion um die Theologie der Befreiung profitierte, stand es jetzt in Berlin eher im Windschatten. Foren zu gesellschaftspolitischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Problemen der Dritten Welt, nicht zuletzt Lateinamerikas, waren unterdurchschnittlich besucht. Daß in den einschlägigen Veranstaltungen nach den Perspektiven für Entwicklungshilfe und Solidarität mit den Armen angesichts des europäischen Zusammenwachsens gefragt wurde, überraschte nicht. Kardinal *Paulo Evaristo Arns,* der Erzbischof von São Paulo, berichtete, er habe in den letzten Monaten die Erfahrung machen müssen, daß Projektanträge für Brasilien immer häufiger von Hilfswerken oder Regierungen abgelehnt würden, weil die Hilferufe aus dem Osten vordringlicher seien. Der Frankfurter Jesuit *Michael Sievernich* erinnerte in einem Referat, das dem Vorblick auf die Fünfhundertjahrfeier der europäischen Besitznahme Lateinamerikas galt, daran, daß zwar das eine Berlin, das eine Deutschland und das eine Europa in greifbare Nähe gerückt seien: „Die eine Welt dagegen, in der alle Menschen in Würde, Freiheit und Gerechtigkeit leben können, liegt in weiter Ferne." *Manfred Sollich* regte in einem Dritte-Welt-Forum („Resignation ist fehl am Platz") an, eine auf die Förderung der Selbsthilfe der Armen und ihrer gesellschaftlichen Organisationen ausgerichtete Entwicklungszusammenarbeit viel konsequenter durch ein Engagement gesellschaftlicher Gruppen bei uns zu begleiten.

Insgesamt gesehen spielten *politisch-gesellschaftliche Fragen* (von der Ost-West- bzw. Europaproblematik abgesehen) auf dem Berliner Katholikentag nur eine untergeordnete Rolle, auch wenn sie im Programm natürlich nicht fehlten: Es gab die für Katholikentage obligatorischen Foren zur Familienpolitik und zur Veränderung der Alterspyramide; eine eigene Werkstatt galt dem Thema Kirche und Arbeitswelt. Auch der Bereich *Schöpfung und Umwelt* mit seinen verschiedenen Aspekten von der möglicherweise drohenden Klimakatastrophe bis zur Gentechnologie war in Berlin nur einer unter vielen. Allerdings konnte sich die entsprechende Werkstatt über mangelnden Zuspruch nicht beklagen. Der Frankfurter Journalist *Konrad Adam* wies in einem Forum über „Grenzen des Wachstums" darauf hin, daß Wirtschaftswachstum und Fortschritt als dessen wissenschaftliches Äquivalent letztlich inhaltslose Größen seien, die zwar noch eine Richtung, aber kein Ziel mehr erkennen ließen. Der Wahlkampfslogan „Weiter so!" sei alles, was man zu ihrer Rechtfertigung und Begründung vortragen könne. Der Theologe *Othmar Keel* (Fribourg) prangerte die Herrschsucht des modernen Menschen über die Schöpfung an: „Wir müssen lernen, neben uns, um uns wachsen zu lassen, leben zu lassen, uns zurückzunehmen."

Wer in Berlin volle Hallen sehen wollte, mußte sich in Foren setzen, bei denen es um *konkrete Glaubensprobleme* und *Kirchenerfahrungen* ging. In Weiterführung der gemeinsamen Studientagung vom Herbst 1988 über die Weitergabe des Glaubens (vgl. HK, Dezember 1988, 558–560) hatte das Zentralkomitee für den Katholikentag in Berlin einen deutlichen Schwerpunkt bei deren Thematik gesetzt. So gab es erstmals eine eigene Werkstatt „Unterwegs zum Glauben – unterwegs im Glauben", die vor

allem das Gespräch in kleinen Gruppen über den eigenen Glaubensweg anstoßen und ermöglichen sollte.
Vor allem zwei Grundfragen standen bei den einschlägigen Referaten und Forumsbeiträgen im Vordergrund: Wie können Menschen heute, nach Auflösung der prägenden kirchlichen Milieus und angesichts einer immer stärker pluralisierten, dem einzelnen eine Fülle von Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten bietenden Lebenswelt, den Glauben als befreiende und sinnerschließende Antwort entdecken? Und wie kann dieser Glaube in Gemeinden und Gemeinschaften gelebt und in unserer Gesellschaft glaubwürdig bezeugt werden? Hand in Hand mit der Erschließung des Glaubens als Weg, als Geschichte von Bekehrungen und Brüchen, gingen *Warnungen vor verkürzten Vorstellungen von Neuevangelisierung und Glaubensweitergabe.* Der Bamberger Pastoraltheologe *Ottmar Fuchs* betonte beispielsweise, Evangelisierung sei nicht identisch mit der Verbreitung der christlichen Weltanschauung und der damit verbundenen Mitgliederwerbung für die kirchliche Institution, „sondern meint die auch darüber hinausgehende Verbindung von erlösendem Wort und befreiender Tat für alle Menschen und besonders für die Bedrängten und Leidenden". Sein Bonner Kollege *Walter Fürst* sekundierte, der Aufruf, den Glauben weiterzugeben, sei nur hilfreich, wenn er nicht der Angst entspringe, sondern mit Vertrauen gepaart sei, „mit dem Vertrauen, das nötig ist, freies kommunikatives Leben zuzulassen".

Viel Kirchenfrust wurde abgeladen

Die Kirche als Institution, die sich beim Bemühen um die Weitergabe und das Zeugnis des Glaubens vielfach selbst im Weg steht, die die Erfahrungen ihrer Gläubigen nicht wirklich ernst nimmt und an verengenden Vorschriften festhält, statt auf die Freiheit der Kinder Gottes zu setzen – darüber wurde auf dem Berliner Katholikentag immer wieder geklagt. Für viele Teilnehmer boten die Veranstaltungen zum Thema Glaube und Kirche Gelegenheit, ihre Enttäuschung und ihren Unmut angesichts der „real existierenden Kirche" in der Bundesrepublik und in Rom zu artikulieren. Manche Katholikentagsbesucher aus der DDR zeigten sich teilweise befremdet oder verärgert angesichts von soviel Kirchenschelte; andere ließen aber erkennen, daß ihnen trotz aller Unterschiede die gleichen Probleme auf den Nägeln brennen wie bundesdeutschen Katholiken. Der Katalog der Hauptkritikpunkte war nicht überraschend: Immer wieder wurde an die Probleme der wiederverheirateten Geschiedenen erinnert, wurde die offizielle kirchliche Haltung in der Sexualmoral beklagt und wurden mehr Entfaltungsmöglichkeiten für die *Frauen in der Kirche* eingefordert.

Berlin war nicht nur der erste Katholikentag nach der Wende in der DDR und der Öffnung der innerdeutschen Grenze, sondern auch der erste nach der „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologen (vgl. HK, März 1989, 127–130) und der ihr vorausgegangenen und durch sie ausgelösten Turbulenzen. Die Stoßrichtung der Kölner Erklärung, vor allem der Protest gegen kirchliche Zentralisierungstendenzen und eine verschärfende Festschreibung von „Humanae vitae", wurde auf dem Katholikentag mehrfach zustimmend aufgegriffen. Die beiden Moraltheologen *Franz Böckle* (Bonn) und *Wilhelm Ernst* (Erfurt) setzten sich mit dem Verhältnis von lehramtlichen Weisungen und Gewissen auseinander und plädierten dabei für das Recht und das Gewicht des persönlichen Gewissensentscheids. Mehrmals erinnerten Redner in Berlin an die Parole „Wir sind das Volk" der DDR-Demonstrationen im vergangenen Herbst und zogen die Parallele zum notwendigen Selbstbewußtsein des Volkes Gottes in der Kirche. *Marlies Blazejewski* aus Erfurt „Als auf den Straßen die Erkenntnis reifte: Wir sind das Volk, wurde auch hörbar: Wir sind das Volk Gottes, gleichzeitig in beiden deutschen Staaten."

Als Ort einer vertieften Beschäftigung mit Grundfragen des kirchlichen Selbstverständnisses hatte man auf dem Berliner Katholikentag eine eigene *„Konzilswerkstatt"* eingerichtet. 25 Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanums sollte in thematisch sorgfältig zusammengestellten Foren und Vorträgen an die entscheidenden Weichenstellungen des Konzils für die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt von heute erinnert und nach ihrer bleibenden Bedeutung gefragt werden. Zwar stieß das anspruchsvolle Programm der Werkstatt bei den Katholikentagsteilnehmern auf eher geringes Interesse (die Veranstaltungen fanden außerhalb des Messegeländes statt); viele Voten von Bischöfen, Theologen und engagierten Laien zeigten aber in erfreulicher Deutlichkeit, daß im deutschen Katholizismus die Grundentscheidungen des Zweiten Vatikanums (von der Kollegialität über die Liturgiereform bis zur Anerkennung der Religionsfreiheit) als unverzichtbare Errungenschaften und als Herausforderungen lebendig sind. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz nannte das Gedächtnis des Konzils ein „gefährliches Abenteuer, das die Wachheit und Bereitschaft, die Umkehrfähigkeit und die Tiefe unseres Glaubens auf die Probe stellt."

Es ist auch eine Frucht des Konzils, daß zu Katholikentagen selbstverständlich *ökumenische Veranstaltungen* gehören. Die Themen, die in Berlin aus dem Bereich Ökumene behandelt wurden, waren naheliegend. Es ging so u. a. um den „konziliaren Prozeß" für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, um die Reaktionen der Kirchen auf die Lima-Erklärungen und um die Untersuchungen zu den gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts, die den Kirchen seit 1986 zur Stellungnahme vorliegen. Aus dem konventionellen Rahmen fiel am ehesten das engagierte Referat von *Eleonore von Rotenhan* über die katholische Kirche aus der Sicht einer Protestantin (vgl. ds. Heft, S. 325). Einen festen Platz im Katholikentagsprogramm hatte auch in Berlin das *christlich-jüdische Gespräch,* nicht zuletzt durch ein eigenes „Jüdisches Lehrhaus" mit zahlreichen Veranstaltungen. Dagegen war das Thema *Islam* nur am Rand vertreten, obwohl ge-

rade der Veranstaltungsort Berlin mit seinen vielen Muslimen hier eine stärkere Gewichtung hätte nahelegen können.

Das Programm lief teilweise an den Besuchern vorbei

Nach dem Berliner Katholikentag gibt es keine „Denkpause" wie nach dem Aachener Treffen von 1986. Der übliche Zweijahresrhythmus wird wieder aufgenommen; zum 91. Deutschen Katholikentag wird man sich 1992 in der badischen Residenzstadt Karlsruhe treffen, während für den Katholikentag 1994 ein Veranstaltungsort in der heutigen DDR zu erwarten ist. Der Karlsruher Katholikentag soll wiederum – nicht zuletzt im Blick auf die dann unmittelbar bevorstehende Vollendung des Binnenmarkts – einen europäischen Schwerpunkt haben. Schon wegen der begrenzten Möglichkeiten einer Stadt mit 270 000 Einwohnern dürfte er – ähnlich wie Aachen – ein von den Teilnehmerzahlen kleineres Treffen werden als Berlin.

Es zeigte sich in Berlin, daß die *Anziehungskraft des Großereignisses Katholikentag für Jugendliche und junge Erwachsene* durch die vierjährige Pause nach Aachen nicht gelitten hat: Von den Dauerteilnehmern aus der Bundesrepublik waren Dreiviertel nicht älter als 29 Jahre. Es zeigte sich allerdings auch eine deutliche Diskrepanz zwischen den Interessen eines beträchtlichen Teils der Besucher und zentralen Elementen des Programmangebots: Schließlich fanden ziemlich viele Foren (auch solche mit „großer" Besetzung) und Vorträge in nur mäßig bis schlecht gefüllten Hallen statt. Hätte es nicht die Besucher aus der DDR gegeben (sie waren im Schnitt älter als die aus der Bundesrepublik), für die der Katholikentag ein Neuheitserlebnis war und die dementsprechend auch überdurchschnittlich zahlreich in vielen Veranstaltungen anzutreffen waren, die Diskrepanz wäre noch stärker aufgefallen.
Gleichzeitig war Berlin 1990 aber auch kein Katholikentag des maßgeblich durch die Teilnahme junger Christen getragenen und verkörperten geistlich-kirchlichen *Aufbruchs* wie die Treffen von Freiburg 1978 und Berlin 1980. Sicher waren die großen Eucharistiefeiern im Olympiastadion an Christi Himmelfahrt und am Sonntag vor Pfingsten in ihrer Mischung aus gesammeltem Ernst und spontaner Fröhlichkeit beeindruckende Feiern des Glaubens und der Gemeinschaft. Aber von einer besonderen Aufbruchstimmung oder Begeisterung war auf dem Katholikentag wenig zu spüren. Das Besondere, Einmalige dieses Treffens, die erstmalige Begegnung von Katholiken aus den beiden Teilen Deutschlands seit Jahrzehnten, vollzog sich ohnehin unspektakulär-leise. Im übrigen war dieses Element des Berliner Katholikentags den Veranstaltern ja als ungeplantes Geschenk in den Schoß gefallen. Beim nächsten Katholikentag wird auch das Zusammensein von Katholiken aus Erfurt und Essen, Magdeburg und München schon mehr oder weniger selbstverständlich sein.

Über mangelnden Zuspruch durch die *politische Prominenz* konnte sich auch der Berliner Katholikentag nicht beklagen. Nicht nur mindestens das halbe Bundeskabinett trat in Veranstaltungen auf, auch sonst waren Politiker aller Bundestagsparteien (diesmal auch einzelne Grüne) auf den Podien in großer Anzahl vertreten. Die Kehrseite der Medaille: Politiker sagen auch auf dem Katholikentag das, was sie immer sagen, wodurch sich der Erkenntnisgewinn für das Publikum in Grenzen hält. Verglichen mit dem großen Aufgebot an in- und ausländischen Politikern waren in Berlin prominente bzw. über ihr Fach hinaus in der Öffentlichkeit bekannte Mitwirkende aus dem nichtkirchlichen und nichttheologischen Bereich schwach vertreten. Was spricht aber dagegen, zu einem Katholikentag in größerem Umfang auch Humanwissenschaftler, Philosophen, Naturwissenschaftler ganz anderer Couleur als Referenten und Gesprächspartner einzuladen, um auf diese Weise die ehrliche und offene Auseinandersetzung des Katholizismus mit den verschiedenen Zeitströmungen zu fördern? Gerade Berlin war demgegenüber fast nur katholische Selbstdarstellung mit einigen wenigen Einsprengseln.

Fassade und Wirklichkeit

In seiner Botschaft zur Eröffnung des Berliner Katholikentags forderte Johannes Paul II. die katholischen Laien auf, „erneut in Glaubensfragen und im daraus sich ergebenden ethischen Lebensvollzug" Zeugnis abzulegen, „das auf einer zutiefst geistlichen Dimension" beruhe und im Getümmel von geistigen Irrungen und Verwirrungen für das persönliche und gesellschaftliche Leben eine Verankerung des Denkens und Verhaltens aus dem christlichen Glauben heraus ermögliche. Die Kirche müsse wieder die Kraft und den Elan finden, „um Kultur, Erziehung und das soziale Umfeld zu durchdringen". Der bundesdeutsche Katholizismus, wie er sich in Berlin präsentierte, machte (das gilt auch für den „Katholikentag von unten", dessen Veranstaltungen sehr unterschiedlichen Zulauf hatten und der mit seinem Bemühen um deutliche Gegenakzente zum „offiziellen" Katholizismus nicht so recht reussierte) nicht den Eindruck, als sei er willens und in der Lage, solchen hochgesteckten Zielen derzeit näherkommen zu können. Dementsprechend wirkten die – notwendigen und sinnvollen – Appelle zur entschlossenen Wahrnehmung der christlichen Verantwortung für das jetzt zu schaffende neue Europa auch eher übergestülpt. Zweifellos gibt es in diesem Katholizismus vielerorts Ehrlichkeit, Elan und Phantasie im Bemühen um ein glaubwürdiges christliches Zeugnis. Viele Gruppen, Initiativen und Voten auf dem Katholikentag belegten das zu Genüge. Dennoch müßte Berlin Anlaß sein, über das Verhältnis zwischen dem in vieler Beziehung fassadenhaften Großereignis Katholikentag und der doch ziemlich grauen kirchlichen Wirklichkeit neu nachzudenken. Vielleicht können gerade dabei die Erfahrungen der DDR-Katholiken hilfreich sein. *Ulrich Ruh*

Vage Transzendenz oder neue Sakralisierung der Künste

Zum Kulturprogramm des 90. Deutschen Katholikentags

Das Themenfeld Kunst und Religion war ein Schwerpunkt des 90. Deutschen Katholikentags, selbst wenn dieser es besonders schwer hatte, die Katholikentagsteilnehmer in ihrer Breite für sich zu interessieren. Damit reihte der Berliner Katholikentag sich ein in die nicht geringe Zahl von Versuchen der letzten Jahre, das Verhältnis zwischen Kunst und Religion, insbesondere aber zwischen Kunst und Kirche zu verbessern. Vor allem war er aber bemüht fortzusetzen, was vor zehn Jahren beim letzten Berliner Katholikentag an Initiativen dazu entwickelt worden war (vgl. HK, Juli 1980, S. 356).

Spuren des Transzendenten in der Gegenwartskunst

Zu den beachtetsten Teilen des Kulturprogramms zum Katholikentag gehörte die vom Münchener Kunstwissenschaftler *Wieland Schmied* verantwortete Ausstellung zeitgenössischer bildender Kunst im Martin-Gropius-Bau unweit der inzwischen selbst museal gewordenen Berliner Mauer unter dem Titel „GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit", in gewisser Weise eine Fortschreibung dessen, was vor zehn Jahren beim letzten Katholikentag in Berlin mit der Ausstellung „Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts" begonnen wurde. Im Gegensatz zur Vorgängerausstellung fungierte als Träger diesmal nicht der Veranstalter des Katholikentags, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, sondern die erst vor wenigen Jahren gegründete Berliner *Guardini-Stiftung*, die sich das anspruchsvolle Ziel gesetzt hat, den *Dialog zwischen Wissenschaft, Kunst und Religion* verstärkt anzuregen. Finanziert wurde die Ausstellung durch den Kultursenator von Berlin.

1980 war es Wieland Schmied mit der damaligen, in der Charlottenburger Orangerie organisierten Ausstellung um den Nachweis gegangen, wie sehr „christliche Themen und Gedanken für viele Künstler der Moderne –...– eine Rolle spielen (vgl. Katalog, erschienen bei Electa/Klett-Cotta, Stuttgart 1980, S. 8), wobei „christlich" in diesem Zusammenhang selbstredend weder „sakral" noch „kirchlich" bedeuten mußte. Zustande kam damals ein repräsentativer Querschnitt von *Beckmann, Nolde* und *Rouault* bis *Beuys, Newman* und *Falken*, von *Gauguin, Hodler* und *Kandinsky* bis *Hrdlicka, Rainer* und *Tàpies*.
Die Aufgabenstellung der Ausstellung während des 90. Katholikentages ist demgegenüber sowohl zeitlich *begrenzter* – in erster Linie die 80er Jahre, aber mit zahlreichen Rückgriffen vor allem auf die Zeit nach 1945 –, der Sache nach zugleich aber auch *offener:* Leitbegriffe wie das „Religiöse" und das „Spirituelle", das „Heilige" und das „Göttliche", das „Mystische" und das „Numinose", das „Sublime" und das „Transzendente" möchte Schmied bewußt vage, unscharf und mehrdeutig belassen (vgl. seinen Aufsatz im Katalog zur Ausstellung, erschienen bei der Edition Cantz, Stuttgart 1990, S. 16 f.). Von der Epoche der *klassischen Moderne*, in der das Christliche „sehr viel deutlicher und direkter ausgesprochen" werde, unterscheidet er die *Nachkriegszeit*, in der das Christliche eher in der Andeutung verbleibe oder ins allgemein Spirituelle transformiert werde.

Die Spannweite der rund 270 Exponate von über 60 Künstlern reicht von ganz und gar abstrakten Darstellungen bis zu Bildern und Skulpturen, die vergleichsweise gegenständlich aus der religiösen bzw. christlich geprägten Symbol- und Bilderwelt schöpfen: *Arnulf Rainers* Übermalung „Die Madonna dahinter" (1983/84) ebenso wie *Gerhard Richters* abstrakte Bilder von 1989, *Norbert Tadeusz'* „Kathedrale-Pferde" (1983) und *Mark Tobeys* „Oncoming White" (1972), *Ben Willikens'* Michelangelo-Zitat „Abendmahl" (1976–79) und die von *Hermann Nitsch* gestaltete Installation über Rituale und Opfer „Altarbild mit zwei applizierten Malhemden (1987), ein ganzes Zimmer für *Joseph Beuys, Markus Lüpertz'* „Engelsturz" (1988) und *James Lee Byars'* etwa 25 m hoher „Goldener Turm" (1990), um nur einige herauszugreifen.
Die Geister scheiden sich bei der Frage, was in eine solche Ausstellung zum *Transzendenten* hineingehört und was nicht. Man muß nicht so weit gehen wie die Kritikerin der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (Ausgabe vom 12. 4. 90), die den Werken mit „realistisch vorgetragenen christlich-mythologischen Inhalten" angesichts der Fülle an abstrakten Arbeiten schlicht eine „Alibifunktion" im Rahmen der Ausstellung zuwies. Die Kernfrage der Ausstellung heißt nicht, wie sie meint, „wie es denn der Künstler heute mit der Religion hält".

Arvo Pärts „Berliner Messe" uraufgeführt

Dennoch kann man der Ausstellung die Frage nicht ersparen, ob hier nicht doch Begriffe wie das Transzendente, Spirituelle und wie immer die im einzelnen heißen, so ins *Unspezifische* hinein überdehnt werden, daß eine Verständigung über sie schwierig wird. Andererseits wird man den Organisatoren der Ausstellung zugute halten müssen, daß dies eine Schwierigkeit zum Ausdruck bringt, die einfach faktisch allenthalben besteht und daß jede vermeintlich sichere Unterscheidung zwischen dem, was religiöse Zeitgenossen bzw. solche, die von sich sagen, sie seien

nicht religiös, „Transzendentes" nennen, ihrerseits mindestens so viele Gefahren in sich birgt wie die Entscheidung zugunsten offener und damit notwendigerweise vager Begriffe.
Etwas einfacher hatte es in dieser Hinsicht eine zweite, eigens zum Katholikentag veranstaltete Ausstellung moderner Gegenwartskunst. Aus einem Wettbewerb unter Studierenden und Absolventen der Westberliner Hochschule der Künste ging eine Ausstellung zum Thema „Altarbilder – Geist und Körper" hervor, die – die neuen politischen Verhältnisse machten es möglich – im Ostberliner Museum für Deutsche Geschichte zu sehen war. Ohne daß man den aus über 300 eingereichten rund 70 ausgewählten Arbeiten nun in jedem Fall ansähe, daß es sich um Altarbilder handelt, verlieh die allen Arbeiten zugrundeliegende Aufgabenstellung der Ausstellung eine bei aller Verschiedenheit in Inhalt und Technik große innere Stimmigkeit.

Das Spektrum der in Berlin während des Katholikentags zu sehenden Kunst wurde darüber hinaus noch durch eine Reihe privater Ausstellungen erweitert: In der *Galerie Prusberg* waren unter dem Titel „Ecce homo oder: Christus verweigert den Gehorsam" Bilder und Skulpturen u. a. der beiden DDR-Künstler *Bernhard Heisig* und *Werner Tübke* zu sehen sowie außerdem von *Fernando Botero, Emil Cimotti, HAP Grieshaber* u. a. Thematisch (der Untertitel der Ausstellung hieß: Christliche Motive in der Kunst der Gegenwart) schlossen diese Werke an die Katholikentagsausstellung von 1980 an. Vom Venezianer *Emilio Vedova* – er war auch in „GegenwartEwigkeit" mit einem Bild vertreten – zeigte der *Neue Berliner Kunstverein* den 31 Zeichnungen umfassenden Zyklus „Angeli". In der Galerie *Pels-Leusden* wurde schließlich – für manchen mochte es der Höhepunkt des künstlerischen Angebots in Berlin überhaupt sein – der 16teilige Zyklus „Todestod" (1987) des Künstlers und Priesters *Herbert Falken* gezeigt, von dem in „GegenwartEwigkeit" ein Teil des ebenfalls 16teiligen Lazarus-Zyklus (1985) zu sehen war.

So problematisch das Verhältnis von Kunst und Religion aufs Ganze gesehen auch sein mag, die Lage ist von Fall zu Fall sehr verschieden. In der Musik stehen sich eine große praktische Bedeutung der Musik für das kirchlich-liturgische Leben und eine dem kulturellen Normalbewußtsein vergleichbare Distanz zur zeitgenössischen Musik gegenüber. Auch in Berlin gehörte das Musikprogramm zu den stärksten Teilen des Programmsektors Kunst und Kultur. In der Philharmonie kamen die 8. Symphonie („Symphonie der Tausend") von *Gustav Mahler* zur Aufführung – sowie *Strawinsky* (Choralvariationen nach Bach „Vom Himmel hoch") und *Bruckner* (IV. Symphonie).
In zahlreichen Kirchen fanden – bereits eine Tradition bei Katholikentagen – Orgelkonzerte statt, bei denen der hohe Anteil an neueren bzw. zeitgenössischen Kompositionen auffiel. „Vigilien der Künste" nannte sich eine Reihe von Veranstaltungen, in denen eine Begegnung verschiedener Kunstgattungen versucht wurde, z. T. unter Beteiligung von Künstlern. Mit der „Berliner Messe" des aus Estland stammenden und seit dem Beginn der 80er Jahre in Berlin lebenden Komponisten *Arvo Pärt* gab es schließlich im Rahmen eines Pontifikalamtes in der Hedwigskathedrale die Uraufführung einer Messe, die aus Anlaß des Katholikentags in Auftrag gegeben wurde. Pärt gilt als ein Komponist, dessen auf elementare Klangformen reduzierter Stil mit der Beschäftigung mit dem russisch-orthodoxen Glauben und dessen Spiritualität sowie der Gregorianik in Verbindung gebracht wird.
Klassische religiöse Themen wie *Umkehr,* Menschwerdung durch *Wandlung* sowie eine Schattenseite von Religion, der massenpsychotische *Hexenwahn,* bildeten das thematische Spektrum der ins Katholikentagsprogramm einbezogenen Theateraufführungen. *Hugo von Hoffmannsthals* „Jedermann", 1911 in der Regie von *Max Reinhardt* in Berlin uraufgeführt – wo sonst könnte dies Buß- und Mysterienstück vom Leben und Sterben des „Jedermann" bzw. über die Hinfälligkeit irdischer Güter besser hinpassen als ins Zentrum des reichen Westens der Stadt, in die Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche. Die Ostberliner Kammerspiele brachten im Kleinen Haus des Deutschen Theaters das erfolgreichste Stück des als Theaterautor weniger bekannten Bildhauers *Ernst Barlach,* „Der blaue Boll". Während dieses „Drama vom Werden" des norddeutsch-protestantischen Pendants zum französisch-katholischen *Paul Claudel* sich einer bestimmten religiösen Denk- und Erfahrungswelt verpflichtet weiß bzw. sie zum Ausdruck bringt, ist in *Arthur Millers* „Hexenjagd", aufgeführt im Westberliner *Schillertheater,* die religiös verbrämte Hysterie um vermeintliche Hexerei junger Frauen in einer neuenglisch-puritanischen Kleinstadt im 17. Jahrhundert nur eine Allegorie auf Massenpsychosen und kollektive Wahnvorstellungen jeglicher Art.

Erstmalige Vergabe des Kunst- und Kulturpreises der deutschen Katholiken

Eine Retrospektive zur Religiosität und Spiritualität im russischen Film nach *Andrej Tarkowski* im Filmpalast Berlin stellte den Beitrag dieses Mediums zum Kulturprogramm dar. Neben dem „Stalker" von Tarkowski aus dem Jahre 1979, dem letzten von ihm vor seiner Emigration noch in Rußland gedrehten Film, wurden sechs weitere Filme von sechs jüngeren Regisseuren gezeigt und z. T. in deren Anwesenheit zur Diskussion gestellt.
In der Sparte „Literatur" fanden eine Reihe von Lesungen statt (*Günter de Bruyn* und *Helga Schütz, Barbara Frischmuth* und *Arnim Juhre, Johanna Walser* und *Thomas Hürlimann, Arnim Wannicke* und *Walther Thümler, Hanns-Josef Ortheil* und *Peter Hamm*). Unter der Leitung des Berliner Germanisten *Hans-Peter Zimmermann* diskutierten schließlich *Elisabeth Endres, Karl Josef Kuschel* und *Hanns-Peter Ortheil* über die „unmögliche Rede von Gott". Angesichts von soviel Transzendentem und Unbedingtem, Spirituellem und Numinosem von „Gegenwart Ewigkeit"

bis Tarkowski wirkte dieses Literaturgespräch – für das *Wort* im Gegensatz zu Bild, Film und Musik möglicherweise nicht zufällig – insgesamt tastender, weniger forsch im Umgang mit neuen Erfahrungsmöglichkeiten, sich noch stärker abarbeitend an den traditionellen Begrifflichkeiten. Elisabeth Endres stellte Literatur als eine Art „negative Mystik" in einer Situation dar, in der die herkömmlichen religiösen Begriffe ebenso „ausgelutscht" seien wie ihre „Gegensprache". Der Literat Ortheil und der Theologe Kuschel waren sich einig in ihrem Plädoyer für einen neuen Ernst in der *Frage nach Gott,* wobei Kuschel als Gefahren nicht nur eine bestimmte „Gottesverniedlichung" auf der einen Seite und eine „Gottesvergleichgültigung" auf der anderen Seite anprangerte, sondern im Zeitalter des *Spiritualitätsbooms* gerade auch eine „Gottesverharmlosung".

Thematische Klammer des Kulturprogramms – so war verschiedentlich zu lesen – sollte wieder einmal der Versuch sein, Verbindungslinien „zwischen der Kunst unserer Zeit und dem christlichen Glauben" zu ziehen, „Verständigungsbrücken" zu schlagen. Programmatischen Ausdruck fand dieses Anliegen in der erstmaligen Verleihung des gemeinsam von der *Deutschen Bischofskonferenz* und dem *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* getragenen und mit 50 000 DM ausgestatteten „Kunst- und Kulturpreises der deutschen Katholiken". Erster Preisträger war der polnische Schriftsteller *Andrzej Szczypiorski.* Neben der Laudatio durch *Horst Bienek* würdigte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* Szczypiorski nicht nur als einen „scharfsichtigen Diagnostiker der schmerzvollen europäischen Geschichte und Gegenwart", sondern nannte sein schriftstellerisches Werk „vom Geist der Versöhnung zwischen den Menschen und Völkern geprägt".

So zahlreich Veranstaltungen und Initiativen auf kulturellem Gebiet dieses Katholikentags waren, die Frage nach dem *sachlichen Ertrag* stellt sich um so dringender. Ist die angestrebte und verbal vielfach beschworene „Verständigung" erreicht? Kann man sie überhaupt erreichen? Ist es sinnvoll, ein ganzes Kulturprogramm eines Katholikentags gewissermaßen zu solchen *Verständigungszielen zu verzwecken?* Bleibt nicht vieles in gut gemeinten Verständigungsappellen stecken?

Wie meinte Bischof Lehmann doch bei der Preisverleihung an Andrzej Szczypiorski: „Wo Kunst wirklich ‚radikal' nach dem Menschen fragt, trifft sie immer auch den Bereich, der den Menschen überschreitet ... Wo der Glaube seinerseits radikal nach dem Menschen sucht, findet er irgendwo die Kunst, weil sie wie kaum sonst das Fragen und Schreien des Menschen aufrichtig, leibhaftig und leidenschaftlich an den Tag bringt." Die Verwiesenheit beider aufeinander und die Nähe beider wird auf diese Weise schärfer akzentuiert, aber „Verständigung" liegt quer zu diesem Schema, wie auch die Kunst für die Christen und die Kirche nicht erst interessant wird, wenn sich in ihr religiöse Tendenzen oder Spuren des Transzendenten entdecken lassen. Am nächsten sind sich beide, wenn sie tun, was ihre ureigenste Aufgabe ist.

Hat sich aber nicht dennoch im Verhältnis von Kunst und Religion einiges zum Positiven verändert? Andrzej Szczypiorski weckte mit einer Bemerkung in seiner Dankesansprache Erstaunen: „Ich gehöre ganz einfach zu den zahlreichen Katholiken, denen es leichter fällt, mit Gott zu leben als ohne Gott." Im Feuilleton der FAZ (26. 5. 90) fand sich daraufhin der Kommentar: „Daß ein zeitgenössischer, weltweit anerkannter Schriftsteller solche Worte über die Lippen bringt, wäre noch vor ein paar Jahren schwer vorstellbar gewesen. Bekenntnisse wie diese, da waren sich die literarischen Salons einig, gehörten einem vor-theoretischen Bewußtseinszustand an und verhießen meist Schlechtes für die Literatur, die unter solchen Umständen entstand". Glücksfall Szczypiorski? Glückliches Polen? Oder Entwarnung an der zwischen Kunst und Religion verlaufenden Front?

Ist Religiosität nur noch in der Kunst möglich?

Die Harmonie, die sich in der Biographie und dem Werk Szczypiorskis andeutet, dürfte jedenfalls kaum typisch sein für die allgemeine Lage. Wieland Schmid diagnostizierte in seinem Beitrag für den Katalog von „Gegenwart Ewigkeit": „Die Entfremdung zwischen Kunst und Kirche scheint gewachsen, die Entfernung größer geworden zu sein." Ob es angemessen ist, wie Schmied dies an derselben Stelle tut, Kirche fast als *Inbegriff von ghettoisierter Existenz* aufzufassen, mag dahingestellt sein. Pauschalurteile dieser Art, zumal wenn sie zugleich nicht auch die Distanz der modernen, zeitgenössischen Kunst zum heutigen Menschen insgesamt mit in Rechnung stellen, sind vermutlich nicht sehr tragfähig. Andererseits ist unverkennbar – und das wurde auch in Berlin wieder deutlich –, daß sich in der Sache, die Kunst wie Religion bewegen, vieles angenähert hat. Und das gilt selbst dann, wenn man davon ausgeht, daß identische Begriffe und Symbole hier und dort nicht einfachhin dasselbe bedeuten.

Die Entfremdung zwischen Kunst und Religion könnte indes noch weiter wachsen, wenn die auch von Schmied reklamierte Trennungslinie zwischen Religiosität und Kunst de facto gar nicht so genau gezogen wird. Sollte die Kunst etwa dabei sein, die institutionalisierte Religion nicht nur faktisch zu beerben, sondern dies auch programmatisch auf ihre Fahnen schreiben? Schmied zitiert *Walter Pichler:* „Religiosität ist heute nur noch in der Kunst möglich". Die Zeiten, in denen die Kirche sich als *Mutter der Künste* verstand und die Autonomie der Kunst in ihre Schranken verwies, sind – zumindest im großen und ganzen – vorbei. Bewegen wir uns nun auf den Punkt zu, an dem die Kunst sich ihrerseits als *Mutter der Religion* definiert und die eigenständige Aufgabe von Religion in Frage stellt? Sollte die Kunst sich selbst zunehmend sakralisieren, wie *Karl Markus Michel* in der vorletzten Ausgabe des „Kursbuch" (Heft 99 – März 1990) argwöhnte, indem er den „quasireligiösen Kunstboom" einer harschen Kritik unterzog? *Klaus Nientiedt*

„Gottes Geist befreit zum Leben"

Wie erfährt eine evangelische Christin katholische Christen?

Aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) kam vor einiger Zeit der Vorschlag, auf den Evangelischen Kirchentagen solle jeweils ein Katholik oder eine Katholikin über seine/ihre Erfahrungen mit Protestanten und auf Katholikentagen sollte – umgekehrt – ein Protestant oder eine Protestantin über seine/ihre Sicht des Katholischen sprechen. Hans Maier, der langjährige Präsident des ZdK, machte voriges Jahr auf dem Kirchentag in Berlin damit den Anfang und hielt auf seine Weise Protestanten einen katholischen Spiegel vor, indem er seine Freiburger Erinnerungen an evangelische Mitschüler ebenso Revue passieren ließ wie seine Eindrücke von den protestantischen Koryphäen Gerhard Ritter und Karl Barth und besonders das derzeitige Verhältnis des Protestantismus zum demokratischen Staat kritisch befragte (Wortlaut in: Lutherische Monatshefte, Juli 1989, S. 424–428). Auf dem Berliner Katholikentag sagte Eleonore von Rotenhan, seinerzeit Präsidentin und gegenwärtig Mitglied des Präsidiums des Evangelischen Kirchentages, wie sie aus protestantischer Perspektive die Katholiken und ihre Kirche sieht. Wir dokumentieren ihren Beitrag. Er zeigt, wie groß die Spannbreite noch notwendiger Auseinandersetzungen und Annäherungen zwischen beiden Konfessionen vor allem im vortheologischen Bereich ist.

Bei der regelmäßigen Begegnung zwischen Mitgliedern des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken und des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentages hat der damalige Präsident Hans Maier vor zwei Jahren vorgeschlagen, „es möge einmal ein Evangelischer auf einem Katholikentag, ein Katholik auf einem Kirchentag darüber sprechen, wie er den anderen, den evangelischen oder katholischen Partner, sieht". Hans Maier hat im vorigen Jahr beim 23. Deutschen Evangelischen Kirchentag selber den Anfang gemacht. Ich will ihm heute nicht auf sein damaliges Referat antworten, wohl aber mich bemühen, das zu verwirklichen, was er sich gewünscht hat, daß nämlich aus diesem jeweils um ein Jahr versetzten Dialog „eine Tradition wird". Ich will ihm auch da nicht antworten, wo er etwas an uns Protestanten entdeckt hat, dem er fremd gegenüber steht. Ich denke, der Reiz dieses Dialoges besteht auch darin, daß wir einander so akzeptieren, wie wir sind, wie wir fühlen und wie wir denken und uns das nicht gegenseitig ausreden wollen, sondern als einzigen Maßstab nur gelten lassen, ob wir es denn ernst nehmen mit der Nachfolge Jesu. Und so habe ich auch als Überschrift über das Thema unseres gegenseitigen Gespräches ein Wort gesetzt, das Sie im nächsten Jahr häufiger hören werden. Es ist die Losung des 24. Deutschen Evangelischen Kirchentages und heißt: „Gottes Geist befreit zum Leben". Dieses Wort soll mich und Sie durch diesen Nachmittag begleiten, wenn wir gemeinsam hören und später auch darüber sprechen, wie eine evangelische Christin katholische Christen erfährt. Es beschreibt für mich alles das, was ich durch meine Kontakte und Begegnungen mit Katholiken erfahren habe. Nicht wir, Katholiken und Evangelische, gestalten die Einheit der Kirche. Es ist Gottes Geist, der uns zu einem gemeinsamen Leben befreit. Diese Erfahrungen möchte ich unter fünf Überschriften stellen: 1. Warum ich etwas so und nicht anders sage; 2. Was ich an katholischen Christen und ihrer Kirche bewundere; 3. Was zu verstehen mir schwer fällt; 4. Wo wir Protestanten für manche Katholiken sprechen müssen; 5. Worum ich die katholischen Christen bitten möchte.

1. Warum ich etwas so und nicht anders sage

Wer sich als Evangelische anmaßt, etwas über die Katholiken zu sagen, und damit in aller Öffentlichkeit bloßlegt, was manche vielleicht nicht aufgedeckt haben wollen, kann und darf dies nur tun, solange er oder sie bereit ist, sich selber der schützenden Hülle des Schweigens zu entledigen. Die, über die man spricht, müssen wissen, wo und warum eigene Verletztheiten, aber auch Stolz über die eigene Konfession entstanden sind und auch, wo verschmähte Liebe gewachsen und liebevolle Trauer aufgebrochen ist.

Mein Elternhaus war eine urprotestantische fränkische und damit antikatholische Familie, die es zwei Generationen lang nach Schlesien und damit in ein liberales, frederizianischem Geist verpflichtetes gemischt-konfessionelles Land verschlagen hatte. Von den Eltern her ist mir manches Wort in Erinnerung, das deren Staunen, Abneigung und völliges Unverständnis über konfessionelle Trennungen und Spitzfindigkeiten, die sie nach 1945 im Norden Bayerns erlebten, ausdrückte. Da wurden die Brüder aus einem öffentlichen Bamberger Gymnasium in ein anderes ausquartiert, weil sie evangelisch waren, da mußten wir Kleineren Winter wie Sommer in den Nachbarort in die evangelische Konfessionsschule gehen, wobei wir dann den Katholiken auf dem Gegenweg in das eigene Dorf begegneten. Wer Franken kennt, weiß auch, was man am Karfreitag und am Fronleichnamstag alles an gegenseitigen Bosheiten treiben konnte. Ich weiß nicht, ob man sich dafür schämen muß. Eher ist es wohl so, daß es wichtiger ist, sich an die eigene Lebensgeschichte deutlich zu erinnern, als sich zu schämen und dann zu vergessen. Heute allerdings, würde ich mich zutiefst schämen, wenn ich handeln würde wie in meiner Kindheit.

In der Oberschule waren die ersten Klassen nach Konfessionen aufgeteilt, und wir wunderten uns nur, daß in der Bischofsstadt Bamberg von zwei Parallelklassen die eine rein evangelisch und die andere gemischt-konfessionell war. Wir Evangelischen waren die Tonangebenden. Erst später begriff ich, daß wir – es war eine Mädchenschule – aus Familien kamen, in denen die Mütter bereits eine Hö-

here Schule besucht hatten. Später, im Studium fragte keiner mehr nach der Konfession. Mein Freundeskreis, herausgewachsen aus einer großen Verwandtschaft, war allerdings überwiegend evangelisch. Aber dies führte selten zu religiösen Gesprächen, allerhöchstens dann, wenn man sich überlegte, ob man denn auch einen katholischen Mann oder eine katholische Frau heiraten würde, wo man doch wisse, daß die Erziehung der Kinder katholisch zu sein habe.

Meine ersten Berufsjahre im Bereich der evangelischen Sozialarbeit brachten mir erstmalig Kontakte mit katholischer Theologie und der katholischen Soziallehre. In dem Maße, in dem mir selber meine eigene Kirche ärgerlich wurde, wurden mir viele Katholiken immer vertrauter. Die Ökumene, weltweit als Gemeinschaft vorwiegend nicht-römischer Kirchen, am Ort aber als Begegnung von Katholiken und Evangelischen erlebt, eröffnete ganz neue Erfahrungen mit der frohen Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes. Gleichzeitig aber bestärkten mich katholische Freunde aber auch in meinem Zorn und meiner Enttäuschung über evangelische und katholische Hierarchien.
Zur gleichen Zeit begegneten mir allerdings in meinem beruflichen Alltag – ich war lange Jahre Hochschullehrerin an einer Fachhochschule und bin seit neun Jahren zuständig für die Sozialarbeit eines großen Unternehmens – immer mehr Menschen, die einmal gläubige Katholiken waren, so Sozialarbeiter und ehemalige Priester, die nicht laisiert worden waren oder deutliche Zeichen einer zerstörerischen katholischen Erziehung aufwiesen. Wenn ich darauf zeige, weiß ich, daß ich damit auch mit drei Fingern auf uns evangelische Kirchenchristen verweise. Natürlich gibt es auch im evangelischen Umfeld solche zerstörerische Erziehung, aber ich habe doch erfahren, daß sie bei Katholiken eine andere Nuance hat. Immer wieder traf und treffe ich auch geschiedene und wiederverheiratete Männer und Frauen, die gerne voll anerkannte Katholiken sein möchten und dieses doch nicht dürfen. Nur mit einer gewissen leidenschaftlichen Bitterkeit kann ich nach vielen Reisen in überwiegend katholische Dritte-Welt-Länder an die verhungernden Kinder denken, die geboren werden mußten, weil deren Eltern nicht besser aufgeklärt und nicht stärker ermutigt wurden, es gar nicht erst zur Entstehung von solchen Kindern kommen zu lassen. Das hat vielleicht auch etwas mit einer doch ausschließlich männlichen kirchlichen Hierarchie zu tun.

Die kirchlichen Ämter, die mir in den letzten fünfzehn Jahren zugefallen sind, haben mich einen neuen Katholizismus kennenlernen lassen, und ich habe dabei gelernt, daß die katholische Kirche mindestens so pluralistisch ist wie der Protestantismus und daß es vor allem die Frauen sind, die immer wieder Grenzen überschreiten und christliche Gemeinschaft nicht nur bereden, sondern auch leben. Aus vielen Gesprächen mit ihnen sind manche Gedanken gewachsen, die ich nun unter die Überschrift setzen möchte:

2. Was ich an katholischen Christen und ihrer Kirche bewundere

Ich bin lutherisch erzogen und in einer traditionell lutherisch geprägten Kirche aufgewachsen. Noch ging die ganze Familie regelmäßig in den Sonntagsgottesdienst. Von meinen Eltern hörte ich, daß die bayrische lutherische Liturgie ziemlich katholisch sei, aber wenigstens würde noch gepredigt und die Bibel gelesen und ausgelegt. Sehr früh erfuhr ich, daß dies bei den Katholiken wohl anders war, ohne daß ich dieses, weil es sich doch nicht gehörte, in einem katholischen Gottesdienst miterleben und real erfahren durfte. In meiner Familie war es nicht üblich, die Bibel täglich und regelmäßig zu lesen. In anderen evangelischen Familien erlebte ich dieses allerdings. Ich lernte die Heilige Schrift erst im Religionsunterricht kennen, wo wir angehalten wurden, über sie nachzudenken, darüber zu diskutieren und sie mit unserer eigenen Lebenswirklichkeit zu vergleichen. Die Katholiken, so erlebten wir dies in der Schule, durften dies nur beschränkt. Kaum eine katholische Mitschülerin besaß eine Bibel und wenn, dann war diese mit offiziellen Anmerkungen versehen und – so schien es uns damals – wohl auch gekürzt. Ich denke, das hat sich heute deutlich verändert. Jedenfalls zeigt ein Blick in das Programmheft dieses Katholikentages eindrucksvoll, welche wichtige Rolle hier in Berlin die Bibelarbeiten spielen. Wir Evangelischen haben in ihnen schon immer das eigentliche Zentrum unserer Kirchentage gesehen. Hans Maier hat im vorigen Jahr darüber gesprochen, daß „es den Katholiken schmerzt, daß trotz allem Bemühen der gemeinsame ökumenische Text des Neuen Testamentes zumindest in der evangelischen Kirche nicht rezipiert wurde, während er in der katholischen für die Feier der Liturgie verbindlich vorgeschrieben ist." Wahrscheinlich fällt es Katholiken schwer zu verstehen, was uns evangelischen Christen die Bibel im Luther-Deutsch bedeutet, die bei vielen von uns von Generation zu Generation vererbt wurde – oft mit Geburts- und Todestagen, Konfirmations- und Trausprüchen beschrieben. Unsere Theologen hätten wohl besser daran getan, die Luther-Bibel von allem für Katholiken Ärgerlichen zu reinigen und sie dann zur Einheitsübersetzung zu machen.

Mir selber ist die tägliche Bibellese und das Nachdenken über die Tageslosung es wert geworden, täglich eine halbe Stunde dafür aufzubringen. Doch erst von Katholiken habe ich gelernt, daß es nicht genügt, einen Text zu lesen, über ihn nachzudenken und darüber mit anderen zu sprechen oder sich diesen von einem guten Bibelarbeiter auslegen zu lassen, sondern daß sich das biblische Wort vor allem im Schweigen und im Gespräch mit Gott erfassen läßt.

Lange hat uns Evangelische unsere enge Beziehung und Liebe zum biblischen Wort daran gehindert, im Gottesdienst mehr zu erleben als nur die Auslegung und Verkündigung des Evangeliums. Wir haben immer gerne und viel gesungen, aber auch hier ging es vorrangig um die Ver-

kündigung des Wortes, wenn auch in gesungener Form. Mit der Liturgie haben viele Protestanten noch immer ihre Schwierigkeit. Dies galt lange auch für die Feier des Abendmahles. Es ist schließlich noch nicht allzu lange her, daß man eigentlich nur am Karfreitag und am Buß- und Bettag zum Abendmahl ging.

Ich denke, daß es im Protestantismus immer wieder – und das ist im Grunde ja auch gute lutherische Tradition – ein Mißbehagen an dieser einseitigen, rationalen Bearbeitung des Evangeliums gab. Nicht zuletzt waren es in jüngster Zeit die Kirchentage, auf denen Gottesdienste in einer Form gefeiert werden, die den Menschen nicht nur als intelligentes Gehirn, sondern als einen Körper mit Kopf, mit Gefühlen und mit einer Antenne für das, was höher ist als alle Vernunft, ernst nehmen. Wir haben die Feier des Abendmahles auch außerhalb des Karfreitages und des Bußtages neu entdeckt, ja wir trauen uns seit dem Kirchentag 1983 sogar den Schlußgottesdienst als einen Abendmahlsgottesdienst in einem Fußballstadion zu feiern. Vor fünfzig Jahren wäre dies für viele evangelische Christen fast eine Gotteslästerung gewesen, denn das Abendmahl pflegte man fast als ein Arkanum, also als etwas Geheimnisvolles, Heiliges und ganz Abgehobenes vom täglichen Leben zu feiern. So konnte es nicht ausbleiben, daß viele Evangelische beim Nachdenken über neue Formen religiösen Lebens etwas fast Unglaubliches entdeckt haben, nämlich den ungeheuren Reichtum der katholischen Kirche an Spiritualität. Es ist kein Wunder, daß man in vielen Kursen, Seminaren, Exerzitien oder stillen Zeiten die in katholischen Ordenshäusern angeboten werden, Protestanten findet, die aber keineswegs konvertieren wollen. Im Schutz einer langen klösterlichen Tradition hat die katholische Kirche das Geheimnis des Schweigens, des Gebetes, der Anbetung und der geistlichen Disziplin be- und gehütet. Wenn wir Protestanten etwas davon neu lernen könnten, würde uns die Auseinandersetzung mit dem esoterischen Bereich gewiß ein wenig leichter fallen. Manchmal scheint es mir, als sei die evangelische Kirchengeschichte bei Augustinus abgebrochen und habe erst wieder mit Martin Luther begonnen. Mit Hilfe katholischer Freunde entdecken wir, daß im Mittelalter auch unsere Geschichte liegt, ja daß Luther von der Tradition mittelalterlicher Mystik nicht gerade wenig beeinflußt war.

In den Klöstern und bei den Menschen, die darin leben, habe ich selber aber noch etwas Erstaunliches entdeckt. In ihnen wird Ökumene ganz selbstverständlich praktiziert. Noch nie haben mich Ordensgeistliche nicht zur Eucharistie eingeladen, aber ich habe es oft erlebt, daß es an anderen katholischen Orten besser war, nicht an der Eucharistie teilzunehmen, weil ich dort auch nicht eingeladen war. Auf unseren Kirchentagen waren bisher gewiß mehr Ordensmänner und -frauen als andere berufsmäßige Katholiken anwesend. In der Halle der Stille, bei den meditativen Angeboten, aber auch dort, wo es um unkonventionelle Gedanken über die Zukunft der Welt geht, sind Ordensleute gern gesehene und gehörte Experten, die sich nicht scheuen, den offenen Dialog mit den Protestanten zu führen. Mir scheint, daß in der Tradition der Klöster die Weite der Welt mehr zu Hause ist als in manchem evangelischen Pfarrhaus. Vielleicht treffe ich deshalb auch in der katholischen Kirche mehr Menschen, die etwas Heiliges an sich haben, während sich bei uns Protestanten mehr das prophetische Element zeigt.
Es mag mit dieser nie verlorengegangenen spirituellen Dimension zusammenhängen, daß die katholische Kirche für praktizierende Katholiken ein wärmeres Nest ist, als die evangelische, und daß deshalb der Trennungsschmerz von Menschen, die austreten, so ungeheuer heftig ist, so voller Aggressionen, Verletztheiten, Bitterkeiten, ja Haßgefühlen, als bei uns Protestanten. Für uns ist Kirche eine Gemeinschaft von Menschen, die sich zusammenfinden, um gemeinsam mit anderen Christen das Evangelium zu verkünden und Nächstenliebe zu leben. Es ist nicht viel Geheimnisvolles an unserer evangelischen Kirche. Aber sie atmet den Geruch der Freiheit und sie verursacht uns auch nicht so viele Schmerzen und Gewissensbisse, wenn wir sie verlassen. Damit bin ich bei meinem dritten Punkt:

3. Was mir zu verstehen schwerfällt

Wir Protestanten erleben die katholische Kirche keinesfalls als den mystischen Leib Christi. Wir sehen, daß es darin, genau wie in der evangelischen Kirche, ziemlich menschlich zugeht. Dies halten wir auch für völlig normal, denn nirgendwo in der Bibel wird Kirche verstanden als das endgültige Reich Gottes, und es ist unser reformatorisches Erbe, das uns zu steter Lust an der Reform unserer Kirche und der kirchlichen Hierarchie treibt. Solche Veränderungs- und Kritikfreude nimmt es ernst mit der Nachfolge Jesu Christi, der die Liebe vor das Gesetz stellte und damit eine ungeahnte Freiheit eröffnete. Nicht Anti-Katholizismus ist es, wenn wir, wie die Reformatoren, die Sehnsucht nach einer besseren und liebevolleren Kirche nicht vergessen und verdrängen können. Wohl auch deshalb können wir uns schlecht vorstellen, in einer Kirche gebunden zu sein, in der ein Mann in Rom uns in Glaubensdingen zu einer bestimmten Ansicht und Haltung verpflichten kann. Es ist mir deshalb auch unverständlich, wie in den letzten Jahren so viele Katholiken sich in ihrer Kirche fast wundreiben und dies auch in einigen deutlichen Worten und Briefen der Öffentlichkeit sagen, aber schweigen und mit den Schultern zucken, wenn die Hierarchie endgültig gesprochen hat und Bischöfe gegen den Wunsch der Ortsgemeinden eingesetzt sind oder Professoren die Missio entzogen wurde oder diese gar nicht erteilt wird. Man beugt sich einem Bußschweigen, neigt den Kopf, wenn ein Priesterseminar geschlossen wird – und schweigt.
Es fällt mir schwer zu verstehen, daß nicht heftiger protestiert wird, wenn offensichtlich das Dogma, also die in den Jahrhunderten nach Christi Erdenleben gewonnenen kirchlichen Überzeugungen den Vorrang gegenüber der Liebe zu den Menschen gewinnt. Ja, ich kann nicht sehen,

daß die päpstliche Haltung zur Empfängnisverhütung oder die offizielle Sicht von der Rolle und dem Wesen der Frau und der Zölibat für die geweihten Priester etwas mit der Liebe zu den Menschen zu tun hat. Es fällt mir auch schwer zu verstehen, daß gläubige Katholiken die Vorstellungen ihrer Kirche zur Geburtenkontrolle akzeptieren, aber stillschweigend dagegen handeln, anstatt lautstark dagegen zu protestieren und allerhöchstens sagen: „Das erzähle ich aber nur Ihnen. Als Priester oder gläubiger Katholik werde ich mich hüten, dies offen auszusprechen." Oft habe ich den Eindruck, als sei durch die katholische Erziehung so etwas wie eine magische Barriere entstanden, die man nur unter schrecklichen Schmerzen überspringen kann. Um es noch einmal zu sagen: nirgendwo habe ich unter Menschen, die aus einer der beiden Kirchen ausgetreten sind, so viele seelische Verletzungen, Verbogenheiten, Aggressionen, Verhärtungen und fast Haßgefühle gegenüber dem eigenen Kinderglauben und der eigenen Kinderkirche erlebt wie unter ehemaligen Katholiken. Der Auszug aus der evangelischen Kirche geschieht lautloser und sanfter. Ganz gewiß: auch evangelische Christen treten manchmal im Zorn aus ihrer Kirche aus. Aber ich denke, diese sind nach dem Austritt lebenskräftiger als viele ausgetretene Katholiken.

4. Wo wir Protestanten für manche Katholiken sprechen müssen

In den letzten Jahrzehnten haben wir Christen deutlich wahrgenommen, daß wir uns mit den Verhältnissen auf dieser Welt nicht einfach abfinden dürfen und daß es unsere Pflicht ist, für die Menschen zu reden, die sich gegen schlimme Situationen nicht wehren können. Ich denke, Sie als Katholiken haben diese Verpflichtung für uns als Evangelische, und wir haben sie gegenüber Ihnen als Katholiken. Hans Maier hat in der ihm eigenen Art im letzten Jahr versucht, einiges über die Politiker zu sagen, mit denen auf unseren Kirchentagen nicht immer besonders freundlich umgegangen wurde. Ich denke, daß wir als Protestanten aus unserer manchmal allzu höflichen Zurückhaltung gegenüber manchen Entscheidungen Ihrer kirchlichen Hierarchie heraustreten müssen. Es genügt nicht, einfach anzuerkennen, daß manche Dinge in der katholischen Kirche halt anders sind als bei uns. Insbesondere dort, wo das Dogma oder das Bekenntnis für wichtiger gehalten werden als die Liebe zu und unter den Menschen, haben wir als Christen zu protestieren. Es kann doch nicht sein, daß in einer Kirche, in der Ehe und Familie einen solch hohen Rang haben, wie in der katholischen, Mischehen noch immer ein Außenseiterdasein führen, und dies obwohl in den Großstädten noch immer die Hälfte aller kirchlich geschlossenen Ehen zwischen Partnern verschiedener Konfessionen geschlossen werden. Wenn sich in der Gestalt von Ehe und Familie der Glanz des Reiches Gottes widerspiegeln soll, dann kann man doch den Familienmitgliedern nicht verbieten, miteinander das Heiligste zu teilen, das unsere beiden Kirchen haben, nämlich die Eucharistie. Um es auch noch einmal zu wiederholen: es hat doch kaum etwas mit Liebe zu tun, sondern eher mit kirchlichen Vorschriften, daß geschiedene und wiederverheiratete Männer und Frauen, die gerne voll anerkannte Katholiken sein möchten, gezwungen sind, in sogenannter wilder Ehe zu leben und von der Eucharistie und den kirchlichen Ehrenämtern ausgeschlossen sind. Und es darf doch auch nicht sein, daß wir im täglichen Berufsleben zahllose Männer treffen, die dafür bestraft werden, daß sie in ihrer Jugend mit Leib und Seele Priester sein wollten, aber später, nach unsäglichen inneren Kämpfen begriffen haben, daß dies nicht ihr Weg ist. Wir Protestanten haben ihnen nicht nur Brot und Arbeit zu verschaffen, sondern auch in ihrem Namen auf die Unbarmherzigkeit kirchlicher Gesetze hinzuweisen. Kann das denn die Liebe der Christen sein, daß man solche ehemaligen Priester zwingt, in wilder Ehe zu leben, mit Kindern, deren Mütter sie nicht heiraten dürfen? Vielleicht erfahren wir draußen in den Personalabteilungen der Wirtschaft mehr von den Schmerzen dieser Männer als viele von denen, die über sie entscheiden. Und dürfen wir, um der ökumenischen Höflichkeit willen, schweigen, wenn eine Scheidung kirchenrechtlich nur dann gültig ist, wenn sie aufgrund einer offensichtlich unwürdigen Prozedur durch Rom für von Anfang an nicht existent erklärt wurde? Ich will hier absichtlich nicht darüber reden, was uns Evangelischen zugemutet wird, wenn uns gesagt wird, daß unser Abendmahl kein richtiges Abendmahl ist. Aber ich rede darüber nicht mehr gerne, weil mir Katholiken öfter gesagt haben, man wisse dies eigentlich selber, aber man habe es aufgegeben darüber zu reden. Aber ich will und muß darüber reden, wenn eine männliche kirchliche Hierarchie sich über das zum Richter macht, was eine Frau durchzumachen hat, die ihre Schwangerschaft nicht bejahen kann. Zumindest müssen wir die Frage stellen, was Jesus, wenn eine solche Frau zu ihm gekommen wäre, getan hätte.

Noch einmal: bis in die obersten Ränge der katholischen Hierarchie treffe ich Menschen, die unter dem, was sie von ihren Gläubigen verlangen müssen, zutiefst leiden, und ich wundere mich, daß sie schweigen. Nicht um die katholische Kirche oder ihr Bekenntnis madig zu machen, haben wir Protestanten zu protestieren, sondern um der Liebe zu den Menschen willen. Sie, die Katholiken, und wir, die Protestanten, haben uns offenzuhalten für Gottes Geist, der zum Leben befreit und nicht ein neues Dogma schreibt. Gegenseitig haben wir einander zu fragen, ob wir wirklich daran glauben, daß die frohe Botschaft des Evangeliums auch unser Leben regiert. Haben wir es, jeder in seiner Kirche wirklich schon ausprobiert, ob die Bergpredigt nicht doch tauglich ist, um dieser Welt ein wenig von dem Glanz des versprochenen Reiches Gottes – oder wie es Ihre Losung nennt: wie im Himmel so auf Erden – zu geben.

Wenn wir uns so für die Opfer unserer jeweiligen kirchlichen Tradition zu Worte melden, dann tun wir es nicht, damit der jeweils andere Partner seine Sünden einsieht, sondern daß wir, jeder von uns, besser an der Wahrheit

des anderen teilhaben können und frei werden, um den Menschen dieser Welt Brüder und Schwestern zu sein. Es ist ein altes protestantisches Prinzip, daß wir nicht der Meinung sind, daß wir die Wahrheit schon haben, sondern daß wir angewiesen sind darauf, mit anderen Menschen deren Wahrheit zu erfahren, vielleicht das eine oder andere zu lernen, aber auch die anderen teilhaben zu lassen an dem, was für uns im Moment Wahrheit ist. Im Vertrauen darauf, daß es noch immer Gottes Geist war, der seine Kirche in ihrer evangelischen oder katholischen Fasson, mündig gemacht, will ich es am Ende dieses Nachmittags wagen, Sie, die Sie hier im Raum sind, um Einiges zu bitten.

5. Worum ich die katholischen Christen bitten möchte

1. Lassen Sie sich von niemandem ausreden, daß die Existenz von nicht römisch-katholischen Christen auf dieser Erde eine Hilfe des Geistes Gottes ist, die zum Leben befreit.
2. Hören Sie nicht auf, uns evangelischen Christen Ihre kritische Solidarität zu zeigen.
3. Bestehen Sie darauf, daß Jesu Liebe zu den Menschen und die uns daraus erwachsende Freiheit wichtiger ist als unsere mangelhafte konfessionelle Erkenntnis von Wahrheit.
4. Lassen Sie sich von uns zum Abendmahl einladen, wenn es schon nicht geht, daß wir evangelischen Christen an der Feier der Eucharistie teilhaben dürfen.
5. Seien Sie barmherzig mit den Frauen, die aus welchen Gründen auch immer sich zum Abbruch einer Schwangerschaft entschließen müssen.
6. Widerstehen Sie der Behauptung, daß jedes Leben empfangen werden muß, auch wenn man weiß, daß es eines Tages nicht leben kann.
7. Kämpfen Sie für Ihre Kinder, Ihre Brüder und Schwestern und Ihre Freunde, daß diese von ihrer Kirche nicht immer dafür bestraft werden, wenn eheliche Beziehungen auseinanderbrechen.
8. Tragen Sie dazu bei, daß wenigstens die jungen Menschen, die heute Priester oder kirchliche Mitarbeiter werden wollen, nicht eines Tages ihre Kirche verlassen müssen, wenn konfessionelle Überzeugungen von ihnen Haltungen erwarten, die sie zerstören.
9. Lassen Sie die Botschaft der großen ökumenischen Konferenzen und Foren von Königstein, Stuttgart und Basel für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung in Ihren Gruppen und Gemeinden lebendig bleiben und
10. Bewahren Sie uns, Ihren evangelischen Freunden und Kritikern, Ihre kritische, aber solidarische Freundschaft.

Eleonore von Rotenhan

„Die Wirklichkeit hat die Wünsche überholt"

Ansprache von Konsistorialpräsident Manfred Stolpe zum 17. Juni

Der 17. Juni wurde – es verstand sich mitten im Prozeß der Wiederherstellung der Einheit Deutschlands von selbst – 1990 anders begangen als in früheren Jahren. Bundestag und Volkskammer fanden sich zur gemeinsamen Feier im Berliner Schauspielhaus. Die Festansprache hielt ein um den Umbruch in der DDR hochverdienter Kirchenjurist, Konsistorialpräsident Manfred Stolpe. Wir dokumentieren sie im Wortlaut.

Wir leben in Deutschland in einer Zeit, wo die Wirklichkeit die Wünsche überholt hat.

Wer hier heute vor diesem Auditorium spricht, ist von der Fülle der anstehenden Fragen überfordert. Wieviel müßte hier gesagt werden! Welch eine Gelegenheit! Wie ist das in der Kürze zu leisten? Eine Auswahl war zu treffen. Schwerpunkte mußten gesetzt werden. Ich habe mich für den Dank und den Ausblick entschieden und dabei die Historie und die Abrechnung vernachlässigt. Im vorab erbitte ich Ihr Verständnis.

Sie sollen wissen, daß zu Ihnen ein gelernter DDR-Bürger spricht.

Ich war zwölf Jahre alt, als die Währung gegen den Willen des Volkes uns trennte, und ich bin vierundfünfzig Jahre alt, wenn das Geld uns durch den Willen des Volkes bestärkt wieder zusammenführt. Dazwischen liegen Hoffnung und Enttäuschung, Verlockung und Verzicht, Anpassung und Verweigerung sowie die tiefe Entschlossenheit, hier zu bleiben und zu tun, was möglich ist, damit dieses deutsche Land menschenfreundlicher wird.

„Sie haben selbst den radikalen Umbruch herbeigefürchtet"

Mein persönlicher 17. Juni 1953 war zwiespältig. Er begann eine Woche vorher, als mein Lehrer begeistert von einem neuen Kurs, einer Wende um 180 Grad, dem Beginn der Freiheit sprach. Er endete eine Woche danach, als ich mit ansehen mußte, wie Arbeiter von Marinepolizei mit aufgepflanzten Bajonetten bewacht wurden. Das war eine Grunderfahrung, die mir den Zusammenhang von Reformen und Macht zeigte. Ich vermute, wegen des Junischocks von 53 haben Erich Honecker und seine Altersgenossen ihre Chance zur Umgestaltung vertan. Sie haben selbst den radikalen Umbruch herbeigefürchtet. Denn der

Juni 53 hatte eine sozialpsychologische Langzeitwirkung. Die Staatsführung wehrte sich gegen Reformen, selbst gegen den Gebrauch des Wortes, weil sie in ihnen den Anfang vom Ende fürchtete. Die älteren Oppositionellen scheuten Zuspitzungen, weil die Rückschlagerfahrung sie geprägt hatte. Es brauchte die Unbefangenheit der Nachgeborenen, der Demonstranten des Herbstes 1989, um entschlossen noch einmal die gleichen Ziele anzugehen: Gerechtigkeit und Freiheit.

Im Kalten Krieg endete der Versuch des Volkes mit fast fünfhundert Toten. In der Europäischen Entspannungsphase konnte die friedliche Revolution gelingen. Die Deutschen in der DDR erzwangen im Oktober 1989 die freiheitlichen Lebensbedingungen, die ihren Eltern und Großeltern im Juni 1953 versagt blieben.

„Um die Freiheit des Menschen geht es! ... Freiheit des Menschen, in seinem politischen, in seinem religiös-kirchlichen Bekenntnis, daß er von Angst und Bedrängnis befreit den Sinn seines Lebens selber suchen und zu erfüllen trachten kann. Freiheit der Menschen ... zu der ihnen gemäßen Gestaltung der öffentlichen Regelung ihres Gemeinschaftslebens." Mit diesen Worten traf Theodor Heuss, worum es im Juni 53 und im Oktober 89 ging!

„Eine Nation ist mehr als die Beschreibung soziologischer Eckdaten"

Am 9. Oktober 1989 wurde vollendet, was am 17. Juni 1953 mißlang. Anfang Oktober 1989 trugen Tausende DDR-Bürger ihre Unzufriedenheit auf die Straße. Sie wollten das Ende der staatlichen Bevormundung, Demokratie und Freiheit. Besonders in Dresden und Berlin gab es gegen die Demonstranten brutale Einsätze der Sicherheitskräfte, die durch Härte auf den Straßen, mehr aber noch durch unmenschliche Haftbehandlung die Abschreckung des sich erhebenden Volkes erreichen wollte. Am 9. Oktober waren in Leipzig Zehntausende protestierende Bürgerinnen und Bürger auf der Straße. Mit Knüppeln und Wasserwerfern waren sie nicht mehr aufzuhalten. Militärischer Einsatz war vorbereitet. Blutkonserven und Verbandsmaterial wurden gelagert. Künstler, Pfarrer und Parteifunktionäre bemühten sich um einen friedlichen Ablauf der Massendemonstration. In den Kirchen wurde gebetet. Die Sowjetarmee wurde alarmiert. Die Leipziger Massendemonstration am 9. Oktober 1989 wäre nach dem Befreiungsmodell des 17. Juni 1953 zu zerschlagen gewesen. Aber die Weltgeschichte war weitergegangen. Die europäische Entspannung und Zusammenarbeit hatte den Vorrang gewonnen. Eine erneute blutige Niederschlagung des bereits weltweit dokumentierten eindeutigen Willens der Menschen in der DDR hätte den Entspannungsprozeß beendet. Dieser Preis zur Rettung einer reformunwilligen ostdeutschen Führung war zu hoch. Die Einsicht gewann die Oberhand. Am 9. Oktober abends wurden die militärischen Verbände zurückgezogen. Der Weg zu Demokratie und Freiheit in der DDR war offen. Das Volk konnte selbst bestimmen.

Um die Deutschen ist viel gerätselt worden. Ihre nationale Bindung wurde – mehr im Inland als im Ausland – in Frage gestellt. Offizielle DDR-Politik versuchte sie zu beseitigen. Kluge Beschreibungen mit dem Hinweis auf die Sprache, die Geschichte und die Kultur bemühten sich, an den Zusammenhalt der Deutschen zu erinnern. Doch eine Nation ist mehr als die Beschreibung soziologischer Eckdaten. Zu den Fakten, dem Fleisch, muß die Seele kommen. Und das sind das Bewußtsein und der Wille zur Zusammengehörigkeit. Das hat gehalten; die deutsche Nation lebt!

Vier Faktoren haben wesentlich dazu beigetragen: Erstens die Sehnsucht der DDR-Deutschen nach Mitbestimmung, Freiheit und besseren Lebensbedingungen. Wir haben es den Bürgern der Bundesrepublik zu danken, daß sie im größeren Teil Deutschlands eine freiheitliche, demokratische und rechtsstaatliche Ordnung errichteten und ein leistungsstarkes sozial kontrolliertes Wirtschaftssystem aufgebaut haben. Nachdem die DDR-Bürger ab November 1989 den Vergleich der Systeme direkt vor Augen hatten, haben sie sich mehrheitlich für das Gesellschaftssystem der Bundesrepublik und gegen einen Verbesserungsversuch an der DDR entschieden.

Zweitens hielt die Politik aller Parteien des deutschen Bundestages den Weg zur Einheit der Nation offen. Sie haben die Spannung zwischen lebensnotwendiger Friedenspolitik, die Zurückhaltung in der deutschen Sache erfordert, und der Bewahrung der Interessen deutscher Menschen fruchtbar zu Nutzen des Friedens und der Deutschen vorangebracht. Die Nuancen ihrer tagespolitischen Positionen sind nach meiner Überzeugung zweitrangig angesichts des gemeinsamen politischen Grundwillens, den wir aus der DDR mit Respekt, Hoffnung und Dank begleitet haben.

Drittens leisteten Künstler und Schriftsteller einen wichtigen Beitrag zum Zusammenhalt der Deutschen. Heinrich Böll und Günter Grass, Christa Wolf und Stefan Heym, aber auch viele andere, die die Befindlichkeit deutscher Menschen beschrieben, ebenso wie Musiker, Maler, Bildhauer und andere Kulturschaffende trugen die Kultur der Deutschen weiter und hielten sie weltoffen. Sie haben nach meiner Überzeugung einen unschätzbaren Dienst geleistet. Sie konnten uns entscheidend helfen, unser nationales Selbstverständnis als Friedensfähigkeit, Toleranz und Freiheitsliebe zu gestalten. Wir sollten ihnen dankbar sein!

Viertens hielten Zehntausende Boten der Einheit die Deutschen zusammen. Das waren die Besucher aus der Bundesrepublik, die, keine Schikanen scheuend, den menschlichen Kontakt aufrechterhielten. Verwandtenbesuche in beiden Richtungen festigten die Zusammengehörigkeit. Journalisten hielten das deutsch-deutsche Interesse wach. Die Kirchen haben solche Verbindungen massenweise organisiert. Und durch gemeinsame Gottesdienstordnungen, Bibellesungen, Gesangbücher und gesellschaftspolitische Aussagen wurde nicht nur die geistli-

che Einheit der Kirche, sondern auch deutsches Bewußtsein gefestigt. Gastgeber in Ungarn, Polen und nicht zuletzt der Tschechoslowakei haben deutsche Begegnungen ermöglicht. Freunde aus vielen anderen Staaten halfen den Deutschen ihre Verbundenheit zu leben. Wir sollten allen danken, die uns halfen, zusammenzubleiben.

„Statt nationaler Euphorie ist Skepsis zu hören"

Das jährliche Gedenken an den Juni 1953 erinnerte an die Sehnsucht deutscher Menschen nach Selbstbestimmung, Freiheit und besseren Lebensbedingungen. Es klagte die Unmenschlichkeit der gewaltsamen Teilung Europas und Deutschlands an. Es führte den Zusammenhang von Friedenssicherung und Menschenrechten vor Augen.
In dieser Stunde können wir dankbar feststellen, daß die Erinnerung zum Ziel führte. In ganz Deutschland bestehen Freiheit und Demokratie. Die Menschen in der DDR haben sich in freier Selbstbestimmung mehrheitlich für die staatliche Einheit Deutschlands entschieden. Dieser Tag markiert im Zusammensein beider deutscher freigewählter Parlamente das Ende der Abgrenzung in Europa und den Beginn der Einheit der Deutschen.
Die Deutschen kommen zusammen. Entgegen vielen Befürchtungen ist keine nationale Euphorie, kein deutscher Größenwahn ausgebrochen. Statt dessen ist Skepsis zu hören. Sie hat Gründe. Denn Deutschland wird Deutschland aus zwei unterschiedlichen Teilen. Die Unterschiede trennen nicht, aber das Wiederzusammenwachsen wird schwerer, wenn sie nicht beachtet werden. Da sind zum einen die alten und hier gerade wiederentdeckten Landsmannschaften. Das prägte die Menschen mehr, als sie in den letzten vier Jahrzehnten selbst wahrnahmen und wird den deutschen Föderalismus sicher beleben.
Da sind zum anderen Unterschiede, die aus den gesellschaftlichen Verhältnissen erwachsen sind. Das beeinflußte die Menschen unterschiedlich. In einer Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft sind andere Eigenschaften gefordert als in einer unfreien Mangelgesellschaft. Auf die DDR-Bürger kommt ein totaler gesellschaftlicher Umbruch zu. Manche fürchten ihn, als ob die Sintflut käme. Das Klischee von der kapitalistischen Ellenbogengesellschaft und ihrem Wolfsgesetz wird von vielen ernst genommen. Menschen müssen lernen, mit der Freiheit, ihren Möglichkeiten und Gefahren zu leben. Die Zeit der Bevormundung und der Überbehütung ist vorbei. Es ist nicht mehr alles geregelt, man muß sich selbst Gedanken machen. Abwarten hilft nicht mehr. Die Rolle des Geldes ist neu zu erkennen.
Die DDR steht nach dem Umbruch von der Diktatur zur Demokratie nun im Umbruch von einer patriarchalischen Bedarfsdeckungsgesellschaft mit einem ausgeprägten Beziehungssystem und starken Elementen einer Naturalwirtschaft zu einer modernen Geldwirtschaft mit einem konsequent individuell gestalteten Leistungssystem. Das ist eine Kulturwende, die das Selbstwertgefühl der Menschen gefährdet und viel Verständnis braucht.

„Der Westen kommt nun in die DDR, aber die DDR kommt auch in den Westen"

Für Bürger der bisherigen Bundesrepublik ist die kommende Einheit eine Störung des gewohnten Lebens. Soziale und politische Ängste sind zu beobachten, die westdeutsche Identität ist in Frage gestellt. Die Jüngeren kennen nur ihr Deutschland, haben ihr Leben gestaltet, es nach Westen ausgerichtet und sind jetzt gezwungen, sich mit den Ostdeutschen einzulassen, ja künftige Konkurrenz aufzupäppeln. Auch die Eigentumskontroverse ist ein deutliches Indiz für deutsch-deutsche Spannungen. Die lauten Ängste aus der DDR dürfen die Besorgnisse in der Bundesrepublik nicht verdecken.
Der Westen kommt nun in die DDR, aber die DDR kommt auch in den Westen!
Der innerdeutsche Umgang will gelernt sein. Nach vier Jahrzehnten der Trennung muß für das künftige gemeinsame Deutschland ein breiter gesellschaftlicher Konsens gefunden werden. Von einem Grundkonsens auf der Basis des Grundgesetzes kann weithin ausgegangen werden. Doch die gemeinsame Verfassung darf keine abstrakte und vielen unbekannte Größe bleiben. Deshalb sollte die Bereitschaft erklärt werden, nach der Wahl eines gesamtdeutschen Parlaments über Änderungen des Grundgesetzes nachzudenken und das Ergebnis dem Staatsvolk nahezubringen. Die dafür nötige Diskussion wird nicht ohne heftigen Meinungsstreit möglich sein.

Wie wird künftig mit Meinungsunterschieden umgegangen? Haben Mehrheiten immer recht? Wie halten wir es mit der Toleranz? Bekommen wir nach der „Kirchenverfolgung" jetzt eine „Marxismusverfolgung"?
Es gibt in unserem Land ein Übermaß an Altlasten. Die einen rufen „alles aufdecken", und die anderen wollen „alles zudecken". Finden wir den maßvollen Weg, der Unrecht sühnt, aber auch Neubeginn ermöglicht?
Werden wir nach der Überschätzung der Ideologie nun zur Überschätzung der Ökonomie gelangen oder gelingt es, den nötigen handfesten Pragmatismus mit einer Werte setzenden politischen Orientierung zu verbinden?
Wo kann über Parteienhader hinweg nach sozialen Visionen, Zielen und Wegen für die Überlebensgemeinschaft Menschheit gesucht werden?
Die an diesem Platz vor dem deutschen Dom 1848 aufgebahrten Revolutionäre, die Toten vom Juni 1953, die Tapferen vom Herbst 1989 nehmen deutsche Politik in Pflicht.
Freiheit ist mehr als seine Meinung sagen zu können, sich frei bewegen zu können, seine Arbeitskraft gewinnbringend einzusetzen. Freiheit ist auch, Mitverantwortung für das Ganze zu tragen. Demokratie muß den mitdenkenden, mitgestaltenden, widersprechenden und auch den widerstehenden Bürger wollen.
Die Tagesfrage der Deutschen lautet, wie und wann die staatliche Einheit der Deutschen erfolgen wird. Es gibt gewichtige Gründe für Eile, obwohl eine Umstellungszeit

von gut zwei Jahren schon sinnvoll gewesen wäre. Wenn diese Zeit fehlt, so bleiben doch die Probleme. Und eine solide Nacharbeit von zwei Jahren sollte verbindlich festgelegt werden, in der die dringend nötigen wirtschaftlichen und sozialen Angelegenheiten menschenfreundlich zu sichern sind.
Die Problemliste ist lang.
Doch eine Frage hat nach meiner Überzeugung höchste Priorität. An ihr wird die Glaubwürdigkeit der sozialen Marktwirtschaft gemessen: Hunderttausende werden ihre Arbeit wechseln müssen. Andererseits gibt es Arbeit, und die Menschen wollen arbeiten. Sie wollen nicht mit einer guten Arbeitslosenunterstützung getröstet werden, sondern ihren Platz im neuen gemeinsamen Deutschland als vollwertig Schaffende finden. Die Arbeitsförderung ohne Zwischenarbeitslosigkeit ist die wichtigste innergesellschaftliche Friedensfrage. Die Menschen werden verstehen, daß die Lohnhöhe von der Wirtschaftlichkeit abhängt. Sie werden aber in dieser Übergangssituation die Akzeptanz der neuen Ordnung daran messen, ob sie ihnen eine Chance gibt. Deshalb bitte ich die politisch Verantwortlichen in den noch zwei deutschen Staaten, bald umfassende Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen zu organisieren und finanziell zu sichern.

„Vorschußvertrauen, das wir nicht erwarten durften"

Die kommende deutsche Einheit ist der Wille des Volkes und das Ergebnis der europäischen Entspannung. Ohne den europäischen Friedensprozeß hätte sich im Oktober 1989 der Juni 1953 wiederholen können. Inzwischen ist der deutsche Einigungsprozeß dabei, den europäischen Friedensprozeß zu überholen. Hohe diplomatische Kunst wird nötig sein, um zu sichern, daß die deutsche Einigung den Frieden fördert und nicht stört. Mit Dank und Respekt sehen wir die Bereitschaft der vier Siegermächte und der Nachbarstaaten, die deutsche Einigung zu billigen. Das ist Vorschußvertrauen, das wir nach allem, was Deutsche anderen Menschen angetan haben, nicht erwarten durften und was wir rechtfertigen werden. Denn das künftige Deutschland bleibt fest eingebunden in die europäische Gemeinschaft. Das ist durch den Beitritt der DDR nicht gefährdet. Schon heute ist hierzulande das Europabewußtsein weit verbreitet.
Die DDR war lange Jahre der Musterschüler des östlichen Bündnisses und ist nun der Lieblingskandidat für Westeuropa. Wir bringen in das gemeinsame Deutschland die moralische Verpflichtung mit ein, den Staaten Osteuropas und auch der Sowjetunion auf dem Wege zu besseren Lebensverhältnissen einschließlich humaner Umweltbedingungen zur Seite zu stehen. Die Unterstützung Osteuropas wird dort Reserven wecken können, die für noch ungelöste Menschheitsprobleme benötigt werden. Wir Deutschen müssen aus unserer Geschichte und unserer Geographie zu besonderer Sensibilität gegenüber den Lasten anderer bereit sein. Das gilt vorrangig für die wachsenden sozialen Katastrophen in den Entwicklungsländern.
Der Weltrat der Kirchen hat unlängst eindringlich erinnert, daß alle Menschen das gleiche Recht auf Leben in all seiner Fülle haben und dafür sofort und konkret etwas getan werden muß. Ich sehe die Chance, daß das künftige gemeinsame Deutschland aus einem militärisch entspannten Europa heraus wichtige Hilfe für die Nöte in der Welt leisten kann.
Václav Havel, der im August 68 seinen 17. Juni erlitt und wie wir im Herbst 89 die Erfüllung alter Hoffnungen erlebte, hat die Deutschen beschämt und in die Pflicht genommen, die aus der neugewonnenen Freiheit folgt:
„Wenn Deutschland seine Staatlichkeit definitiv gestaltet ..., dann wird es sein schöpferisches Potential nun ohne Hemmungen einbringen können in die Erneuerung der globalen menschlichen Verantwortung, dieser einzig möglichen Rettung der gegenwärtigen Welt ..." Lassen wir uns ermutigen.

„Wir dürfen keine weiteren Wunder erwarten"

Ein Gespräch mit Josef Zvěřina über die Kirche in der Tschechoslowakei

Wie stellt sich die jahrzehntelang verfolgte Kirche in der Tschechoslowakei auf die neue demokratisch-pluralistische Ordnung ein? Welche Hypotheken der Vergangenheit wirken sich noch aus, und welche Aufgaben sind innerkirchlich wie im Dienst an der Gesellschaft vordringlich? Darüber sprachen wir während des Berliner Katholikentages mit Prof. Josef Zvěřina. Zvěřina, ursprünglich Professor für Dogmatik in Leitmeritz, verbrachte nach der kommunistischen Machtübernahme in der Tschechoslowakei fast zwanzig Jahre im Gefängnis und arbeitete später u. a. als Magazinarbeiter im Nationalmuseum. Er war Mitunterzeichner der „Charta 77" und einer der führenden theologischen Köpfe der „Untergrundkirche". Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Zvěřina, in keinem Land des bisherigen Ostblocks hat sich die Situation der Kirche innerhalb kurzer Zeit so radikal verändert wie in der Tschechoslowakei. Innerhalb weniger Monate trat an die Stelle einer massiven Einschränkung und Überwachung kirchlichen Lebens die volle Religions- und Kirchenfreiheit. Wie verkraftet denn die Kirche in der Tschechoslowakei diesen schnellen und überraschenden Wandel?

Zvěřina: Ganz überraschend kam der Wandel nicht. Er wurde durchaus erwartet, allerdings nicht in diesem Tempo und auf diese Weise. Dazu kommt, daß die Kirche diese Veränderung auch mit vorbereitet hat: durch Leiden und auch durch Schweigen. Gerade letzteres sollte man nicht unterschätzen. Das Schweigen kann oft wertvoller sein als Reden, vor allem als ein Reden von Verrätern, von Kollaborateuren mit einem Regime, wie wir es jahrzehntelang ertragen mußten. Wichtig für den Weg der Kirche auf diesen Wandel hin waren sicher auch die Heiligsprechung der Agnes von Böhmen und die Bemühungen um geistliche Erneuerung im Zusammenhang mit dem Jubiläum des heiligen Adalbert. Dennoch kamen die Ereignisse der letzten Monate so überraschend, daß man durchaus von einem Wunder sprechen darf. Auch deswegen, weil die Wende in der Tschechoslowakei letztlich keine Revolution war. Zur Revolution gehören eigentlich immer Haß und Gewalt. Bei uns gab es weder Gewalt noch Destruktion. Die einzigen Waffen waren die Blumen und die Kerzen.

„Die Euphorie ist vorbei, jetzt kommen die Probleme"

HK: Wie würden Sie im Rückblick, gerade auch im Vergleich mit der DDR, die Rolle der Kirchen bzw. christlicher Gruppen beim unblutigen und gewaltlosen Wandel der politischen Verhältnisse in der Tschechoslowakei beurteilen? Etwas den Friedensgebeten in der DDR Vergleichbares gab es in der Tschechoslowakei ja nicht ...

Zvěřina: Der Unterschied ist vor allem der, daß der Wende in der DDR eine Phase vorausging, in der sich nicht zuletzt in der evangelischen Kirche oppositionelle Gruppen und Bewegungen formierten. In Prag dagegen kam der Umsturz fast aus heiterem Himmel. In der DDR gab es große Versammlungen in Kirchen, entwickelten sich die Demonstrationen aus den Friedensgebeten. Bei uns gab es nichts Vergleichbares. Aber mich wundert das nicht, wenn man sich die Geschichte unseres Landes anschaut und unseren ziemlich rätselhaften Nationalcharakter. Denken Sie an die Situation nach dem Aussterben des böhmischen Königshauses Anfang des 14. Jahrhunderts, als das Land vierzig Jahre lang verwüstet war. In kurzer Zeit entstand dann aber so etwas wie das herrliche gotische Prag, das wir heute noch bewundern. Ähnlich war es nach dem Dreißigjährigen Krieg, aus dessen Asche bei uns sehr schnell wieder ein blühendes kulturelles Leben entstand. Zum Prager Frühling von 1968 kam es letztlich an einem Tag und zum Prager Herbst des letzten Jahres an einem Nachmittag.

HK: Sie sagten, der plötzliche Wandel im letzten Herbst sei für die Kirche nicht ganz überraschend gekommen. Aber brachte er nicht auch gerade wegen seiner Plötzlichkeit Probleme mit sich? Man kann sich vorstellen, daß neben der Freude sich auch viel Unsicherheit breitmacht ...

Zvěřina: Es gibt Unsicherheit, aber das ist doch ganz natürlich. Schließlich können wir nicht alles auf einmal lösen und erledigen. Die Euphorie ist vorbei, jetzt kommen die Probleme und Schwierigkeiten. Wir sind uns dessen bewußt, daß nach vierzig Jahren Anormalität ungeheure Aufgaben auf uns warten. Wir können und dürfen keine weiteren Wunder erwarten, sondern Schwierigkeiten über Schwierigkeiten auf allen Gebieten des gesellschaftlichen und auch des kirchlichen Lebens.

HK: In den langen Jahren der Verfolgung und Unterdrückung hat die Kirche in der Tschechoslowakei, durch die besonderen Verhältnisse dazu gezwungen, „illegale" Strukturen aufgebaut, mit deren Hilfe sie als Glaubensgemeinschaft überlebt und sich auch ein Stück weit erneuert hat. Was kann von dieser besonderen Form des Kircheseins in die neuen Verhältnisse hinübergerettet werden, und was geht unvermeidlicherweise verloren?

Zvěřina: Wir sind jetzt keine Kirche im Widerstand mehr. Damit ist es Gott sei Dank vorbei, nachdem die Kommunistische Partei ihre beherrschende Macht verloren hat. Natürlich ist damit auch – gerade für die Jugend – das „romantische" Element des Lebens und Wirkens im Untergrund schwächer geworden. Es hatte durchaus seinen besonderen Reiz und eine besondere Ausstrahlungskraft, die jetzt wegfallen. Das heroische Christentum im bisherigen Sinn, das gerade für viele Jugendliche attraktiv war, tritt jetzt notwendigerweise zurück. Jetzt geht es mehr um Pflichten gegenüber der Gesellschaft, um den Aufbau der Kirche und um die Verantwortung, die dabei übernommen werden muß.

HK: Hat denn der harte und widerstandsfähige Kern von Christen, der sich unter dem Druck der Verfolgung gebildet hat, inzwischen schon abzubröckeln begonnen?

Zvěřina: Das läßt sich im Augenblick nur schwer abschätzen. Wir müssen abwarten; schließlich befinden wir uns in der Übergangsperiode von einem außerordentlichen zu einem normalen, ordentlichen kirchlichen Leben. Man muß deshalb die Entwicklung möglichst genau beobachten, positive Strömungen unterstützen und mögliche Fehlentwicklungen korrigieren.

HK: Wenn man Berichten über das kirchliche Leben in der Tschechoslowakei in westlichen Medien glauben darf, ist die Zahl der Kirchenbesucher seit der Wende kaum gestiegen. Ist dem so?

Zvěřina: Das stimmt so nicht. Sicher hat es keine massive Zunahme gegeben, wie mancher vielleicht erwartet hätte, aber die Zahl der Gottesdienstbesucher ist größer geworden, mehr in den Städten als auf dem Land. Die politische Veränderung ging auch in der Tschechoslowakei von den Städten aus; dort hat sich am meisten bewegt, und das ist auch der Kirche zugute gekommen. In den Dörfern, wo sich die Leute alle kennen, wirken die alten Mechanismen länger nach. In der Stadt wirkt sich demgegenüber die neue Freiheit schneller aus, die Tatsache, daß man jetzt frei miteinander sprechen und eben auch ohne nachteilige Folgen zur Kirche gehen kann.

„Anziehend ist die Kirche derzeit vor allem für die Jugend"

HK: Was zieht Menschen in der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei im Augenblick besonders an? Ist es vor allem der Mut, den sie teilweise während der Zeit der Unterdrückung bewiesen hat, ist es ihr erneuertes geistlich-religiöses Profil?

Zvěřina: Anziehend ist die Kirche derzeit vor allem für die Jugend. Die mittlere Generation ist im allgemeinen mehr oder weniger durch ihre Haltung gegenüber dem alten Regime kompromittiert und ist eher von einer gewissen Ratlosigkeit geprägt. Bei den älteren Leuten ist vielfach eine große Freude darüber zu beobachten, daß die Kirche jetzt frei ist, allerdings vermischt mit der Furcht, daß die alten Verhältnisse doch nochmals wiederkommen könnten ... Man traut dem neuen Zustand noch nicht ganz. Deshalb gibt es bei Älteren auch noch eine gewisse Scheu, sich zur Kirche zu bekennen, anders als bei der Jugend. Allerdings sind die Dinge auch für die Jugendlichen durch die neuen Möglichkeiten der Konsumgesellschaft schwieriger geworden; manche bisherige Gruppen sind auch schon auseinandergelaufen. Viele Dinge, die man bisher nur vom Hörensagen oder durch Touristen kannte, sind jetzt nähergerückt, und damit entsteht bei Jugendlichen ein Klima, das für die Kirche teilweise Probleme schafft. Aber mit dieser Welle mußten wir realistischerweise rechnen.

HK: Sie setzen also darauf, daß die in den Jahren der Unterdrückung eingeübte Widerstandsfähigkeit groß genug ist, um auch mit den Herausforderungen der Konsumgesellschaft und des geistig-kulturellen Pluralismus fertig zu werden ...

Zvěřina: Darauf hoffe ich. Wir haben unsere Jugendlichen so erzogen, daß sie gegenüber dem marxistischen Materialismus einen festen Standpunkt entwickelt haben. Diese Widerstandskraft wird sich auch gegenüber dem praktischen Materialismus der Konsumgesellschaft behaupten. Natürlich gilt das nicht für die Jugend ganz allgemein. Die überzeugten, aktiven und widerstandsfähigen Christen waren bisher eine Minderheit, eine Elite unter der Jugend, und das wird auch unter den neuen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen aller Voraussicht nach so bleiben.

HK: Es gab unter dem kommunistischen Regime in der Tschechoslowakei nicht nur Verweigerung und Widerstand in der Kirche, sondern auch Anpassung und Kollaboration. Sie deuteten es selbst an. Was geschieht mit den Priestern, die sich etwa durch die Mitarbeit in der Bewegung „Pacem in Terris" mit dem alten Regime eingelassen und dadurch kompromittiert haben?

Zvěřina: Das war eine sehr traurige Geschichte, und es bleibt auch weiterhin ein schwieriges Problem. Von einer wirklichen Umkehr der betreffenden Priester kann man bisher kaum sprechen. Einige Führungspersönlichkeiten von „Pacem in Terris" arbeiten jetzt in kleineren Gemeinden, sind in Krankenhäusern oder in Pension. Die anderen sind in ihren bisherigen Stellungen geblieben; das Volk ist ihnen gegenüber ratlos, und sie sind es auch. Die Schwierigkeiten mit den Pax-Priestern werden nicht von heute auf morgen verschwinden. Allerdings gibt es in dieser Gruppe fast keine jungen Priester, so daß sie mit der Zeit aussterben werden. Das einzige, was man sicher sagen kann, ist, daß eine solche Bewegung nicht mehr entstehen wird. Im übrigen hat der Papst bei seinem Besuch gesagt, wir sollten gegenüber den Menschen milde sein, die sich kompromittiert haben, aber nicht gegenüber der Ideologie. Daran sollten wir uns halten.

HK: Es gab andererseits in der „Geheimkirche" viele geheim geweihte Priester. Sind sie inzwischen schon voll in die ordentliche Seelsorge der Bistümer integriert, bzw. läuft ihre Integration ohne Schwierigkeiten und Spannungen ab?

Zvěřina: Die geheim geweihten Priester waren zum größten Teil Ordensleute. Etliche von ihnen werden in die Pfarrseelsorge gehen, zumal wenn sie Orden angehören, die früher schon Pfarreien versehen haben. Andere dagegen möchten ihrem eigenen Charisma, ihren bisherigen Strukturen und ihrer spezifischen Frömmigkeit treu bleiben, was zu gewissen Schwierigkeiten führt. Solche Priester wollen nicht in Pfarreien eingesetzt werden, sondern bilden Gruppen für eine missionarische Seelsorge. Das ist zwar gut und wichtig, man muß aber auch die Bischöfe verstehen, die zunächst einmal ihre Pfarreien mit Priestern besetzt haben wollen. Andere bleiben in ihren Zivilberufen, etwa als Arbeiter, und betreiben Seelsorge in dem jeweiligen Milieu. Viele Ordensobere haben dafür auch Verständnis.

„Am wichtigsten bleibt nach wie vor das gelebte Vorbild der Christen"

HK: Aber wird von Bischöfen jetzt grundsätzlich jeder im geheimen geweihte Priester als solcher anerkannt und in den Dienst der Kirche aufgenommen? Es kursieren Gerüchte, wonach sich unter den geheim geweihten Priestern auch einige Frauen befinden sollen ...

Zvěřina: Es gibt geheim geweihte Priester, bei denen nicht sicher ist, ob sie gültig ordiniert wurden oder nicht. Die Gerüchte über die Ordination von Frauen kann ich nicht bestätigen. Aber das alles ist jetzt Sache der Bischöfe und der Kleruskongregation in Rom. Das gläubige Volk weiß im großen und ganzen, wer der richtige Priester und Bischof ist. Die Priester, über deren Ordination keine Klarheit besteht, haben nur sehr wenige Anhänger.

HK: Die Kirche in der Tschechoslowakei verfügt jetzt über viele neue Möglichkeiten, gesellschaftlich präsent zu sein, an die Menschen heranzukommen. Aber hat man überhaupt genügend Leute, seien es Priester oder aktive Laien, um diese Chancen auch wahrnehmen zu können?

Zvěřina: Es fehlt an allen Ecken und Enden, gleich ob Sie den im engeren Sinn religiösen Bereich nehmen, das politische Leben oder die verschiedenen gesellschaftlichen Aufgabenfelder. Möglichkeiten gibt es wirklich genug: Das geistige Leben kann sich jetzt frei entfalten, die Kirche kann die Menschen durch die Medien ansprechen. Aber bisher handelt es sich nur um theoretische Chancen, die praktisch nicht genutzt werden können, vor allem weil wir nicht die richtigen Leute in ausreichender Zahl haben. Ich sehe keinen anderen Weg angesichts dieser Herausforderung, als daß sich die Kirche sehr intensiv um die Erziehung und Bildung von Menschen bemüht, die sich in den verschiedenen Bereichen engagieren können. Aber am wichtigsten bleibt natürlich nach wie vor das gelebte Vorbild der Christen, das Zeugnis eines heroischen Christentums, wie wir es in der Verfolgungszeit entwikkelt haben.

HK: Wie steht es auf diesem Hintergrund mit der theologischen Ausbildung in der ČSFR? Die theologischen Fakultäten kehren wieder an die Universitäten zurück. Die Theologie kann jetzt ohne Behinderungen Verbindungen mit dem theologischen Denken in anderen Ländern pflegen und auch wieder stärker in Kontakt mit den anderen Wissenschaften treten. Wo liegen hier für die nächste Zeit die wichtigsten Aufgaben?

Zvěřina: Entscheidend ist die Heranbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Wir müssen jetzt eine neue Generation von Theologen mit dem nötigen Rüstzeug versehen. Aber die Aussichten sind ziemlich traurig. Wir haben zwar etliche junge Priester, die tüchtige Seelsorger sind und hervorragend mit Jugendlichen arbeiten können. Über ihre Fähigkeiten in diesen Bereichen kann ich oft nur staunen. Das Interesse an wissenschaftlicher Theologie ist demgegenüber nicht sehr stark ausgeprägt. Natürlich ist es gut und nützlich, daß ausländische Theologen bei uns Gastvorlesungen geben und Vorträge halten. Aber das genügt nicht. Wir brauchen eine solide und dauerhafte theologische Arbeit mit eigenen Kräften. Wir möchten deshalb, daß unsere Bischofskonferenz jetzt ein Grundsatzprogramm für die theologische Ausbildung erstellt. Sicher ist bei uns kein Platz für theologische Quisquilien, für irgendwelche Nebenkriegsschauplätze. Es kommt vielmehr auf das Durchdenken der grundlegenden Themen an, auf eine möglichst große Ausstrahlungskraft der Theologie und nicht zuletzt auf die Einheit in der Kirche, gerade auch zwischen Bischöfen und Theologen.

HK: Das Wirken der Kirche in die Gesellschaft hinein kann nicht nur durch Bischöfe und Priester erfolgen; es braucht eigenständige Initiativen und Vereinigungen von Laien. Die Ortskirchen in den bisherigen Ostblockländern waren durch die bisherigen Verhältnisse erzwungenermaßen sehr klerikal geprägt. Gerade deshalb wäre es wichtig, daß unter den neuen Bedingungen auch die Laien aktiviert werden. Wie steht es damit in der Tschechoslowakei?

Zvěřina: Es gab auch bisher Laiengruppen im geheimen; jetzt können sie frei arbeiten. Bisher waren sie aber auf den kirchlichen Binnenraum beschränkt, auf Liturgie und Gebet. Jetzt brauchen wir Menschen für die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, sei es die Sozialpolitik oder die Ökologie, wo die Kirche präsent sein muß. Die Kirche in der Tschechoslowakei ruft die Laien dazu auf, sich auf allen diesen Gebieten zu engagieren und Verantwortung zu übernehmen. Inzwischen wurde schon eine Katholische Akademie gegründet, die sich der Heranbildung solcher Laien widmet. Auch die kirchliche Caritas kann sich jetzt entfalten, unter tatkräftigem Einsatz von Laien. Es gibt auch Versuche, frühere katholische Verbände wiederzubeleben, etwa die katholische Sportbewegung „Orel", die früher vor allem in Mähren eine wichtige Rolle spielte. Es sind vor allem ältere Leute, denen diese Tradition teuer ist und die heute wieder daran anknüpfen möchten. Bei der Jugend findet das allerdings keine Resonanz. Deshalb haben solche Versuche wohl auch keine Chancen. Wir müssen also neue Formen der Laienbewegungen finden.

„Manche unserer protestantischen Brüder fürchten einen katholischen Triumphalismus"

HK: In der Tschechoslowakei stellen zwar die Katholiken die große Mehrheit der Christen, es gibt aber sowohl in Böhmen wie in der Slowakei auch andere christliche Kirchen, die jetzt ebenfalls mit den neuen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen konfrontiert sind. Hat sich auf ökumenischem Gebiet seit der Wende in Ihrem Land etwas bewegt, und bestehen Chancen, daß die Kirchen in Zukunft intensiver als bisher zusammenarbeiten?

Zvěřina: Die protestantischen Kirchen sind derzeit in einer schwierigen Situation, weil manche ihrer Führer mit dem Regime kollaboriert haben. Dementsprechend gibt es jetzt innerhalb dieser Kirchen ziemlich harte Auseinandersetzungen im Zug der notwendigen Vergangenheitsbewältigung. Für einen wirklichen Ökumenismus ist in der Tschechoslowakei die Zeit noch nicht gekommen. Aber gerade von seiten der neuen Bischöfe, die jetzt ernannt wurden, besteht durchaus die Bereitschaft zu mehr Zusammenarbeit.

HK: Sie haben sich schon vor Jahren für eine katholische Neubewertung des tschechischen Reformators Jan Hus ausgesprochen, und Johannes Paul II. hat bei seinem Besuch in Prag eine gewisse Offenheit für dieses Anliegen erkennen lassen. Könnte man durch eine positivere katholische Sicht auf Hus und seine Anliegen die alte Kluft zwischen tschechischem Nationalbewußtsein und katholischer Kirche ein Stück weit abbauen?

Zvěřina: Man muß in der Beschäftigung mit Hus ganz von vorne anfangen. Schließlich ist Hus für die Tschechen so etwas wie ein Mythos, und mit einem solchen My-

thos ist schwer umzugehen. Es bleibt also nur der Weg, den ich auch vor drei Jahren dem Papst vorgeschlagen habe: Man muß sich neu mit der Persönlichkeit von Hus befassen, mit seiner reformatorischen Tätigkeit und mit seiner Theologie, mit seinen Folgewirkungen in den Hussitenkriegen und dann schließlich auch mit dem Mythos Hus. In allen diesen Punkten sind wir bisher noch nicht sehr weit gekommen.

HK: Wie stark ist denn noch der früher tiefverwurzelte antirömische, antikatholische Affekt in Böhmen? Stimmt der Eindruck, daß der gemeinsame Widerstand von Katholiken und Nichtkatholiken bzw. Nichtchristen gegen das frühere Regime alte Vorurteile und Ressentiments teilweise abgebaut hat?

Zvěřina: Das ist nicht so leicht zu sagen. Mir scheint, manche unserer Brüder aus den protestantischen Kirchen fürchten einen katholischen Triumphalismus und sind deshalb im Verhältnis zur katholischen Kirche noch sehr vorsichtig und zurückhaltend. Die großen Wallfahrten etwa sind für manche Nichtkatholiken ein Dorn im Auge und auch auf den Papstbesuch haben sie ähnlich reagiert. Das gilt nicht zuletzt für die Slowakei, wo die Spannungen zwischen Katholiken und Protestanten traditionell stärker ausgeprägt sind als in Böhmen. Aber ich halte die Befürchtungen vor einem katholischen Triumphalismus in der Tschechoslowakei für übertrieben und angesichts des Zustands unserer Kirche für unbegründet.

„Das Verhältnis Kirche–Politik ist bei uns ein heikler Punkt"

HK: Wenn dieses Interview erscheint, liegen die ersten freien Wahlen in der ČSFR, vor denen wir jetzt stehen, schon wieder Wochen zurück. Die tschechischen Bischöfe haben vor der Wahl ziemlich deutlich eine Empfehlung zugunsten der Christdemokratischen Partei bzw. des von ihr mit anderen Parteien gebildeten Wahlbündnisses, ausgesprochen. War diese Stellungnahme sinnvoll und richtig, bzw. wie sollte in Zukunft das Verhältnis von katholischer Kirche und Politik in der Tschechoslowakei aussehen?

Zvěřina: Die Äußerungen der tschechischen Bischöfe vor der Wahl, auf die Sie verweisen, waren meiner Meinung nach keine ganz glückliche Sache. Nach den Wahlen wird sich die Kirche sicher wieder stärker politisch zurücknehmen und sich ihren eigentlichen Aufgaben widmen. Das wäre jedenfalls sehr zu wünschen, denn das Verhältnis Kirche–Politik ist bei uns ein ausgesprochen heikler Punkt. Man denkt bei uns in der Kirche wie in der Politik noch zu stark in einem Entweder-Oder: Entweder eine deutlich politische Profilierung der Kirche oder völliger Rückzug der Kirche aus der Politik. Demgegenüber müssen wir theoretisch wie praktisch das eigenständige verantwortliche Engagement christlicher Laien in der Politik aufwerten. Wir haben durchaus solche Leute, nur brauchen sie eine gründliche Schulung. Im Grunde benötigen wir eine neue intelligente Mannschaft von katholischen Politikern. Mit dem bloßen Weiterwursteln ist es nicht getan.

HK: Die frühere kommunistische Partei spielt im politischen Leben der Tschechoslowakei nur noch eine untergeordnete Rolle. Aber was ist mit den bisherigen Kommunisten? Wie verhält sich die Kirche ihnen gegenüber?

Zvěřina: Theoretisch ist die Sache klar. Schließlich wurde von der kommunistischen Partei immer gepredigt, Kommunismus und Religion seien Feinde, zwischen denen es keinen Frieden geben könne. Diese Frontstellung hat sich den Menschen tief eingeprägt und führt teilweise dazu, daß der kommunistische Haß auf die Religion bei Christen Gegenhaß erzeugt. Das wollen wir nicht. Vielmehr müssen wir großherzig sein gegenüber den Menschen; in der Sache selber, in bezug auf die Werte von Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, ist nach wie vor kein Kompromiß möglich. Aber man muß ja mit den Kommunisten vielerorts weiterarbeiten, gerade in den Dörfern. Dort gibt es oft niemand, der bestimmte öffentliche Aufgaben übernehmen kann, als frühere Mitglieder der kommunistischen Partei.

HK: Noch eine politische Frage, von der die Kirche in der Tschechoslowakei in jedem Fall betroffen ist: Nicht zuletzt die Diskussion um den neuen Staatsnamen hat gezeigt, daß es starke Spannungen zwischen dem tschechischen und slowakischen Landesteil gibt, auch Bestrebungen nach größerer Eigenständigkeit der Slowakei im Staatsverband. Sind solche nationalen oder sogar autonomistischen Bestrebungen auch in der katholischen Kirche der Slowakei zu Hause?

Zvěřina: Die slowakischen Bischöfe und auch die maßgeblichen Laienkräfte im slowakischen Katholizismus sind gegen eine Loslösung der Slowakei aus dem tschechoslowakischen Staatsverband. Auf Selbständigkeit drängt vor allem die slowakische Emigration, zumindest ein Teil davon. Im übrigen würde eine selbständige Slowakei mehr Probleme schaffen als lösen. In der Slowakei leben ja nicht nur Slowaken, sondern auch viele Ungarn, Zigeuner, Polen, Deutsche, Ukrainer und weitere Minderheiten. Für die Kirche ist nicht wichtig, in welcher staatlichen Form die Slowakei weiter existieren wird. Natürlich sind die meisten Tschechen dafür, daß die Slowaken ihre Heimat nach ihrem Wunsch gestalten. Jedenfalls werden wir brüderliche Beziehungen zwischen den beiden Kirchen gern pflegen.

HK: Aber es gibt doch eine traditionelle Verbindung zwischen den slowakischen nationalen Bestrebungen und der katholischen Kirche ...

Zvěřina: Für die Slowaken war über Jahrhunderte hinweg die Kirche die einzige Stütze für nationales Selbstbewußtsein und kulturelle Identität. Von daher gibt es eine starke, historisch gewachsene ideelle und moralische Verbindung von Nation und Religion. Heute ergibt sich daraus für die Kirche in der Slowakei die Aufgabe, ihren

eigenen Weg zu finden und den durch seine Tradition geprägten und im Volk noch stark verwurzelten Katholizismus in neue Formen zu bringen. Das braucht mehr Zeit als in Böhmen und Mähren. Wir sind doch stärker im Westen verankert und damit auch offener für die geistigen Strömungen, die von dorther gekommen sind und kommen.

„Die Kirche muß für den unbedingten Anspruch der Wahrheit einstehen"

HK: Ob Böhmen, Mähren oder die Slowakei, die Kirche in Ihrem Land erwartet und braucht für den Neuanfang wohl auch Hilfestellungen aus dem Westen, von den Ortskirchen in den Ländern des westlichen Europa. Wo soll dabei der Schwerpunkt liegen? Ist vor allem materielle Hilfe notwendig, oder braucht es nicht auch einen verstärkten geistigen Austausch? Und wo möchten Sie in diesem Austausch von den Erfahrungen der westlichen Kirchen profitieren?

Zvěřina: Es gibt sehr viel Gutes in den westlichen Kirchen, von dem wir lernen können. Ich denke dabei zum Beispiel an die differenzierte und gründliche wissenschaftliche Theologie, an die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der verschiedenen Wissenschaften und mit den vielfältigen Problemen einer pluralistischen Gesellschaft. Ich war beim Rundgang durch den Katholikentag erstaunt, wie viele Gruppen und Initiativen es hier in der Kirche gibt, gerade auch im sozial-karitativen Bereich. Das ist eine Mannigfaltigkeit und ein Reichtum, von denen wir nur träumen können. Grundvoraussetzung für uns ist allerdings, daß wir entsprechende Leute für diese Aufgaben in Kirche und Gesellschaft heranbilden und daß wir uns auf das Wichtigste beschränken: entscheidend sind die Einheit und die Tiefe im Denken und im Leben. Hier gehen die Leute vielfach nur herum, betrachten das eine oder andere aus Neugier und gehen dann wieder weiter. Eine solche Mentalität können wir bei uns in der Kirche nicht brauchen. Was die Kirchen im Westen von uns übernehmen können, müssen sie selbst entscheiden. Zum größten Teil sind die Erfahrungen – wie ich auch hier in Berlin sehe – unübertragbar. Wir bemühen uns natürlich, wenigstens einen kleinen Stein zum Bau des neuen Europa beizutragen.

HK: Sie werden mit „westlichen" Erscheinungsformen des gesellschaftlichen und auch kirchlichen Pluralismus bald auch zu tun haben. Wie kann und soll die Kirche in der Tschechoslowakei darauf reagieren?

Zvěřina: Die Kirche muß aus der Frömmigkeit heraus leben. Sie muß für die Ganzheit der menschlichen und gesellschaftlichen Werte einstehen und für den unbedingten Anspruch der Wahrheit. Damit kann sie auch am ehesten den Menschen einen Dienst leisten, die nach dem Ende des Kommunismus in gewisser Weise in einem Vakuum leben und jeder Ideologie gegenüber kritisch und ablehnend eingestellt sind. Bei Vorträgen vor Studenten verschiedener Fakultäten in Prag oder auch in Olmütz bin ich in letzter Zeit immer wieder gefragt worden: Was kann uns die Religion bringen? Was sollen wir tun, wo finden wir die Quellen, aus denen wir leben können? Was ist das wirkliche, lebendige Christentum? Auf solche Fragen muß eine erneuerte Kirche bei uns eine Antwort geben können.

Erwachsenwerden ohne Gott?

Eine Luzerner Tagung über Fragen der religiösen Erziehung

Wo kann heute religiöse Erziehung ansetzen, nachdem sich die kirchlichen Milieus aufgelöst haben und die Kirchen in der Gesellschaft kein Monopol für Religion mehr haben? Welche Rolle kann dabei der schulische Religionsunterricht spielen? Wie wirkt sich religiöse Erziehung auf die Persönlichkeitsentwicklung aus? Um solche Fragen ging es bei einer Tagung des Katechetischen Instituts der Luzerner Theologischen Fakultät, über die unser Schweizer Mitarbeiter Rolf Weibel berichtet.

Bemerkenswert ist zum einen, daß die ersten vom Katechetischen Institut der Theologischen Fakultät Luzern veranstalteten „Religionspädagogischen Tage Luzern" nicht einem praktischen Thema, sondern der theoretischen Frage nach „religiöser Erziehung in einer nachchristlichen Gesellschaft" gewidmet waren, und zum andern, daß diese drei Trage, die sich an eine interessierte Öffentlichkeit und nicht zuletzt auch an Leute richteten, „die von der religiösen Sprachlosigkeit betroffen, aber nach wie vor von der Frage nach Gott umgetrieben werden", über Erwarten gut besucht waren. Denn darin kommt vermutlich zum Vorschein, daß die gegenwärtige Krise der religiösen Erziehung und des Religionsunterrichts von den betroffenen Erwachsenen als eine fundamentale Krise wahrgenommen wird, die fundamentaler Besinnung und nicht mehr bloß methodischer Verbesserung des erzieherischen und unterrichtlichen Handelns bedarf.

Der Titelfrage wurde einerseits im Sinne einer analytischen Bestandsaufnahme nachgegangen: Wie steht es in unserer Gesellschaft mit Religion? Welche strukturellen Rahmenbedingungen gibt die gegenwärtige Gesellschaft für das kirchlich verfaßte Christentum vor? Haben Kin-

der und Jugendliche noch religiöse Fragen, bzw. sind sie religiös ansprechbar? Anderseits wurden daraus Folgerungen für die religiöse Erziehung wie für den schulischen Religionsunterricht zu ziehen versucht.

Wie „nachchristlich" ist die Gesellschaft?

Wenn Religion aus der modernen Welt verschwunden und heute also „nicht einmal mehr Privatsache" *(Jürgen Habermas)* ist, dann nicht, weil die Menschen aufgeklärte Weise geworden wären, sondern weil „die schöne neue Welt" selbst Religion ist oder zumindest den Anschein erweckt, es zu sein. In diese These mündete der Beitrag von *Stephan Wyss* (Freiburg i. Ü./Luzern), ein anregender Essay, der von einem philosophisch-sozialanthropologischen Religionsbegriff ausging, wonach es die Funktion des Religiösen ist, ästhetisch und rhetorisch, symbolisch und rituell Moral zu vermitteln, das Spiel gesellschaftlicher und natürlicher Mächte sichtbar und verfügbar zu machen, gegen die Macht des Todes das Leben zu retten. „Die schöne neue Welt" erweckt mit einer Reihe von „Indizien" nun aber zumindest den Anschein, sie habe alle diese Ansprüche eingelöst. „Denn wo tugendhaftes Handeln und der Genuß des Lohnes eins geworden sind, erübrigt sich Moral; wo Macht durch die Partizipation aller total geworden ist, erübrigt sich ihre symbolische Vergegenständlichung: wo ewiges Leben technisch herstellbar ist, braucht der Tod keinen Namen mehr." Der Anschein trügt allerdings. „Ist doch in Tat und Wahrheit der Konsumismus nicht gratis, die Macht nicht demokratisch, das Leben nicht ewig geworden, wird doch bloß alles so inszeniert als ob ..." Deshalb fordert Wyss für eine kirchliche Verkündigung „nicht die gequälte Aktualisierung biblischer Symbolwelten, sondern Aufklärung über die Uneigentlichkeit der Alltagsrede, nicht Einüben neuer religiöser Praktiken, sondern Verweis auf den magisch-religiösen Charakter der Alltagspraxis". Nur so könne sie den Weg der Wahrheit weisen aus dem kosmetischen Schwindel heraus in die Wirklichkeit eines Lebens, dessen Feind nicht der Tod ist, sondern das Töten, um vergessen zu machen, daß der Mensch nicht Gott ist.

Nicht anhand kulturkritisch gedeuteten Alltagsverhaltens, sondern aufgrund einer württembergischen Erhebung bei 1200 16- bis 20jährigen Berufsschülern nahm der evangelische Religionspädagoge *Ernst Karl Nipkow* (Tübingen) die Frage nach der Religion in unserer Gesellschaft unter der Rücksicht der „Gottesfrage im Lebenslauf" auf. Diese Erhebung förderte zutage, daß die gegenwärtige Krise nicht nur eine Tradierungskrise, sondern überdies eine Krise des Tradierten ist; denn es hat sich ein Bündel von Erwartungen wie von Zweifeln herausgestellt. Die Schüler erwarten von Gott zentral, daß er Helfer des Guten im Leid ist, so daß bei einer Enttäuschung auch die Erschütterung zentral ist und zu einem Glaubens- und Vertrauensverlust führen muß. Sie erwarten sodann, daß Gott der Schlüssel zur Erklärung des Anfangs von allem, aber auch auf die Frage nach dem individuellen Ende ist. Gefragt wird sodann nach der Realität Gottes als solcher, wobei sehr wohl zwischen der psychischen Funktion (einen Glauben haben) und der theologischen Substanz (an Gott glauben) unterschieden wird. Und schließlich erwarten die Jugendlichen, daß der Glaube an Gott in der Kirche glaubhaft verbürgt werde, wobei sie im Urteil gnadenlos sein können und damit die Religionslehrer und Religionslehrerinnen wie die Gemeinden zur Frage nach der Authentizität ihres Lebens herausfordern.

Die Diskussion dieser Befunde habe davon auszugehen, daß sie nicht ein Vielerlei aufzeigen, sondern ein Gefüge von Erwartungen und elementaren theologischen Fragen und Themen. Für den Religionsunterricht sei von daher eine *elementarisierende Konzentration* (ein Kerncurriculum) zu fordern. Die Gottesfrage zeige sich hier als eine lebendige und existentielle Frage, allerdings abgelöst von der Glaubenslehre der Kirche und damit auch Ausdruck einer nachchristlichen Bewußtseinslage. Infolgedessen stehe nicht nur das konfessionelle, sondern auch das gemeinchristliche Profil in Frage. Insofern der Gott des Evangeliums und nicht der Gott des Gesetzes gesucht werde, dürfe heute in einer religiösen Erziehung von Strafe keine Rede mehr sein, müsse die dialektische religiöse Erfahrung von Sünde und Vergebung innerhalb der Selbstwertproblematik thematisiert werden.

Auf die Anschlußfrage, wie es im dritten Lebensjahrzehnt weitergehe, mußte Nipkow zum einen eingestehen, daß das junge und mittlere Erwachsenenalter diesbezüglich „terra incognita" ist, und darauf verweisen, daß es die Chance immer neuer Anfänge tatsächlich gibt, daß beispielsweise die Elternschaft eine Möglichkeit ist, die Gottesfrage wieder aufzunehmen. Damit drängt sich aber ein Perspektivenwechsel auf, ist der Begriff der religiösen Erziehung als ein gemeinsames Leben- und Glauben-Lernen neu zu definieren und muß die Kirche eine selbstkritische Lerngemeinschaft werden. Nipkow plädierte denn auch sehr grundsätzlich und nachdrücklich für eine pädagogische Kultur des Vertrauens wie für eine Kultur des öffentlichen religiösen Gesprächs.

Kirche in der „entfalteten Moderne"

Einer solchen Kultur des Vertrauens und des Gesprächs steht die Kirche mit ihren autoritären Strukturen oft entgegen und trägt damit sogar zu einer „strukturellen Selbstverhinderung" bei. Anderseits steht die Kirche unter dem Anpassungsdruck der Gesellschaft, die sich, nach dem Urteil, des Religionssoziologen *Karl Gabriel* (Vechta), gegenwärtig grundlegend wandelt: Ein bestimmter Typus von Industriegesellschaft, eine bestimmte Epoche und Form der Moderne mit einer besonderen Verflechtung von Christentum, Kirche und Gesellschaft geht zu Ende. In der klassischen Industriegesellschaft war die Modernität mit der Mischung traditionaler, moderner und vormoderner Elemente eine eingeschränkte. In dieser

Zeit kam es zur Versäulung der Sozialstruktur, bildeten sich die Milieus als große Lebenswelten mit prägender sozialisatorischer Wirksamkeit. Durch diese Milieubildung der katholischen Teiltradition des Christentums kam es zu einer *Verkirchlichung des Christentums,* insofern es erst damit die Kirche als eigenständige Sozialgröße gab, die sich dann erst noch mit Hilfe der Ekklesiologie thematisch reinigte und gleichzeitig institutionell stärkte. Mit der Auflösung der klassischen Industriegesellschaft, dem Modernisierungsschub der Nachkriegszeit, wurden die bislang in einer „halbierten Modernität" lebenden Katholiken den modernen Lebenswelten ausgesetzt, wurde das im 19. Jahrhundert gefundene Modell der Verflechtung von Kirche und Gesellschaft aufgelöst. Mit dem Individualisierungsschub zwischen 1968 und 1973 erfolgte der Durchbruch zur „entfalteten Moderne", kam es bei Katholiken zu einem neuen, differenzierteren und distanzierteren Verhalten der Kirche gegenüber. In dieser entfalteten Moderne mit ihrem hohen Individualisierungsgrad leben auch die Katholiken in kleinen Lebenswelten, erhalten aber auch alle Zugang zu allen Systemen, wobei zu unterscheiden ist zwischen der professionellen Rolle und der Teilnahmerolle, zu der der und die einzelne motiviert sein muß. Für die Kirche heißt das grundsätzlich, einerseits die religiöse Motivation freizugeben und anderseits die Teilnahmemöglichkeit der Schwächsten zu stärken und so die gesellschaftliche Integration der Schwächsten zu ermöglichen.

Die entfaltete Moderne ist für die Kirche allerdings auch eine *sozialstrukturelle Herausforderung,* auf die sie auf unterschiedliche Weise antworten kann. Ein erstes Szenario wäre der Versuch einer neuen Milieubildung und Traditionalisierung. In einem zweiten Szenario ließe sich die Kirche auf die entfaltete Moderne ein und würde dabei einerseits den Freiheitscharakter des Glaubens zur Geltung bringen und sich anderseits auf eine Orthopraxie zugunsten der von der Gesellschaft Ausgeschlossenen verständigen. In einem dritten Szenario würde die Kirche die Moderne in ihren Schwächen überholen, indem sie an den Bruchstellen der strukturellen und funktionalen Differenzierung, der strukturell erzwungenen Individualisierung und Verkleinerung der Lebenswelten als Katalysator wirkte, neue solidarische Lebensformen praktizierte und institutionalisierte, in subkulturellen Nischen als sozialer Basis Suchbewegungen und Lernerfahrungen in Gruppen ermöglichte. Weil vermutlich keines dieser Szenarien als einziges gewählt werden dürfte, postulierte Gabriel vorrangig eine *konsequente Öffnung* und eine *neue Pluralität,* eine komplexe Identität, die sich aus einer reflexiven und produktiven Verarbeitung der Differenzen ergibt. Im Vordergrund müßte dabei der Dienst an der Freiheit des Glaubens sowie der diakonische Einsatz für die Teilhabe aller stehen.

In diesem Sinne müßte der *Religionsunterricht* auf einen reflexiven, begleitenden und diakonischen Umgang mit Schülern und Schülerinnen abzielen. Findet er in der Schule statt, kommt die Struktur der Schule als Rahmenbedingung hinzu. Bei seiner Antwort auf die Frage, ob ein schulischer Religionsunterricht in der entfalteten Moderne (in der „Postmoderne") denn nicht ein Anachronismus sei, ging *Karl Wegenast* (Bern) einerseits von der „postmodernen" Notwendigkeit zu individuellem und existentiellem rationalen Urteilen und Entscheiden angesichts von Mündigkeit und anderseits von der rechtlichen Situation des schweizerischen Schulwesens aus, das den schulischen Religionsunterricht kantonal mit drei Rechtsfiguren regelt, wobei die Praxis heute aber dieselbe ist.

Problematisch werde der Religionsunterricht, wenn das öffentliche Bewußtsein nicht mehr vom Einklang zwischen Gesellschaft, Staat und Religion geprägt scheint und das Verhältnis zur eigenen religiösen Herkunft ambivalent geworden ist. So ist die Kirche nicht mehr das maßgebende Gegenüber der Gesellschaft, und doch hat die Schule immer noch eine Affinität zur christlichen Tradition. Mit ihrer Präsenz in der Schule nimmt die Kirche eine dialogische Repräsentanz des Christlichen in der Schule wahr, nimmt sie den Streit um die Wirklichkeit öffentlich auf, steht sie für die Relevanz der Religion und ihrer Institutionen ein. Im System der heutigen Schule geht das aber nicht ganz auf, denn die Schule ist nicht gleich Schule, namentlich weil sie wechselnden Einflüssen ausgesetzt ist.

Religiöse Erziehung hat ihre Auswirkungen

Weil der Religionsunterricht so immer noch zwischen Kirche und Schule angesiedelt ist, hat er von der Diasporasituation der Christen auszugehen, sind auch die religionspädagogische Theorie und Praxis mit einer kritischen Realitätskontrolle daran zu messen. Der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist so nicht ein Ort des Einübens in den Glauben und der Integration in die Gemeinde, aber die Gelegenheit gemeinsamen Suchens und Findens der Wirklichkeit, der Höchstwerte und Lebensziele, die Möglichkeit, nach dem gemeinsamen Tragenden in unserem Leben, nach dem, was wir unbedingt für wesentlich halten, zu fragen. Erst in diesem Zusammenhang kann in die jüdisch-christliche Überlieferung eingeführt werden. Das erste Thema ist der *Jugendliche und seine Erfahrung* und erst dann, und in einer symmetrischen Kommunikation, seine Konfrontation mit dem christlichen Glauben: nur so kann Einsicht wachsen, kann sich allmählich ein Selbst- und Weltverständnis entwickeln. Dies vorausgesetzt, können auch Aufgaben des Religionsunterrichtes genannt werden wie: im Rahmen des Bildungsauftrages über Kirche informieren, wichtige Zeugnisse einführen, seine eigenen Wertvorstellungen bewußt machen, gegenwärtige Probleme entdecken helfen. Der Religionslehrer und die Religionslehrerin haben die Jugendlichen bei ihrer Identitätssuche zu begleiten, weshalb sie nicht nur wissen, sondern vor allem etwas sein müssen. Aus dieser Tätigkeit könnte die Kirche anderseits vielfältigen Nutzen ziehen, ist sie so doch mit der jungen Gene-

ration im Gespräch, aus dem sich kritisch-konstruktive Veränderungen ergeben müßten. Anderseits reicht der Religionsunterricht für die Kirche nicht aus, bedarf sie einer eigenen gemeindlichen Kinder- und Jugendarbeit.

Wird diese offene Theorie aber auch praktisch durchgehalten? Hält die Wirklichkeit gar einer empirischen Überprüfung stand? Im Anschluß an die Kritik einer religiösen Erziehung, die Gott zum Verbündeten einer engen Erziehung machte, erbrachte *Alois Niggli* (Freiburg i. Ü.) den Nachweis, daß individuell gelebte Religiosität und religiöse Erziehung eher nützen als schaden. In Familien, in denen noch religiös erzogen wird, ist einerseits ein Bündel unterschiedlichster Motive wirksam. Bei Befragungen zeigt sich anderseits, daß diese religiöse Erziehung von den Jugendlichen entweder als fördernd oder als Zwang erlebt wird, daß also keine differenzierten Urteile abgegeben werden. Aufgrund von zwei Untersuchungen, in denen je 500 Jugendliche befragt wurden, zeigte Niggli signifikante Zusammenhänge einmal zwischen der Art der religiösen Erziehung und religiös motivierter Umweltveränderung bzw. kognitiver Umstrukturierungen (Eigenanpassung) auf; als Kombinationsmöglichkeiten waren vorgegeben: religiöse Förderung/religiöse Kontrolle; religiöse Liberalität/religiöser Zwang (wobei Zwang selten vorkam, weibliche Jugendliche darauf aber stärker ansprechen als männliche): Bei der religiös motivierten Eigenanpassung (beispielsweise: beten) sind die Werte für Förderung und Kontrolle ähnlich, bei der Umweltveränderung (beispielsweise solidarisch handeln) schränkt Kontrolle das Engagement ein. Bei abnehmender Förderung nimmt anderseits die religiöse Distanz zu.

Religiöse Erziehung wird vor allem von Frauen wahrgenommen

Daraus folgert Niggli einerseits, daß Religion aus Machtlosigkeit und Angst befreit, und anderseits, daß sich die religiöse Erziehung allein auf fördernde Maßnahmen verlassen darf. Zusammenhänge gibt es sodann auch zwischen dem Erziehungsstil und der religiösen Entwicklung: die Förderung ergibt eine reife Religiosität, die Liberalität eine weniger reife. Und schließlich wurden Jugendliche nach dem Zusammenhang zwischen dem Erziehungsstil und der Ansprechbarkeit auf Symbole befragt. Das statistisch allerdings nicht signifikante Ergebnis lautet: Einer hohen Förderung entspricht eine hohe Einschätzung religiöser Symbole und von Natursymbolen bei gleichzeitig tieferer Valenz materialistischer Symbole; auch dieser Erlebnisnutzen religiöser Erziehung kann Hilfe zur Lebensbewältigung sein.

Einen besonderen Beitrag der religiösen Erziehung und des Religionsunterrichtes zu Autonomie erwarten Frauen, wie *Herlinde Pissarek-Hudelist* (Innsbruck) aus feministischer Sicht darlegte. Wohl müssen Jungen wie Mädchen zu Selbstand und Beziehungsfähigkeit hin begleitet werden. Bisher wurden Jungen aber weit mehr auf Selbstand hin erzogen, Mädchen hingegen weit mehr auf Beziehungsfähigkeit hin. Mit der feministischen Option zugunsten der Frauen und Mädchen gilt es, hier für einen gerechten Ausgleich zu sorgen: den Mädchen zu helfen, auch gegen die von Männern bestimmte Umgebung Selbstidentität zu entwickeln, und den Jungen zu helfen, ihre Vorurteile zu erkennen.

Besonders stoßend ist zudem, daß die religiöse Erziehung in der Familie wie im Religionsunterricht zur Hauptsache von Frauen wahrgenommen wird, Frauen selber aber weder in der Religionspädagogik im allgemeinen noch in der Katechetik im besonderen wahrgenommen werden und die Religionslehrerinnen immer noch eine vorwiegend „männliche Ausbildung" zu absolvieren haben.

Diskurspädagogik?

Die normative Frage, was wir mit der religiösen Erziehung überhaupt wollen, wurde von *Fritz Oser* (Freiburg i. Ü.) im Anschluß an Leo Tolstojs Erzählung „Wieviel Erde braucht der Mensch?" auf die Frage: „Wieviel Religion braucht der Mensch?" gebracht und mit der Erzählung auch beantwortet: „Wenig, aber tiefe". Das Lernziel der religiösen Erziehung und des Religionsunterrichts brachte er denn auch auf den Begriff „Offenheit für Religion bzw. Religiosität". Dieses Lernziel sei prozeßorientiert anzustreben und selber prozeßhaft, weil es „sich öffnen für Prozesse des Religiösen (wie beten, feiern, spielen, gestalten)" bedeute. Dabei sei im Sinne einer „Diskurspädagogik", einer „prozeduralen Religionspädagogik" wie einer „Prozeßkatechetik", den Schülern zuzumuten und zu unterstellen, daß sie reflektieren können.

An einen prozeßhaften, „prozeduralen" Religionsunterricht stellt Fritz Oser allerdings vier Bedingungen: er muß handlungs-, kontextgemeinschafts-, beziehungs- und entwicklungs-orientiert sein. Die Handlungs-Orientierung erwartet vom Unterricht, daß er Bedingungen schafft, damit Kinder religiös tätig werden können; die Kontext-Gemeinschaft-Orientierung vermittelt dem Kind das Gefühl, gebraucht zu werden; die Beziehungs-Orientierung schafft Bedingungen, damit sich Beziehung anbahnen kann, und die Entwicklungs-Orientierung schließlich zielt auf eine Reifung der religiösen Deutungsmuster ab, auf eine „prozedurale Religiosität", in der zuerst der einzelne vom Befreienden der christlichen Botschaft ergriffen wird, bevor er gesellschaftlich wirksam werden kann.

Weil so – nicht nur von Oser – aller Nachdruck darauf gelegt wurde, daß Religion vor allem eine *Dimension der personalen Identität* werden muß, blieben Aussagen zum Inhalt dieser Botschaft und also zur christlichen Identität im Sinne der Glaubenslehre sehr unbestimmt. So blieb denn auch der Zusammenhang zwischen der Verbindlichkeit des gegenwärtigen Lebens und der Verbindlichkeit der Herkunft unerörtert. Die fundamentale Besinnung konzentrierte sich so ganz auf die Frage der Religiosität, der „fides qua" (den subjektiven Glauben), derweil doch auch die inhaltlich bestimmte Religion, die „fides quae", das Bekenntnis, in Frage steht. *Rolf Weibel*

Ein Katechismus für die Weltkirche?

Eine Stellungnahme von Joseph Kardinal Ratzinger

Im Maiheft (S. 237–242) brachten wir einen Beitrag der Innsbrucker Katechetikprofessorin Herlinde Pissarek-Hudelist über den vor einiger Zeit den Bischöfen zur Stellungnahme zugeleiteten Entwurf eines katholischen Weltkatechismus. Dazu übermittelte uns der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, „Anmerkungen" mit dem Ersuchen um Veröffentlichung. Hier der Wortlaut der Stellungnahme des Kardinals. Auf das Thema selbst werden wir noch zurückkommen. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion eingefügt.

Der Beitrag von Frau Pissarek-Hudelist „Ein Katechismus für die Weltkirche? Bemerkungen und Fragen zu einem römischen Entwurf" hebt sich im ganzen durch seine Bemühung um Sachlichkeit wohltuend von vielem ab, was im deutschen Sprachraum zu diesem Thema geschrieben wurde. Gerade deswegen erscheint es mir lohnend, einige Irrtümer richtigzustellen, die er tradiert, und einige seiner Fragestellungen aufzugreifen.

„Keine Zeile ist in Rom geschrieben worden"

Irrig ist zunächst schon der Untertitel, der wohl nicht auf das Konto der Verfasserin geht. Der Text wird als „römischer Entwurf" qualifiziert und damit unrichtig etikettiert. Keine Zeile dieses Textes ist in Rom geschrieben worden, und nichts von dem Geschriebenen hat Mitglieder römischer Institutionen zum Verfasser. Der Katechismus wird rechtlich und inhaltlich verantwortet von einer internationalen Bischofskommission, die der Papst eigens zu diesem Zweck geschaffen hat. Diese Kommission wiederum hat für die Abfassung des Textes ein Redaktionsteam von sieben residierenden Bischöfen aus verschiedenen Ländern berufen; sie haben das Basis-Manuskript verfaßt, das in Argentinien, Chile, Spanien, Frankreich, Großbritannien, Norditalien, Beyrouth niedergeschrieben wurde. Der Bürgerkrieg im Libanon hat Teilen des Manuskripts sein Gesicht eingegraben: Wenn nach neuen Bombardierungen der Strom ausfiel, ist die elektrische durch die mechanische Schreibmaschine ersetzt worden. Auch die von Christoph Schönborn geleitete Arbeitsgruppe, die den naturgemäß reichlich inhomogenen Text in eine halbwegs einheitliche Form brachte, hat nicht in Rom gearbeitet und hatte auch keine römischen Mitglieder. Der Anteil der Glaubenskongregation am Ganzen besteht einzig darin, daß sie ihren technischen Service für die nötige Koordination der Arbeiten zur Verfügung stellt. Der Text ist ein Dokument des Weltepiskopats, auf keine Weise ein römischer Text.

Die Verfasserin referiert zu Beginn ihres Beitrags die anscheinend von Metz und Schillebeeckx aufgestellte Behauptung, Kardinal Oddi und ich hätten bereits in den siebziger Jahren einen Weltkatechismus befürwortet; ich hätte mich außerdem in meinem zu Lyon und Paris gehaltenen Vortrag über die Katechese für ein solches Projekt eingesetzt. Dieser Vortrag ist gedruckt und jedermann zugänglich (Joseph Kard. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1983), so daß sich jedermann leicht davon überzeugen kann, daß die Behauptungen der beiden Theologen aus der Luft gegriffen sind. Ich habe weder in dem genannten Vortrag noch irgendwann in den siebziger Jahren einen Weltkatechismus befürwortet und habe an die Möglichkeit eines solchen auch nicht geglaubt. Für Kardinal Oddi kann ich nicht sprechen. Die Behauptung jedoch, er habe schon einen vorläufigen Text bereitgehalten, der von der „Internationalen Katechetischen Kommission" einstimmig abgelehnt worden sei, ist in dieser Form sicher nicht richtig. Das unter der Leitung von Kardinal Oddi erstellte Manuskript, das der jetzigen internationalen Bischofskommission zur Verfügung steht, wollte gerade kein Katechismus sein, sondern eine Art Quellensammlung, die die wichtigsten Inhalte für Katechismen mit ausgiebigen Belegen zusammenstellte und sich so als Hilfsmittel für die Abfassung von Katechismen angeboten hätte. Eine Rückfrage bei der Kleruskongregation hat ergeben, daß von einer Ablehnung des Textes dort nichts bekannt ist; er wurde lediglich durch den neuen Beschluß der Bischofssynode 1985 überholt und dient nun als Hilfsmittel bei der Ausarbeitung des von der Synode gewollten Werks. Persönlich kann ich dazu beitragen, daß ich bei einer der Sitzungen jener Kommission zufällig Prof. Exeler getroffen habe, der mir sagte, daß er nach anfänglichem Zögern die Arbeit nun sehr positiv finde und sich mit Überzeugung an ihr beteilige. Ich kann den Verdacht nicht unterdrücken, daß man mit derlei ungenauen und zum Teil einfach unwahren Behauptungen dem jetzigen Entwurf eine römische Vorgeschichte geben möchte, weil dann natürlich das ganze Unterfangen leichter zu diskreditieren ist, als wenn man die historische Wahrheit akzeptiert: Es waren die in der Synode versammelten Vertreter des Weltepiskopats, die den von einzelnen Vätern lancierten Gedanken spontan mit großer Einmütigkeit aufgriffen und damit einen Auftrag erteilten, dem der Papst durch die Bestellung der Bischofskommission entsprochen hat.

„Die einzelnen Fragen berühren sich mit vielem, was von den Bischöfen gesagt wird"

Die einzelnen Fragen von Frau Pissarek-Hudelist berühren sich mit vielem, was in den Antworten der Bischöfe im Rahmen der seit Ende vorigen Jahres laufenden Umfrage bei allen katholischen Bischöfen und Bischofskonferen-

zen der Erde gesagt wird. Es wird Sache der Kommission sein, all dies abzuwägen, und ich maße mir nicht an, deren Ergebnisse vorwegzunehmen. Was die Verfasserin sagt, ist für mich persönlich im übrigen immer da interessant und hilfreich, wo sie konkrete Einzelheiten nennt; es wirkt auf mich um so schematischer und auch fragwürdiger, je mehr sie sich in großen Formulierungen bewegt, besonders da, wo allzu apodiktisch gesprochen wird. „Die Kirche hat die Türen wieder zugemacht" – ein solcher Satz kommt natürlich an, aber er hilft niemandem. Ohne der Kommission vorzugreifen, möchte ich hier meine persönliche Meinung zu drei Themenfeldern äußern, die mir von einiger Wichtigkeit zu sein scheinen.

1. Der erste Vorwurf lautet, daß der Text nicht auf den Menschen von heute zugehe, nichts von seinen Nöten und Ängsten, Hoffnungen und Fragen verspüren lasse; er sei nicht „kontextualisiert" – nicht inkulturiert in unsere geistige Situation. Die Frage der Kontextualität, des Zugehens auf die Erfahrungen des Menschen von heute ist in der internationalen Bischofskommission ausführlich diskutiert worden. Dabei zeigte sich, daß es sehr unterschiedliche Gegenwarten in unserem gemeinsamen Heute gibt und daß der Kontexte beinahe so viele sind, wie es Menschen gibt. Der Kontext eines Arbeiters in einem südafrikanischen Bergwerk ist anders als der eines europäischen Universitätsprofessors, als der eines vietnamesischen Christen, eines südamerikanischen Landarbeiters und so fort. Es gibt den gemeinsamen „Ton" „des Menschen von heute" nicht. Hier muß sich ein Katechismus – selbst wenn er sich auf einen begrenzteren Adressatenkreis bezieht – zu bescheiden lernen. Der Frage, wie es gelingen kann, die Botschaft zu vergegenwärtigen, darf er deswegen allerdings nicht ausweichen. Hier sind wir in der internationalen Bischofskommission zu einer Einsicht gekommen, die ich kurz so umschreiben möchte: Es geht um Vergegenwärtigung, um „Verstehen" – das ist die wirkliche Frage, wo von dem Problem des heutigen Menschen gesprochen wird. Wie kann Verstehen eröffnet werden? Die entscheidende Voraussetzung dafür ist, daß das Gesagte in sich selbst einen verständlichen – vom Redner selbst begriffenen – Sinn habe und daß er das Verstandene auch verständlich ausdrücke. Die erste und wesentliche Stufe der „Kontextualität" ist die Sachlichkeit. Das Debakel der modernen Katechese, die weder Information zu vermitteln noch Glaube zu wecken sich imstande zeigte, rührt meines Erachtens vom Verkennen dieses Sachverhalts her. Vor lauter Kontext redet man häufig über nichts. Die Empfänger erkennen dies offensichtlich schneller als die Redner. Daher mußte es die wesentliche Aufgabe für die Verfasser des Projekts sein, selbst mit Verstand und Herz zu begreifen, was sie sagen wollten, und das Verstandene in unpathetischer Sachlichkeit auszusagen.

2. Die Frage der biblischen Hermeneutik ist zweifellos grundlegend, und der rechte Weg ist nicht leicht zu finden. Für Kritik ist sicher Anlaß, sie wäre freilich überzeugender, würde auch die Schwierigkeit des Unternehmens entsprechend gewürdigt und das Erreichte anerkannt. Die Kommission wird diesen Punkt zweifellos noch einmal gründlich diskutieren müssen. Es sollte aber klar sein, daß ein Katechismus sich nicht auf exegetische Hypothesen stützen kann, sondern die Bibel mit der Kirche und in der Kontinuität ihres Glaubens lesen muß. Rahners Aufsatz von 1961 ist zwar immer noch interessant, aber die Debatte ist inzwischen um einiges über ihn hinausgegangen. Ganz unverständlich ist mir, was die Verfasserin mit dem „Methodenmonismus dogmatisch-synkretistischer Art" meint. An welchen Synkretismus denkt sie da? Natürlich bin ich auch gegen Synkretismus, der freilich im allgemeinen das Gegenteil zu „dogmatisch" ist, soweit ich bisher den Sinn beider Begriffe erfassen konnte. Das Prinzip der Abfassung des Projekts war es, sich an die Regeln von Dei Verbum zu halten – in dem Sinn, daß der historischen Exegese ihr Raum gelassen wird, daß aber als Basis des Glaubens das in der Gemeinschaft der Kirche gewachsene Verständnis der Bibel zu gelten hat.

3. Der schwerwiegendste Einwand gegen den Katechismus ist nach Frau Pissarek-Hudelist, daß er zu wenig die Hierarchie der Wahrheiten berücksichtige – eine Kritik, die von vielen vorgebracht wurde und die zweifellos ernst genommen sein will. Wenn sie fruchtbar werden soll, muß allerdings ihr Sinn präzisiert werden. Hierarchie der Wahrheiten im Sinn des Konzils ist nicht ein Prinzip der Subtraktion („dies und jenes ist weniger wichtig und auch weglaßbar"), sondern ein Prinzip der Organizität. „Hierarchie der Wahrheiten" will sagen, daß der Glaube der Kirche nicht eine immer größer werdende Summe von Sätzen ist, von denen man einige in Klammern setzen könnte, weil sonst das Gepäck zu schwer wird; vielmehr ist der Glaube ein organisches Ganzes, in dem jedes einzelne seinen Sinn dadurch erhält, daß man es an seinem rechten Ort im Ganzen sieht. Dem Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten entspricht man also dadurch, daß man Isolierungen und Zerstückelungen vermeidet und das einzelne jeweils zurückbezieht aufs Ganze, das als solches sinngebende Gestalt ist. Deswegen ist das Unternehmen Katechismus mit seiner strukturierten Darstellung der inneren Ganzheit und Einheit des Glaubens in sich eine Weise, das Prinzip Hierarchie der Wahrheiten zur Geltung zu bringen. Er dient ihm nicht durch theoretische Erörterungen, was höher und was geringer qualifiziert sei, sondern durch das Sichtbarmachen des ganzheitlichen Gefüges der Wahrheit.

„Es gibt keinen nachkonziliaren Text, der auf breiterer Grundlage steht"

Zuletzt möchte ich anmerken, daß die inzwischen eingegangenen mehreren hundert Antworten eine überraschend große Zustimmung zum Projekt als Ganzes signalisieren, verbunden mit einer Fülle von hilfreichen Kritiken im einzelnen. Das die Antworten auswertende Team hat die einzelnen Reaktionen nach einer Notenskala von 1–5 geordnet und bei einer ersten Berechnung

feststellen können, daß bisher die Gesamtnote für das Projekt in der Zone 2,20 liegt – ein sehr anderes Ergebnis, als uns viele Pressedarstellungen glauben machen wollen. In diesem Zusammenhang bleibt mir unverständlich, an wen sich Frau Pissarek-Hudelist wendet, wenn sie am Schluß die „Initiatoren" des Projekts und deren von ihr vermutete Meinung anspricht, am Projekt festhalten zu wollen. An welche Initiatoren denkt sie da? An Kardinal Oddi und an mich? Dann ist sie einem Mythos aufgesessen. Oder denkt sie an die Synode von 1985? Dann sollte dieser qualifizierten Vertretung des Weltepiskopats doch wohl mehr Achtung entgegengebracht werden. Im übrigen ist die Breitenstreuung in der Mitarbeit am Katechismus durch die weltweite Konsultation größer, als sie bei den als Muster hingestellten amerikanischen und österreichischen Hirtenbriefen hatte sein können. Ich finde es bedauerlich, daß die sonst bemerkenswerten Ausführungen der Verfasserin an manchen Stellen, besonders am Schluß, in die Nähe des Gehässigen geraten. Es gibt keinen nachkonziliaren Text, der auf einer breiteren Grundlage steht, als dies beim Katechismus nach allen Konsultationen der Fall sein wird. Im übrigen sollte man nicht vergessen, daß die Menge der Verfasser nur ein Mittel sein kann für das Eigentliche: für die größtmögliche Treue zu dem, was wir nicht erdacht haben, sondern was uns als Verwaltern göttlicher Geheimnisse übergeben wurde. Denn der Katechismus soll nicht möglichst viele Meinungen spiegeln, die kommen und gehen, sondern möglichst unverfälscht das einfache Licht von Gottes Offenbarung durchscheinen lassen. *Joseph Kardinal Ratzinger*

Kurzinformationen

Erste Vorbereitungstagung zur Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa

Vom 5. bis 7. Juni kamen im Vatikan die Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen bzw. ihre Stellvertreter zu einer ersten Vorbereitungstagung für die von Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Velehrad angekündigte Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa zusammen. An der Tagung nahmen auch Vertreter der katholischen Ostkirchen, der Orden und der Kurie teil. Die Deutsche Bischofskonferenz war durch ihren Vorsitzenden, Bischof *Karl Lehmann*, vertreten, die Berliner Bischofskonferenz durch Weihbischof *Norbert Werbs* (Schwerin). Die Beratungen im Vatikan galten Thematik und Datum der geplanten Europasynode, den Kriterien für die Auswahl der Synodenväter und der Teilnahme von Beobachtern aus anderen christlichen Kirchen. Breiten Raum nahmen bei dem Treffen die Berichte der Bischöfe aus den osteuropäischen Ländern ein. Im Blick auf die Struktur der Synode gab es zwei Tendenzen: Die einen favorisierten eine Versammlung, die in mehreren Phasen über einen längeren Zeitraum hinweg tagen soll, andere sprachen sich für eine kurze Veranstaltung aus, die mehr Signalcharakter haben könnte. Als Termin kommt frühestens Ende 1991 in Frage. Johannes Paul II. hielt zu Beginn der Tagung eine weit ausholende *Grundsatzansprache* (vgl. Osservatore Romano, 6. 6. 90), die sich kaum mit der Thematik der geplanten Synode, sondern weithin mit der europäischen Kirchen- und Geistesgeschichte sowie mit dem Demokratisierungsprozeß im bisherigen Ostblock befaßte. Der Papst zeichnete den Weg von dem „theozentrischen Bild der Wirklichkeit" im Mittelalter über die neuzeitliche Wende zum Subjekt und die Entwicklung der Naturwissenschaften bis zum Marxismus und Positivismus als den weltanschaulichen Zuspitzungen dieses Prozesses nach. Johannes Paul II. betonte das Heimatrecht des christlichen Glaubens in der europäischen Geschichte und Kultur. Als *Hauptthema für die Europasynode* nannte er zwei Grundfragen: Welche Gaben und Erfahrungen können die Kirchen aus den bisher kommunistischen Ländern einbringen? Wie muß der gegenseitige Austausch im Blick auf die Sendung der Kirche in Europa und in der Welt weiterentwickelt werden?

„Berliner Erklärung" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und katholischer Laienvertreter aus der DDR

Unmittelbar vor Beginn des Katholikentages (vgl. ds. Heft S. 316) wurde am 23. Mai auf der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Berlin die „Berliner Erklärung deutscher Katholiken" verabschiedet. Es handelt sich dabei um die erste gemeinsame Stellungnahme des ZdK mit katholischen Laienvertretern aus der DDR. Der einstimmig verabschiedete Text betont, das deutsche Volk stehe vor einer neuen Zukunft, „vor neuen Chancen des Zusammenlebens im eigenen Land, in Europa und in der Einen Welt". Die gegenwärtige Situation in Deutschland fordere von allen ein hohes Maß an Solidarität, die der sittlichen Anstrengung aller Bürger und auch des persönlichen Opfers bedürfe. Die katholischen Laiengremien zur *Unterstützung der Länder Mittel- und Osteuropas* bei ihren Bemühungen, politisch und wirtschaftlich stabile Gemeinwesen zu entwickeln. Sie legen ein gemeinsames Bekenntnis ab „zur europäischen politischen Kultur, der die freiheitliche Demokratie entstammt". Diese Kultur sei im tiefsten auch christlich bestimmt und bezeichne den Rahmen für ein zukünftiges Europa der Freiheit, der Einheit und des Friedens. Als Ziel der Entwicklung wird der „europäische Bundesstaat" genannt, „dessen Glieder bei aller Verschiedenheit in freier Entscheidung eine Einheit, eine Solidar- und Wil-

lensgemeinschaft bilden". Die Erklärung stellt fest: „Als Christen setzen wir uns dafür ein, daß die christliche Prägung Europas im Pluralismus der Wertvorstellungen sichtbar und wirkmächtig ist." Die Laienvertreter aus den beiden deutschen Staaten rufen auch zu *tatkräftiger Solidarität mit den Entwicklungsländern* auf. Deutsche Entwicklungspolitik müsse im ständigen politischen Dialog mit den Regierungen der Entwicklungsländer versuchen, „die internationalen und nationalen Rahmenbedingungen bis in die Regionen und Gemeinden hinein so zu beeinflussen, daß die sozial schwächeren Bevölkerungsgruppen, die meist die Mehrheit der Bevölkerung eines Landes darstellen, größere Entfaltungsmöglichkeiten erhalten".

Vollversammlung der katholisch-orthodoxen Dialogkommission im Zeichen der Uniertenfrage

Bei der sechsten Vollversammlung der katholisch-orthodoxen Kommission für den theologischen Dialog, die vom 7. bis 14. Juni in Freising stattfand, drängte die zwischen den beiden Gesprächspartnern strittige Frage der *katholischen Ostkirchen* das eigentlich vorgesehene theologische Gesprächsthema in den Hintergrund. Nachdem die Kommission bei ihrer fünften Vollversammlung im finnischen Kloster Valamo (vgl. HK, August 1988, 397) Ende Juni 1988 ein drittes gemeinsames Dokument verabschiedet hatte („Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche"), sollte es in Freising eigentlich schwerpunktmäßig um ein Dokument zum Thema Konziliarität und Autorität in der Kirche gehen. Darüber konnte bei der Vollversammlung allerdings erst ganz zum Schluß ausführlicher gesprochen werden. Breiten Raum nahm demgegenüber das vor allem durch die Teillegalisierung der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine und die Wiederzulassung der griechisch-katholischen Kirche in Siebenbürgen brennend gewordene Problem der „unierten" Ostkirchen. Offenbar kam es in Freising zu heftigen Diskussionen über dieses Thema, das den theologischen Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen schon seit seinem Beginn 1980 als Stolperstein begleitet und jetzt praktisch blockiert. Nach kontroversen Beratungen konnte man bei der Freisinger Vollversammlung eine *gemeinsame Erklärung* zur Frage der katholischen Ostkirchen verabschieden, die zunächst den beiden Kirchen zugeleitet und dann erst veröffentlicht werden soll. Vorarbeiten hatte dazu die in Valamo eingesetzte *Unterkommission* zum Uniertenproblem geleistet, die Ende Januar dieses Jahres in Wien getagt hat (vgl. HK, März 1990, 144). Trotz der bestehenden Hemmnisse soll der theologische Dialog zwischen katholischer und orthodoxer Kirche weitergehen. Metropolit *Stylianos* vom Ökumenischen Patriarchat, orthodoxer Präsident der Kommission, sagte nach der Freisinger Vollversammlung, der Dialog sei „zu wertvoll und zu heilig", um wegen solcher Schwierigkeiten zerstört zu werden. Auf katholischer Seite wird die Dialogkommission vom neuen Präsidenten des Rates für die Einheit der Christen, Erzbischof *Edward Idris Cassidy*, geleitet.

Seine 48. Auslandsreise führte Johannes Paul II. nach Malta.

Der Aufenthalt von Johannes Paul II. auf der Mittelmeerinsel Malta vom 25. bis zum 27. Mai war insofern keine Reise wie manche andere, weil erst vor wenigen Jahren die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche, zu der sich 98 Prozent der maltesischen Bevölkerung bekennen, und der damals noch sozialistischen Regierung des Landes äußerst gespannt waren (vgl. HK, Januar 1985, 43 ff.). Nach dem Regierungswechsel von 1987, der die Christdemokraten an die Macht brachte, hat sich die Lage in den strittigen Fragen der Unterstützung kirchlicher Schulen durch den Staat sowie des kirchlichen Besitzes sichtlich entspannt. Bei einer Zusammenkunft mit dem maltesischen Präsidenten *Censu Tabone* sowie Vertretern von Regierung, Parlament und Justiz wies der Papst darauf hin, daß die Kirche frei sein solle von jeglichem Druck, von Hindernissen und Einflußnahmen, um so ihren Dienst zum Wohl der Menschen wie der Gesellschaft tun zu können. Johannes Paul II. sprach in dem Zusammenhang ausdrücklich von „positiven Ergebnissen" der Gespräche zwischen der maltesischen Regierung und dem Apostolischen Stuhl. Er gab auch seiner Hoffnung Ausdruck, daß die nationale Führung darauf achten werde, daß die unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person ohne Rücksicht auf Rasse, Religion und politischer Anschauung nicht solchen Ideen und Einstellungen geopfert werde, die der *christlichen Tradition Maltas* fremd seien. Malta ist neben Irland das einzige europäische Land, in dem Scheidung und Abtreibung gesetzlich verboten sind. In seinen insgesamt zwölf Ansprachen vor Priestern und Ordensleuten, Jugendlichen und Intellektuellen, Vertretern anderer christlicher Kirchen, Kranken und anderen ging der Papst wiederholt auf die Gefahren gesellschaftlichen und kulturellen Wandels ein, des zunehmenden Gewichts eines praktischen Materialismus und Konsumismus.

Die Schändung eines jüdischen Friedhofs zieht in Frankreich eine Welle der Empörung nach sich

Abscheu über die Tat sowie kritische Selbstbesinnung in bezug auf die Verbreitung antisemitischer und rassistischer Einstellungen erfaßte in den zurückliegenden Wochen Frankreich, nachdem am 10. Mai im südfranzösischen Carpentras eine beispiellose Schändung eines jüdischen Friedhofs entdeckt worden war. Erste Untersuchungen ergaben, daß etwa 34 Gräber beschädigt bzw. verwüstet wurden. Obendrein wurde ein erst vor wenigen Wochen beerdigter Leichnam exhumiert und mit Hilfe eines Regenschirms aufgespießt. Über die Täter und die näheren Hintergründe der Tat ist bisher noch so gut wie nichts bekannt. Carpentras besitzt eine bis ins Mittelalter zurückgehende jüdische Tradition. Die Nachricht von der Friedhofsschändung löste in der französischen Öffentlichkeit einen *schockartigen* Zustand aus, nachdem Rassismus und Antisemitismus die französische Öffent-

lichkeit in den vergangenen Monaten im Zusammenhang mit der Diskussion um eine geplante – und inzwischen in erster Lesung von der Nationalversammlung angenommene – Verschärfung der *Antirassismusgesetzgebung* beschäftigt hatten. Führende Politiker des Landes wie auch Vertreter aller großen Kirchen und Religionsgemeinschaften brachten in Stellungnahmen ihre Abscheu über die Tat zum Ausdruck. Am 14. Mai kam es in der Pariser Innenstadt zu einem Schweigemarsch, zu dem der *Konsultativrat jüdischer Organisationen in Frankreich* (CRIF) eingeladen hatte und an dem 200 000 Personen teilnahmen, unter ihnen – neben zahlreichen Kirchenvertretern – die gesamte politische Führung vom Präsidenten bis zur Regierung und Opposition – allerdings ohne den rechtsextremen *Front National.* Der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal *Albert Decourtray,* bezeichnete die Tat in Briefen an die jüdische Geistlichkeit als eines der dunkelsten Daten der Geschichte Frankreichs und der Geschichte der Menschen in Frankreich. Der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger,* selbst jüdischer Herkunft – seine Mutter kam 1943 im Vernichtungslager Auschwitz um –, forderte seine Landsleute auf, sich der eigenen Vergangenheit der Kollaboration zur Zeit der Besatzung durch die Deutschen sowie der Verstrickung bei den Deportationen in die Vernichtungslager zu stellen. Der französische Großrabbiner *Joseph Sitruk* erinnerte die Politiker an ihre Verantwortung, wenn sie sich mit Vorschlägen zu Wort meldeten, die als Aufforderung zu *Haß* und *Fremdenfeindlichkeit* verstanden werden könnte. Im Mittelpunkt solcher Vorwürfe steht der Front National und sein Führer *Jean-Marie le Pen,* denen vorgehalten wird, sie hätten durch ihre rassistischen Ziele wie dadurch, daß man den Antisemitismus und die Vernichtung der Juden verharmlose, wesentlich zur Entstehung eines *Klimas* beigetragen, das Verbrechen wie das von Carpentras und andere erst möglich machten.

In Mexiko gewinnt die Zölibatsfrage an Schärfe

In der mexikanischen Kirche ist die Diskussion um den Zölibat öffentlich entflammt. Der Erzbischof von Oaxaca, *Bartolomé Carrasco* (71), informierte bei seinem letzten Ad-limina-Besuch den Apostolischen Stuhl auf Anfrage darüber, daß in seiner Diözese zwischen 70 und 75 Prozent des Klerus „Probleme mit dem Zölibat" hätten. Bewogen habe ihn dazu sein „Gewissen" und die „Mission als Bischof". Der Vatikan reagierte, indem er dem Oberhirten im April 1988 einen Koadjutor „mit besonderen Vollmachten" an die Seite stellte. Erzbischof-Koadjutor *Hector González Martinez* werde in Zukunft für die „Disziplin des Klerus und die Überwachung des Diözesan- und Regionalseminars verantwortlich sein", schrieb der Präfekt der römischen Bischofskongregation, Kardinal *Bernardin Gantin,* nach Oaxaca. Nach der Amtsenthebung des ersten Priesters im Frühjahr dieses Jahres ist das Verhältnis zwischen dem Koadjutor und dem Klerus von Oaxaca (etwa 100 Diözesan-, 40 Ordenspriester) äußerst gespannt. Am Rande der letzten Vollversammlung der Mexikanischen Bischofskonferenz Ende April räumten sowohl der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *Adolfo Suárez Rivera,* als auch der Apostolische Delegat in Mexiko, Erzbischof *Girolamo Prigione,* ein, daß das Problem der Zölibatsübertretungen auch in vielen anderen Diözesen des Landes bestehe. Zahlen könne man nicht nennen, so Rivera, „weil wir noch keine Umfrage durchgeführt haben". Der Bischof von Tehuantepec, *Arturo Lona,* forderte, das Problem müsse ehrlich und gründlich angegangen werden. Er sieht einen Zusammenhang zwischen der römischen Maßnahme, einen Koadjutor nach Oaxaca zu schicken, und der pastoralen Linie des dortigen Erzbischofs. Er vertrat die Ansicht, daß die priesterliche Disziplin nur ein Vorwand sei, „um unsere Pastoral, die Option für die Armen zu treffen". Lona befürchtet, daß dem Regionalseminar der südmexikanischen Pastoralregion in Tehuacán nach einer römischen Visitation im Januar die baldige Schließung drohe. Die armenorientierte Pastoral in der südmexikanischen Kirche ist maßgeblich das Werk des Erzbischofs von Oaxaca.

Zwischen CLAR und CELAM zeichnet sich eine Entspannung ab

Nach einer Phase anhaltender Spannungen haben die Lateinamerikanische Konferenz der Ordensoberen (CLAR) und der Lateinamerikanische Bischofsrat CELAM die Gespräche wieder aufgenommen. Der CLAR-Vorsitzende, der argentinische Kapuzinerpater *Luis Coscia,* äußerte in Bonn die Zuversicht, daß auch dem Apostolischen Stuhl, dessen Kleruskongregation in den Konflikt eingegriffen hatte (vgl. HK, 1989, 491), nicht an einer weiteren Verschärfung der Auseinandersetzung gelegen sei. Derzeit ist das theologische Team, das im Auftrag der CLAR das 1989 von Rom beanstandete und schließlich verbotene Bibelprojekt „Wort und Leben" erarbeitet hatte, dabei, das Projekt fortzuschreiben. Seine Nutzung soll den lateinamerikanischen Ortskirchen überlassen bleiben. Die Brasilianische Bischofskonferenz hat die vorliegende Fassung bereits autorisiert. Der Streit um das Bibelprojekt der CLAR legt einen tieferen kirchenpolitischen Konflikt offen: Die lateinamerikanischen Ordensleute wollten „entsprechend ihrem spezifischen Charisma" (P. Coscia) mit „Wort und Leben" einen eigenen Beitrag zur Vorbereitung des bevorstehenden 500-Jahr-Gedenkens der Evangelisierung Lateinamerikas leisten mit dem doppelten Ziel der Neu-Lektüre der Bibel aus der Sicht der Armen und mit den Armen sowie der Vertiefung des missionarischen Ordensverständnisses auf der Basis der „vorrangigen Option für die Armen". CLAR verstehe seine befreiungstheologisch und armenorientierte pastorale Arbeit im Sinn einer Vorreiterfunktion der lateinamerikanischen Kirchen, betonte Coscia in Bonn. CELAM hingegen strebe eine stärkere Integration der Ordensleute in die Gesamtpastoral an und sehe die Eigenständigkeit der CLAR eher als Problem denn als Bereicherung kirchlichen Lebens in Lateinamerika.

Bücher

JÜRGEN MOLTMANN (Hrsg), **Religion der Freiheit.** Protestantismus in der Moderne. Chr. Kaiser Verlag, München 1990. 106 S. 12,80 DM.

Der kleine Band enthält die Referate einer Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie im März letzten Jahres zum Thema „Protestantismus heute". Herausgeber *Jürgen Moltmann* steuerte für die Veröffentlichung einen Beitrag über den Protestantismus als „Religion der Freiheit" bei. Der nicht nur längste, sondern auch in der Sache gewichtigste Beitrag stammt von *Wolfgang Huber* (Heidelberg). Huber befaßte sich dabei mit dem spannungsvollen Verhältnis von Protestantismus und Moderne. Er unterscheidet vier Wege aus der Krise der Moderne, die gegenwärtig begangen oder vorgeschlagen werden (Fortsetzung des Fortschritts, Fundamentalismus, postmodernes Lob der Vielfalt und kritische Weiterführung des Projekts der Moderne) und stellt fest, daß es für jede dieser Lösungsrichtungen im Protestantismus Verbündete bzw. Parallelen gebe. Hubers These: Die protestantische Theologie könne sich der Verantwortung für die Folgen der Moderne nicht durch das Ausrufen der Postmoderne entziehen, sondern müsse „im kritischen Bündnis mit der Moderne nach verbindlichen Handlungsorientierungen in der Gegenwart suchen" (S. 50). Huber erinnert an die moderne Deutung des Protestantismus als der Religion der individuellen Freiheit, weist aber diese Akzentsetzung gleichzeitig als unzureichend zurück. In der gegenwärtigen Krise der Moderne müsse der Protestantismus nicht die individuelle, sondern die kommunikative Freiheit zur Geltung bringen. Die ökumenischen Erfahrungen dieses Jahrhunderts eröffneten Chancen der Befreiung aus der durch individualistische Umdeutung der evangelischen Freiheit entstandenen Versammlung und führten zu einer Neuentdeckung verdrängter Einsichten der Reformation: „Das Abendmahl als Einleibung in den geistlichen Körper der Christenheit ebenso wie der Übergang von der Betreuungskirche zur Beteiligungskirche, von der repräsentativen Kirche zur präsenten Kirche, von der besitzenden Kirche zur solidarischen Kirche" (S. 63). Als interessante Ergänzungen zum zentralen Beitrag Hubers lassen sich die Überlegungen von *Elisabeth Moltmann-Wendel* zur traditionellen protestantischen Leibfeindlichkeit und Ansätzen zu ihrer Überwindung sowie von *Konrad Raiser* zum ökumenischen Profil des Protestantismus lesen.

U. R.

BERNHARD LANG / COLLEEN MCDANNEL, **Der Himmel.** Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens. Edition Suhrkamp Nr. 586, Frankfurt/Main 1990. 578 S. 26,– DM.

Der Titel der deutschen Ausgabe des ursprünglich bei Yale University Press (Heaven: A History) erschienenen Bandes ist ein wenig irreführend. Himmel als Ort der Seligen, als Wohnsitz des Höchsten Wesens und anderer überirdischer Mächte, ist wie ein religionsgeschichtliches Universale. Wenn ein Theologe und ein Religionswissenschaftler sich des Themas annehmen, ist deshalb eine phänomenologisch umfassende religionsgeschichtliche Darstellung zu erwarten. Lang und McDannel haben sich indessen Präziseres und zugleich Begrenzteres vorgenommen. Es geht um den Himmel der Christen bzw. um die kulturgeschichtliche Darstellung der Ideen und Anschauungen vom Himmel in der Geschichte des Christentums. Selbst der semitische Ursprungshintergrund dient nur als Einstieg, die jüdische Apokalyptik wird gerade noch gestreift, die heidnische Antike so gut wie übergangen. Die Untersuchung orientiert sich allein an der Geschichte christlicher Jenseitsvorstellungen und (in Grenzen) an dessen säkularen Metamorphosen. Als Sortierprinzip bedienen sich die Autoren eines (unabhängig von der dort obwaltenden speziellen Projektionstheorie) nur schwer zu bestreitenden Satzes Ludwig Feuerbachs: „Wie der Mensch seinen Himmel denkt, so denkt er seinen Gott; die Inhaltsbestimmtheit seines Himmels ist die Inhaltsbestimmtheit seines Gottes, nur daß im Himmel sinnlich ausgeführt wird, was in Gott nur Entwurf, Konzept ist." Der Himmel sei deswegen der Schlüssel zu den innersten Geheimnissen der Religion. Von dort her reduziert sich die im Christentum sich entfaltende Vielfalt von Himmelsvorstellungen auf die zwei idealtypisch gekennzeichneten Varianten: die theozentrische, nach der der Himmel mit Gottes Dasein gleichgesetzt wird, gleichsam in Gott aufgeht, und die anthropozentrische, in der sich der Himmel als eine vielfältig abgewandelte Fortschreibung menschlicher Glücksvorstellungen ins Jenseits erweist.
Aber es gibt nicht den Wechsel zwischen diesen beiden Varianten, sondern offenbar zugleich ein theologisch wie kulturell nachweisbares (lineares) Fortschreiten zu einem leer werdenden Himmel. Die Skepsis der Naturwissenschaft und der Philosophie und Theologie haben den modernen Himmel „ausgelöscht und ihn durch minimalistische und dürftige Lehren ersetzt". Als Kronzeugen dafür, daß dies auch auf der theozentrischen Linie das Ergebnis sein kann, dient den Autoren nicht nur die Prozeßphilosophie und Theologie eines Whitehead und eines Charles Hartshorne, sondern indirekt auch Barth und Karl Rahner. Ein Ende des Himmels? Nein: „Vermutlich werden die meisten Christen auch in Zukunft an eine Form des Weiterlebens nach dem Tode glauben. Wir können die Geschichte des Himmels nicht wie die Geschichte einer antiken Kultur ... als abgeschlossen betrachten." Vielleicht wäre diese Endauskunft angesichts der enormen aufbereiteten theologischen, volkskundlichen und literarischen Materialien etwas substantieller ausgefallen, hätten sich die Autoren nicht so sehr von der durchaus reizvollen, aber letztlich fragwürdigen Methode leiten lassen, Volksreligiosität, literarische Trivialitäten, Mystik und spekulative Theologie in eins zu nehmen. *D. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GRAF, FRIEDRICH WILHELM. **Von der creatio ex nihilo zur „Bewahrung der Schöpfung".** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jhg. 87, Heft 2 (April 1990) S. 206–223.

Seit Jahren hat das Thema Schöpfung in der evangelischen Theologie Hochkonjunktur. Der Autor unternimmt eine kritische Einordnung des durch die ökologische Krise angestoßenen theologischen Booms der Schöpfungsthematik, indem er in die Geschichte der evangelischen Schöpfungstheologie zurückfragt. Während die altprotestantische Dogmatik ihre Lehre von der Schöpfung unter Zuhilfenahme der allgemeinen Metaphysik in der aristotelischen Tradition entwickelte, gingen die Linien in der Moderne auseinander: Auf der einen Seite (Schleiermacher) wurde Schöpfungstheologie zur Lehre von der Abhängigkeit des frommen Subjekts, auf der anderen zu einer Lehre von den Schöpfungsordnungen. Graf sieht in der gegenwärtigen theologischen Rede von der „Bewahrung der Schöpfung" deutliche Parallelen zur Transformation der Schöpfungslehre im letzten Jahrhundert: Wieder gehe es um eine religiöse Begrenzung der Autonomie des neuzeitlichen Menschen und die Suche nach neuen, theologisch fundierten Bindungsstrukturen. Er bewertet die gegenwärtige Konjunktur des Schöpfungsthemas als Reduktion: „Was die alte Metaphysik geleistet hat, das handlungssinntranszendente Gutsein der Welt auszulegen und eben darin dem Menschen ein vertrauenswürdiges Fundament seiner Existenz zu geben, läßt sich im Rahmen einer durchgehend ethisierten Rede von Gottes Schöpfung überhaupt nicht mehr zur Darstellung bringen."

ZIPPERT, THOMAS. **Religion im Märchen und das Märchen in der Religion.** In: Pastoraltheologie Jhg. 79, Heft 6 (Juni 1990) S. 270–284.

In Märchen geht es um menschliche Grundsituationen, nicht zuletzt um Stationen auf dem Weg von der Kindheit zum Erwachsenwerden. Damit haben Märchen und die Religion, der es ebenfalls um Geschick und Krisen des Lebens geht, ein gemeinsames Thema. Der Autor setzt auf diesem Hintergrund Märchen und christliche Religion in eine doppelte Beziehung: Erfahrungen mit der „ Religion des Märchens" können Voraussetzungen für das Verstehen späterer religiöser Erfahrungen mit christlichen Inhalten sein und haben damit ihren Platz in der Entwicklung von Religiosität. Gleichzeitig lassen sich aber wesentliche Inhalte des christlichen Glaubens als „Reaktion auf die Infragestellung bzw. Krise des im Märchen vermittelten Weltbildes" verstehen. So kennt das Märchen keine eschatologische Erlösung, sondern bleibt beim „happy end" stehen. Es hält am „Tun-Ergehen-Zusammenhang" fest (Die Guten werden belohnt, die Bösen bestraft), der im christlichen Glauben modifiziert und in einen weiteren Horizont gestellt wird. Demgegenüber bringt der Glaube „Enttäuschung von oberflächlicher religiöser Erfahrung oder der Vorstellung Gottes als Wunscherfüllungsinstanz durch die Horizonterweiterung eines ‚transzendenten' Gottes".

Kultur und Gesellschaft

SCHEUCH, ERWIN K. **Der real verfallende Sozialismus.** In: Merkur Jhg. 44 Heft 6 (Juni 1990), S. 472–482.

Angesichts des Untergangs des sogenannten „real existierenden Sozialismus" sieht der Autor eine neue „Überlebensformel" in der Linken an Bedeutung gewinnen, die besage, der fehlgelaufene Sozialismus müsse nur als „Stalinismus" gedeutet werden. In der Realität habe nicht der Marxismus versagt bzw. der Sozialismus, sondern nur dessen Perversion in Form des Stalinismus. Dem hält der Autor die These entgegen, daß der zerfallende Sozialismus, vor allem dessen Versagen im Bereich der Landwirtschaft wie des Wohnungswesens, der Verteilung und der Großbetriebe nicht nur Stalin anzulasten sei. Dies bedeute vielmehr zugleich den „Bankrott linksintellektueller Ideen über die Neugestaltung der Gesellschaft nach wissenschaftlichen Prinzipien". Bereits Lenin habe ein politisches System gewollt, daß keine Eigenständigkeit einzelner Bereiche der Gesellschaft erlauben sollte – nicht erst die SED. Das Nebeneinander von totalitärer Kontrolle der Individuen, permanenter Agitation zur Mobilisierung der Massen und Bürokratisierung aller Lebensbereiche habe sich bereits als Folge der Entscheidungen der Bolschewiki entwickelt und nicht erst Stalins. Das Grundübel jeder Form von Sozialismus sei der Versuch, alle öffentlichen Widersprüche durch eine „Steuerungseinheit" aufheben zu wollen.

SCHULTE, AXEL. **Multikulturelle Gesellschaft: Chance, Ideologie oder Bedrohung.** In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 23–24, 1.6.90, S. 3–15.

Der Beitrag stellt die Diskussion um das Stichwort von der „multikulturellen Gesellschaft" in den letzten zehn Jahren dar, geht den Vorstellungen der *Befürworter, Gegner* und *Kritiker* dieser Vorstellung nach und entwirft Entwicklungslinien einer multikulturellen Gesellschaft aus emanzipatorischer Perspektive. Hinter dem Stichwort von der multikulturellen Gesellschaft verberge sich der Versuch, die Frage, wie ein Zusammenleben von einheimischer Bevölkerung und Einwanderungsminderheiten gestaltet werden soll, weder auf dem Weg der sozialen Diskriminierung noch mit Hilfe der Isolation dieser Minderheiten zu beantworten. Die Verwendung des Begriffs in sehr unterschiedlichen Lagern und Gruppen deute darauf hin, daß faktisch mit ihm sehr unterschiedliche Erwartungen und Interessen verbunden würden. Den Gegnern des Begriffs gehe es dabei nicht nur um die Abwehr und Ausgrenzung fremder Kulturen, sondern auch und möglicherweise sogar vor allem um die Durchsetzung bestimmter wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Interessen: Vor allem wolle man sich eine weitreichende Dispositionsbefugnis über die „Ausländer" erhalten.

Kirche und Ökumene

PENOUKOU, EFOE-JULIEN. **Les enjeus du Synode africain.** In: Etudes 372 Heft 6 (Juni 1990) S. 831–842.

Die Abhaltung einer Bischofssynode für Afrika ist eine beschlossene Sache – aber genaueres über Zeit und Teilnehmer ist bisher nicht bekannt. Der Beitrag des westafrikanischen Theologen geht den voraussichtlichen inhaltlichen Schwerpunkten dieser Sondersynode nach und ordnet das Synodenprojekt in den breiteren Kontext der afrikanischen Kultur, des Christentums in Afrika und der Gesamtkirche im Lichte des Zweiten Vatikanums ein. Zur *pastoralen* Perspektive der Synode merkt er an, daß es bedauerlich wäre, wenn nicht auch konkrete Lehrfragen berührt würden, ohne die man z. B. im Zusammenhang der Sakramente (etwa der Ehe) nicht weiter käme. *Inkulturation* möchte er nicht gewissermaßen als ein Thema neben anderen verstanden wissen, sondern sieht darin eine unausweichliche inkarnatorische Perspektive für das gesamte Leben der Kirche. Eine vorrangige Beschäftigung mit dem *Verhältnis zum Islam* dürfe nicht die Beziehungen zu anderen christlichen Kirchen, zu den religiösen Bewegungen aller Art und den Stammesreligionen übersehen. Die zentrale Herausforderung der Synode sieht der Autor in Fragen der Ekklesiologie. Analog zu Begriffen wie Kirche als „Volk Gottes", „mystischer Leib" müsse man nach eigenen Begriffen suchen – so wie man von der *Kirche als Familie* spreche, von der *kirchlichen Basisgemeinschaft* oder von *Gemeinschaften von Brüdern.*

Notizen

Im Alter von 94 Jahren starb am 24. Mai Kardinal *Julijans Vaivods,* Apostolischer Administrator von Riga und Liepaja. Johannes Paul II. hatte das Oberhaupt der Katholiken in Lettland (sie stellen dort mit 400–500 000 Gläubigen inzwischen vor den Lutheranern die stärkste Glaubensgemeinschaft) 1983 in das Kardinalskollegium aufgenommen. Apostolischer Administrator der beiden lettischen Bistümer war Vaivods seit 1964. – Am 18. Mai starb Kardinal *Joseph Marie Trinh Van Can,* der Erzbischof von Hanoi (geb. 1921). Er gehörte dem Kardinalskollegium seit 1979 an.

Auf der Frühjahrsvollversammlung dieses Jahres sprach sich die Berliner Bischofskonferenz noch dafür aus, ihre *Eigenständigkeit als Bischofskonferenz für den Bereich der DDR* vorläufig zu erhalten. Ebenfalls im Frühjahr auf der Gemeinsamen Sitzung der Bischöfe aus der Bundesrepublik und aus der DDR anläßlich der Frühjahrsvollversammlung der DBK war beschlossen worden, daß die Bischöfe der Berliner Ordinarienkonferenz künftig auch an den Sitzungen der DBK teilnehmen sollten, aber bis auf weiteres nur *als Gäste.* Jetzt aber auf der Sitzung der Ordinarienkonferenz in der zweiten Juniwoche einigten sich die DDR-Bischöfe auf eine „Willenserklärung", nach der bereits für diesen Herbst die *Aufhebung der Berliner Bischofskonferenz als „auctoritas territorialis"* in Rom beantragt werden und die DDR-Bischöfe bereits ab dann Vollmitglieder der DBK werden sollen. Die Berliner Bischofskonferenz soll dann nur noch als Regionalkonferenz mit pastoralen Beratungsaufgaben weiterbestehen, um so die situativen Besonderheiten im Bereich der DDR berücksichtigen zu können. Eine *Neuregelung der Diözesen und Jurisdiktionsbezirke wird damit nicht verbunden.*

Vom 27. bis 30. Mai fand in Iserlohn die konstituierende Sitzung der *Gemeinsamen Kommission von EKD und DDR-Kirchenbund* statt, die den Weg der evangelischen Kirchen in den beiden deutschen Staaten zur Einheit beraten und entsprechende Vorschläge erarbeiten soll. Die Einsetzung der Kommission geht auf die Loccumer Tagung von Vertretern der EKD und des Kirchenbundes im Januar dieses Jahres zurück. Wichtigstes Ergebnis der Tagung in Iserlohn war die Schaffung eines *gesamtdeutschen evangelischen Leitungsgremiums,* das sich aus je fünf Vertretern von EKD und DDR-Kirchenbund zusammensetzt. Dieses Gremium wird allerdings keine verfassungsrechtliche Kompetenz besitzen. Nach Auffassung der Gemeinsamen Kommission soll die Zusammenführung der EKD-Gliedkirchen und der Mitgliedskirchen des Kirchenbundes unter ein gemeinsames Dach bis 1993 abgeschlossen sein. Die nächste Sitzung der Kommission findet im September statt.

Zu *größerer Konfliktbereitschaft* hat die *Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen (AGP)* den Klerus in der Bundesrepublik aufgerufen. Auf ihrer Hauptversammlung Anfang Juni in Heppenheim wandte sich die Arbeitsgemeinschaft an die Geistlichen mit der Aufforderung, ihre durchaus „starke Position" zu erkennen und zu nutzen, das Obrigkeitsdenken abzulegen und auf die Verwirklichung von mehr demokratischen Elementen in der Kirche hinzuarbeiten. Verlangt wurde auch ein stärkerer Einsatz in umwelt- und entwicklungspolitischen Fragen. Dabei sollten ohne Berührungsängste auch „Koalitionen" mit politischen Bewegungen eingegangen werden.

In einem Gespräch mit Kathpress führte der Bischof von Budweis, *Miloslav Vlk,* das *schlechte Abschneiden der christlich-demokratischen Gruppierungen bei den ersten freien Parlamentswahlen in der Tschechoslowakei* bundesweit von 12 Prozent gegenüber 13,6 Prozent der Kommunisten u. a. auf die Angst davor zurück, daß die Kirche und die Christen zu großen Einfluß bekommen. Das *verhältnismäßig günstige Abschneiden der Kommunisten* besonders auf dem Land erklärte der Bischof mit dem Hinweis, auf dem Lande gebe es nicht im gleichen Ausmaß dieselben „ guten Einsichten" wie im städtischen Bereich. Die Vergangenheit wirke auf dem Lande noch stärker nach, die neuen Entwicklungen setzten dort später ein, die Leute dort wollten das Gesicht nicht verlieren „und deshalb stärker daran festhalten, woran sie früher geglaubt haben".

In Kiew fand Anfang Juni eine Versammlung von Bischöfen und Priestern der *Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche* statt. Diese Kirche hatte sich nach der Oktoberrevolution in der für wenige Jahre autonomen Ukraine gebildet, bestand aber nach der Eingliederung der Ukraine in die Sowjetunion nur noch im Exil. Seit einigen Monaten breitet sich diese Kirche in der Ukraine wieder aus. Die sechs Bischöfe und etwa dreihundert Priester, die in Kiew zusammenkamen, wählten den im US-amerikanischen Exil lebenden 92jährigen Erzbischof *Mstyslav Skrypnyk* in Abwesenheit zu ihrem Patriarchen. Führer der Autokephalen Kirche in der Ukraine ist Bischof *Ioan Bodnarchuk* von Zytomyr, der sich im vergangenen Winter von der Russischen-Orthodoxen Kirche trennte.

In *Albanien* gibt es erste Anzeichen für eine Liberalisierung der Religionspolitik. Das Land hatte sich unter dem damaligen Parteichef *Enver Hodscha* vor zwanzig Jahren zum ersten atheistischen Staat der Welt erklärt; alle Kirchen und Moscheen wurden geschlossen. Seither war Religionsausübung unter Strafe verboten. Im Rahmen einer Justizreform, die Anfang Mai vom albanischen Parlament beschlossen wurde, hat man offenbar die rigorose antireligiöse Politik gelockert: In Zukunft soll „religiöse Propaganda" nicht mehr als „Verbrechen gegen den Staat" unter Strafe stehen. Begründet wurde diese Änderung damit, daß das religiöse Bekenntnis eine Angelegenheit jedes einzelnen Menschen sei. Möglicherweise sollen in absehbarer Zeit in Albanien auch wieder Kirchen und Moscheen für den Gottesdienst geöffnet werden.

Einen Tag nach einem leidenschaftlichen Appell von Papst Johannes Paul II. an die verfeindeten christlichen Milizen im Libanon, ihre Kampfhandlungen einzustellen, einigten sich die Führer der rivalisierenden christlichen Armeen am 26. Mai auf einen vorläufigen Waffenstillstand. Die Vereinbarung sieht den Verzicht auf Truppenbewegungen, den Austausch von Gefangenen, die Beendigung von gegenseitiger feindlicher Propaganda und die eventuelle Öffnung der Schulen vor. Ein politischer Ausgleich in den seit Januar dieses Jahres andauernden Kämpfen zwischen General *Michel Aoun* und General *Samir Geagea* zeichnet sich damit aber noch nicht ab. Nach Schätzungen sollen in den innerchristlichen Kämpfen rund 1000 Libanesen umgekommen sein.

Im Zeichen der neuen Politik von Präsident *de Klerk* rücken in Südafrika auch die Kirchen näher zusammen. Auf einer gemeinsamen Sitzung beschlossen führende Vertreter des *Südafrikanischen Kirchenrates* und der *Niederländisch-Reformierten Kirche* am 15. Juni, zu einer gemeinsamen Konferenz aller südafrikanischen Kirchen aufzurufen, bei der unter anderem Anforderungen an eine neue Verfassung des Landes aus christlicher Sicht formuliert werden sollen. Diese Konferenz könnte im November dieses Jahres stattfinden. Während die Niederländisch-Reformierte Kirche (NGK), der die meisten Buren angehören, früher die Apartheid theologisch legitimierte und aus allen ökumenischen Gremien national wie international ausschied, war der Kirchenrat in den letzten Jahrzehnten Sammelbecken der apartheidskritischen nichtkatholischen Kirchen.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage, ein Prospekt des Kreuz Verlages, Stuttgart, sowie einem Teil der Auflage ein Prospekt von Missio München beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 8 · 44. Jahrgang · August 1990

Was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, ist nicht so sehr seine Gesellschaftlichkeit als seine Religiosität.

Georg J. Mantzaridis

Ökumene im neuen Europa

Die ökumenische Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in Europa steht derzeit vor einer *schwierigen und wichtigen Bewährungsprobe*, die einzelne Länder bzw. Regionen ebenso betrifft wie den Kontinent als ganzen. Belege für diese These braucht man nicht lange zu suchen: Aus Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei kommen Klagen dortiger reformatorischer Kirchen, die katholische Mehrheitskirche verfolge ihre Interessen ohne die nötige Rücksicht auf die kleineren christlichen Gemeinschaften. Das katholisch-orthodoxe Verhältnis ist durch die Renaissance der „unierten" Kirchen in Rumänien und in der Westukraine erheblich belastet. In Deutschland werden die konfessionellen Karten insofern neu gemischt, als nach der Vereinigung von Bundesrepublik und DDR mehr Protestanten als Katholiken im neuen Staat zwischen Rhein und Oder leben werden. Während katholische Amtsträger, vor allem auch Johannes Paul II., große Visionen von einer Neuevangelisierung Europas entwerfen, befürchten nichtkatholische Kirchen, gegenüber der übernational strukturierten und ihr Bild vom künftigen Europa offensiv vertretenden katholischen Kirche zunehmend ins Hintertreffen zu geraten.

In Osteuropa steckt Ökumene noch in den Anfängen

Schon diese kursorische Aufzählung ökumenischer Problemfelder in Europa zeigt, daß es dabei um *unterschiedliche Fragen* geht, die nicht einfach über einen Kamm zu scheren sind. Zum einen handelt es sich um Folgewirkungen bzw. Begleiterscheinungen des Systemwandels im bisherigen Ostblock. Unter der kommunistischen Herrschaft waren die Kirchen gezwungenermaßen so stark mit ihrer Selbsterhaltung und der Sicherung der unterschiedlich großen Wirkungsmöglichkeiten angesichts von staatlicher Repression und ideologischer Bevormundung beschäftigt, daß für ökumenische Aktivitäten wenig Spielraum blieb. Wohl gab es in Einzelfällen eine intensive Ökumene in der Verfolgung, das Zusammenstehen von Christen unterschiedlicher Konfession in der Abwehr gegen das aufgezwungene System; aber sowohl für die Kirchenleitungen wie für große Teile des Kirchenvolkes blieb Ökumene ein Fremdwort.

Auch jetzt, nach der mehr oder weniger radikalen und schnellen Wende, haben die einzelnen Kirchen in Osteuropa zunächst viel mit sich selbst zu tun, sei es im Zug der Vergangenheitsbewältigung, sei es beim Aufbau neuer Strukturen der Seelsorge und der öffentlichen Präsenz. Gerade weil in den vergangenen Jahrzehnten eine offene innerkirchliche Diskussion nur beschränkt möglich war, liegt dabei die Versuchung für die Kirche nahe, auf *traditionelle Denkmuster und Strukturen* zurückzugreifen und sich beim Neuaufbau des kirchlichen Lebens bewußt oder unbewußt von ihnen leiten zu lassen: Bei den (katholischen oder orthodoxen) Mehrheitskirchen in Form des Anspruchs auf Wiederherstellung früherer privilegierter Beziehungen zum Staat und entsprechender Einflußmöglichkeiten auf das öffentliche Leben, bei reformatorischen Minderheitskirchen in Form des Wiederauflebens historisch tief verwurzelter antikatholischer Ressentiments und Abwehrhaltungen.

Dazu kommt die so verständliche wie schwer zu steuernde Renaissance nationaler und teilweise auch nationalistischer Bestrebungen nach dem Zerfall der kommunistischen Alleinherrschaft. Weil die Kirchen in vielen Fällen *Träger und Garanten nationaler Identität* und nationalen Selbstbewußtseins waren und sind, werden sie auch in die nationalen Spannungen und Konflikte verwickelt, die sich derzeit in Mittel-, Ost- und Südeuropa abspielen. So ist in der *Ukraine* der Streit zwischen der russisch-orthodoxen und der ukrainisch-katholischen Kirche gleichzeitig auch eine Auseinandersetzung um mehr kulturelle und nationale Autonomie. In der katholischen Kirche *Polens* gibt es eine starke Strömung, die sich an der Gleichung polnisch-katholisch orientiert und religiösem wie gesellschaftlichem Pluralismus ablehnt. In Rumänien wie in Serbien verstehen sich die orthodoxen Nationalkirchen dezidiert als Kirchen des Serben- bzw. Rumänentums und

erschweren bzw. blockieren damit den Weg zur ökumenischen Verständigung mit anderen Kirchen.

Verglichen mit solchen Spannungen fallen die neuen (bzw. alten) konfessionellen Verwerfungen, die sich möglicherweise im *vereinten Deutschland* ergeben könnten, kaum ins Gewicht. Schließlich entsteht durch die Vereinigung der beiden deutschen Staaten nicht wieder das protestantische Übergewicht des Deutschen Reiches nach 1871; die DDR bringt weit mehr nicht kirchlich Gebundene als Protestanten ins vereinte Deutschland ein. Zudem hat sich die frühere katholische Sonderkultur inzwischen weitgehend aufgelöst, sind die konfessionellen Unterschiede in den Kirchen selber wie in der Öffentlichkeit längst nicht mehr so prägend wie ehedem. Daß trotzdem die Frage ventiliert wird, inwiefern und mit welchen Auswirkungen das vereinte Deutschland „protestantischer" werden könnte, ist allerdings Indiz dafür, daß auch nach Jahrzehnten ökumenischer Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland alte konfessionelle Stereotypen und Befürchtungen noch nicht ausgestorben sind.

Schon vor der Wende im bisherigen Ostblock gab es auf protestantischer Seite nicht nur in der Bundesrepublik immer wieder besorgte Stimmen, die auf die zahlenmäßige Minderheitensituation der reformatorischen und anglikanischen Kirchen im zusammenwachsenden EG-Europa hinwiesen und *protestantische Defizite* angesichts des institutionellen und konzeptionellen Vorsprungs der katholischen Kirche im Blick auf die europäische Dimension des Christentums beklagten. Tatsächlich sind die reformatorischen Kirchen in Europa von ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer geistig-kulturellen Physiognomie her weitgehend Landes- oder Nationalkirchen, die sich schon deshalb mit dem Thema Europa schwertun. Dazu kommt, daß der europäische Einigungsprozeß nach dem Zweiten Weltkrieg stark von Leitvorstellungen katholischer Herkunft („Abendland", „christliches Europa") inspiriert und maßgeblich von Politikern katholischer Konfession vorangetrieben wurde.

Die Aufgaben sind komplizierter geworden

Durch den Fall der politisch-ideologischen Trennungslinie in der Mitte Europas ist jetzt die konfessionell-kirchliche Landschaft *farbiger*, damit aber gerade im Blick auf die ökumenische Aufgabe aber auch *komplizierter* geworden. Während sich die Minderheitensituation der reformatorischen Kirchen im gesamteuropäischen Horizont verstärkt, kommt durch die Einbeziehung der religiös-kulturell vom byzantinischen Erbe geprägten Länder die *orthodoxe Kirche* als Faktor intensiver als bisher ins Spiel. Von den „westlichen" Kirchen unterscheidet sie sich nicht zuletzt durch einen *Rückstand* bei der theologischen und pastoralen Aufarbeitung der maßgeblich von der Aufklärung geprägten europäischen Moderne *und* ihre starke Traditionsbezogenheit. Ökumenische Kontakte der ost- und südosteuropäischen Orthodoxie bestanden bisher schon sowohl zur katholischen Kirche wie zu reformatorischen Kirchen. Sie waren allerdings wegen der unterschiedlichen Mentalitäten und theologischen Denkweisen eher mühsam, ganz abgesehen von den politischen Rücksichten, die gerade die orthodoxen Kirchen unter dem kommunistischen System nehmen mußten und teilweise auch über das unumgängliche Maß hinaus nahmen.
Der katholischen Kirche kommt ökumenisch im neuen Europa zweifellos eine *Schlüsselstellung* zu, nicht nur wegen ihrer zahlenmäßigen Stärke. Sie ist schon deshalb in besonderem Maß herausgefordert, weil ihre Äußerungen und ihr Verhalten sowohl auf orthodoxer wie auf reformatorischer Seite *Befürchtungen* auslöst. In der Orthodoxie verstärkt vor allem die Rückkehr der unierten Kirchen in Rumänien wie in der Ukraine in die Legalität die ohnehin schon bestehende Angst vor einer Vereinnahmung der östlichen Tradition durch „Rom", als dessen Trojanisches Pferd die Katholiken des byzantinischen Ritus betrachtet werden. Die protestantischen Sorgen machen sich an katholischen Leitvorstellungen für ein christliches Europa fest: Die katholische Kirche monopolisiere das christliche Erbe des Kontinents zu sehr für sich, sehe den konfessionellen Pluralismus eher als Zerfallserscheinung denn als Reichtum, versuche ihre Konzeptionen von christlicher Kultur und von einem an christlichen Werten orientierten Staatswesen möglichst umfassend durchzusetzen.

Das Ineinander von neuen Herausforderungen und alten Befürchtungen, das für die Situation der Kirchen im sich neu formierenden Europa charakteristisch ist, muß zunächst Anlaß zu einer *ehrlichen ökumenischen Bestandsaufnahme* sein. Dabei kann es nicht darum gehen, die Schritte, die die Kirchen in den letzten Jahrzehnten durch theologische Verständigung, praktische Zusammenarbeit und spirituellen Austausch im nationalen wie übernationalen Rahmen aufeinander zu unternommen haben, als bloße Randphänomene oder gar als Vorspiegelung falscher Tatsachen abzuwerten. Es bleibt aber zweierlei festzuhalten: Im freien Europa, wo sich die ökumenische Bewegung, an der seit dem Konzil die katholische Kirche offiziell teilnimmt, in den letzten Jahrzehnten ohne politisch-ideologische Behinderungen unter günstigen Bedingungen entwickeln konnte, sind die in Jahrhunderten entstandenen und dabei auch immer wieder umgeformten konfessionellen Profile der einzelnen Kirche noch durchaus lebendig. Sie wirken sich gerade auch bei der jeweiligen Sicht Europas als Erbe und Auftrag aus. Demgegenüber steckt im bisher kommunistisch beherrschten Teil Europas die Ökumene institutionell und bewußtseinsmäßig noch in den Anfängen.

Weil man den zweiten Schritt nicht vor dem ersten tun kann, wäre es falsch, die Kirchen im bisherigen Ostblock jetzt ökumenisch zu überfordern. Es wäre schon viel gewonnen, wenn es gelänge, offene Konflikte durch für alle Seiten annehmbare Lösungen zu entschärfen, regelmäßige Kontakte zwischen den verschiedenen Kirchen eines

Landes oder einer Region herzustellen, Möglichkeiten zu gemeinsamem Vorgehen in der Öffentlichkeit zu nutzen bzw. auszubauen, das Bewußtsein dafür zu wecken, daß Ökumene zu den unverzichtbaren Aufgaben gehört, die im Zuge des Neuanfangs jetzt angepackt werden müssen. Eine besondere Verantwortung kommt dabei sicher den jeweiligen Mehrheitskirchen in ihrem Umgang mit konfessionellen Minderheiten zu. Solange kleinere Kirchen befürchten, durch den größeren, institutionell oder historisch begünstigten Partner an die Wand gedrückt zu werden, läßt sich kein Vertrauensverhältnis als Grundlage für weitere ökumenische Schritte aufbauen.

Das Umfeld ist jetzt für alle Kirchen gleich

Im übrigen wird auch die weitere Angleichung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in den osteuropäischen Ländern an das westliche Modell Auswirkungen auf das Verhältnis der Kirchen zueinander haben. Je stärker der geistig-kulturelle Pluralismus Platz greift, bessere Informations- und Kommunikationsmöglichkeiten zur Verfügung stehen, desto größer sind auch die Chancen, daß bisher unter dem Zwang der Verhältnisse konservierte Ressentiments und Abgrenzungen zwischen den Kirchen aufgebrochen werden können. Auch die ökumenische Zusammenarbeit in den westlichen Ländern hat in mancher Hinsicht vom allgemeinen Trend zur Toleranz, zur Abschleifung konfessioneller Prägungen und kirchlicher Exklusivitätsansprüche profitiert, auch wenn damit ihr eigentliches Ziel, die kirchliche Einheit, teilweise in den Hintergrund geriet.

Damit ist eine grundlegende Herausforderung angesprochen, die sich für eine Ökumene im neuen, größeren, kirchlich-konfessionell bunteren Europa stellt. Schließlich werden alle Kirchen in Europa es in absehbarer Zukunft ungeachtet aller auch weiterhin vorhandenen kulturellen und sozialen Unterschiede mit *ein und demselben Umfeld* zu tun haben: dem weltanschaulich neutralen demokratischen Staat, der sozial mehr oder weniger abgefederten Marktwirtschaft, der pluralistischen Gesellschaft, die auch dort noch von christlichen Antrieben lebt, wo diese nicht mehr als solche wahrgenommen werden, in der aber die gläubigen Christen eine unterschiedlich große Minderheit sind und eine Fülle religiös-spiritueller Angebote zur Verfügung steht. Damit sind letztlich auch alle Kirchen den gleichen Versuchungen ausgesetzt. Sie können sich angesichts der schwierigen Verhältnisse durch Rückzug zu stabilisieren versuchen, sei es durch den Rückzug auf die Lehramtsautorität, auf die Tradition oder die fromme Innerlichkeit. Sie können auch versuchen, ihren Platz durch ein möglichst differenziertes, aber wenig verbindliches Angebot an religiösen Dienstleistungen zur Bewältigung individueller und kollektiver Sinn- und Orientierungskrisen zu behaupten.

Auf diesem Hintergrund muß Ökumene in Europa *heute gesehen und betrieben* werden. Wird die damit verbundene Aufgabenstellung für die Kirchen wirklich ernstgenommen, dann ist kein Platz für Konkurrenzängste, konfessionalistische Engführungen und gegenseitige Blockaden. Es kommt vielmehr darauf an, daß alle Kirchen in Europa sich auf der Grundlage des gemeinsamen christlichen Glaubens unter Aufnahme der im theologischen Gespräch der letzten Jahrzehnte zwischen den getrennten Kirchen erreichten Konvergenzen der gemeinsamen Herausforderung bewußt werden und dort, wo es von den Voraussetzungen und Umständen möglich und geboten ist, bei ihrer Bewältigung zusammenwirken. Das schließt eigene Akzente der verschiedenen Kirchen und Konfessionsfamilien gerade nicht aus, sondern vielmehr ein.

Die reformatorischen Kirchen haben sich nachhaltiger als andere auf die Moderne eingelassen und sie in der Auslegung und Lebensgestalt des Glaubens zu berücksichtigen versucht; sie haben leidvolle, aber auch lehrreiche Erfahrungen mit innerkirchlichem Pluralismus als direkter oder indirekter Auswirkung der „Freiheit eines Christenmenschen". Die orthodoxen Kirchen bringen in die Bemühungen um die Zukunft des christlichen Glaubens in Europa ihren stark ausgeprägten Sinn für geschichtliche Kontinuität in Lehre, Liturgie und Spiritualität ebenso ein wie ihre enge Verbindung mit der Kultur ihrer Herkunftsländer. Die katholische Kirche kann mit den Pfunden wuchern, die sich aus ihrem weltkirchlich-übernationalen Charakter oder ihrem sozialethischen Instrumentarium ergeben.

Aufgaben für die katholische Kirche

Für die katholische Kirche sind auf dem weiteren ökumenischen Weg in Europa vor allem zwei Aufgaben vorrangig. Zum einen muß sie den anderen Kirchen gegenüber neu deutlich machen, daß ihr als Ziel ökumenischer Gespräche und Zusammenarbeit keine Rückkehr nach Rom vorschwebt, sondern daß sie bei aller Treue zu ihrer Lehre und Grundstruktur offen ist für den Fortgang des ökumenischen Prozesses, der nicht einfach planbar oder berechenbar ist. Dazu gehört die Bereitschaft, Engführungen der letzten beiden Jahrhunderte im Verständnis von Lehre und Lehramt mutiger als bisher aufzubrechen. Natürlich handelt es sich dabei nicht um ein nur europäisches Problem, aber ohne Klärungen in diesem zentralen Punkt werden auch die Perspektiven des katholischen Engagements in der europäischen Ökumene unsicher.

Klärungen braucht es auch bei der *katholischen Sicht Europas,* seines christlichen Erbes und der zukünftigen Rolle von Glaube und Kirche im alten Erdteil. Das katholische Engagement für ein Europa, das seine christlichen Wurzeln nicht vergißt, sondern auch weiterhin aus ihnen schöpft, ist nur dann wirklich glaubwürdig und ansteckend, wenn es die wechselvolle und nicht immer erfreuliche Geschichte des europäischen Christentums nicht ausblendet, den neuzeitlichen Autonomiegedanken und das damit verbundene Menschenrechtsethos produktiv aufnimmt und den Beitrag der anderen christlichen Kirchen und Konfessionen zum christlichen Profil Europas unvoreingenommen würdigt. *Ulrich Ruh*

Verlagerungen

Die Sowjetunion nach dem XXVIII. Parteitag der KPdSU

Der XXVIII. Parteitag der KPdSU (2.–13. Juli) barg manche Überraschung in sich, gibt auch nach seinem Abschluß noch Rätsel auf. Was bedeutet er für die Partei, was für die Zukunft der Sowjetunion? Wer hat eigentlich gesiegt, *Michail Gorbatschow* oder seine Gegner, und wenn, welche Gegner? Vieles, was vorausgesagt oder befürchtet wurde, ist auf dem Parteitag nicht eingetreten: eine Spaltung der Partei zum Beispiel – trotz des Austritts des *Boris Jelzin* und einiger gewichtiger Leute der „Demokratischen Plattform", darunter der beiden populären Bürgermeister von Moskau und Leningrad. Vom vielfach prophezeiten Sieg der alten Apparatschiks war am Schluß aber auch nichts zu sehen. Mit einem Durchmarsch der Konservativen wurde von vielen nach der Wahl alter Funktionäre an die Spitze der neugeschaffenen kommunistischen Partei der RSFSR gerechnet, zumindest mit neuen Schwierigkeiten für Gorbatschow. Auch das ist nicht eingetreten. Dagegen anderes: nach einer halb raffinierten, halb gewaltsamen Handhabung der Parteitagsregie eine – mit 3411 Ja- und nur 1116 Gegenstimmen – erstaunlich einmütige Wiederwahl des Staatspräsidenten als Parteisekretär und das, nachdem Gorbatschow erklärt hatte, wenn bei der Perestroika-Politik Fehler gemacht worden seien, dann der, daß sie bisher nicht energisch genug betrieben worden sei.

Aber nicht nur das: die 4700 Delegierten aus allen Winkeln des sowjetischen Imperiums taten dem Präsidenten noch mehr zum Gefallen: Sie folgten ihm mit imponierender Mehrheit auch bei der Wahl des von ihm gewünschten Stellvertreters als Parteisekretär. Die lange Zeit als Entmachtungsversuch Gorbatschows ins Gespräch gebrachte Schaffung eines zweiten resp. stellvertretenden Generalsekretärs, der künftig das ZK-Sekretariat leitet und damit für die gesamte praktische Parteiarbeit verantwortlich ist, ging nun mühelos über die Bühne, ohne daß es danach aussieht, als entstünde ihm in dem Ukrainer *Wladimir Iwaschko* neue Konkurrenz. Phasenweise geriet der Parteitag unter den Eindruck des Unwirklichen. Jelzin trat aus der Partei aus, nachdem Gorbatschow, dem der Präsident der RSFSR sich vor dem Parteitag deutlich annäherte, sich jedenfalls personell weitgehend durchgesetzt hatte. Sah er die Partei durch den Verlauf des Kongresses geschwächt genug, daß er meinte, sich den Austritt leisten zu können? *Jegor Ligatschow,* das ideologische Sprachrohr des alten Apparats und erklärter Gegner Gorbatschows, wurde für seine kräftige Kritik am Kurs Gorbatschows von den Delegierten heftig beklatscht; als er dann aber als Gegenkandidat von Iwaschko und als Gegengewicht zu Gorbatschow für das Amt des stellvertretenden Generalsekretärs kandidierte, fiel er haushoch durch und wurde auch nicht mehr ins Zentralkomitee gewählt.

Aber war das schon das Ende des politischen Einflusses Ligatschows und seiner Überzeugungs- und Kampfgenossen im Parteiapparat und unter den unzufriedenen Militärs? Oder signalisierte der Parteitag, den Gorbatschow nach dem Parteikongreß in der russischen Republik zunächst verschieben wollte, dann aber energisch in die Hand nahm, etwas sehr viel Weiterreichendes, das Anfang vom Ende der KPdSU als Staatspartei? Sie hatte das Machtmonopol im Staate formell bereits vor dem Parteitag aufgegeben, wollte aber auch dem Parteitag ihre Führungsrolle, theoretisch in Konkurrenz zwar zu den neu entstehenden, einstweilen noch bedeutungslosen politischen Gruppierungen, aber mit den hergebrachten leninistisch-totalitären Mitteln des „demokratischen Zentralismus" behaupten. Auf ihre Formationen in den Betrieben, Medien und Verwaltungen wollte die Partei nicht verzichten. Auch mit der Forderung nach sichtbarer Anpassung der Parteiführung und der Parteistruktur an die demokratischer Parteien konnte sich Gorbatschow, sofern er überhaupt wollte, nicht durchsetzen. Statt des ursprünglich vorgesehenen Parteipräsidiums mit Vorsitzendem und Sekretariat blieb es auch nach dem neuen Parteistatut bei der Führung durch das Politbüro und ein (wieder erweitertes) Zentralkomitee mit dem Generalsekretär als Parteichef.

Aber sehr viel wichtiger ist, was bei der Neuwahl des Politbüros und der der Mitglieder des Zentralkomitees herauskam: die *faktische Trennung von Regierungs- und Parteiämtern,* die nur noch durch die Person Gorbatschows an der Spitze zusammengehalten werden. Kein Regierungsmitglied oder leitende Persönlichkeit des Staatsapparats, angefangen vom Stellvertreter Gorbatschows als Präsident des Obersten Sowjets und vom Ministerpräsidenten bis zum KGB-Chef, gehört mehr dem Politbüro an. Vom Chef der Prawda und bekannten Gefolgsmann Gorbatschows, *Iwan Frolow,* abgesehen, sind vorwiegend Unbekannte, aber durchwegs Jüngere ins Politbüro eingezogen. Dafür wurde es, da ihm künftig alle Parteichefs der einzelnen Sowjetrepubliken kraft Amtes angehören, als *Repräsentativorgan* der Partei gestärkt.

Aber wie ist die als Ergebnis des Parteitages sichtbar gewordene, einstweilen nur personelle Trennung von Regierungs- und Staatsapparat zu deuten und aus welchen Kräfteverlagerungen heraus kam sie überhaupt zustande? Durch Rückzug der Partei aus dem Regierungsapparat oder der Regierungsmitglieder aus dem Parteiapparat? Eindeutig durch letzteren. Das kündigte sich bereits an, als Außenminister *Eduard Schewardnadse* und *Alexander Jakowlew,* der künftig nur noch dem gewichtiger gewordenen Präsidialamt angehören wird, eine neuerliche Kandidatur für das Politbüro ablehnten. Vermutlich wurde der Prozeß der personellen Trennung von Staats- und Parteiapparat durch den mit der Notwendigkeit der Überparteilichkeit des Staatsamtes in einem in Ansätzen sich abzeichnenden Mehrparteiensystem begründeten Austritt Jelzins beschleunigt. Weder setzte die Führung selbst

bzw. die Umgebung Gorbatschows große Hoffnungen in die Reformfähigkeit der Partei, noch wollte man Jelzin das Feld am Rande der Partei und außerhalb allein überlassen. Man wollte also sozusagen an beiden Strängen mitziehen: bei den von der Partei sich lösenden Reformern und an dem der Partei selbst.

So ergibt sich nach dem Parteitag eine durchwegs eigenartige, wenn auch trotz allem einsichtige Gemengelage: Die fortschreitende Parlamentarisierung zieht eine zunehmende Gewichtsverlagerung von den Partei- auf die staatlichen Instanzen nach sich; die Schere zwischen den maßgebenden Orientierungen in der Partei und den vom Volk gewählten Abgeordneten des Volkskongresses und zum Teil auch im Obersten Sowjet öffnet sich weiter. In der Partei herrscht weiter das Weltbild des alten Apparats, in den parlamentarischen Gremien und in der Regierung überwiegt das Reformelement. Die Partei als ganze ist tief verunsichert, aber als Machtfaktor noch zu stark, als daß die staatliche Führung resp. Gorbatschow sie sich selbst überlassen könnte.

Es ist also wohl nicht so, wie *Lew Kopelew* in einem Kommentar meinte, die Macht der Partei sei schon so gut wie am Ende. Aber der Anfang vom Ende der KPdSU als Staatspartei dürfte mit dem XXVIII. Parteitag gekommen sein, auch wenn mit ihr als Machtfaktor noch zu rechnen ist, zumal auf dem flachen Lande, wo Wirtschafts- und Gesellschaftsmacht mit der Parteimacht weiterhin so gut wie identisch sind, während in den großen Städten sich diese Identität bereits aufzulösen begonnen hat. Und sie wird als Machtfaktor in einem schwierigen Übergang wohl auch noch gebraucht, soll die Entwicklung in der Sowjetunion nicht unter wirtschaftlich sich noch weiter verschlechternden Bedingungen in einem Bürgerkrieg zwischen den verschiedenen ethnischen (und religiösen) Kulturen untergehen oder in einen Kampf zwischen neuer Anarchie und altem Totalitarismus ausarten. Anders als in den ehemaligen Satelliten dauert die kommunistische Herrschaft in der Sowjetunion selbst nicht nur länger und hat folglich – in einer Bevölkerung – ohne demokratische Vergangenheit – tiefere Wurzeln im Verhalten der Menschen geschlagen, sondern es fehlten nicht zuletzt auch wegen einer völlig gleichgeschalteten russisch-orthodoxen Kirche alle Gegengewichte, die jetzt im Systemwechsel dringend gebraucht würden. *un*

Disharmonien

Regierung Mazowiecki zunehmend in Schwierigkeiten

Das Ende des Honigmondes für die erste vom Willen der Mehrheit des polnischen Volkes getragene, wenn auch noch nicht aus ganz freien Wahlen hervorgegangene Regierung ist angebrochen. Die Koalitionsregierung unter der Leitung des seit Monaten angesehensten und beliebtesten polnischen Politikers, *Tadeusz Mazowiecki,* verliert von Tag zu Tag an parlamentarischer Unterstützung, obwohl es im Sejm, der ersten Kammer des polnischen Parlaments, bisher keine Oppositionspartei gab – zumindest nicht bis zum Sommer 1990.

Seit dem Spätwinter gerät der Premier aber unter den zunehmenden Druck des Mannes, der ihn vor einem knappen Jahr zum Kandidaten der „Solidarność" für das Amt des ersten nichtkommunistischen polnischen Regierungschefs nach 42 Jahren gekürt hatte. Der Vorsitzende der „Solidarność"-Gewerkschaft, *Lech Wałęsa* fordert eine Beschleunigung der politischen Reformen und eine Korrektur der Wirtschaftspolitik. Der Friedensnobelpreisträger erklärte „seinem" Premier den Krieg und strebt, tatkräftig unterstützt von seinen neuen Beratern in der Danziger Gewerkschaftszentrale, das Amt des Präsidenten für sich an.

Zugleich fordert Wałęsa eine Auflösung der „Bürgerkomitees" als politischer „Monostruktur" und die Gründung politischer Parteien, wobei er zuerst an eine Mitte-Rechts- (Christliche Demokraten) und eine Mitte-Links-Partei (Sozialdemokraten) denkt.

Während sich der Gewerkschaftsführer für die endgültige Spaltung des politischen Flügels der „Solidarność" stark macht, um damit vermeintlich der Demokratisierung des Landes zu dienen, verlangten die Anhänger einer vorläufig beizubehaltenden Einheit der „Bürgerkomitees", vor allem als „Solidarność-Komitee im Sejm, eine andauernde Unterstützung der politischen und wirtschaftlichen Reformvorhaben der Regierung Mazowiecki. In der schwierigen Übergangsphase vom Realsozialismus zur parlamentarischen Demokratie und Marktwirtschaft seien Behutsamkeit, Berechenbarkeit und Stabilität der Regierung angesagt, keine Politik mit der Brechstange, die Wałęsa von hier vorgeworfen wird – mit Blick auf die Erwartungen der Bevölkerung, insbesondere aber auch mit Blick auf das Ausland, das von Polens neuer Führungselite Regierungsfähigkeit und Kontinuität erwarte, keine politischen Machtkämpfe und parteipolitischen oder persönlichen Fehden, die als ideologischer oder programmatischer Streit ausgegeben werden – so die Argumente der Leute um Parlamentsfraktionschef *Bronisław Geremek* und den Publizisten *Adam Michnik.* In der Polemik mit ihnen pflegt Wałęsa seinen Antiintellektualismus – er spricht von den „Eierköpfen" in Warschau – und eine Tendenz zu populistischen Thesen mit dem Versprechen schneller Problemlösungen.

Natürlich sind die Motive für die unterschiedlichen Strategien innerhalb der „Solidarność" nicht so rein und hehr, wie sie von den Protagonisten vorgetragen werden. Sie sind Ausdruck ebenso politischer Ambitionen wie objektiver politisch-gesellschaftlicher Strömungen in der ersten Phase des Postkommunismus. Der in die Danziger Gewerkschaftszentrale abgedrängte Wałęsa will die Karten neu mischen und das neue „Solidarność"-Machtzentrum in Warschau sprengen. Die sozialdemokratischen Strömungen in der „Solidarność" und

die liberalen Technokraten der Macht – vor allem in der Wirtschaftspolitik – sehen allein unter dem Schirm des Markenzeichens „Solidarność" die Möglichkeit, ihren politischen Einfluß zu erhalten.

Die *Verlagerung des politischen Spektrums nach rechts* ist in Polen allerorten zu spüren, das liberale Wirtschaftsprogramm des Finanzministers Balcerowicz gerät unter zunehmende Kritik. Die Wirtschaftspolitik ist der Angelpunkt, um den sich auch die Neuformierung der politischen Kräfte außerhalb der „Solidarność" bewegt und Mazowieckis Koalitionsregierung zu Fall bringen könnte. Bis in die Reihen der Sejm-Fraktion der „Solidarność" reicht die Kritik an der Wirtschaftspolitik, die zwar einen ausgeglichenen Haushalt, einen stabilisierten Złoty und einen Außenhandelsüberschuß aufweisen kann, zugleich aber eine halbe Million Arbeitslose zur Jahresmitte und eine zunehmend frustrierte Bauernschaft bescherte.
Noch kann und will Wałęsa lokal oder regional aufflackernde Streiks beenden. Das hilft Mazowiecki im Augenblick, unterstreicht jedoch gleichzeitig die Unentbehrlichkeit des Arbeiterführers.

In der Landwirtschaftspolitik steht die Regierung jedoch zunehmend allein, und hier erwächst ihr in der Bauernpartei (PSL) eine ernstzunehmende Gefahr, ja der Verlust der parlamentarischen Mehrheit. Die PSL regiert derzeit eine eigenartige Koalition aus alten Funktionären der ehemaligen Satellitenpartei der Kommunisten (ZSL) und abtrünnigen „Solidarność"-Bauernpolitikern. Der neue Vorsitzende der Bauernpartei, *Roman Bartoszcze,* war als „Solidarność"-Bauern-Kandidat ins Parlament gewählt worden. Die alten Bürokraten der Satelliten-Bauern (ZSL), die bis vor einem Jahr mit den Kommunisten eine prosozialistische Agrarpolitik zu legitimieren hatten, gerieren sich heute rechts und nationalistisch. Die unnatürliche Koalition aus instinktiven Gegnern des politischen Pluralismus und der Öffnung der Märkte und unzufriedenen „Solidarność"-Bauernpolitikern mit populistischen Losungen ist eine ernstzunehmende Gefahr nicht nur für Mazowiecki, sondern auch für die entstehende politische Kultur in Polen. Wenn die Bauernpartei, bisher Koalitionspartner, sich endgültig als Oppositionspartei etablieren wollte, würde dies möglicherweise eine Kettenreaktion bei den unzufriedenen Gruppen unterschiedlicher Couleur auslösen und destabilisierend wirken.

Die katholische Kirche, die in den Zeiten der kommunistischen Diktatur, wenn erforderlich, ihre Vermittlungsdienste angeboten hatte, sucht in dieser auch für sie neuen Situation ihren eigenen Platz. Im politischen Pluralismus ist sie als Vermittlungsinstanz nicht mehr so gefragt. Sie muß sich vorsehen, daß sie sich nicht von bestimmten politischen Gruppen vereinnahmen läßt oder für die Durchsetzung eigener Ziele (Abtreibungsverbot, obligatorischer Religionsunterricht an Schulen u. a.) sich einer politischen Partei verschreibt.
Da mag es wie ein blasses remake aus alter – für wen schlechten, für wen guten? – Zeit wirken, daß sich Ministerpräsident Mazowiecki und Gewerkschaftsführer Wałęsa Anfang Juli bei dem Versuch, die politischen Gegensätze zu überbrücken und einen „Burgfrieden" zu schließen, der Einladung zu einem Treffen auf „neutralem" Boden am Sitz von Erzbischof Dąbrowski, dem Sekretär der polnischen Bischofskonferenz, in Warschau bedienten.

Am allerunglücklichsten fühlen sich in diesem Augenblick die immer noch millionenfachen Anhänger der „Solidarność" und die Mitglieder der „Bürgerkomitees", die sich durch ihre Spitzenpolitiker zu der Alternative Wałęsa oder Mazowiecki gedrängt sehen. Dabei haben sie seit kurzem die Auswahl zwischen der von Wałęsa-Anhängern gegründeten „Verständigung Zentrum" und der „demokratischen Aktion", die das Reformprogramm Mazowiecki weiterhin parlamentarisch und politisch abstützen will. Der Parteienbildungsprozeß auf den Trümmern der zerbrochenen Einheitsbewegung „Solidarność" ist in vollem Gang. *bi*

Voreilig

Was steckt hinter der neuen Berlineuphorie?

Folgt man manchen Kommentaren der letzten Wochen, dann gibt es an *Berlin als künftiger Hauptstadt* eines wiedervereinigten Deutschland kein Vorbei mehr. Und in der Tat! Der Bundespräsident spricht sich nicht nur aus persönlicher Vorliebe für Berlin aus, sondern setzt dafür sein Amt ein. Vom Bundeskanzler heißt es, er habe sich „intern" bereits für Berlin entschieden, er halte sich nur aus Opportunitätsgründen zurück und wolle die Wiedereinsetzung Berlins als Hauptstadt erst, wenn die sowjetischen Soldaten aus Ostberlin und aus der gesamten DDR abgezogen seien. *Lothar de Maizière,* der Ministerpräsident der DDR, indessen, möchte die Entscheidung für Berlin gar zur Bedingung für den Abschluß des zweiten Staatsvertrages, damit für die Überleitungsgesetzgebung zum Vollzug der Vereinigung machen, und kritisiert wie der Bundespräsident jedes Zögern – auch das des Kanzlers. Gäbe es also nicht hinhaltenden Widerstand durch die Ministerpräsidenten der meisten Länder, die Sache wäre wohl schon längst – noch bevor sich ein gesamtdeutsches Parlament dazu äußern kann – entschieden.

Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: wenn hier auf Berlin Bezug genommen wird und Bedenken gegen die ehemalige Reichshauptstadt als künftigen gesamtdeutschen Regierungssitz angemeldet werden, dann *spielen konfessionelle Gründe keine Rolle.* Und es ist auch kein süddeutsches Gemüt am Werk, das etwas gegen „Preußen" oder „Norddeutsches" allgemein hätte. Es ist zwar so, daß Katholiken sich in keinem deutschen Staat so wohl fühlten wie in der „Bonner" Demokratie. Auch ist wahr, daß Protestanten gegen das Modell Bundesrepublik eher Vorbehalte hatten

und einzeln auch heute noch haben. Und die gegenwärtige personelle Konstellation hüben wie drüben will es so, daß der Ruf nach Berlin fast urprotestantisch klingt. Doch konfessionelle Gesichtspunkte können für oder gegen Berlin zuallerletzt in Anspruch genommen werden. Schon allein, weil dafür im künftigen Deutschland das Gewicht beider Konfessionen zu schwach sein wird. Eher schon könnten *föderalistische Gründe* geltend gemacht werden. Der Bundespräsident hat föderalistischen Gegnern Berlins – indirekt den Ministerpräsidenten – zwar „dürftiges Selbstbewußtsein" attestiert. Ein Argument würde aber eher umgekehrt daraus: alle großen Metropolen als Hauptstädte, auch Berlin, haben zentralisierend gewirkt. Und Deutschlands solidester Teil ist immer noch seine urbane Provinz.

Aber darum geht es nicht. Und, ob einem Bonn gefällt oder nicht, ist belanglos. Was letztlich zählt bei der Hauptstadtfrage, soweit damit Berlin ins Spiel gebracht wird, sind die *deutschland- und europapolitischen Aspekte.* Sie haben einiges mit „Vergangenheitsbewältigung" zu tun und sind insofern von *ethischer Qualität.*

Die *deutsche Einheit* ist schnell, gleichsam über Nacht, gekommen aufgrund der ebenso plötzlichen Umbrüche im gesamten mittelosteuropäischen Raum. Sie ist binnen kurzem und schon lange bevor auch Moskau endgültig seine Zustimmung gab, so selbstverständlich geworden, daß sich ihr unter den europäischen Nachbarn niemand mehr entgegenstellen kann, auch wenn anfangs solches z. B. von Frankreich aus versucht wurde. Wenn jetzt von West bis Ost aus realpolitischen Gründen und zum Teil gewiß aus Überzeugung die deutsche Einheit bejaht wird – über das Selbstbestimmungsrecht der Deutschen muß gar nicht mehr gesprochen werden –, so sind damit Bedenken gegen ein neues, selbst europäisch eingebettetes „Großdeutschland" noch lange nicht behoben.

Gegenwärtig ist es angesichts der Wucht der Veränderungen unchic, solches Mißtrauen zu äußern. Um so länger wird es nachwirken. Man muß dabei nicht an neuere Gespräche über die Eigenschaften der Deutschen an englischen Kaminen oder an erkennbare französische Verlegenheiten oder gar an Polens Sorgen mit den Deutschen denken, es genügen dafür ein paar Erkundungen unter ausländischen Bekannten. Um so mehr Grund hat das geeinte Deutschland, alles zu vermeiden, was tatsächlich nach „deutscher Großmacht" und imperialer Vergangenheit aussieht. Angesichts der Vergangenheit Berlins als deutscher Reichshauptstadt ist solches Mißtrauen auch verständlich. Es ist an Deutschland, damit umzugehen. Es kommt darauf an, die richtigen und auch in ihrer Symbolik *versöhnenden Zeichen* zu setzen. Berlin als Hauptstadt wäre das falsche Zeichen.

Lothar de Maizière hat einmal auf die Frage, was der DDR-Deutschen herausragende Eigenschaft sei, geantwortet: *Bescheidenheit.* Es wäre ein Ausweis der Bescheidenheit aller politisch denkenden Deutschen, nicht mehr dort anzusetzen, von wo aus Deutschland, das moderne Deutschland seit Bismarck, Europa dreimal mit Waffengewalt überzogen hat. Wohlmeinende Europäer dürften ein Zeichen der Selbstbescheidung, das ein Verzicht auf Berlin als Hauptstadt zweifelsfrei wäre, auch richtig zu deuten wissen. Die neue Berlin-Euphorie unter Deutschen aber ist eher ein Zeichen dafür, daß Vergangenheit gerade im Prozeß der Einigung mehr verdrängt als aufgearbeitet wird. Sollten jetzt gerade jene unsensibel sein, die Sensibilität sonst so sehr einfordern?

se

Erfahrungsfremd?

Wie die Glaubenskongregation den Öffentlichkeitsbezug von Theologen sieht

Jenseits aller Rückfragen, die sich an die Theologie des Dokuments richten lassen (vgl. ds. Heft. S. 373 – S. 377), fällt an der Instruktion der römischen Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen vor allen anderen *ein Problem* auf: das Verhältnis von Lehramt, Theologie, Kirche und Öffentlichkeit. Das Dokument handelt zwar nirgends direkt davon, spricht es aber um so deutlicher indirekt an. Dabei kommt ein Vorverständnis von Öffentlichkeit und von kirchlichem Umgang mit Öffentlichkeit zum Vorschein, das wohl nicht nur der journalistischen Zunft, soweit sie es mit kirchlich-theologischen Themen oder schlicht mit Glaubensfragen zu tun hat, Kopfzerbrechen macht.

Die einschlägigen Belegstellen finden sich ausnahmslos im vierten Teil der Instruktion, der von der Zusammenarbeit zwischen Glaubenskongregation und Lehramt und vom möglichen und faktischen „Dissens" zwischen beiden handelt. So heißt es in Nr. 30: „Der Theologe wird in diesen Fällen" – gemeint sind solche Konfliktszenarios, wo trotz loyaler Haltung und erkennbarer Lernbereitschaft ein Widerspruch zwischen einer lehramtlichen Position und dem Erkenntnisstand eines Theologen nicht aufgelöst werden kann – „nicht auf die Massenmedien zurückgreifen, sondern vielmehr die verantwortliche Autorität ansprechen, denn durch das Ausüben von Druck auf die öffentliche Meinung kann man nicht zur Klärung von lehrhaften Problemen beitragen und der Wahrheit dienen."

Warum das nicht geht, wird ebenso deutlich einige Passagen weiter in Nr. 32 gesagt. Dort ist u. a. zu lesen: „Das Gewicht einer künstlich gesteuerten öffentlichen Meinung übt mit dem Druck, sich konform zu verhalten, ebenfalls einen Einfluß aus. Oft drohen die von den Massenmedien verbreiteten sozialen Modelle zu einem normgebenden Wert zu werden, und es verbreitet sich die Meinung, die Kirche dürfe sich nur zu Problemen äußern, die die öffentliche Meinung für wichtig hält ..." Wie schädlich die Verwicklung des Dissensaustragens mit den obwaltenden Gesetzen öffentlicher Meinungsbildung über Kirche nach Meinung der Instruktion sein kann, wird unter dem Stichwort „paralleles Lehramt" (Nr. 34), das als „Lehramt" der Theologen in Konkurrenz zum authenti-

schen Lehramt tritt, erklärt: „Gelingt es dem Dissens nämlich, seinen Einfluß bis in die öffentliche Meinung hinein auszudehnen, um zur Regel für das Handeln zu werden, kann das dem Volk Gottes nur schweren Schaden zufügen und zur Mißachtung der wirklichen Autorität führen."

Eine Begründung, warum die *Verwicklung theologischen Denkens in öffentliche Meinungsbildung* so schädlich ist, wird in Nr. 35 ausgeführt: Obwohl der „theologale Glaube" nicht irren könne, „so kann doch der Gläubige irrige Meinungen haben, weil nicht alle seine Gedanken vom Glauben herkommen. Die im Volk Gottes umlaufenden Ideen stimmen nicht alle mit dem Glauben überein, zumal sie leicht von einer öffentlichen Meinung beeinflußt werden können, die durch die modernen Kommunikationsmedien gesteuert wird. Nicht ohne Grund betont das II. Vatikanische Konzil die unauflösliche Beziehung zwischen dem ‚sensus fidei' und der Anleitung des Volkes Gottes durch das Lehramt der Hirten ..."
Folgt man einer weiteren Passage in Nr. 39, dann ergibt sich das alles „aus dem eigentlichen Sein der Kirche". Denn man darf auf sie „nicht schlicht und einfach Verhaltensmaßstäbe anwenden, die ihren Seinsgrund in der bürgerlichen Gesellschaft oder in den Regeln haben, nach denen eine Demokratie funktioniert. Noch weniger darf man die Beziehungen im Inneren der Kirche nach der sie umgebenden Welt ... beurteilen ..."

Nun ist zweifellos vieles, was über die psychologischen Mechanismen öffentlicher Meinungsbildung und deren Einfluß auf innerkirchliche Auseinandersetzungen gesagt wird, richtig, zumindest nicht falsch. Wer, Kirchenmann, Politiker, Verbandsfunktionär oder Mandatsträger welcher Art auch immer, beklagt sich nicht zu Recht darüber, daß *Kommunikationsmedien* Wirklichkeit, indem sie sie transportieren nach ihren Maßen und Interessen auch verändern, selbst wo solches unabsichtlich geschieht, von der Lust an Sensation und Streit ganz abgesehen. Und wer möchte leugnen, daß sich auch in die Auseinandersetzung um Glaubens- und Kirchenfragen die unterschiedlichsten Interessen, Weltbilder und Vorverständnisse höchst profaner Art hineinvermischen können, so daß der Weizen vom Unkraut selbst mit geschärftem Auge kaum zu unterscheiden ist. Aber meint man höchsten Orts in der katholischen Kirche wirklich, theologische Auseinandersetzungen und kirchliche Kontroversen ließen sich im geschlossenen Raum „entscheiden", ohne daß der ideelle und gesellschaftliche Kontext, in dem sie stattfindet, miteinfließt? Zumal in einer Gesellschaft, die solche geschlossenen Räume gar nicht kennt bzw. für die öffentliche Auseinandersetzung konsensbildendes Prinzip ist? Und angesichts der Tatsache, daß trotz der durch sie vermittelten Glaubenswahrheiten auch die Definitionen von Dogmen nie unabhängig von den Zeitumständen und den von ihnen ausgehenden politischen Einflüssen und philosophischen Begrifflichkeiten erfolgte. Nicht nur Gläubige entnehmen nicht alle Gedanken dem Glauben, auch auf Konzilien und in päpstlichen Enzykliken ohnehin kam und kommt nie alles vom Glauben allein her. Natürlich ist die Forderung, sich nicht der Gestalt dieser Welt anzugleichen (Röm 12,2), notwendig und richtig und stehen wir allesamt – Volk und Hirten – ständig in der Versuchung, es trotzdem zu tun. Aber die demokratisch verfaßten Staaten und pluralen Gesellschaften sind nun einmal auf den Diskurs *als Konsensfindung* angewiesen und können nur so dem einzelnen ein menschenwürdiges Leben sichern. Wie könnte das auf den kirchlichen Diskurs und damit auch auf das Verhältnis von Theologie und Lehramt ohne Einfluß bleiben? Soll gar ein Medienmonopol des Lehramtes davor schützen? Wie soll man sich den medienabstinenten theologischen Gelehrten, der doch dem Kirchenvolk spirituelle Hilfe und rationale Stütze sein und Glaubensfragen auch öffentlich machen soll, vorstellen?
Kardinal Ratzinger sagte in einem Interview mit „La Croix" (28.6.90), in Auszügen abgedruckt auch in der Communione e Liberazione-Zeitschrift „Il sabato" (7.7.90), wenn in deutschen Medien von Rom die Rede sei, so entstehe immer der Eindruck, die Verantwortlichen des Vatikans seien uralte, angstbesessene Leute, die nichts von der Welt verstehen und nur deren Entfaltung behindern möchten. Wir sind weit davon entfernt, „dem Vatikan" generell oder auch nur einzelnen Dikasterien der päpstlichen Kurie Weltfremdheit zu unterstellen, aber sehr realitätsnah ist das Bild von der Struktur und den Funktionsgesetzen gesellschaftlicher und kirchlicher Öffentlichkeit nicht, mit dem uns die Instruktion konfrontiert.
Freilich, was da an *Öffentlichkeitsabwehr* vorgeführt wird – mit der Tendenz zum eigenen Öffentlichkeitsmonopol des Amtes, gar des *Lehramtes* –, ist nicht allen der vorliegenden Instruktion und vergleichbaren Dokumenten anzulasten. Sie läßt sich auch nicht „Rom" allein vorwerfen. Am Rande von Bischofssynoden etwa kann man erleben, wie Dinge penibel geheim gehalten werden, die schon hundertmal in aller Öffentlichkeit gesagt worden sind. Und in manchen deutschen Kirchenkanzleien erstarren die Gesichter, wenn jemand für die Erarbeitung von Hirtenbriefen zu ethischen oder gesellschaftspolitischen Fragen den amerikanischen oder österreichischen Weg – mit öffentlicher „Vernehmlassung" zu den Entwürfen – empfiehlt. Die Vorstellung, kirchliche Dokumente hätten nur dann wirkliche Autorität, wenn sie unter Ausschluß der Öffentlichkeit entstehen – sonst würden eben Hirtenbriefe zu „Herdenbriefen" –, scheint noch weit verbreitet zu sein. Und auch die Meinung, das katholische Volk nehme dann die Mahnungen des Lehramtes am gläubigsten auf, und das speziell in Bereichen ureigenster Erfahrung, wie es Ehe und Familie sind, wenn es dabei durch lästige Zwischenrufe von Theologen und anderen Fragestellern möglichst wenig gestört wird. In einer Informationsgesellschaft, die – mag das Bildungsniveau hoch oder niedrig sein – die zugleich Bildungsgesellschaft ist, machen sich Gläubige schon ihre eigenen Gedanken und wägen Plausibilitäten ab. Da hilft jede vernünftige Auseinandersetzung mehr als das sicherste Autoritätsargument. *se*

Diözesansynoden: Auf der Suche nach der angemessenen Form der Beratung

In zwei bundesdeutschen Diözesen gingen noch vor der Sommerpause etwa zeitgleich Diözesansynoden zu Ende. Vom 28. bis 30. Juni kam die Diözesansynode des Bistums Hildesheim zu ihrer vierten Sitzungsperiode zusammen, während die Augsburger Diözesansynode vom 28. Juni bis 4. Juli zum zweiten- und zum letztenmal als Vollversammlung tagte. Die Zahl der bundesdeutschen Bistümer, die sich – zum erstenmal wieder nach der *Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (1972–1975) – mit einer eigenen Diözesansynode vorwagen, scheint damit vorläufig erschöpft zu sein. Vorreiter war vor vier Jahren die vom unterdessen verstorbenen Bischof *Georg Moser* einberufene Synode des Bistums Rottenburg–Stuttgart (vgl. HK, April 1986, 160f.).

Der zufällig zeitlich zusammenfallende Termin brachte zwei Diözesansynoden zusammen, die bei allen Gemeinsamkeiten von Anlage, Verlauf und sachlichem Ertrag her deutlich verschiedene Akzentsetzungen aufwiesen und damit nicht nur für die jeweiligen Bistümer und deren Bischöfe, sondern darüber hinaus wohl auch für die gegenwärtige kirchliche Situation in der Bundesrepublik insgesamt kennzeichnend sein dürften.

Geistliches Ereignis oder Diözesanparlament?

Schon mit der Grundstruktur der Synode ging man im Bistum Augsburg eher den *klassischen Weg:* In zwei Sitzungsperioden befaßten sich die insgesamt 250 Synodalen (144 Priester und 106 Laien) in erster und zweiter Lesung mit einer in einer längeren Vorbereitungsphase erarbeiteten und aus zehn thematischen Teilen bestehenden Vorlage. Das Gesamtthema der Synode („Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde") wurde zwar vergleichsweise *eng* formuliert, mit den zehn Teilvorlagen wurde jedoch die ganze Bandbreite denkbarer Themen eingebracht: 1. Berufung und Sendung der Christen; 2. Das Leitbild der kooperativen Seelsorge; 3. Die Feier des Sonntags in der Pfarrgemeinde; 4. Hinführung zum Glauben im Zusammenhang mit der Sakramentenpastoral; 5. Weitergabe des Glaubens im Zusammenwirken von Familie, Pfarrgemeinde und schulischem Religionsunterricht; 6. Die Pfarrgemeinde als Lebensort für junge Menschen; 7. Christlich gelebte Ehe und Familie – Berufung und Auftrag; 8. Die konfessionsverschiedene Ehe als ökumenische Aufgabe; 9. Der Dienst der Nächstenliebe und Weltverantwortung; 10. Missionarische Gemeinde.

In Hildesheim war demgegenüber für die Synodalen vergleichsweise *wenig vorgegeben.* Die Diözesansynode (189 Synodalen, davon 97 Priester und 92 Laien) mußte erst nach und nach zu ihrer eigenen Form finden. Das führte dazu, daß bereits auf der ersten Vollversammlung im Sommer 1989 (vgl. HK, Juli 1989, 336f.) die zunächst auf zwei Sitzungsperioden angesetzte Synode um eine *dritte* erweitert wurde; und auf der zweiten Vollversammlung im Herbst 1989 (vgl. HK, Januar 1990, 44f.) entschloß man sich dann noch zu einer *vierten* Session. Die Entwürfe zu den vier Sachbereichen *Gemeinde, Ehe und Familie, Sonntag* sowie *„Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung"* wurden – zu je zweien – auf den beiden letzten Sessionen in zweiter Lesung beraten und verabschiedet. (Zur dritten Synoden-Vollversammlung vgl. HK, April 1990, 196.)

Dem Bischof von Hildesheim, *Josef Homeyer,* der in den 70er Jahren auch Sekretär der Gemeinsamen Synode gewesen war, ging es von Anfang an in erster Linie weniger um die Erarbeitung vorzeigbarer Beschlüsse als um eine Art *geistliche Selbstbesinnung* der Hildesheimer Ortskirche auf ihren Grundcharakter und -auftrag als – so lautete das Synodenthema – „Gemeinschaft mit Gott, miteinander, für die Welt", um die Förderung innerkirchlicher Kommunikation sowie die Beratung des Bischofs bei der Beantwortung der Frage, was für diese Ortskirche in Zukunft das „Erstwichtige für die Seelsorge" (Homeyer) sei.

Daß die Diözesansynode in ihrer konkreten formal und kirchenrechtlich festgelegten Form zum Erreichen dieses Ziels wirklich die angemessene Form ist, darüber sind Bischof Homeyer bis zuletzt offenbar Zweifel geblieben. In einem Schlußwort zur Diözesansynode wandte er sich mit der Frage an die Synodalen, ob zur Verbesserung der Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozesse („intensiver, offener und kommuniale") die Synode wirklich die optimale Form sei und ob es nicht noch *andere* Formen gebe. Jenseits aller konkreten, auch strittigen Beratungsthemen verfolgte Bischof Homeyer mit der Synode das Ziel, *dialogischer,* als dies bisher oft der Fall ist, Kirche zu leben – oder wie er es in seiner Schlußansprache nannte: „Wir möchten in anderer, neuer Art Christen, Kirche, Gemeinde sein." Im Verlauf geriet die formelle synodale Arbeit zuweilen in einen gewissen Gegensatz zum Charakter dieser Versammlung als *geistlichem Ereignis.*

Wozu eine „lehramtliche Grundlegung"?

Unübersehbar war der Gegensatz zwischen der Hildesheimer und der Augsburger Diözesansynode jedoch vor allem im Zusammenhang mit innerkirchlich umstrittenen Fragen. Aufgrund aktueller Vorkommnisse im Bistum erhielten in Augsburg vor allem *ökumenische* Fragen einiges Gewicht. Ein Diözesanpriester war wegen der Teilnahme – im liturgischen Gewand –

an einem evangelisch-lutherischen Abendmahl gemaßregelt worden. In anderem Zusammenhang hatte der Bischof sein Veto gegen die Feier eines ökumenischen Gottesdienstes an einem Sonntagvormittag eingelegt. Mehrfach im Verlauf der Synode verhinderte Bischof *Josef Stimpfle* bereits die Abstimmung über Anträge, die ihm unakzeptabel zu sein schienen, so auch in der zweiten Session zu dieser letztgenannten Frage. Stimpfle fand sich lediglich bereit, die vorgebrachten Argumente zur Feier von ökumenischen Gottesdiensten am Sonntagvormittag den Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz vorzutragen.

Die gegenseitige *eucharistische Gastfreundschaft von Katholiken und Protestanten* war in der ersten Sitzungsperiode nicht zuletzt durch eine entsprechende Bitte eines Vertreters der evangelisch-lutherischen Kirche Schwabens auf die Tagesordnung gekommen. Zu Beginn der zweiten Session bedauerte Bischof Stimpfle, daß durch seine abschlägige Antwort in dieser Frage der Eindruck entstanden sei, als habe er das evangelische Abendmahl abwerten wollen. Bei den Beratungen selbst einigte man sich auf eine Formulierung, die gegenüber dem entsprechenden Beschluß der Würzburger Synode eine Verschärfung darstellt. Zugleich wird für die katholische ablehnende Position um Verständnis geworben: Ein unter bestimmten Voraussetzungen zustande gekommenes anderslautendes Gewissensurteil soll akzeptiert werden. Eine allgemeine Empfehlung könne daraus jedoch nicht abgeleitet werden.

Für z. T. erheblichen Unmut unter den Augsburger Synodalen sorgte die Tatsache, daß Bischof Stimpfle auf der zweiten Session zu allen zehn Teilvorlagen eine sogenannte *„lehramtliche Grundlegung"* verlesen ließ, die die kirchliche Lehre zusammenfassend darstellen sollte. Einige Synodalen, darunter auch Priester, verließen kurzzeitig aus Protest den Synodenraum. Mehrere Synodalen warfen die Frage auf, welchen Sinn eine Synode noch habe, wenn auf solche Weise bereits *weitreichende inhaltliche Festlegungen* durch den Bischof vorgenommen würden.

Die „Grundlegung", die auch Bestandteil des vom Bischof zu veröffentlichenden Synoden-Schlußdokumentes sein wird, hebt sich schon durch ihren *wenig um Vermittlung bemühten* bzw. pastoralen, sondern *doktrinären* Stil ab. So wurde zur Frage der Zulassung von Frauen zum ständigen Diakonat im Synodenbeschluß selbst nur die Tatsache als solche festgehalten, daß Frauen diese wünschen – in der „lehramtlichen Grundlegung" heißt es: „Getreu dem Vorbild Christi und der Apostel beruft auch die Kirche nur Männer in die Hierarchie". Nichteheliche Gemeinschaften „verstoßen gegen Gottes Plan und Willen; deshalb kann die Kirche sie nicht billigen". Wiederverheiratete Geschiedene könnten zur Eucharistie nicht zugelassen werden, solange sie sich in einer Lage befänden, die „objektiv gegen den Willen Gottes verstößt". Zur Geburtenregelung mit künstlichen Mitteln heißt es, daß die Kirche sie für „sittlich unerlaubt" und entgegenstehende Meinungen für „irrig und irreführend" erklärt.

Nicht als wäre nun demgegenüber in diesen seit langem innerkirchlich strittigen Fragen in Hildesheim der große Durchbruch gelungen, während man in Augsburg sich festbiß, doch fand man dort einen anderen Weg im Umgang mit ihnen. Bereits auf der dritten Vollversammlung war mit Mehrheit die Forderung verabschiedet worden, künftig sollten auch verheiratete Männer zur Priesterweihe zugelassen werden; auch findet sich unter den Beschlüssen die Bitte um Zulassung von Frauen zum Diakonat, beides Forderungen, die bereits die Würzburger Synode erhoben hatte.

Zum umstrittensten Punkt geriet auch in der Hildesheimer Synode der Themenkomplex *Ehe und Familie,* und zwar sowohl die kirchliche Haltung zu den *wiederverheiratet Geschiedenen* wie erst recht eine von der Würzburger Synode so noch nicht ausgesprochene vergleichsweise positive Würdigung *nichtehelicher Gemeinschaften* „als eine Form der Vorbereitung auf eine sakramentale Eheschließung". In beiden Punkten gingen die Synodalen mit ihrem Beschluß dem Ortsbischof zu weit. Doch trotz des nicht überwundenen sachlichen Dissenses gelang jedoch eine Kompromißlösung in bezug auf das letztendlich vom Bischof zu verantwortende Synodenschlußdokument: Der Bischof wird den Beschluß zu Ehe und Familie zwar an mehreren Stellen in seinem Sinne *abändern,* in *Fußnoten* soll jedoch der ursprüngliche Mehrheitsbeschluß der Synodalen festgehalten werden.

Was soll eine Diözesansynode leisten?

Deutliche, die Weltverantwortung der Christen betreffende Akzente setzte die Hildesheimer Synode im übrigen mit ihrem Beschluß zum Thema des konziliaren Prozesses „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Innerhalb von zehn Jahren will das Bistum *zehn Prozent* seines jährlichen Kirchensteueraufkommens für Projekte in den Entwicklungsländern zur Verfügung stellen. Daneben haben sich die Synodalen selbst in die Pflicht genommen, einen „spürbaren Teil" des privaten Nettoeinkommens für die Menschen in der Dritten Welt zukommen zu lassen. Die im Bistum angesiedelten international tätigen Unternehmen wurden aufgefordert, ihren *sozialen Verpflichtungen in den armen Ländern* nachzukommen. Außerdem sprach sich die Synode für die Einführung des *kommunalen Wahlrechts für Ausländer* in der Bundesrepublik aus, für die Besteuerung nichtregenerierbarer Rohstoffe zur Subventionierung umweltfreundlicher Produkte, für die gezielte Förderung des Umstiegs auf öffentliche Verkehrsmittel sowie die Berufung eines diözesanen Umweltbeauftragten bzw. die Einrichtung einer entsprechenden Diözesankommission.

Diözesansynoden können nicht nur an ihren in den Beschlüssen festgehaltenen Ergebnissen beurteilt werden. Insofern kann auch eine sachlich in manchen Punkten für den einen oder anderen Synodalen weniger befriedigend verlaufende Synode eine bedeutsame Erfahrung seiner Verantwortung für und seiner Mitwirkung am Leben einer Ortskirche bedeuten, wie von

Synodalen sowohl in Hildesheim wie erst recht in Augsburg betont wurde. Auch in einem anderen Punkt glichen sich diese beiden sonst so unterschiedlichen Unternehmungen: Auf je verschiedene Weise zeigten sich hier wie dort erhebliche Unsicherheiten im Umgang mit dem Beratungsinstrument Synode selbst: in bezug auf die *Rolle des Bischofs* ebenso wie auch die mangelnde Erfahrung im Umgang mit synodalen Strukturen und Verfahren, mit Meinungsgruppen und kontroversen Positionen. Vor allem aber – und dafür dürfte auch das Zögern anderer Bistümer sprechen, es Rottenburg–Stuttgart, Augsburg und Hildesheim gleichzutun – findet die Diözesansynode allem Anschein nach immer noch keinen unverwechselbaren Platz innerhalb verschiedener denkbarer *Kommunikations- und Beratungsformen einer Ortskirche,* so daß zuweilen Erwartungen an eine Synode gestellt werden, die möglicherweise ein diözesaner Katholikenkongreß oder etwas Ähnliches besser erfüllen könnte, oder man Diözesansynoden mit Zielsetzungen befrachtet, die in Synoden à la Würzburg besser aufgehoben wären.

K. N.

Ukrainische Bischöfe beim Papst: Wege aus der Sackgasse

Das Treffen der 29 ukrainisch-katholischen Bischöfe mit Johannes Paul II. am 25. und 26. Juni markierte einen neuen Abschnitt in der Geschichte der in ihrem Ursprungsland 1946 in den Untergrund gedrängten und Ende letzten Jahres (vgl. HK, Januar 1990, 12–14) wieder teilweise legalisierten größten katholischen Ostkirche. Schließlich nahmen an der Begegnung im Vatikan neben 19 Bischöfen, die die griechisch-katholischen Ukrainer im Ausland betreuen, auch zehn Bischöfe aus Galizien und der Karpato-Ukraine teil. Es handelte sich um das erste Treffen ukrainisch-katholischer Bischöfe aus der Sowjetunion mit dem Papst seit der erzwungenen Auflösung ihrer Kirche durch die Lemberger Synode von 1946. Dabei waren alle ukrainisch-katholischen Eparchien mit Sitz auf sowjetischem Territorium vertreten: Aus Lemberg kam Bischof *Volodymyr Sterniuk,* der dort den in Rom lebenden Großerzbischof, Kardinal *Myroslav Lubachivsky,* vertritt, mit drei Weihbischöfen; aus Ivano-Frankivsk (Sitz der Eparchie Stanislaviv) Bischof *Sophron Dmyterko* mit zwei Weihbischöfen und aus Uzhorod in der Karpato-Ukraine Bischof *Ivan Semedij* mit zwei Weihbischöfen. Offiziell ist die griechisch-katholische Hierarchie in der Westukraine allerdings noch nicht wieder errichtet; im päpstlichen Jahrbuch ist bei den entsprechenden Bistümern kein Bischofsname angegeben.

Eine wenig erfolgreiche Kommission

Das Treffen im Vatikan fand ein Vierteljahr nach der ersten Tagung der *Viererkommission* von Apostolischem Stuhl, Moskauer Patriarchat, ukrainisch-katholischer und orthodoxer Kirche in der Ukraine statt, deren Errichtung bei Gesprächen zwischen Rom und der russischen Orthodoxie im Januar dieses Jahres beschlossen wurde, um praktische Fragen der Entflechtung von unierter und orthodoxer Kirche in der Westukraine zu klären. Die Arbeit der Kommission, die sich vom 6. bis 13. März in Kiew und dann in Lemberg um Lösungen vor allem für die Rückgabe von Kirchengebäuden an die ukrainisch-katholischen Gemeinden bemühte, führte allerdings zu einem Eklat: Bischof Sterniuk beendete seine Teilnahme unter Protest (vgl. HK, März 1990, 250). In der Folge war von ukrainisch-katholischer Seite verschiedentlich der Vorwurf zu hören, die Vertreter des Apostolischen Stuhls in der Kommission hätten sich zu sehr um Einvernehmen mit dem Moskauer Patriarchat bemüht und die Interessen der ukrainischen Katholiken nicht energisch genug unterstützt. NC-News zitierte (26.4.90) den Lemberger Weihbischof *Julian Woronowsky* mit dem Satz, die Kommission habe der ukrainisch-katholischen Kirche „mehr Schaden zugefügt als der sowjetische Geheimdienst KGB in 44 Jahren".

Vermutlich nicht zuletzt zur Bereinigung der damit deutlich zutage getretenen Differenzen zwischen vatikanischer und ukrainischer Sicht der Dinge berief Johannes Paul II. das Treffen der ukrainisch-katholischen Bischöfe ein, bei dem der Sekretär der Kongregation für die katholischen Ostkirchen, Erzbischof *Miroslav Stefan Marusyn* (selbst Ukrainer) und Erzbischof *Angelo Sodano,* Sekretär für die Beziehungen zu den Staaten im Staatssekretariat, die Position des Apostolischen Stuhls bezüglich der ukrainisch-katholischen Kirche darlegten (beide Referate wurden, was eher ungewöhnlich ist, im Wortlaut veröffentlicht; vgl. Osservatore Romano, 25./26.6.90). Johannes Paul II. hielt zur Eröffnung des Treffens eine kurze Ansprache; Kardinal Lubachivsky richtete ein Grußwort an den Papst, in dem er darauf verwies, daß die Verfolgung der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine zwar aufgehört habe, die Kirche aber immer noch um ihre Daseinsberechtigung und ihre pastorale Arbeit kämpfen müsse (Osservatore Romano, 25./26.6.90).

Erzbischof Marusyn übernahm den ekklesiologisch-grundsätzlichen Part und referierte über das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche im allgemeinen und den Status der ukrainisch-katholischen Kirche im besonderen. Dabei zeichnete er ein sehr harmonisierendes Bild der Union von Brest (1596) und ihrer Vorgeschichte aus römischer Optik (die ukrainischen Bischöfe hätten sich beeilt, in der Synode von Brest die durch geschichtliche Umstände zerbrochene Einheit mit dem Apostolischen Stuhl in Rom „zu erneuern und zu bekräftigen") und legte den Akzent auch sonst sehr

massiv auf den päpstlichen Einheitsdienst der Kirche: „Der Bischof von Rom, in dessen Person der Apostel Petrus ewig lebt und handelt, ist Haupt des gesamten Bischofskollegiums und oberster Hirte der Universalkirche. Kraft dieser hohen Autorität ist er Stellvertreter Jesu Christi auf Erden und hat die höchste und umfassendste Vollmacht, die er zum Wohle aller ausübt."

Sorge um die katholisch-orthodoxe Ökumene

Konkreter wurde es im Bericht von Erzbischof Sodano, der eine detaillierte Übersicht über die zahlreichen Interventionen des Apostolischen Stuhls zugunsten der ukrainisch-katholischen Kirche von der Enzyklika „Orientales Omnes Ecclesias" Pius' XII. von 1945 bis zum Treffen Johannes Pauls II. mit *Michail Gorbatschow* am 1. Dezember letzten Jahres (vgl. HK, Januar 1990, 5) gab. Dabei gab Sodano auch Informationen, die bisher noch nicht offiziell bekannt waren. So bestätigte er, daß in dem Memorandum, das Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* bei seinem Gespräch mit Gorbatschow anläßlich der Millenniumsfeierlichkeiten im Juni 1988 (vgl. HK, Juli 1988, 320ff.) dem sowjetischen Generalsekretär überreichte, auch die Forderung nach Anerkennung und voller Freiheit für die ukrainisch-katholische Kirche enthalten war. In seinen Gesprächen mit Präsident Gorbatschow, Außenminister *Schewardnadse* und *Jurij Christoradnov* (Präsident des Rates für religiöse Angelegenheiten) habe er, so Sodano, die Zusicherung erhalten, daß die ukrainisch-katholische Kirche im Zusammenhang mit der Verabschiedung des neuen Religionsgesetzes legalisiert werde. Die sowjetische Seite habe aber jeweils nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Frage der ukrainisch-katholischen Kirchen im Einverständnis von Apostolischem Stuhl, sowjetischer Regierung und Moskauer Patriarchat geregelt werden müsse.

Erzbischof Sodano nannte vier Grundmotive, die die Haltung des Apostolischen Stuhls zur ukrainisch-katholischen Kirche immer bestimmt hätten: Die Achtung vor dieser Kirche und ein besonderes Gefühl der Dankbarkeit für ihre auch in Leiden und Verfolgung bewiesene Treue zum Papst; das Insistieren auf dem Existenzrecht der ukrainisch-katholischen Kirche in ihrem Heimatland; die „klare und unzweideutige Bekräftigung", daß ein „gesunder und genuiner Ökumenismus" die Achtung der ukrainisch-katholischen Kirche verlange; die ebenso klare Bekräftigung der Notwendigkeit von „Treue und Einheit zwischen dem Apostolischen Stuhl und der katholischen Kirche des ukrainischen Ritus". In den Verhandlungen mit dem Moskauer Patriarchat seien sich die Vertreter des Apostolischen Stuhls immer des Leidens von Millionen Gläubigen bewußt gewesen, das diese wegen ihrer Entscheidung für die Einheit mit dem Stuhl Petri erduldet hätten, gleichzeitig aber auch der Notwendigkeit, mit denen zu sprechen, die zur Anerkennung ihrer Rechte beitragen könnten.

Johannes Paul II. hob in seiner Ansprache an die ukrainisch-katholischen Bischöfe stark auf die ökumenische Dimension des Problems ab und betonte Bedeutung und Dringlichkeit des katholisch-orthodoxen Dialogs. Unter Berufung auf das Konzilsdekret über die katholischen Ostkirchen betonte der Papst die *Brückenfunktion* dieser Kirchen zur Orthodoxie. Er knüpfte damit an frühere Äußerungen zum Thema an, etwa in seinen beiden Schreiben zur Tausendjahrfeier der Christianisierung der Kiewer Rus (vgl. HK, Juni 1988, 269–271). Kardinal Lubachivsky stellte bei dem Treffen im Vatikan fest, trotz der schwierigen Vergangenheit zwischen seiner Kirche und der Orthodoxen Kirche seien die ukrainischen Katholiken bereit, „zu vergeben, zu vergessen und einen neuen Weg des Zusammenlebens auf der Grundlage von Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe" einzuschlagen.

Auch im *Schlußkommuniqué* des Treffens (Osservatore Romano, 28.6.90) heißt es, die ukrainischen Bischöfe hätten erklärt, sie akzeptierten als „heilsames Zeichen der Zeit" die ökumenischen Prinzipien des Zweiten Vatikanums und sie hätten ihrem Wunsch Ausdruck verliehen, „mit der orthodoxen Kirche im Geist der Brüderlichkeit und Zusammenarbeit zu leben" und gemeinsam für die Einheit zu arbeiten. Man habe die Notwendigkeit anerkannt, den Dialog mit der orthodoxen Kirche zur Lösung praktischer Fragen fortzusetzen, die zu Konflikten Anlaß geben könnten. Gleichzeitig richte man an die Orthodoxie die „brüderliche Einladung", die historische Wahrheit von Fakten anzuerkennen, für die nicht die jetzige Generation verantwortlich sei, die man aber nicht unterdrücken könne, wenn sich ein Klima authentischer Liebe in der Wahrheit herausbilden solle.

Von einer *Fortführung der Arbeit der Viererkommission* ist im Kommuniqué nicht ausdrücklich die Rede. Es dürfte aber ein Ziel der vatikanischen Beratungen gewesen sein, die ukrainisch-katholischen Bischöfe in der Sowjetunion von der Notwendigkeit der weiteren Mitwirkung an dieser Kommission zu überzeugen. Wie Catholic News Service berichtete (2.7.90), habe Bischof Sterniuk bei dem Treffen die Bereitschaft erkennen lassen, seine Mitarbeit in der Kommission wiederaufzunehmen. Als Versuch eines Brükkenschlags zur russischen Orthodoxie ist wohl auch die Formulierung im Schlußkommuniqué zu lesen, wonach durch die geforderte volle Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche die „Auswirkungen der ungerechten Auflösung von 1946" aufgehoben werden sollen. Damit wird nicht die Forderung nach einer nachträglichen Erklärung der Ungültigkeit der Lemberger Synode von 1946 erhoben, die bislang einer der Hauptstreitpunkte zwischen ukrainisch-katholischer und russisch-orthodoxer Seite ist.

Unmittelbar nach dem Treffen mit dem Papst und Kurienvertretern am 25. und 26. Juni traten die ukrainischen Bischöfe aus der Sowjetunion und der Diaspora am 27. Juni zu einem „weiteren Treffen mit synodalem Charakter" (so die Formulierung des Schlußkommuniqués) zusammen.

Daß nicht formell von einer Synode gesprochen wurde, hängt vermutlich mit der noch nicht offiziell wiedererrichteten Hierarchie in der Westukraine zusammen. In den letzten Jahren hatten mehrere Synoden der ukrainischen Bischöfe in Rom stattgefunden, bei denen allerdings nur die Bischöfe aus dem Ausland anwesend waren. Auf dem Treffen am 27. Juni wurden Fragen zur *Reorganisation der ukrainisch-katholischen Kirche* besprochen. Solche Fragen stehen zweifellos an: Es wird um die Diözesangrenzen gehen (einer der früheren Bischofssitze der ukrainisch-katholischen Kirche, Przemysl, liegt in Polen), um die mögliche Rückkehr des Großerzbischofs nach Lemberg, die Organisation der Priesterausbildung, den Aufbau von Seelsorgsstrukturen. De facto wurden die ukrainischen Bischöfe, die bis vor kurzem im Untergrund gewirkt haben, durch das vatikanische Treffen als Mitglieder der Hierarchie anerkannt, aber die formelle Besetzung der Eparchien wird wohl erst erfolgen, wenn auch der rechtliche Status der ukrainisch-katholischen Kirche definitiv geklärt ist. Noch offen ist auch die Frage, ob es in Zukunft, wie von ukrainischer Seite seit langem gefordert, ein ukrainisches Patriarchat geben wird.

Warten auf das neue Religionsgesetz

Im September soll das neue sowjetische *Religionsgesetz* verabschiedet werden. Die sowjetische Seite ist gegenüber dem Apostolischen Stuhl, so jedenfalls wurde es von Erzbischof Sodano dargestellt, im Wort, dann auch die Anerkennung der ukrainisch-katholischen Kirche als Rechtspersönlichkeit analog zu dem Status auszusprechen, der dann auch den anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften gewährt werden soll. Ob die Konflikte mit der orthodoxen Kirche vor Ort in der Westukraine bis dahin in den Griff zu bekommen sind, ist allerdings nicht sicher. „Le Monde" sprach erst Ende Juni nicht von ungefähr vom „religiösen Pulverfaß Ukraine" (27.6.90).

U. R.

USA: Kontroverse Abtreibungsdebatte

Auch noch ein Jahr nach der letzten wichtigen Entscheidung des Obersten Gerichtshofes der USA vom Sommer 1989 zur Abtreibungsfrage (vgl. HK, August 1989, 349) beherrscht dieses Thema die öffentliche Diskussion des Landes. Entgegen den Erwartungen aufgrund des sogenannten „Webster"-Urteils vom vergangenen Jahr sind die Gegner einer „liberalen" Abtreibungsgesetzgebung zwar insgesamt in die *Defensive* geraten; das bedeutet jedoch nicht, daß sie in den verschiedenen Bundesstaaten mit ihren Anliegen gänzlich chancenlos wären. Die Spannbreite der inzwischen modifizierten Gesetzesregelungen reicht von der Marianeninsel *Guam,* wo die Abtreibung seit neuestem nur bei Gefährdung des Lebens der Schwangeren erlaubt ist, bis *Connecticut,* dessen Senat die auf den Entscheid des „Supreme Court" zurückgehende weitläufige Fristenlösung von 1973 für diesen Bundesstaat eigens gesetzlich festschrieb.

In mehreren Bundesstaaten kamen bereits beschlossene, restriktivere gesetzliche Regelungen des Abtreibungsrechts zu Fall. Als „begrenzte Erfolge" wurden von der Seite der Abtreibungsgegner zwei Urteile des Obersten Gerichtshofes vom Juni in bezug auf bundesstaatliche Gesetze von *Ohio* und *Minnesota* eingestuft: Das gesetzlich vorgeschriebene Einverständnis der Eltern bzw. von Elternteilen im Fall von minderjährigen Schwangeren, die eine Abtreibung vornehmen lassen wollen, wurde bestätigt.

Nicht minder kontrovers geht es bezüglich der Abtreibungsfrage weiterhin innerhalb der katholischen Kirche des Landes zu. Ein halbes Jahr, nachdem die US-amerikanische Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung vom November 1989 (vgl. HK, Januar 1990, 14f.) einen neuen Anlauf unternommen und dabei eine deutlich schärfere Gangart eingeschlagen hatte, beherrschte das Thema wieder die Debatte der kirchlichen Öffentlichkeit. Der erst im November 1989 in dieses Amt gewählte Vorsitzende der „pro life"-Kommission der US-Bischofskonferenz, der New Yorker Erzbischof und Kardinal *John O'Connor,* prägte dieser Diskussion seinen Stempel auf.

Erhebliche Kritik mußten die Bischöfe für ihren Beschluß einstecken, eine internationale Werbeagentur mit der Erstellung und Durchführung einer auf fünf Jahre angelegten und rund fünf Millionen Dollar teuren Werbekampagne „für das Leben" zu beauftragen. Kritisiert wurde zum einen, daß dieselbe Werbefirma auch für Unternehmen arbeitet, deren Produkte den Zielen der Kirche in dieser Sache zuwiderliefen, als auch die grundsätzliche Entscheidung, sich überhaupt einer Werbeagentur in dieser Angelegenheit zu bedienen (vgl. National Catholic Reporter, 13.4.90).

Selbstbewußter, weil unbelasteter kann die katholische Kirche aus einem anderen Grund agieren: Ein jahrelanger Versuch von Gegnern ihrer Position, der katholischen Kirche durch Gerichte die Steuerbefreiung aberkennen zu lassen, ist endgültig gescheitert. Nach Ansicht dieser Gruppe ist der politische Einsatz der Kirche in der Abtreibungsfrage mit der Steuerbefreiung aufgrund von Gemeinnützigkeit nicht vereinbar. Der Oberste Gerichtshof wies Ende April dieses Begehren aus formalrechtlichen Gründen letztinstanzlich ab.

Die Katholiken und die „pro choice"-Position

In der von den Bischöfen vergangenen November verabschiedeten Erklärung (Wortlaut in: Origins, 16.11.89, 395f.) hieß es: „Kein Katholik kann auf verantwortliche Weise eine ‚pro choice'-Position einnehmen, wenn ‚choice' (zu deutsch: freie Wahl) be-

sagt, daß unschuldiges menschliches Leben dabei zu Schaden kommt." Wie schon nach der Vollversammlung der Bischöfe kreiste daher die Diskussion der letzten Monate vor allem um die Haltung von Bischöfen gegenüber solchen Katholiken, die – zumal wenn sie herausgehobene *öffentliche Funktionen* innehaben – für die Beibehaltung des geltenden liberalen Abtreibungsrechts oder zumindest nicht aktiv für dessen Abänderung eintreten, selbst wenn sie persönlich die Abtreibung für ethisch unvertretbar halten.

In einem Interview mit dem „Catholic News Service" (5.4.90) unterschied Kardinal O'Connor zwischen der Vorgehensweise der Bischöfe insgesamt und derjenigen einzelner Bischöfe: Den Bischöfen zusammen gehe es mehr um eine Verstärkung der *Überzeugungsarbeit* und weniger um die Verhängung von *Sanktionen* gegenüber Inhabern öffentlicher Ämter. Dies schließe jedoch nicht aus, daß die Bischöfe in ihren Diözesen anders vorgehen. Als mögliche Sanktionen nannte O'Connor die Verweigerung von kirchlichen Ehrungen bzw. akademischen Ehrungen durch katholische Colleges und Universitäten sowie den Ausschluß von verschiedenen Gemeindediensten.
Kardinal O'Connor selbst gehört eindeutig zu denjenigen Bischöfen, die in manchen Fällen sogar mit der Exkommunikation drohen. Der für seine harte Haltung ebenso wie für seine publikums- und medienwirksamen Auftritte bekannte New Yorker Erzbischof bezeichnete in einer Erklärung die Exkommunikation als unter bestimmten Umständen „einzig mögliche Option" (Can 1398 CIC sieht die Exkommunikation als Tatstrafe für denjenigen vor, der eine Abtreibung „vornimmt").

Ausdrücklich kritisierte O'Connor den Gouverneur des Bundesstaates New York und prominenten katholischen Vertreter der Demokraten, *Mario Cuomo.* Cuomo gilt z.Z. als einziger Demokrat, der bei den kommenden Präsidentschaftswahlen mit einer gewissen Aussicht auf Erfolg dem derzeitigen Amtsinhaber, *George Bush,* Paroli bieten könnte. Schon seit langem wird Cuomo wegen seiner Haltung in der Abtreibungsfrage von Abtreibungsgegnern gescholten. Cuomo läßt zwar über seine *persönlich moralische* Bewertung der Abtreibung *als Katholik* keinen Zweifel aufkommen, unterscheidet davon aber scharf seine *strafrechtliche und politische* Bewertung der Abtreibung, respektiert die Fristenlösung als geltendes Recht und bejaht die Möglichkeit der Frauen, in dieser Frage aufgrund ihres persönlichen Gewissens selbst entscheiden zu können.

Der neue Bischof von Brooklyn (US-Bundesstaat New York), *Thomas Daily,* hatte Cuomo im Frühjahr kurz nach seinem Amtsantritt bereits untersagt, in Pfarreien und kirchlichen Einrichtungen seines Bistums aufzutreten (vgl. HK, April 1990, 196). Unterdessen modifizierte Daily seine Haltung aber dahingehend, daß Cuomo nunmehr untersagt ist, in Pfarreien und kirchlichen Einrichtungen zum Abtreibungsthema zu sprechen. Innerhalb der einflußreichen katholischen Laienorganisation „Knights of Columbus" sorgte die Aufforderung für Aufsehen, den demokratischen Senator des Bundesstaates Massachusetts, *Edward Kennedy,* und andere prominente Politiker wegen ihrer Haltung in der Abtreibungsfrage auszuschließen.

Überzeugungsarbeit oder Sanktionen?

Wie kontrovers gegenwärtig auch innerkirchlich die kirchenoffizielle Vorgehensweise in der Abtreibungsfrage bewertet wird, zeigen jedoch nicht zuletzt Äußerungen von zwei prominenten und zum „liberalen" Flügel der Bischofskonferenz zählenden US-Bischöfen. In einer Ansprache vor der Washingtoner Georgetown University (Wortlaut in: Origins, 12.4.90, 741ff.) sprach der Erzbischof von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin,* von der Gefahr, zunehmend „schrill und scharf" für die „pro life"-Position einzutreten, den Blickwinkel dabei aber auf die Abtreibung als einziges Thema zu verengen und andere Bedrohungen menschlichen Lebens aus den Augen zu verlieren. Er nannte es eine „Versuchung", lediglich Positionen zu vertreten, dabei aber zu vergessen, daß man in einer pluralistischen Gesellschaft nicht umhin komme zu überzeugen, Koalitionen zu bilden, öffentliche Meinung zu gestalten. Zentrales Anliegen Bernardins bei dieser Ansprache war es, das Abtreibungsthema in einen breiteren Kontext einer „konsistenten Lebensethik" einzuordnen.

In der öffentlichen Auseinandersetzung solle die Kirche auf die *moralische Überzeugungsarbeit* setzen und nicht auf irgendwelche *Strafmaßnahmen.* Zur Haltung von prominenten Katholiken in öffentlichen Ämtern zu dieser Frage meinte Bernardin, wer als Inhaber öffentlicher Ämter davon überzeugt sei, daß es sich bei der Abtreibung um ein moralisches Übel handele, habe auch die Verantwortung, ihr Ausmaß zu begrenzen, sich für ihre Vermeidung und den Schutz des ungeborenen Lebens einzusetzen.

Ein überaus geteiltes Echo erntete schließlich der Erzbischof von Milwaukee (Wisconsin), *Rembert Weakland,* mit einer ungewohnt offenen Kritik an Teilen der „pro life"-Bewegung. Anhörungen zum Komplex Abtreibung, die auf seine Einladung hin Ende März, Anfang April stattfanden, nahm Weakland zum Anlaß, bei aller Entschiedenheit in der Sache für eine differenzierte Wahrnehmung der Wirklichkeit zu plädieren und sich von extremen Formen militanter Abtreibungsgegner zu distanzieren. In einem zusammenfassenden Kommentar (Wortlaut in: The Catholic Herald, 24.5.90) bezeichnete Weakland die Auseinandersetzung um dieses Thema als nicht selten zu *„simpel"*, als daß man der Komplexität der davon berührten Fragen gerecht würde. So habe er bei den Anhörungen keine katholische Frau erlebt, die Abtreibung gutheiße. Alle sähen darin eine *Tragödie,* zu der niemand genötigt sein solle, Zuflucht zu nehmen.
Wie vor ihm schon Bernardin setzte auch Weakland sich für einen breiteren Ansatz beim Schutz des Lebens ein: „Wo immer menschliches Leben getötet werde, handele es sich um eine ernste ethische Frage, bei der Abtrei-

bung nicht weniger als im Fall eines Krieges oder bei der Todesstrafe. Weakland machte auch deutlich, daß viele Priester nicht mit der „pro life"-Bewegung identifiziert werden möchten: Man lehne ihre „geistige Enge" ab, ihr praktisches Vorgehen in der Öffentlichkeit, ihre Weigerung, eine konsistente Lebensethik als Ansatz zu akzeptieren. Zur Frage der künstlichen Empfängnisregelung stellte Weakland einen „tiefen Graben" zwischen der amtlichen kirchlichen Lehre und ihrer Nicht-Annahme durch die Frauen fest und zitierte eine Teilnehmerin mit der Bemerkung: „Wir möchten *vor* der Empfängnis die Wahl haben". Die Diskussion um den Zeitpunkt der Empfängnis resümierte Weakland mit dem Satz, die Empfängnis sei ein „Prozeß", nicht ein „bestimmter Moment". Im übrigen sprach sich Weakland dafür aus, daß seiner Ansicht nach die gesamte Zielrichtung kirchlicher Aktivitäten auf diesem Gebiet überdacht werden müsse: „Wir Katholiken müssen uns darüber klar werden, daß gesetzliche Positionen manchmal mit unseren Lehrauffassungen nicht übereinstimmen. Wir müssen lernen, wie wir in einer pluralistischen Gesellschaft leben, ohne erwarten zu können, daß jede Morallehre in der Gesetzgebung ihre Entsprechung findet ..."

Zum Hintergrund der Stellungnahme von Bernardin wie auch Weakland gehört das in der US-Kirche verbreitete Bedürfnis, in Zeiten einer sich verschärfenden Auseinandersetzung um das Abtreibungsthema nicht unterschiedslos identifiziert zu werden mit allem, was in den USA unter dem Stichwort „pro life"-Bewegung firmiert. Im Stile neuerer sozialer Bewegungen ist die „pro life"-Bewegung eine verschiedenste konfessionelle und politische Lager übergreifende Ad-hoc-Koalition, die aus der Gegnerschaft zum geltenden Abtreibungsrecht entstanden ist. Damit endet aber auch schon vielfach das allen Gemeinsame. Über die politischen und sonstigen Methoden im Verfolgen der Ziele sowie über die Einordnung des Abtreibungsthemas in eine breite Sicht von Sozialpolitik und Lebensethik besteht keine Einigkeit. Im Gegenteil. Gerade die US-Kirche trifft in Kreisen der „pro life"-Bewegung in bezug auf eine Reihe sozialethischer Fragen, aber auch ihre Haltung zur US-Lateinamerikapolitik, auf erbittertste Gegnerschaft. *K. N.*

Peru nach den Wahlen: Worauf setzte das Volk?

Die Präsidentschaftswahlen in Peru, das schlimmer als jedes andere südamerikanische Land von politischer Gewalt und wirtschaftlichem Niedergang heimgesucht wird, fanden einen das In- und Ausland gleichermaßen überraschenden Ausgang: Der wenige Monate vor dem ersten Wahlgang am 8. April noch völlig unbekannte Agronom *Alberto Kenyo Fujimori* schlug bei der Stichwahl am 10. Juli mit 56,6 Prozent der Stimmen seinen Gegenkandidaten, den weltbekannten Schriftsteller *Mario Vargas Llosa* (33,9 Prozent). Von großer, möglicherweise entscheidender Bedeutung für dieses Wahlergebnis war die Unterstützung Fujimoris durch *Mitglieder evangelikaler Sekten,* die sich als äußert wirksame Wahlhelfer erwiesen. Daß im „katholischen Kontinent" Lateinamerika eine Wahl von einer gesellschaftlichen Kraft mitentschieden werden könnte, die sich kirchlich, aber nicht katholisch definiert, hätte Anfang des Jahres wohl noch niemand für möglich gehalten. Es wäre jedoch zu einfach, würde man den Wahlerfolg Fujimoris den Sekten zuschreiben, wie es manche in der – offenbar recht geschockten – katholischen Kirche des Landes getan haben.

Gewinner und Verlierer

Es ist unmittelbar nach Amtsantritt (28. Juli) noch zu früh, Fujimori als unfähigen, populistischen Emporkömmling und „Quacksalber" („Neue Zürcher Zeitung" vom 14.6.) enttarnen zu wollen, wenngleich vieles darauf hindeutet, daß das peruanische Volk genauer wußte, wen es nicht wählen, als wen es wählen wollte. Der Verlierer Vargas Llosa hatte sich seine Kandidatur gründlich überlegt. Als er dann antrat, verstand und präsentierte er sich als Alternative zu dem glücklosen *Alán García,* auf den sich, als er 1985 sein Amt antrat, die Hoffnungen nicht nur der Peruaner, sondern Lateinamerikas richteten (vgl. HK, März 1990, 108ff). Nach seiner Entscheidung, die hohe *Verschuldung des Landes* nur noch mit jährlich zehn Prozent der Exporterlöse zu tilgen, war Peru auf dem Weltmarkt isoliert, für kreditunwürdig erklärt worden und trieb immer tiefer in die wirtschaftliche Katastrophe. Unter Alán Garcías Regierung radikalisierte sich die maoistische Guerilla „Sendero Luminoso" weiter zur Terrororganisation, die Streitkräfte konnten ihrer Herr werden. Die Regierungspartei APRA, Mitglied der Sozialistischen Internationale, wurde unter García in einem Ausmaß korrupt, das selbst für lateinamerikanische Verhältnisse skandalös wirkte. Vor den Juni-Wahlen lag die Inflationsrate knapp unter 2000 Prozent, die Realeinkommen waren (im Vergleich zu 1973) um 72 Prozent gesunken. Vier von fünf erwerbsfähigen Peruanern haben derzeit keinen festen Arbeitsplatz. Nach einem ohnehin starken Produktionsrückgang im Agrarsektor hat die anhaltende Dürre bis zu 80 Prozent der erwarteten Ernte vernichtet. Die Devisenreserven Perus sind auf 35 Millionen Dollar gesunken, weniger als die Importkosten für eine Woche.

Vargas Llosa, der beim ersten Wahldurchgang im April 27,6 Prozent der Stimmen, drei Prozent mehr als Fujimori, erhielt, versprach in einem aufwendigen Wahlkampf wirtschaftliche Gesundung durch eine kurze, wenn auch schmerzhafte Radikalkur und plädierte für einen *liberalistischen, auf*

Privatwirtschaft und freien Mark setzende Wirtschaftsreform. Seinem unerwartet wie aus dem Erdboden aufgetauchten Gegner Fujimori gelang es vor den Augen der staunenden Weltöffentlichkeit, mangels eines eigenen Wahlprogramms die Schwachpunkte Vargas Llosas in eigene Stärken umzumünzen.

Vargas Llosa, selbst aus bescheidenen Verhältnissen stammend, bot Fujimori mit seinem von der Oligarchie finanzierten, pompösen Wahlkampf eine Angriffsfläche, die dieser geschickt dazu nutzte, den „weißen" Schriftsteller als Interessenvertreter der Wohlhabenden und sich selbst als Fürsprecher der breiten Mehrheit, des „Volkes", der Mestizen und Indianer, vorzustellen. Sie fanden in dem bescheiden auftretenden Fujimori mit dem asiatischen Aussehen und dem unbeholfenen, gelegentlich fehlerhaften Spanisch offenbar, was sie bei dem berühmten, eloquenten Vargas Llosa vermißten: Volksnähe. Zudem wußte man nichts, das heißt auch nichts Negatives über ihn – ein angesichts der langen Serie enttäuschender Erfahrungen mit peruanischen Politikern verständliches Argument, das sich jedoch als verhängnisvoll herausstellen könnte.

Wie Vargas Llosa sprach sich auch Fujimori für liberale wirtschaftliche Reformen, darunter eine Reprivatisierung verstaatlichter Unternehmen aus. Er betonte stets, er werde dafür sorgen, daß die Liberalisierung der Wirtschaft nicht zu Lasten der armen Bevölkerungsschichten gehen dürfe, ohne dies jedoch sozialpolitisch zu präzisieren.

Der katholische Episkopat hielt sich zunächst zurück

Die *katholische Kirche* hatte sich zunächst aus dem Wahlkampf herausgehalten und jeden Anschein von Parteilichkeit vermieden. Die Kirchenführung tat sich wohl gleichermaßen schwer mit einem agnostischen Schriftsteller und einem zwar getauften, aber bis dato völlig unbekannten Katholiken und Nichtpolitiker japanischer Abstammung. Der tiefwurzelnden Neigung des peruanischen Volkes, nach dem Scheitern des erst als „Messias" gefeierten García einen neuen Hoffnungsträger zu wählen, konnte und wollte der Episkopat nur allgemeine Prinzipien wie Gemeinwohl und Solidarität entgegensetzen. In einem Anfang Mai vor der zweiten, der Stichwahl herausgegebenen Hirtenbrief riefen die Bischöfe die Bevölkerung erneut auf, „mit einem gewissenhaften und überlegten Votum für das Wohl des Landes und für einen dauerhaften und realistischen, die Ärmsten und Wehrlosesten nicht preisgebenden Weg aus der äußerst schweren Krise, die wir erleiden, zu stimmen" (Vida Nueva vom 12. 5. 90).

Aus gegebenem Anlaß fügten sie hinzu, der Wahlkampf dürfe nicht zu einer „Auseinandersetzung zwischen gesellschaftlichen Gruppen oder zur Diskriminierung von Peruanern aus rassischen oder religiösen Gründen" führen. „Wir erklären, daß es nicht ehrlich ist, die Religion für parteipolitische Zwecke einzusetzen. Die katholische Kirche als Institution hat sich jeder Parteiname für die Kandidaten enthalten. Wir bedauern, daß einige religiöse Gruppierungen in einen politischen Proselytismus verfallen sind. Was den religiösen Bereich angeht, bitten wir lediglich darum, daß die Gewählten die Überzeugungen aller respektieren."

In der zweiten Wahlkampfphase nutzten Anhänger Fujimoris aus fundamentalistischen evangelikalen Sekten ihre Kampagnen zu verschärft *antikatholischen Parolen.* Fujimori wurde von der Mehrzahl dieser Sekten unterstützt, denen nach groben Schätzungen eine Million, das sind knapp fünf Prozent der peruanischen Bevölkerung, angehören. Ihre Wahlhilfe glich ihrer Missionierungsmethode: Die Prediger und ihre Helfer gingen von Tür zu Tür und verteilten Propagandamaterial. Viele von ihnen empfahlen Fujimori als einen der Ihren, der von Gott gerufen sei, Peru zu regieren. Daß Fujimori keineswegs so arm ist, wie er im Wahlkampf behauptete, drang nicht in die ländlichen Gegenden Perus und in die armen Vorstädte, wo Fujimori seine Wählerschaft ganz überwiegend fand. Anfang Mai forderte der Leiter einer Methodistenschule in Areqipa, *Guillermo Toshikawa Torres,* in einem Brief die protestantischen Kirchen und Sekten auf, Fujimoris Wahlbündnis „Cambio 90" zu wählen, in dem sich „eine bedeutende Anzahl von Brüdern in Christo" engagiere. Ein Sieg Fujimoris bedeute, daß die Protestanten die katholische Mehrheit „nicht mehr um Gefallen bitten" müßten. „Die Diskriminierung wird aufhören ... Unsere Kinder werden Schulen unserer Wahl besuchen und ihren Glauben nicht länger verbergen müssen ... Unsere Kirchen werden auf Grund gebaut, den der Staat zur Verfügung stellen muß" (Catholic News Service, 3. 5. 1990).

Die Sekten veranlaßten den Erzbischof zur Gegenoffensive

Als bekannt wurde, daß einige von Fujimoris Anhängern aus den Sekten die katholische Kirche als Verbündete der korrupten, reichen Oberschicht darstellten, die Marien- und Heiligenverehrung und das Papsttum angriffen, ging der Erzbischof von Lima, *Augusto Vargas Alzamora,* zur Gegenoffensive über. In einem offenen Brief wandte sich Vargas gegen die „hinterlistige Kampagne sogenannter evangelischer Gruppen, die nicht der christlichen Tradition entsprechen, gegen unseren katholischen Glauben ..., den größten Schatz unserer nationalen Identität". Der Erzbischof rief die Katholiken auf, sich von der Propaganda dieser „verirrten Brüder" nicht einschüchtern zu lassen. Die Stellungnahme fand innerkirchlich nicht ungeteilte Zustimmung und wurde von den Medien als Parteinahme für Vargas Llosa gedeutet, was Fujimori aber wohl wiederum neue Wählerstimmen aus den Unterschichten zuführte. Daß die Erzdiözese Lima am 31. Mai eine Prozession zum „Herrn der Wunder" veranstaltete, die außerhalb des festen Datums sonst nur bei drohenden Katastrophen angesagt wird, zeigt, wie ernst der Erzbischof die Lage sah.

Mitte Juni sagte der Erzbischof gegenüber der spanischen Zeitschrift „Vida Nueva" (23. 6.), er erwarte von der Regierung Fujimori, daß die „herausragende Stellung" des Katholizismus in Peru respektiert werde. In diesem Interview spielte er zwar die antikatholischen Parolen als „Angriffe einiger Freischärler" herunter, gab aber den Vorfällen eine interessante innerkirchliche Deutung: „Ich glaube, daß das ein Fingerzeig des Herrn ist, der uns aufwecken und fragen will, was mit unserem Glauben geschehen ist, der in den ersten Jahren der Aussaat des Christentums Früchte der Heiligkeit hervorbrachte und heute nur noch Früchte der Lauheit." Diese harsche Kritik am peruanischen Katholizismus war sicher auch mit dem Schock über einen politischen Wahlsieg zu erklären, der der katholischen Kirche schlagartig klar machte, welchen Einfluß die teilweise von den USA finanzierten und sich rasant ausbreitenden fundamentalistischen Sekten bereits haben. Das Problem wird von den lateinamerikanischen Ortskirchen bereits überall empfunden, ohne daß eine Strategie in Sicht wäre, wie man der Ausbreitung der Sekten entgegenwirken könnte. De facto existieren und konkurrieren in Lateinamerika bereits zwei verschiedene Evangelisierungsmodelle, die auf einer ganz unterschiedlichen Sicht des Menschen und seines Weges zu Gott gründen. Ein Teil des katholischen Klerus und der Laien-Pastoralträger wie auch der alten protestantischen Einwandererkirchen in Peru vertreten eine *ganzheitliche,* an der Befreiungstheologie orientierte Pastoral, die ein gesellschaftliches Engagement mit einschließt und auf die Solidarität kleiner Gruppen aufbaut. Dieser Richtung steht in der Hierarchie ein durch die römische Ernennungspolitik stärker werdender Flügel von Bischöfen gegenüber, der die traditionelle vertikale Seelsorge wieder in den Vordergrund rückt. Die starken Spannungen zwischen den beiden Gruppen werden mühsam öffentlich kaschiert.

Demgegenüber setzen die Sekten auf eine betont *individualistische* Seelsorge, nicht selten nach dem Motto „Gott hilft dem Erfolgreichen". Die intensive Begleitung der Gemeinden durch zahllose Prediger und die Herz und Sinne ansprechende Gestaltung der Gottesdienste sind von der unter chronischem Priestermangel leidenden katholischen Kirche Perus zwar als Herausforderung erkannt worden; es scheint jedoch nicht nur an Personal, sondern gegenwärtig auch am kirchlichen Zusammenwirken zu fehlen.

Schlechte Aussichten

Fujimori hat bei seiner Wahl mit Erfolg auf Bevölkerungsschichten gesetzt, die unterprivilegiert aber nicht revolutionär gesonnen sind. Dazu gehört die im informellen Sektor mühsam überlebende Unterschicht, die der Soziologe Hernando de Soto in seinem Buch „Der andere Pfad" (in Anspielung auf die Guerilla des „Leuchtenden Pfades") beschreibt. Ihnen versprach Fujimori im Wahlkampf Wirtschaftshilfe aus seiner japanischen Heimat. Anfang Juli kehrte er mit ziemlich leeren Händen aus Tokio zurück. Nicht wenige Peruaner hatten Fujimori tatsächlich geglaubt, daß er mit seiner „Verwandtschaft", der Weltwirtschaftsmacht Japan, im Rükken ihr Land retten würde. Es sieht nicht danach aus. *G. B.*

Die Theologen und das Lehramt

Instruktion über die kirchliche Berufung von Theologen

Ende Juni wurde in Rom eine Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre „über die kirchliche Berufung der Theologen" veröffentlicht. Die Instruktion versucht nach den Auseinandersetzungen der jüngsten Zeit – ein Zusammenhang mit der sog. „Kölner Erklärung" und den Folgeerklärungen zu ihr von Theologen in anderen Ländern wird formell nicht hergestellt, aber die Ausführungen über „Dissens"-Erscheinungen und wie sich Theologen in Dissens zu verhalten haben lassen deutlich erkennen, was Anlaß war – eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von Theologie und Lehramt. Sie will dies für Theorie und Praxis durch eine strenge Unterordnung der Theologen unter das päpstliche und bischöfliche Lehramt erreichen, und zwar nicht nur, wo es um definierte Dogmen und endgültige Lehramtsentscheidungen geht, an denen sich jeder Gläubige zu orientieren hat, sondern in allen Fragen von Lehre und Disziplin, zu denen sich das Lehramt „authentisch" äußert. Wir geben hier den Wortlaut der vom 26. Mai datierten Erklärung in der amtlich verbreiteten deutschen Fassung wieder.

An den Text der Erklärung schließen sich Überlegungen des Tübinger Theologen Peter Hünermann an. In ihnen wird anhand der Theologie der Erklärung versucht, ihr Grundproblem herauszuarbeiten, die Tatsache, daß der Kirche die Glaubenswahrheit „nicht in ihrer Vollendungsgestalt, sondern im Zeugnis Jesu Christi gegeben ist und der Glaube deswegen „trotz seiner eschatologischen Unbedingtheit eine vergehende, endliche Gestalt der Wahrheit (ist)", die in ihrer Auslegung auf andere Gestalten der Wahrheit angewiesen ist. Diesem Grundproblem, so die These Hünermanns, wird die Theologie der Erklärung nicht gerecht. Sein Fazit: Auch wenn Lehramt und Theologie, was Funktion und Verbindlichkeit betrifft, nicht auf gleicher Ebene angesiedelt sind, so bleiben sie doch gegenseitig aufeinander angewiesen. Deshalb gilt im Falle von Strittigkeiten und Spannungen nicht nur für Theologen, sondern auch für Papst und Bischöfe, „daß die Berufung auf die eigene Subjektivität nicht genügt, sondern Gründe ausschlaggebend sein müssen".

Einführung

1. Die Wahrheit, die frei macht, ist ein Geschenk Jesu Christi (vgl. Joh 8, 32). Das Erforschen der Wahrheit wird von der Natur

des Menschen gefordert, während Unwissenheit ihn in Knechtschaft hält. Der Mensch kann in der Tat nicht wahrhaft frei sein, wenn er über die wesentlichen Fragen seiner Existenz keine Klarheit erhält und zumal wenn er nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht. Er wird frei, wenn Gott sich ihm nach dem Wort des Herrn als Freund anvertraut: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe" (Joh 15,15). Befreit von der Entfremdung durch Sünde und Tod aber wird der Mensch, wenn Christus, der die Wahrheit ist, für ihn zum „Weg" wird (vgl. Joh 14,6).

Im christlichen Glauben sind Erkenntnis und Leben, Wahrheit und Existenz innerlich verbunden. Gewiß übersteigt die in der Offenbarung Gottes geschenkte Wahrheit die Fassungskraft der Erkenntnis des Menschen, doch steht sie zur Vernunft des Menschen nicht in Gegensatz. Sie durchdringt und erhebt diese vielmehr und appelliert an die Verantwortung eines jeden Menschen (vgl. 1 Petr 3,15). So war die „Lehr-Regel" (Röm 6,17) vom Anfang der Kirche an mit der Taufe an den Eintritt in das Geheimnis Christi gebunden. Der Dienst an der Lehre, zu dem das gläubige Bemühen um Glaubensverständnis, nämlich die Theologie, gehört, ist daher eine Forderung, auf die die Kirche nicht verzichten kann.

Zu allen Zeiten ist die Theologie wichtig, damit die Kirche auf den Plan Gottes antworten kann, der will, „daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim 2,4). Doch in Zeiten großer geistiger und kultureller Umbrüche wird sie noch wichtiger, auch wenn sie dann besonderen Gefahren ausgesetzt ist, denn sie muß sich bemühen, in der Wahrheit „zu bleiben" (vgl. Joh 8,31) und zugleich die neuen Probleme, die sich dem menschlichen Geist stellen, berücksichtigen. In unserem Jahrhundert und zumal bei der Vorbereitung und Durchführung des II. Vatikanischen Konzils hat die Theologie viel zu einem tieferen „Verständnis der überlieferten Dinge und Worte"[1] beigetragen, freilich auch Momente der Krise und Spannung erlebt, und sie erlebt sie weiter.

Daher hält es die Kongregation für die Glaubenslehre für angebracht, den Bischöfen der katholischen Kirche und über sie den Theologen diese Instruktion vorzulegen, welche die Sendung der Theologie in der Kirche erhellen möchte. Die Instruktion behandelt zunächst (I) die Wahrheit als Geschenk Gottes für sein Volk, beschreibt dann (II) die Aufgabe der Theologen, geht auf den besonderen Auftrag der Hirten ein (III) und bietet schließlich (IV) einige Hinweise zum richtigen Verhältnis beider zueinander. Sie möchte damit dem Wachstum in der Erkenntnis der Wahrheit dienen (vgl. Kol 1,10), die uns in jene Freiheit einführt, für die Christus gestorben und auferstanden ist (vgl. Gal 5,1).

I. Die Wahrheit, ein Geschenk Gottes für sein Volk

2. Von grenzenloser Liebe bewogen, hat Gott dem Menschen auf der Suche nach der eigenen Identität nahe sein und sein Weggefährte werden wollen (vgl. Lk 24,15). Er wollte ihn ferner von den Fallstricken des „Vaters der Lüge" (vgl. Joh 8,44) befreien und ihm Zugang zu einem innigen Verhältnis zu Gott schenken, damit er dort die volle Wahrheit und die wahre Freiheit in Überfülle finde. Dieser Liebesplan, der vom „Vater der Lichter" (Jak 1,17; vgl. 1 Petr 2,9; 1 Joh 1,5) stammt und durch den dem Tod entrissenen Sohn (vgl. Joh 8,36) verwirklicht wurde, erhält durch den Geist, der „in die ganze Wahrheit führt" (Joh 16,13), dauerhafte Gestalt.

3. Die Wahrheit besitzt aus sich selbst eine einigende Kraft: Sie befreit die Menschen aus der Isolierung und den Gegensätzen, in denen sie die Unkenntnis der Wahrheit gefangenhält, öffnet ihnen den Weg zu Gott und vereinigt untereinander. Christus hat die Trennmauer zerstört, die sie der Verheißung Gottes und der Gemeinschaft des Bundes gegenüber zu Fremden machte (vgl. Eph 2,12–14). Er sendet in die Herzen der Glaubenden seinen Geist, durch den alle in Ihm nur noch „einer" sind (vgl. Röm 5,5; Gal 3,28). So werden wir dank der Wiedergeburt und der Salbung des Heiligen Geistes (vgl. Joh 3,5; 1 Joh 2,20.27) zum einen und neuen Volk Gottes, das durch die verschiedenen Berufungen und Charismen beauftragt ist, das Geschenk der Wahrheit zu bewahren und weiterzugeben. Die ganze Kirche muß in der Tat als „Salz der Erde" und „Licht der Welt" (vgl. Mt 5,13f.) von der Wahrheit Christi, die frei macht, Zeugnis geben.

4. Das Volk Gottes antwortet auf diesen Aufruf „vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott". Was näherhin das „Leben im Glauben" betrifft, so führt das II. Vatikanische Konzil weiter aus: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien" ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert".[2]

5. Um seine prophetische Funktion in der Welt auszuüben, muß das Volk Gottes sein Glaubensleben (vgl. 2 Tim 1,6) ständig in sich selber erwecken oder „neu beleben", zumal durch eine immer tiefere Reflexion, die sich unter der Führung des Heiligen Geistes mit dem Inhalt des Glaubens selber auseinandersetzt, und durch das Bemühen, den Glauben in den Augen jener zu rechtfertigen, die für ihn Gründe fordern (vgl. 1 Petr 3,15). Im Hinblick auf diese Sendung verteilt der Geist der Wahrheit unter den Glaubenden aller Stände besondere Gaben, die verliehen werden, „damit sie anderen nützen" (1 Kor 12,7–11).

II. Die Berufung des Theologen

6. Unter den durch den Geist in der Kirche entfachten Berufungen zeichnet sich die des Theologen aus, dessen Aufgabe darin besteht, in Gemeinschaft mit dem Lehramt ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes, wie es in der inspirierten und von der lebendigen Tradition der Kirche getragenen Schrift enthalten ist, zu gewinnen.

Der Glaube strebt von seiner Natur her nach Erkenntnis, denn er enthüllt dem Menschen die Wahrheit über seine Bestimmung und den Weg, sie zu erreichen. Obwohl diese geoffenbarte Wahrheit all unser Reden überschreitet und unsere Begriffe angesichts seiner letzten Endes unergründlichen Erhabenheit (vgl. Eph 3,19) unvollkommen bleiben, so fordert er doch unsere Vernunft, dieses Geschenk Gottes zum Erfassen der Wahrheit, auf, in ihr Licht einzutreten und so fähig zu werden, das Geglaubte in einem gewissen Maß auch zu verstehen. Theologische Wissenschaft, die sich um das Verständnis des Glaubens in Antwort auf die Stimme der sie ansprechenden Wahrheit bemüht, hilft dem Volk Gottes, gemäß dem Auftrag des Apostels (vgl. 1 Petr 3,15) dem, der nach seiner Hoffnung fragt, Rede und Antwort zu stehen.

7. Die Arbeit des Theologen entspricht daher einer Dynamik, die dem Glauben selber innewohnt: Die Wahrheit will sich ihrer Natur nach mitteilen, denn der Mensch ist für die Erkenntnis der Wahrheit geschaffen und verlangt in seinem tiefsten Inneren

nach ihrer Kenntnis, um sich in ihr wiederzufinden und darin sein Heil zu erlangen (vgl. 1 Tim 2,4). Deswegen hat der Herr seine Apostel ausgesandt, alle Nationen zu seinen „Jüngern" zu machen und sie zu lehren (vgl. Mt 28,19f.). Die Theologie, die nach dem „Grund des Glaubens" forscht und ihn den Suchenden als eine Antwort anbietet, bildet einen integralen Teil des Gehorsams gegenüber diesem Gebot; denn die Menschen können nicht zu Jüngern werden, wenn ihnen die im Wort des Glaubens enthaltene Wahrheit nicht dargelegt wird (vgl. Röm 10,14f.).
Die Theologie leistet daher ihren Beitrag dazu, daß der Glaube mittelbar wird und der Verstand jener Menschen, die Christus noch nicht kennen, den Glauben suchen und finden kann. Wenn die Theologie damit dem Antrieb der Wahrheit, die sich mitteilen möchte, entspricht, so wird sie zugleich aus der Liebe und ihrer Dynamik geboren: Im Glaubensakt erkennt der Mensch die Güte Gottes und beginnt, ihn zu lieben. Liebe aber will den Geliebten immer noch besser kennenlernen.[3] Aus diesem doppelten Ursprung der Theologie im inneren Leben des Volkes Gottes und seiner missionarischen Berufung ergibt sich die Weise, wie sie auszuarbeiten ist, um den Ansprüchen ihrer eigenen Natur gerecht zu werden.

8. Da das Objekt der Theologie die Wahrheit, nämlich der lebendige Gott und sein in Jesus Christus geoffenbarter Heilsplan ist, muß der Theologe sein Glaubensleben vertiefen sowie wissenschaftliches Forschen und Gebet immer vereinen.[4] Er wird auf diese Weise für den „übernatürlichen Glaubenssinn" aufgeschlossener, von dem er abhängt und der ihm als sichere Regel gelten wird, die seine Reflexion leitet und die Richtigkeit seiner Ergebnisse messen läßt.

9. Im Verlauf der Jahrhunderte ist die Theologie nach und nach zu einem wirklichen wissenschaftlichen Wissen geworden. Der Theologe muß daher notwendig auf die erkenntnismäßigen Erfordernisse seines Faches und die der kritischen Strenge, mit anderen Worten auf die rationale Kontrolle eines jeden Schritts seiner Forschung achten. Doch kritische Strenge ist etwas anderes als der Geist der Kritik, der eher auf affektive Gründe oder Vorurteile zurückgeht. Der Theologe muß daher bei sich selber Ursprung und Motive seiner kritischen Haltung prüfen und seinen Blick durch den Glauben reinigen lassen, denn Theologie treiben erfordert ein geistliches Bemühen um Redlichkeit und Heiligung.

10. Obwohl die geoffenbarte Wahrheit die menschliche Vernunft übersteigt, so steht sie mit ihr doch in tiefer Übereinstimmung und setzt voraus, daß die Vernunft ihrer Natur nach auf die Wahrheit hingeordnet ist, so daß sie, vom Glauben erleuchtet, den Sinn der Offenbarung erfassen kann. Trotz der Behauptungen vieler philosophischer Strömungen, aber in Übereinstimmung mit einer gesunden, von der Schrift bekräftigten Denkweise, ist die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft anzuerkennen sowie auch ihre metaphysische Fähigkeit, Gott von der Schöpfung her zu erfassen.[5]
Daher erfordert die der Theologie eigene Aufgabe, den Sinn der Offenbarung zu verstehen, die Verwendung philosophischer Errungenschaften, die „ein gründliches und zusammenhängendes Wissen über Mensch, Welt und Gott"[6] liefern und deren Aussagen bei der Reflexion über die geoffenbarte Lehre aufgenommen werden können. Notwendig für die Studien des Theologen sind ebenfalls die historischen Wissenschaften, an erster Stelle wegen des historischen Charakters der Offenbarung, die uns innerhalb einer „Heilsgeschichte" übermittelt worden ist. Endlich soll er auch auf die Humanwissenschaften zurückgreifen, um die geoffenbarte Wahrheit über den Menschen und die moralischen Normen seines Tuns durch Einbringen der gültigen Ergebnisse dieser Wissenschaften besser zu erfassen.
In dieser Hinsicht gehört es zur Aufgabe des Theologen, in seiner eigenen Kultur Elemente zu finden, mit denen er den einen oder anderen Aspekt der Geheimnisse des Glaubens erhellen kann. Eine solche Aufgabe ist gewiß schwer und nicht ohne Gefahren, doch bleibt sie in sich selber berechtigt und soll ermuntert werden.
Hier ist zu betonen: Wenn die Theologie begriffliche Elemente und Methoden, die von der Philosophie oder anderen Wissenschaften herstammen, verwendet, muß sie zu unterscheiden wissen, wobei sie das letzte normgebende Prinzip in der geoffenbarten Lehre findet. Diese muß ihr die Kriterien für die Beurteilung dieser begrifflichen Elemente und Methoden an die Hand geben und nicht umgekehrt.

11. Da er nie vergessen wird, daß auch er ein Glied des Volkes Gottes ist, muß der Theologe dieses achten und sich bemühen, ihm eine Lehre vorzutragen, die in keiner Weise der Glaubenslehre Schaden zufügt.
Die der theologischen Forschung eigene Freiheit gilt innerhalb des Glaubens der Kirche. Daher kann die Kühnheit, die sich dem Bewußtsein des Theologen oft nahelegt, keine Früchte bringen und „erbauen", wenn sie nicht von der Geduld des Reifenlassens begleitet ist. Die neuen Vorschläge zum Verständnis des Glaubens „sind nur ein Angebot für die ganze Kirche. Vieles muß im brüderlichen Gespräch korrigiert und erweitert werden, bis die ganze Kirche es annehmen kann. Theologie ist zutiefst ein sehr selbstloser Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen. Darum gehören die sachliche Disputation, das brüderliche Gespräch, Offenheit und Bereitschaft zur Veränderung der eigenen Meinungen wesentlich zu ihr".[7]

12. Die Freiheit der Forschung, an der die Gemeinschaft der Wissenschaftler mit Recht als einem ihrer kostbarsten Güter festhält, bedeutet die Bereitschaft, die Wahrheit so anzunehmen, wie sie sich am Ende einer Forschungsarbeit darbietet, bei der kein Element Einfluß gewinnt, das den Erfordernissen einer dem studierten Objekt entsprechenden Methode fremd ist.
In der Theologie ist diese Freiheit der Forschung innerhalb eines rationalen Wissens anzusetzen, dessen Gegenstand von der Offenbarung gegeben wird, wie sie in der Kirche unter der Autorität des Lehramtes übermittelt, ausgelegt und vom Glauben angenommen wird. Diese Elemente, die den Rang von Grundsätzen haben, beiseite zu lassen, würde bedeuten, daß man aufhört, Theologie zu treiben. Um die Art dieses Verhältnisses zum Lehramt klarzustellen, soll nun von dessen Aufgabe in der Kirche die Rede sein.

III. Das Lehramt der Hirten

13. „Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte – so hat er in Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden".[8] Er hat seiner Kirche durch die Gabe des Heiligen Geistes Anteil an seiner eigenen Unfehlbarkeit gegeben.[9] Durch den „übernatürlichen Glaubenssinn" aber erfreut sich auch das Volk Gottes dieses Vorzugs, unter der Leitung des lebendigen Lehramtes der Kirche, das kraft der im Namen Christi ausgeübten Autorität die einzige authentische Instanz für die Auslegung des geschriebenen oder überlieferten Wortes Gottes ist.[10]

14. Als Nachfolger der Apostel empfangen die Hirten der Kirche „vom Herrn ... die Sendung, alle Völker zu lehren und das Evangelium jedwedem Geschöpf zu verkünden. So sollen alle Men-

schen ... das Heil erlangen".[11] Ihnen ist damit die Aufgabe anvertraut, das Wort Gottes zu bewahren, darzulegen und zu verbreiten, dessen Diener sie sind.[12]
Die Sendung des Lehramtes besteht darin, in einer mit dem „eschatologischen" Charakter des Christusereignisses übereinstimmenden Form den endgültigen Charakter des Bundes zu verkünden, den Gott in Christus mit seinem Volke geschlossen hat; es muß dieses vor Abweichungen und Verirrungen schützen und ihm die objektive Möglichkeit garantieren, den echten Glauben jederzeit und in den verschiedenen Situationen irrtumsfrei zu bekennen. Daraus folgt, daß die Bedeutung des Lehramtes und sein Wert nur im Verhältnis zur Wahrheit der christlichen Lehre und zur Predigt des Wortes der Wahrheit zu verstehen ist. Seine Funktion ist daher nicht etwas der christlichen Wahrheit Äußerliches, und es ist ebensowenig dem Glauben übergeordnet; es leitet sich vielmehr unmittelbar von der Ökonomie des Glaubens selber her, weil das Lehramt in seinem Dienst am Wort Gottes eine positiv von Christus als konstitutives Element der Kirche gewollte Institution ist. Der Dienst, den das Lehramt der christlichen Wahrheit leistet, hilft daher dem ganzen Volk Gottes, das aufgerufen ist, in jene Freiheit der Wahrheit einzutreten, die Gott in Christus geoffenbart hat.

15. Damit sie die ihnen übertragene Aufgabe, das Evangelium zu verkünden und die Offenbarung authentisch auszulegen, in vollem Umfang erfüllen können, hat Jesus Christus den Hirten der Kirche den Beistand des Heiligen Geistes verheißen. Er hat sie im besonderen in Sachen des Glaubens und der Sitten mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausgestattet. Die Ausübung dieses Charismas kann in verschiedener Weise erfolgen. Es wird insbesondere ausgeübt, wenn die Bischöfe mit ihrem sichtbaren Haupt vereint in einem kollegialen Akt, wie es bei ökumenischen Konzilien der Fall ist, eine Lehre verkünden oder wenn der Römische Papst in Erfüllung seiner Sendung als oberster Hirte und Lehrer aller Christen eine Lehre „ex cathedra" vorlegt.[13]

16. Die Aufgabe des Lehramtes ist es, das Glaubensgut der göttlichen Offenbarung gewissenhaft zu hüten und treulich zu erklären. Diese Aufgabe schließt ihrer Natur nach ein, daß das Lehramt Aussagen „definitiv"[14] vorlegen kann, auch wenn sie nicht in den Glaubenswahrheiten enthalten, wohl aber mit ihnen innerlich so verknüpft sind, daß ihr definitiver Charakter letztlich sich von der Offenbarung selber herleitet.[15]
Die Moral kann Gegenstand des authentischen Lehramtes sein, weil das Evangelium als Wort des Lebens den ganzen Bereich des menschlichen Handelns anregt und bestimmt. Das Lehramt hat daher die Aufgabe, durch für das Gewissen der Gläubigen normgebende Urteile jene Akte zu bezeichnen, die in sich selber mit den Forderungen des Glaubens übereinstimmen und seine Anwendung im Leben fördern, aber auch jene Akte, die aufgrund ihres inneren Schlechtseins mit diesen Forderungen unvereinbar sind. Aufgrund des Bandes, das zwischen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung besteht und wegen der Notwendigkeit, das ganze Moralgesetz um des Heiles willen zu kennen und zu befolgen, erstreckt sich die Zuständigkeit des Lehramtes auch auf den Bereich des Naturgesetzes.[16]
Andererseits enthält die Offenbarung selber moralische Lehren, die an sich von der natürlichen Vernunft erkannt werden könnten, die aber aufgrund der sündigen Verfaßtheit des Menschen schwer zugänglich sind. Es ist Glaubenslehre, daß diese moralischen Normen vom Lehramt unfehlbar gelehrt werden können.[17]

17. Der göttliche Beistand ist ferner den Nachfolgern der Apostel gegeben, wenn sie in Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus lehren, und in besonderer Weise dem Römischen Papst als dem Hirten der ganzen Kirche, wenn sie, ohne eine unfehlbare Definition abzugeben und ohne sich „definitiv" auszusprechen, in der Ausübung ihres ordentlichen Lehramtes eine Lehre vortragen, die zu einem besseren Verständnis der Offenbarung in Sachen des Glaubens und der Sitten führt, oder moralische Weisungen erlassen, die sich aus dieser Lehre ergeben.
Man muß daher den eigenen Charakter einer jeden Äußerung des Lehramtes beachten, dazu das Maß, in dem es seine Autorität geltend macht, und auch der Tatsache Rechnung tragen, daß sich alle aus der gleichen Quelle herleiten, nämlich von Christus, der will, daß sein Volk in der ganzen Wahrheit wandelt. Aus dem gleichen Grund fehlt auch den lehramtlichen Entscheidungen in Sachen der Disziplin nicht der göttliche Beistand, selbst wenn sie nicht durch das Charisma der Unfehlbarkeit garantiert sind, und sie beanspruchen daher die Zustimmung der Gläubigen.

18. Der Römische Papst bedient sich bei seiner universalen Sendung der Hilfe der Organe der Römischen Kurie, insbesondere der Kongregation für die Glaubenslehre bei Lehren über den Glauben und die Moral. Daraus folgt, daß die ausdrücklich vom Papst approbierten Dokumente dieser Kongregation am ordentlichen Lehramt des Nachfolgers Petri teilhaben.[18]

19. In den Einzelkirchen kommt es dem Bischof zu, das Wort Gottes zu hüten und auszulegen und mit Autorität zu entscheiden, was ihm entspricht oder nicht. Die Lehrtätigkeit jedes einzelnen Bischofs für sich betrachtet erfolgt in Gemeinschaft mit der des Römischen Papstes, dem Hirten der universalen Kirche, und der der übrigen in der ganzen Welt verteilten oder zu einem ökumenischen Konzil versammelten Bischöfe. Diese Gemeinschaft ist Bedingung für ihre Authentizität.
Als Mitglied des Bischofskollegiums aufgrund seiner sakramentalen Weihe und der hierarchischen Gemeinschaft vertritt der Bischof seine Kirche wie alle Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst als dem Vertreter der Gesamtkirche im Band des Friedens, der Liebe, der Einheit und der Wahrheit. Indem sie mit ihrem eigenen Erbe in der Einheit zusammenstehen, tun die Ortskirchen die Katholizität der Kirche kund. Die Bischofskonferenzen tragen ihrerseits zur konkreten Verwirklichung des kollegialen Geistes („affectus") bei.[19]

20. Mit dem Auftrag, darüber zu wachen, daß das Volk Gottes in der Wahrheit, die frei macht, verbleibt, ist die pastorale Aufgabe des Lehramtes eine komplexe und unterschiedliche Wirklichkeit. Will der Theologe, der auch seinerseits der Wahrheit dient, seiner Aufgabe treu bleiben, muß er die dem Lehramt eigene Sendung beachten und mit ihm zusammenarbeiten. Wie ist nun diese Zusammenarbeit zu verstehen? Wie verwirklicht sie sich konkret, und welche Hindernisse können dabei auftreten? Darauf soll im folgenden näher eingegangen werden.

IV. Lehramt und Theologie

A. Die gegenseitige Zusammenarbeit

21. Das lebendige Lehramt der Kirche und die Theologie haben zwar unterschiedliche Gaben und Aufgaben, aber am Ende das gleiche Ziel: das Volk Gottes in der Wahrheit, die frei macht, zu bewahren und es damit zum „Licht der Völker" zu machen. Dieser Dienst an der Gemeinschaft der Kirche bringt Theologen und Lehramt in gegenseitige Beziehung. Das letztere legt authentisch die Lehre der Apostel vor und weist, indem es aus der theologischen Arbeit Vorteil zieht, die Einwürfe gegen den Glauben und dessen Verfälschungen zurück. Es legt ferner mit der von Jesus Christus empfangenen Autorität neue Vertiefungen, Verdeutli-

chungen und Anwendungen der geoffenbarten Lehre vor. Die Theologie gewinnt dagegen auf reflexive Weise ein immer tieferes Verständnis des in der Schrift enthaltenen und von der lebendigen Tradition der Kirche unter Führung des Lehramtes getreu überlieferten Wortes Gottes, sucht die Lehre der Offenbarung gegenüber den Ansprüchen der Vernunft zu klären und schenkt ihr schließlich eine organische und systematische Form.[20]

22. Die Zusammenarbeit zwischen dem Theologen und dem Lehramt erfolgt auf besondere Weise, wenn der Theologe die „missio canonica" oder den Lehrauftrag erhält. Sie wird dann in einem gewissen Sinn zur Teilhabe am Auftrag des Lehramtes, mit dem ihn nun ein juridisches Band verbindet. Die das Verhalten bestimmenden Regeln, die sich von selber und evident aus dem Dienst am Wort Gottes ergeben, werden durch die Verpflichtung bekräftigt, die der Theologe mit seinem Auftrag übernommen hat, ferner durch das Ablegen des Glaubensbekenntnisses und des Treueeids.[21]
Von diesem Zeitpunkt an wird er amtlich mit der Aufgabe betraut, mit aller Genauigkeit und unverkürzt die Lehre des Glaubens vorzulegen und zu erklären.

23. Wenn das Lehramt der Kirche unfehlbar und feierlich ausspricht, eine Lehre sei in der Offenbarung enthalten, ist die Zustimmung mit theologalem Glauben gefordert. Diese Zustimmung erstreckt sich auch auf die Unterweisung des ordentlichen und universalen Lehramtes, wenn es eine Glaubenslehre als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt.
Wenn es „definitiv" Wahrheiten über Glauben und Sitten vorlegt, die wenn auch nicht von Gott geoffenbart, jedoch eng und zuinnerst mit der Offenbarung verbunden sind, müssen diese fest angenommen und beibehalten werden.[22]
Wenn das Lehramt – auch ohne die Absicht, einen „definitiven" Akt zu setzen – eine Lehre vorlegt, sei es, um zu einem tieferen Verständnis der Offenbarung beizutragen oder ihren Inhalt zu verdeutlichen, sei es, um die Übereinstimmung einer Lehre mit den Glaubenswahrheiten zu betonen, sei es andererseits, um vor mit diesen Wahrheiten unvereinbaren Auffassungen zu warnen, ist eine religiöse Zustimmung des Willens und des Verstandes gefordert.[23] Diese darf nicht rein äußerlich und disziplinär bleiben, sondern muß sich in die Logik des Glaubensgehorsams einfügen und von ihm bestimmen lassen.

24. Das Lehramt kann endlich, um dem Volk Gottes möglichst gut zu dienen, wenn es dieses nämlich vor gefährlichen Auffassungen, die zum Irrtum führen können, warnt, bei diskutierten Fragen eingreifen, bei denen neben den sicheren Prinzipien auch Vermutungen und zufällige Dinge im Spiele sind. Oft wird es erst nach einiger Zeit möglich, zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen klar zu unterscheiden.
Der Wille, einem Spruch des Lehramts bei an sich nicht irreformablen Dingen loyal zuzustimmen, muß die Regel sein. Es kann freilich vorkommen, daß der Theologe sich Fragen stellt, die je nach dem Fall die Angebrachtheit, die Form oder auch den Inhalt einer Äußerung betreffen. Er wird das freilich nicht tun, bevor er sorgfältig ihre Autorität, wie sie sich aus ihrem Charakter, aus dem Nachdruck, mit der sie als Lehre vorgetragen wird, und aus der Ausdrucksweise selber ergibt, geprüft hat.[24]
In diesem Bereich von Äußerungen der Klugheit ist es vorgekommen, daß Lehrdokumente nicht frei von Mängeln waren. Die Hirten haben nicht immer gleich alle Aspekte oder die ganze Kompliziertheit einer Frage erfaßt. Aber man würde in Gegensatz zur Wahrheit geraten, wollte man aus einigen bestimmten Fällen schließen, das Lehramt der Kirche könne sich bei seinen Klugheitsurteilen gewöhnlich täuschen, oder es würde sich nicht des göttlichen Beistands erfreuen, der der unverkürzten Ausübung seiner Sendung verheißen ist. Da der Theologe in der Tat sein Fach nicht ohne bestimmte Kenntnisse der Geschichte gut vertreten kann, so ist er sich der Abklärung von Fragen im Lauf der Zeit bewußt. Dies darf nicht im Sinn einer Relativierung der Glaubensaussagen verstanden werden. Er weiß vielmehr, daß gewisse Urteile des Lehramtes in der Zeit, in der sie ausgesprochen wurden, gerechtfertigt sein konnten, weil diese Aussagen wahre Feststellungen mit anderen, die nicht sicher waren, unentwirrbar vermischt haben. Erst die Zeit hat eine Unterscheidung gestattet, und als Ergebnis vertiefter Studien kam ein wirklicher Fortschritt in der Lehre zustande.

25. Selbst dort, wo die Zusammenarbeit unter besten Bedingungen erfolgt, ist nicht ausgeschlossen, daß zwischen dem Theologen und dem Lehramt Spannungen entstehen. Es ist nicht gleichgültig, welche Bedeutung man ihnen beimißt und in welchem Geist man sie aufgreift: Entstehen die Spannungen nicht aus einer Haltung der Feindschaft und des Widerspruchs, können sie als ein dynamisches Element und als Anregung gelten, die Lehramt und Theologen zur Wahrnehmung ihrer jeweiligen Aufgaben in gegenseitigem Dialog bestimmen.

26. Für den Dialog aber müssen zwei Regeln gelten: Dort, wo die Gemeinschaft im Glauben auf dem Spiele steht, gilt der Grundsatz der „unitas veritatis" (Einheit der Wahrheit); wo Gegensätze bleiben, die diese Gemeinschaft nicht in Frage stellen, wird man die „unitas caritatis" (Einheit der Liebe) wahren müssen.

27. Auch wenn die Glaubenslehre nicht gefährdet ist, wird der Theologe seine abweichenden Meinungen oder Hypothesen nicht so vortragen, als ob es um undiskutable Schlußfolgerungen ginge. Diese Rücksicht wird von dem Respekt vor der Wahrheit ebenso gefordert wie von der Hochachtung vor dem Volk Gottes (vgl. Röm 14, 1–15; 1 Kor 8; 10, 23–33). Aus den gleichen Gründen wird er ihre vorzeitige Veröffentlichung vermeiden.

28. Das Voraufgehende kommt zu seiner besonderen Anwendung im Fall eines Theologen, der sich aus ihm fundiert erscheinenden Gründen mit einer reformablen Äußerung des Lehramts in ernsthaften Schwierigkeiten befindet oder an ihrem irreformablen Charakter Zweifel hat.
Eine solche Uneinigkeit könnte nicht gerechtfertigt sein, wenn sie sich allein auf die Tatsache gründete, die Gültigkeit der Lehre sei nicht offenkundig oder auf die Meinung, die gegenteilige Position sei wahrscheinlicher. Ebensowenig ist das Urteil des eigenen subjektiven Gewissens des Theologen ausreichend, weil dieses keine autonome und exklusive Instanz ist, um über die Wahrheit einer Lehre zu urteilen.

29. Auf keinen Fall darf dabei die Grundhaltung einer Bereitschaft leiden, die Lehre des Lehramtes loyal anzunehmen, denn dazu ist jeder Gläubige aufgrund seines Glaubensgehorsams verpflichtet. Daher wird sich der Theologe bemühen, diese Lehre nach ihrem Inhalt, ihren Gründen und Motiven zu verstehen, und er wird darauf seine tiefere und geduldige Reflexion richten in der Bereitschaft, seine eigenen Ansichten zu überdenken und die Einwände zu prüfen, die ihm etwa von seinen Kollegen vorgetragen werden.

30. Bleiben die Schwierigkeiten trotz loyaler Bemühungen bestehen, ist der Theologe verpflichtet, den Lehrautoritäten die Probleme vorzutragen, die eine Lehre in sich selber, in den Begründungen, die dafür vorgebracht werden, oder auch in der Art, wie sie vorgelegt wird, enthält. Er wird das im Geist des Evangeliums tun und in dem tiefen Verlangen, die Schwierigkei-

ten zu überwinden. Dann können seine Einwände zu einem wirklichen Fortschritt beitragen, indem sie das Lehramt anregen, die Lehre der Kirche gründlicher und besser begründet vorzulegen.
Der Theologe wird in diesen Fällen nicht auf die Massenmedien zurückgreifen, sondern vielmehr die verantwortliche Autorität ansprechen, denn durch das Ausüben von Druck auf die öffentliche Meinung kann man nicht zur Klärung von lehrhaften Problemen beitragen und der Wahrheit dienen.

31. Es kann ferner vorkommen, daß die Schwierigkeit nach Abschluß einer ernsthaften Prüfung in der Bereitschaft, ohne inneren Widerstand gegen den Spruch des Lehramtes zu hören, bestehenbleibt, weil dem Theologen die Gegengründe zu überwiegen scheinen. Er muß dann angesichts einer Zustimmung, die er nicht geben kann, bereit bleiben, die Frage gründlicher zu studieren.
Für eine loyale Einstellung, hinter der die Liebe zur Kirche steht, kann eine solche Situation gewiß eine schwere Prüfung bedeuten. Sie kann ein Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewißheit sein, daß, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt.

B. Das Problem des Dissenses

32. Schon wiederholt hat das Lehramt die Aufmerksamkeit auf die schweren Schäden gelenkt, die für die Gemeinschaft der Kirche aus jenen Haltungen systematischer Opposition entstehen, die sogar zur Bildung von organisierten Gruppen führen.[25] Papst Paul VI. hat in seinem Apostolischen Schreiben *Paterna cum benevolentia* eine Diagnose vorgelegt, die ihre volle Gültigkeit behält.
Hier soll vor allem von jener öffentlichen Oppositionshaltung gegen das Lehramt der Kirche die Rede sein. Sie wird auch „Dissens" genannt und muß gut von einer Situation persönlicher Schwierigkeiten unterschieden werden, von denen weiter oben die Rede war. Der Dissens kann verschiedene Formen annehmen, und seine entfernten und näheren Ursachen sind zahlreich.
Zu den Faktoren, die entfernt oder indirekt ihren Einfluß ausüben, muß man die Ideologie des philosophischen Liberalismus rechnen, die auch die Mentalität unserer Zeit prägt. Von ihr her kommt die Tendenz zu meinen, ein Urteil sei um so authentischer, je mehr es vom Individuum und dessen eigenen Kräften ausgeht. So stellt man die Freiheit des Denkens der Autorität und der Tradition als Ursache der Knechtschaft gegenüber. Eine überlieferte und allgemein angenommene Lehre wird von vornherein verdächtigt und ihr Wahrheitswert bestritten. Am Ende gilt die so verstandene Freiheit des Urteils mehr als die Wahrheit selber. Es geht also um etwas ganz anderes als um die berechtigte Forderung nach Freiheit im Sinn des Fehlens von Zwang als Vorbedingung für ein loyales Suchen nach der Wahrheit. Wegen dieser Notwendigkeit hat die Kirche immer daran festgehalten, daß „niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf".[26]
Das Gewicht einer künstlich gesteuerten öffentlichen Meinung übt mit dem Druck, sich konform zu verhalten, ebenfalls seinen Einfluß aus. Oft drohen die von den Massenmedien verbreiteten sozialen Modelle zu einem normgebenden Wert zu werden, und es verbreitet sich die Meinung, die Kirche dürfe sich nur zu Problemen äußern, die die öffentliche Meinung für wichtig hält, und dann in einer Weise, die dieser gefällt. Das Lehramt könne sich z. B. mit wirtschaftlichen und sozialen Fragen befassen, solle aber alles, was Ehe- und Familienmoral betrifft, dem Urteil des einzelnen überlassen.
Schließlich kann die Vielfalt der Kulturen und Sprachen, die an sich einen Reichtum bedeutet, indirekt zu Mißverständnissen führen und die Ursache fortschreitender Unstimmigkeiten bilden.
In diesem Zusammenhang sind vom Theologen ein kritisches und umsichtiges Unterscheidungsvermögen sowie eine wirkliche Beherrschung der Problematik gefordert, wenn er seine kirchliche Sendung erfüllen will. Er darf sich nicht dieser Welt angleichen (vgl. Röm 12, 2; Eph 4, 23) und die Unabhängigkeit des Urteils, wie sie Jüngern Christi zukommt, verlieren.

33. Der Dissens kann verschiedene Formen annehmen. In seiner radikalen Ausprägung möchte er die Kirche umwandeln und dabei einem Modell des Protestes folgen, wie es in der politischen Gesellschaft verwendet wird. Häufiger wird die Meinung vertreten, der Theologe sei nur dem unfehlbaren Lehramt zu folgen gehalten, während nach Art eines gewissen theologischen Positivismus die ohne Inanspruchnahme des Charismas der Unfehlbarkeit vorgelegten Lehren keinerlei verpflichtenden Charakter hätten, wobei dem einzelnen volle Freiheit gelassen würde, ihnen anzuhängen oder nicht. So sei der Theologe völlig frei, nicht unfehlbare Lehren des Magisteriums, zumal bei Einzelnormen der Moral, in Zweifel zu ziehen oder abzulehnen, und durch eine derartige kritische Opposition könne er sogar zum Fortschritt der Lehre beitragen.

34. Zur Rechtfertigung des Dissenses greift man gewöhnlich auf verschiedene Argumente zurück, von denen zwei grundlegendere Bedeutung haben. Das erste ist hermeneutischer Art: Die Dokumente des Lehramtes, so sagt man, seien nichts anderes als der Reflex einer Theologie, über die man diskutieren könne. Das zweite beruft sich auf den theologischen Pluralismus, der zuweilen bis zum Relativismus, der die Integrität des Glaubens bedroht, vorangetrieben wird: Die Äußerungen des Lehramtes entstammten einer Theologie unter mehreren anderen, und keine einzelne Theologie kann den Anspruch universaler Gültigkeit erheben. Im Gegensatz zum authentischen Lehramt und in Konkurrenz zu ihm entsteht damit eine Art „paralleles Lehramt" der Theologen.[27]
Gewiß ist es eine der Aufgaben des Theologen, die Texte des Lehramtes korrekt zu interpretieren, und es stehen ihm dafür hermeneutische Regeln zur Verfügung. Dabei gilt der Grundsatz, daß die Unterweisung des Lehramtes – dank des göttlichen Beistands – auch abgesehen von der Argumentation gilt, die zuweilen von einer besonderen Theologie übernommen ist, deren sie sich bedient. Der theologische Pluralismus ist nur in dem Maße berechtigt, wie er die Einheit des Glaubens in seiner objektiven Bedeutung wahrt.[28] Tatsächlich bestehen wesentliche gegenseitige Bande zwischen den verschiedenen Ebenen der Einheit des Glaubens, der Einheit und Pluralität der Ausdrucksformen des Glaubens und der Pluralität der Theologien. Dabei besteht der letzte Grund für die Pluralität im unergründlichen Geheimnis Christi, das jede objektive Systematisierung übersteigt. Das kann aber nicht bedeuten, es seien ihm entgegengesetzte Schlußfolgerungen annehmbar, und es mindert in keiner Weise die Wahrheit von Aussagen, in denen das Lehramt sich ausgesprochen hat.[29] Das „parallele Lehramt" kann großen geistlichen Schaden stiften, wenn es sich dem Lehramt der Hirten widersetzt. Gelingt es dem Dissens nämlich, seinen Einfluß bis in die öffentliche Meinung hinein auszudehnen, um zur Regel für das Handeln zu werden, kann das dem Volk Gottes nur schweren Schaden zufügen und zur Mißachtung der wirklichen Autorität führen.[30]

35. Der Dissens zieht ferner zuweilen eine soziologische Argumentation heran, nach der die Meinung einer großen Zahl von Christen direkter und angemessener Ausdruck des „übernatürlichen Glaubenssinns" wäre.

Tatsächlich können die Meinungen der Gläubigen nicht schlicht und einfach mit dem „sensus fidei" gleichgesetzt werden[31]. Dieser ist nämlich eine Eigenart des theologalen Glaubens, der als Gabe Gottes, die das persönliche Ja zur Wahrheit schenkt, nicht irren kann. Dieser persönliche Glaube ist zugleich Glaube der Kirche, denn Gott hat der Kirche die Hut des Wortes anvertraut, und was deswegen der Gläubige glaubt, ist das, was die Kirche glaubt. Daher schließt der „sensus fidei" seiner Natur nach die tiefe Übereinstimmung von Geist und Herz mit der Kirche, das „sentire cum Ecclesia", ein.

Wenn sich daher der theologale Glaube als solcher nicht irren kann, so kann doch der Gläubige irrige Meinungen haben, weil nicht alle seine Gedanken vom Glauben herkommen.[32] Die im Volk Gottes umlaufenden Ideen stimmen nicht alle mit dem Glauben überein, zumal sie leicht von einer öffentlichen Meinung beeinflußt werden können, die durch die modernen Kommunikationsmedien gesteuert wird. Nicht ohne Grund betont das II. Vatikanische Konzil die unauflösliche Beziehung zwischen dem „sensus fidei" und der Anleitung des Volkes Gottes durch das Lehramt der Hirten: Beide Wirklichkeiten lassen sich nicht voneinander trennen.[33] Die Äußerungen des Lehramtes wollen die Einheit der Kirche in der Wahrheit des Herrn sicherstellen. Sie helfen zum „Bleiben in der Wahrheit" angesichts des Willkürcharakters von wandelbaren Meinungen und sind Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes.[34] Auch wenn es den Anschein haben kann, daß sie die Freiheit der Theologen beeinträchtigten, so richten sie durch die Treue zum überlieferten Glauben eine tiefer reichende Freiheit auf, die nur von der Einheit in der Wahrheit herkommen kann.

36. Die Freiheit des Glaubensaktes kann das Recht auf Dissens ebensowenig rechtfertigen. Tatsächlich meint sie ja keineswegs die Freiheit gegenüber der Wahrheit, vielmehr die freie Selbstbestimmung der Person im Sinn ihrer moralischen Verpflichtung auf Annahme der Wahrheit. Der Glaubensakt ist ein Akt des Willens, denn der durch Christus den Erlöser losgekaufte und zur Annahme an Kindes Statt berufene Mensch (vgl. Röm 8,15; Gal 4,5; Eph 1,5; Joh 1,12) kann Gott nur zustimmen, wenn er, gewiß „vom Vater gezogen" (Joh 6,44), Gott das vernunftgemäße Geschenk seines Glaubens macht (vgl. Röm 12,1). Wie die Erklärung *Dignitatis humanae*[35] in Erinnerung gerufen hat, besitzt keine menschliche Autorität das Recht, hier durch Zwang oder Druck einzugreifen, denn diese Entscheidung überschreitet die Grenzen ihrer Zuständigkeit, und die Achtung vor dem Recht auf Religionsfreiheit bildet die Grundlage für die Achtung sämtlicher Menschenrechte.

Man kann sich darum nicht auf diese Rechte des Menschen berufen, um sich den Äußerungen des Lehramtes zu widersetzen. Ein solches Verhalten verkennt Natur und Sendung der Kirche, die von ihrem Herrn den Auftrag erhalten hat, allen Menschen die Heilswahrheit zu verkünden, und sie tut das, indem sie in den Fußstapfen Christi wandelt und weiß, daß „die Wahrheit nicht anders Anspruch erhebt als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt."[36]

37. Kraft des göttlichen Auftrags, der ihm in der Kirche gegeben ist, besteht die Sendung des Lehramtes in der Unterweisung des Evangeliums, im Wachen über seine Integrität und dadurch im Schutz des Glaubens des Volkes Gottes. Es kann sich zuweilen veranlaßt sehen, dies durch Ergreifen beschwerlicher Maßnahmen zu tun, wenn es z.B. einem Theologen, der sich von der Lehre des Glaubens entfernt, die ihm anvertraute „missio canonica" oder den Lehrauftrag entzieht, oder auch von Schriften erklärt, sie stünden mit dieser Lehre nicht in Übereinstimmung. Wenn es so vorgeht, handelt es in Treue zu seiner Sendung, denn es schützt die Rechte des Volkes Gottes auf den Empfang der Botschaft der Kirche in ihrer Reinheit und Unverkürztheit, damit es also nicht von einer gefährlichen Sondermeinung verwirrt wird.

Das unter diesen Umständen vom Lehramt am Ende einer gründlichen, durch bestimmte Vorgehensweisen festgelegten Prüfung, bei der der Betreffende vorher die möglichen Mißverständnisse seines Denkens hat zerstreuen können, gefällte Urteil betrifft nicht die Person des Theologen, sondern nur seine öffentlich geäußerten intellektuellen Ansichten. Daß diese Vorgehensweisen verbessert werden können, bedeutet nicht, sie stünden in Gegensatz zu Recht und Gerechtigkeit. Hier von der Verletzung von Menschenrechten zu reden, ist fehl am Platz, denn man verkennt dabei die genaue Hierarchie dieser Rechte und ebenso die Natur der Gemeinschaft der Kirche sowie ihr Gemeinwohl. Überdies begibt sich der Theologe, der mit dem „sentire cum Ecclesia" nicht übereinstimmt, in einen Widerspruch zu seiner freiwillig und bewußt übernommenen Aufgabe, im Namen der Kirche zu lehren.[37]

38. Endlich kann auch der Hinweis, man müsse seinem Gewissen folgen, den Dissens nicht rechtfertigen, denn diese Pflicht wird ausgeübt, wenn das Gewissen das praktische Urteil im Hinblick auf eine zu treffende Entscheidung klärt, während es sich hier um die Wahrheit einer Lehraussage handelt. Wenn ferner der Theologe wie jeder Gläubige seinem Gewissen folgen muß, so ist er auch gehalten, es zu bilden. Das Gewissen ist keine unabhängige und unfehlbare Instanz, sondern vielmehr ein Akt des moralischen Urteils über eine verantwortliche Entscheidung. Das richtige Gewissen aber ist ein Gewissen, das durch den Glauben und das objektive Moralgesetz erhellt ist und damit auch den aufrichtigen Willen zum Erstreben des wahrhaft Guten voraussetzt.

Daher setzt das richtige Gewissen des katholischen Theologen den Glauben an das Wort Gottes voraus, dessen Reichtümer er ja ergründen soll, aber auch die Liebe zur Kirche, von der er seine Sendung erhält, und die Achtung vor dem mit göttlichem Beistand ausgezeichneten Lehramt. Dem Lehramt der Kirche ein oberstes Lehramt des Gewissens entgegenstellen heißt, den Grundsatz der freien Prüfung vertreten, was aber mit der Entfaltung der Offenbarung und ihrer Weitergabe in der Kirche sowie auch mit einer korrekten Auffassung der Theologie und der Funktion des Theologen unvereinbar ist. Die Glaubensaussagen sind nämlich nicht das Ergebnis einer rein individuellen Forschung und freien Kritik des Wortes Gottes, sie bilden vielmehr ein kirchliches Erbe. Wenn man sich von den Hirten trennt, die die apostolische Überlieferung lebendig halten, setzt man die Verbindung mit Christus unwiderruflich aufs Spiel.[38]

39. Da sie ihren Ursprung in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes hat,[39] ist die Kirche ein Geheimnis der Gemeinschaft. Als solche ist sie nach dem Willen ihres Stifters mit einer Hierarchie ausgestattet, die zum Dienst am Evangelium und an dem daraus lebenden Volk Gottes bestellt ist. Nach dem Vorbild der Mitglieder der ersten Gemeinschaft müssen alle Getauften mit den ihnen eigenen Charismen aus aufrichtigem Herzen nach harmonischer Einheit in Lehre, Leben und Gottesdienst streben (vgl. Apg 2,42). Hier liegt eine Regel vor, die sich aus dem eigentlichen Sein der Kirche ergibt. Deswegen darf man auf sie auch nicht schlicht und einfach Verhaltensmaßstäbe anwenden, die ihren Seinsgrund in der Natur der bürgerlichen Gesellschaft oder in den Regeln haben, nach denen eine Demokratie funktioniert. Noch weniger darf man die Beziehungen im Inneren der Kirche nach der Mentalität der Welt, die sie umgibt, beurteilen (vgl. Röm 12,2). Von der mehrheitlichen Meinung aus,

was man zu denken und zu tun hat, ableiten wollen, gegen das Lehramt den Druck der öffentlichen Meinung einsetzen, den „Konsens" der Theologen zum Hauptmaßstab machen oder den Anspruch erheben, der Theologe sei der prophetische Wortführer einer „Basis" oder autonomen Gemeinschaft, die damit die einzige Quelle der Wahrheit wäre, all das zeigt einen schwerwiegenden Verlust des Sinns für die Wahrheit und des Sinns für die Kirche.

40. Die Kirche ist „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit".[40] Nach Eintracht und Gemeinschaft streben bedeutet daher, die Kraft ihres Zeugnisses und ihre Glaubwürdigkeit vermehren; umgekehrt der Versuchung zum Dissens verfallen bedeutet zulassen, daß sich „Triebkräfte der Untreue gegen den Heiligen Geist" entfalten.[41]
Wenn Theologie und Lehramt auch verschiedener Art sind und unterschiedliche Aufgaben haben, die man nicht verwechseln darf, so geht es dennoch um zwei in der Kirche lebenswichtige Aufgaben, die sich gegenseitig durchdringen und für den Dienst am Volk Gottes einander bereichern müssen.
Kraft einer Autorität, die sie von Christus selbst bekommen haben, kommt es den Hirten zu, über diese Einheit zu wachen und zu verhindern, daß die mit dem Leben gegebenen Spannungen nicht zu Spaltungen ausarten. Indem sie die Einzelpositionen oder die Gegensätze übersteigt, muß ihre Autorität sie alle in der Integrität des Evangeliums vereinen, das das „Wort der Versöhnung" ist (2 Kor 5,18–20).
Den Theologen aber kommt es kraft ihres eigenen Charismas zu, auch ihrerseits an der Erbauung des Leibes Christi in Einheit und Wahrheit mitzuwirken, und ihr Beitrag ist für eine Evangelisierung der Welt, die die Kräfte des ganzen Gottesvolkes erfordert, mehr denn je notwendig.[42] Stoßen sie auf Schwierigkeiten, die aus dem Charakter ihrer Forschung entstehen können, dann müssen sie die Lösung in einem vertrauensvollen Dialog mit den Hirten suchen, im Geist der Wahrheit und Liebe, wie er die Gemeinschaft der Kirche kennzeichnet.

41. Alle sollen sich daran erinnern, daß Christus das endgültige Wort des Vaters ist (vgl. Hebr 1,2), in dem, wie der heilige Johannes vom Kreuz bemerkt, „Gott uns alles zusammen und ein für allemal gesagt hat".[43] Christus ist als solcher die Wahrheit, die frei macht (vgl. Joh 8,36; 14,6). Akte der Anhänglichkeit und Zustimmung zum Wort, das der Kirche unter der Leitung des Lehramtes anvertraut ist, gelten Ihm und führen in den Raum wahrer Freiheit ein.

Abschluß

42. Die Jungfrau Maria wurde als Mutter und vollkommenes Urbild der Kirche seit Beginn des Neuen Testamentes seliggepriesen, weil sie unmittelbar und ohne Fehl dem Wort Gottes zustimmte (vgl. Lk 1,38.45), und sie hörte nicht auf, es zu bewahren und in ihrem Herzen zu betrachten (vgl. Lk 2,19.51). Sie ist so für das ganze ihrer mütterlichen Sorge anvertraute Volk Gottes Vorbild und Stütze geworden. Sie zeigt ihm den Weg, wie man das Wort aufnehmen und ihm dienen muß, wobei zugleich das letzte Ziel nie aus dem Blick gerät: allen Menschen das Heil zu verkünden, das der Welt durch ihren Sohn Jesus Christus gebracht und verwirklicht wurde.
Zum Schluß dieser Instruktion lädt die Kongregation für die Glaubenslehre die Bischöfe inständig ein, vertrauensvolle Beziehungen mit den Theologen zu halten und zu entfalten, gemeinsam den Geist der Annahme des Wortes und des Dienstes an ihm zu pflegen und eine Gemeinschaft der Liebe, wo gewisse mit dem Menschsein hier auf Erden verbundene Hindernisse leichter überwunden werden können. So werden alle immer mehr zu Dienern des Wortes und zu Dienern des Volkes Gottes, damit diese in der von Anfang an vernommenen Lehre der Wahrheit und Freiheit verharrt und damit es auch im Sohn und im Vater verbleibt und das ewige Leben als Fülle der Verheißung gewinnt (vgl. 1 Joh 2,24–25).

Papst Johannes Paul II. hat in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz die vorliegende Instruktion, die in der Vollversammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, gutgeheißen und zu veröffentlichen angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 24. Mai 1990, am Hochfest Christi Himmelfahrt.

Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt; Erzbischof Alberto Bovone, Sekretär

Anmerkungen

[1] Dogm. Konst. „Dei Verbum" 8.
[2] Dogm. Konst. „Lumen gentium" 12.
[3] Vgl. *Hl. Bonaventura,* Proem. In I. Sent. q. 2, a. 6: „quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes".
[4] Vgl. *Johannes Paul II.* Ansprache bei der Verleihung des „Internationalen Preises Pauls VI." an Hans Urs von Balthasar, 23. Juni 1984: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VII, 1 (1984) 1911–1917.
[5] Vgl. *Vatic. I.,* Dogm. Konst. „De fide catholica, De revelatione", can. I. DS 3026.
[6] Dekret „Optatam totius" 15.
[7] *Johannes Paul II.* Ansprache an die Theologen in Altötting, 18. November 1980: AAS 73 (1981) 104; vgl. ferner *Paul VI.* Ansprache an die Mitglieder der Internationalen Theologenkommission, 11. Oktober 1972: AAS 64 (1972) 682–683; *Johannes Paul II.* Ansprache an die Mitglieder der Internationalen Theologenkommission, 26. Oktober 1979: AAS 71 (1971) 1428–1433.
[8] Dogm. Konst. „Dei Verbum" 7.
[9] Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre,* Erkl. „Mysterium Ecclesia" 2: AAS 65 (1973) 398f.
[10] Vgl. Dogm. Konst. „Dei Verbum" 10.
[11] Dogm. Konst. „Lumen gentium" 24.
[12] Vgl. Dogm. Konst. „Dei Verbum" 10.
[13] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium" 25; *Kongregation für die Glaubenslehre,* Erkl. „Mysterium Ecclesiae" 3: AAS 65 (1973) 400f.
[14] Vgl. Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis": AAS 81 (1989) 104f. „omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur".
[15] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium" 25; *Kongregation für die Glaubenslehre,* Erkl. „Mysterium Ecclesiae" 3–5: AAS 65 (1973) 400–404; „Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis": AAS 81 (1989) 104f.
[16] Vgl. *Paul VI.* Enzykl. „Humanae vitae" 4: AAS 60 (1968) 483.
[17] Vgl. *Vatic. I.,* Dogm. Konst. „Dei Filius", 2: DS 3005.
[18] Vgl. CIC can. 360–361; *Paul VI.* Apost. Konst. „Regimini Ecclesiae Universae", 15. August 1967, 29–40; AAS 59 (1967) 897–899; *Johannes Paul II.* Apost. Konst. „Pastor bonus", 28. Juni 1988, 48–55: AAS 80 (1988) 873–874.
[19] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium" 22–23. Bekanntlich hat Papst *Johannes Paul II.* im Anschluß an die II. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode der Kongregation für die Bischöfe die Aufgabe übertragen, den „theologisch-juridischen Status der Bischofskonferenzen" zu vertiefen.
[20] Vgl. *Paul VI.* Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Kongresses über die Theologie des II. Vatikanischen Konzils, 1. Oktober 1966: AAS 58 (1966) 892f.
[21] Vgl. CIC can. 833; „Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis": AAS 81 (1989) 104f.
[22] Der Text des neuen Glaubensbekenntnisses (vgl. Anm. 15) formuliert die Zustimmung zu diesen Lehren wie folgt: „Firmiter etiam amplector et retineo".
[23] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium" 25; CIC can. 752.
[24] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium" 25 § 1.
[25] Vgl. *Paul VI.* Apost. Schreiben „Paterna cum benevolentia", 8. Dezember 1974: AAS 67 (1975) 5–23. Vgl. auch *Kongregation für die Glaubenslehre,* Erkl. Mysterium Ecclesiae: AAS 65 (1973) 396–408.
[26] Erkl. Dignitatis humanae 10.

[27] Der Gedanke eines „parallelen Lehramtes" der Theologen in Gegensatz und Konkurrenz zum Lehramt der Hirten bedient sich zuweilen gewisser Texte, wo der heilige Thomas von Aquin zwischen „magisterium cathedrae pastoralis" und „magisterium cathedrae magisterialis" unterscheidet (Contra impugnantes, c. 2; Quodl. III, q. 4, a. 1 (9); In IV Sent. 19.2.2, q. 3 sol 2 ad 4). In Wirklichkeit bieten diese Texte keinerlei Fundament für diese Position, weil der heilige Thomas absolut darin sicher ist, daß das Entscheidungsrecht in Sachen der Lehre einzig dem „officium praelationis" zukommt.
[28] Vgl. *Paul VI.* Apost. Schreiben Paterna cum benevolentia 4: AAS 67 (1975) 14–15.
[29] Vgl. *Paul VI.* Ansprache an die Mitglieder der Internationalen Theologenkommission, 11. Oktober 1973: AAS 65 (1973) 555–559.
[30] Vgl. *Johannes Paul II.,* Enzykl. Redemptor Hominis 19: AAS 71 (1979) 308; Ansprache an die Gläubigen in Managua, 4. März 1983, 7: AAS 75 (1983) 723; Ansprache an die Ordensleute in Guatemala, 8. März 1983, 3: AAS 75 (1983) 746; Ansprache an die Bischöfe in Lima, 2. Februar 1985, 5: AAS 77 (1985) 874; Ansprache an die Konferenz der belgischen Bischöfe in Mecheln, 18. Mai 1985, 5: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VIII, 1 (1985) 1481; Ansprache an einige amerikanische Bischöfe bei ihrem Besuch ad-limina, 15. Oktober 1988, 6: L'Osservatore Romano, 16. Oktober 1988, S. 4.
[31] Vgl. *Johannes Paul II.* Apost. Schreiben Familiaris consortio 5: AAS 74 (1982) 85–86.
[32] Vgl. die Formel des Konzils von Trient, VI. Sitzung, Kap. 9: fides „cui non potest subesse falsum": DS 1534; vgl. *Thomas von Aquin,* „Summa Theologiae", II–II, q. 1, a. 3: „Possibile est enim hominem fidelem ex coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile".
[33] Dogm. Konst. „Lumen gentium" 12.
[34] Dogm. Konst. „Dei Verbum" 10.
[35] Vgl. Erkl. „Dignitatis humanae" 9–10.
[36] Ebd. 1.
[37] Vgl. Apost. Konst. „Sapientia Christiana", 15. April 1979, 27, 1: AAS 71 (1978) 483; CIC can. 812.
[38] Vgl. *Paul VI.* Apost. Schreiben „Paterna cum benevolentia" 4: AAS 67 (1975) 15.
[39] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium" 4.
[40] Ebd. 1.
[41] Vgl. *Paul VI.* Apost. Schreiben „Paterna cum benevolentia" 2–3: AAS 67 (1975) 10–11.
[42] Vgl. *Johannes Paul II.* Apost. Schreiben Christifideles laici, 32–35: AAS 81 (1989) 451–459.
[43] *Hl. Johannes vom Kreuz,* Der Aufstieg zum Berge Karmel, II 22, 3.

Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit

Überlegungen zur römischen Instruktion über die kirchliche Berufung von Theologen

Den Anlaß der vorliegenden Instruktion bilden zweifellos die Stellungnahmen katholischer Theologen zur gegenwärtigen Kirchenpolitik und zu den römischen Verlautbarungen über die Sexualmoral im vergangenen Jahr. Das römische Dokument wendet sich an die Bischöfe, die es den Theologen vorlegen sollen. Der aufmerksame Leser verspürt in jedem Abschnitt den hohen Reflexionsgrad und das grundsätzliche Gewicht, das diesem Dokument zugemessen wird.
Wegen ihres prinzipiellen Charakters bedarf die vorgelegte Instruktion einer gründlichen Reflexion. Die folgenden Überlegungen zielen nicht auf eine umfassende Würdigung. Sie wollen auf einen Grundzug der Glaubenswahrheit aufmerksam machen, der von großer Bedeutung für die Beurteilung von Lehramt und Theologie ist, im Dokument aber nicht hinreichend beachtet wird.

Zum 1. Kapitel: Die Wahrheit, ein Geschenk Gottes für sein Volk

Dem grundsätzlichen Charakter der Instruktion entsprechend, wird im Eingangskapitel ein biblischer Wahrheitsbegriff entwickelt.
„Von grenzenloser Liebe bewogen, hat Gott dem Menschen auf der Suche nach der eigenen Identität nahe sein und sein Weggefährte werden wollen (vgl. Lk 24, 15). Er wollte ihn ferner von den Fallstricken des ‚Vaters der Lüge' (vgl. Joh 8, 44) befreien und ihm Zugang zu einem innigen Verhältnis zu Gott schenken, damit er dort die volle Wahrheit und die wahre Freiheit in Überfülle finde" (Nr. 2). Aufgabe des Gottesvolkes ist es, dieses „Geschenk der Wahrheit zu bewahren und weiterzugeben" (Nr. 3).
Es wird in diesem Kapitel nicht näher ausgeführt, daß der Kirche diese Wahrheit nicht in ihrer Vollendungsgestalt, sondern im Zeugnis Jesu Christi gegeben ist. Er ist gekommen, „von der Wahrheit Zeugnis abzulegen" (Joh 18, 37). Der Glaube ist trotz seiner eschatologischen Unbedingtheit eine vergehende, endliche Gestalt der Wahrheit (vgl. 1 Kor 13, 8–12).

Weil der Glaube endliche Gestalt der endgültigen Wahrheit ist, gekennzeichnet durch Rätselhaftigkeit und Stückhaftigkeit, ist er verwiesen auf die vielen Weisen, in denen sich Wahrheit zeigt und offenbart. Die Beziehung auf die vielen Gestalten der Wahrheit ist dem Glauben wesentlich. Paulus mahnt deswegen im Namen des Glaubens: „Prüfet alles, was gut ist, behaltet!" (1 Thess 5, 21). Thomas von Aquin leitet die Antwort auf die Frage „Ob alle Wahrheit von der ersten Wahrheit stammt?" mit der lapidaren Feststellung ein: „... in den geschöpflichen Dingen findet sich die Wahrheit in den Dingen und in der Vernunft" (De ver. 1. 1, a. 8 c.).
Die grundsätzliche Eigenständigkeit *und* Angewiesenheit des Glaubens auf die anderen Gestalten der Wahrheit, hat im II. Vatikanum einen zeitgemäßen Ausdruck gefunden.

In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", in Art. 44 wird dankbar bestätigt, wie durch wissenschaftliche Forschung und Kultur „neue Wege zur Wahrheit eröffnet" werden, „die der Kirche nützen".

Bei aller Verwiesenheit der Glaubenden auf die vielfältigen Wege und Gestalten der Wahrheit bleibt der Glaube für sie die formgebende Kraft, die in Welt und Geschichte begegnenden Gestalten der Wahrheit anzuerkennen (vgl. GS 45).

Zum 2. Kapitel: Die Berufung des Theologen

Die Instruktion skizziert zunächst den Ursprung von Theologie – verstanden als „tieferes Verständnis des Wortes Gottes" – (Nr. 6) aus dem „inneren Leben" und der „missionarischen Berufung" des Volkes Gottes (Nr. 7). Konstitutiv für dieses Verstehen ist die wahrheitsfähige Vernunft des Menschen. Daher erfordert die der Theologie eigene Aufgabe die Einbeziehung philosophischer Einsichten und historischer wie humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse (Nr. 10). In bezug auf „begriffliche Elemente und Methoden, die von der Philosophie oder anderen Wissenschaften herstammen", wird die „geoffenbarte Lehre" als letztes normgebende Prinzip bezeichnet. Sie muß der Theologie „die Kriterien für die Beurteilung dieser begrifflichen Elemente und Methoden an die Hand geben und nicht umgekehrt" (Nr. 10). Bereits vorher hieß es, daß der „übernatürliche Glaubenssinn" die Reflexion der Theologen leitet und „die Richtigkeit seiner Ergebnisse messen läßt" (Nr. 8).

Daß sich die Notwendigkeit von Theologie – mit den genannten wissenschaftlichen Charakteristiken – aus dem Glauben ergibt, hängt damit zusammen, daß der Glaube eine endliche Gestalt der unendlichen göttlichen Wahrheit ist. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, hinsichtlich der angegebenen Kriteriologie zu differenzieren.
Eine Erinnerung an die leidvolle, jüngere Theologiegeschichte unterstreicht dies eindrucksvoll. Häufig wurden im Namen der geoffenbarten Lehre begriffliche Momente und Methoden verworfen, die man später – stillschweigend – anerkannte. Die zahlreichen lehramtlichen Erklärungen zu exegetischen Fragen in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts bilden ein beredtes Beispiel. Gegen den breiten wissenschaftlichen Konsens von Exegeten wurde an Mose als Urheber des Pentateuch festgehalten (vgl. DS 3397); die Reden des johanneischen Christus wurden dem geschichtlichen Jesus in den Mund gelegt (vgl. DS 3400) usw.

Der sensus fidei, ohne Sachverstand als Kriterium eingesetzt, ist blind und zerstörerisch. Positiv formuliert: Die geoffenbarte Lehre und der übernatürliche Glaubenssinn können ihre Funktion als letztes formgebendes Kriterium nur in Verbindung und Bündelung mit anderen Kriterien ausüben. Diese notwendige Zusammengehörigkeit gründet im oben skizzierten Charakter des Glaubens. Der Glaube kann nur letztes Kriterium der Theologie sein, wenn er die vorletzten Kriterien anerkennt und einbezieht.

Weil Theologie die Glaubenswahrheit zum Gegenstand und die Wissenschaftlichkeit zur Form hat, unterliegt sie den Bedingungen der Wissenschaft. Zu deren wesentlichen Konditionen zählt die Freiheit von Forschung und Lehre.
Der letzte Abschnitt dieses Kapitels (Nr. 12) spricht davon.
Auffällig ist, daß in der Instruktion lediglich von der „Freiheit der Forschung" (Nr. 12) die Rede ist, nicht von der Freiheit der wissenschaftlichen Lehre. Forschung und Lehre gehören aber unlösbar zusammen. Eine Verkürzung auf die Freiheit der Forschung unter Ausschluß der Freiheit der Lehre destruiert die Wissenschaft.

Die Freiheit der Forschung bedeutet – nach den Worten der Instruktion – „die Bereitschaft, die Wahrheit so anzunehmen, wie sie sich am Ende einer Forschungsarbeit darbietet, bei der kein Element Einfluß gewinnt, das den Erfordernissen einer dem studierten Objekt entsprechenden Methode fremd ist" (Nr. 12). Damit wird die Freiheit der Wissenschaft in einer merkwürdigen Weise umdefiniert. Der jahrhundertelange Kampf um die Freiheit der Wissenschaft zielte auf die Gewährleistung eines Freiraums für den *Prozeß* wissenschaftlicher Wahrheitssuche und die eigenverantwortliche Weitergabe eigener und fremder Forschungsergebnisse. Freiheit der Wissenschaft gibt es nicht einfach; sie ist nicht im Verhalten des Wissenschaftlers zu finden. Vielmehr erfordert sie die Selbstbindung der öffentlichen Autorität und die Abschirmung anderer wissenschaftsfremder Einflüsse. Die Gewährleistung einer solchen notwendigerweise institutionellen Freiheit der Wissenschaft ist in sich nicht grenzenlos, sondern vom jeweiligen Typus der Wissenschaft her bestimmt. Es ist kein Raum schrankenloser Beliebigkeit.

Ein solcher institutioneller Rahmen fehlt für die Theologie weitgehend. Weder in der apostolischen Konstitution „Sapientia christiana" über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten (1979) noch in den dazugehörigen Ausführungsbestimmungen kommt der Terminus Freiheit der Wissenschaften vor. Die Richtlinien bieten vielmehr zahlreiche Handhaben zum Vorgehen der kirchlichen Autoritäten gegen Dozenten, speziell aus Lehrgründen oder dem Interesse der Kirchendisziplin (vgl. Sapientia Christiana, Art. 30; Verordnungen, Art. 10.22).

Die kirchenrechtliche Gewährleistung der Freiheit von Forschung und Lehre im Bereich der Theologie ist ein dringliches unaufschiebbares Postulat. Es geht nicht darum, dem Magisterium von Papst und Bischöfen ein „paralleles" Lehramt entgegenzusetzen oder gar überzuordnen. Es geht um einen unabdingbaren Freiraum, der seine Kriterien am Wesen der Theologie findet. Die Instruktion selbst beschreibt diese: Der Gegenstand der Theologie ist von der Offenbarung gegeben; zu ihrer öffentlichen Wahrung und Auslegung sind Papst und Bi-

schöfe bestellt (vgl. Nr. 12). Die Einräumung eines institutionell umgrenzten Bereiches ist notwendig, wenn Theologie unter den heutigen Umständen überhaupt als Wissenschaft betrieben werden soll. Die Anerkennung dieses Prinzips der Freiheit von Forschung und Lehre für die Theologie stellt eine ebenso unumgängliche Forderung dar wie die Anerkennung der Religionsfreiheit und der übrigen Menschenrechte auf dem II. Vatikanum.
Man wird dankbar erkennen, daß sich die Situation in Deutschland aufgrund der staatlichen theologischen Fakultäten und der Maßgeblichkeit, die sie im Blick auf kirchliche Hochschulen haben, wohltuend abhebt von der Situation im Blick auf die gesamte Kirche. Ähnliches gilt von den USA aufgrund der 1989 verabschiedeten bischöflichen „Guidelines". Es geht aber um die gesamtkirchliche Problematik.
Wie stark disziplinierende Maßnahmen selbst im deutschen und österreichischen Bereich durchschlagen, zeigt die Mitteilung des Nuntius an die österreichische Bischofskonferenz, die im „Rheinischen Merkur" vom 22. Juni 1990 zitiert wird: „Jene Unterzeichner (der sog. Kölner Erklärung, d. Vf.), die schon als Professoren im Amt sind, werden nicht berührt. Jene aber, die sich um ein Amt bewerben, werden laut römischer Entscheidung nicht zugelassen. Dies ist nicht einfach eine Disziplinierung, sondern entspringt der Sicht der Kirche als ‚Communio'. Die Einzelnen müssen die ‚Communio' fördern, sei es gegenüber dem Papst wie gegenüber den Bischöfen. Journalisten etc. mögen in dieser Hinsicht richtig instruiert werden. Das alleinige Ziel ist: Daß Christus mehr erkannt und geliebt wird" (Nr. 25, S. 24).

Zum 3. Kapitel: Das Lehramt der Hirten

In äußerst geraffter Form handelt das Kapitel über das Lehramt der Hirten zunächst von der Aufgabe des Volkes Gottes, kraft des Geistes die geoffenbarte Wahrheit zu erhalten und weiterzugeben (Nr. 13). Die Autorität der Bischöfe wird als „einzige authentische Instanz für die Auslegung des geschriebenen oder überlieferten Wortes Gottes" (ebd.) bezeichnet, das dem Volke Gottes die Möglichkeit garantieren soll, „den echten Glauben jederzeit und in den verschiedenen Situationen irrtumsfrei zu bekennen" (Nr. 14). In den folgenden Abschnitten werden die unterschiedlichen Verbindlichkeitsgrade lehramtlicher Äußerungen aufgezählt und erläutert.
Die endlichen Züge der Lehrverkündigung, die sich aus dem Glauben ergeben, werden nicht näher thematisiert. Die Nachfolger der Apostel sind keine Träger der Offenbarung, sondern Zeugen des apostolischen Glaubens, der ihnen – wie allen Gläubigen, auch den Theologen – in den Glaubenszeugnissen von Schrift und Tradition vorliegt. Der Beistand des Geistes entbindet sie nicht von der Arbeit und Mühe, den Glauben in rechter Weise aus diesen Zeugnissen zu erheben und zu verstehen. Dabei sind sie in mannigfacher Weise auf andere angewiesen, auf den Glauben des Volkes Gottes im Ganzen, auf Gläubige, die den Glauben exemplarischerweise leben und verstehen, auf Theologen, die die Sachverhalte des Glaubens aufzuhellen suchen, usw.

Die Geschichte lehrt – nicht minder als jede Sonntagspredigt –, daß bei dieser Arbeit der Hirten Einseitigkeiten in der Auslegung des Glaubens, Entstellungen, ja Blindheiten vorkommen können. Geschichtliche Vorurteile kennzeichnen diese Auslegungsgeschichte ebenso wie hier und dort auftauchende sündhafte Verzerrungen. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts besaßen Kirche und Klöster Brasiliens Sklaven und rechtfertigten dies. Der Hexenwahn war eine allgemeine schlimme Verwirrung der europäischen Kirchen. Sicher haben die Bischöfe die Aufgabe, nach Kräften dafür zu sorgen, daß dem Volk Gottes ein irrtumsfreier Glaube ermöglicht wird, aber können sie dies „jederzeit" und „für die unterschiedlichen Situationen" garantieren? Ist die Liste der glaubensgefährdenden Zeitirrtümer, welche den Arbeiten des I. Vatikanums zugrunde lag, als erschöpfend zu betrachten?
Nur im Hören auf die Zeugnisse der Schrift und der Tradition, im Merken auf die Beispiele lebendigen Glaubens, im Achten auf die Verkündigung und die kirchliche Lehre, im Lauschen auf die innere Führung durch den Geist und aus einem angemessenen Vernunftgebrauch erwächst Christen die angemessene Orientierung im Glauben. Kein Moment kann und darf isoliert gesehen werden. Damit wird weder die amtliche Verkündigung und Lehre bestritten noch ihr Gewicht gemindert. Wohl aber ergibt sich aus dem dienenden Charakter der lehramtlichen Aussagen, daß sie ihrer Natur nach in den genannten Kontext gehören und im Zusammenklang mit den anderen Glaubenszeugnissen zu hören und zu verstehen sind.
Eigentümliche Züge der Endlichkeit weisen auch die irreformablen Glaubensdefinitionen auf. Es kann nie der Glaube im Ganzen und ein für allemal dogmatisiert werden. Definiert werden kann immer nur ein bestimmter, festumrissener Sachverhalt. Der Beistand des Hl. Geistes, der dem Lehramt zugesprochen wird, die sogenannte assistentia negativa, besagt nicht, daß der betreffende, zuvor meist strittige Sachverhalt auf die gelungenste, Mißverständnisse sicher ausschließende Weise gefaßt ist. Dieser Beistand garantiert auch nicht, daß dieser Sachverhalt erschöpfend ausgesagt ist. Der Beistand des Geistes gibt die Gewähr, daß die Annahme der Lehramtsentscheidung im Glauben nicht vom Evangelium wegführt.
Im Bezug auf die „definitiven" lehramtlichen Aussagen ergibt sich – durch geschichtliche Erfahrung bezeugt – ebenso eine zu bedenkende Grenze. Definitive Lehraussagen beziehen sich auf Sachverhalte, die „nicht in den Glaubenswahrheiten enthalten, wohl aber mit ihnen innerlich so verknüpft sind, daß ihr definitiver Charakter letztlich sich von der Offenbarung selber herleitet" (Nr. 16).

Es gibt in der kirchlichen Tradition über Jahrhunderte dauernde Symbiosen mit philosophischem Gedankengut – z. B. aus der stoischen Ethik –, daß dieses sich gleichsam

aus der biblischen Offenbarung selbst zu legitimieren scheint. Ergeben sich im Rahmen geschichtlicher Umbrüche neue Einsichten, dann entstehen leicht Konflikte, weil vorgeblich definitive lehramtliche Aussagen doch keine zeitenüberdauernde Plausibilität besitzen.

Zum 4. Kapitel: Lehramt und Theologie

1. Die gegenseitige Zusammenarbeit

Nach einer knappen Charakteristik von Beziehung und Zusammenarbeit von Amtsträgern und Theologen wird festgestellt, mit welcher Art der Zustimmung der Theologe jeweils auf lehramtliche Äußerungen zu antworten hat. In der zweiten Hälfte des Abschnittes werden auftretende Spannungen und Schwierigkeiten behandelt.

Die oben aufgewiesenen Grenzen der Instruktion, die Endlichkeit der Gestalt des Glaubens und die Konsequenzen dessen für die Bestimmung von Lehramt und Theologie nicht eigens zu thematisieren, zeigen sich in diesem Kapitel deutlich. In bezug auf die lehramtlichen Äußerungen reformabler Art heißt es: „In diesem Bereich von Äußerungen der Klugheit ist es vorgekommen, daß Lehrdokumente nicht frei von Mängeln waren. Die Hirten haben nicht immer gleich alle Aspekte oder die ganze Kompliziertheit einer Frage erfaßt" (Nr. 24). Damit wird der Eindruck erweckt, als könnten in den anderen lehramtlichen Äußerungen Mängel nicht auftreten oder als würden dort immer gleich alle Aspekte und die ganze Kompliziertheit der Frage erfaßt werden. Dieser Eindruck verstärkt sich noch durch die Ausführungen in Nr. 28: Hier scheint unterstellt zu werden, daß es fundiert erscheinende Schwierigkeiten eines Theologen mit den Äußerungen des Lehramtes nur im Bereich der reformablen Äußerungen des Lehramtes geben kann bzw. dort, wo ein Zweifel am irreformablen Charakter von Lehräußerungen auftaucht. Sollte dies gemeint sein, so wird Wesentliches übersehen.

Zwei Beispiele zur Illustration:
1. Als die Väter von Nikaia 325 die Gleichwesentlichkeit des Sohnes und des Vaters definiert hatten, erschütterten die Auseinandersetzungen um diese Definition die Kirche fast ein halbes Jahrhundert lang. Dabei ging es nicht darum, diesem Text seinen konziliaren, d.h. irreformablen Charakter abzusprechen oder ihn in Zweifel zu ziehen. Es ging um das Verständnis und die Tragweite der Definition selbst. Kardinal Newman weist zu Recht darauf hin, welche Rolle bei diesen Zwistigkeiten der Bischöfe das Volk Gottes mit seinem Glaubenssinn für die Wahrung des Glaubens gespielt hat.

2. Im Anschluß an das I. Vatikanum wurden von den Konzilsvätern sehr unterschiedliche Standpunkte hinsichtlich des Umfanges der von jetzt ab als unfehlbar anzusehenden Sentenzen des Papstes vertreten. Die sogenannten „Maximalisten" zählten z.B. die Sätze des Syllabus dazu und kamen dadurch auf eine hohe Zahl von Dogmen. Andere bestritten dies entschieden.

Fazit: Beide Beispiele zeigen, daß jede Definition vom Zeitpunkt der Definition ab einer sachkundigen Auslegung bedarf. Die wichtigsten Spannungen und Strittigkeiten zwischen Theologie und Lehramt bzw. einzelnen Vertretern des Lehramtes finden sich gerade auf diesem Gebiet. Dabei bildet zumeist weder die Verbindlichkeit des Dogmas noch der Wortlaut den Streitpunkt, sondern die angemessene Auslegung. Es gibt keine Felder der Lehre, auf dem Bischöfe und Theologen nicht aufeinander verwiesen sind, Spannungen und ernsthafte Schwierigkeiten begründeter Art nicht auftreten könnten.
Nicht nur für die Theologen (vgl. Nr. 28), sondern ebenso für Papst und Bischöfe gilt bei solchen Strittigkeiten und Spannungen, daß die Berufung auf die eigene Subjektivität nicht genügt, sondern Gründe ausschlaggebend sein müssen, wobei die Gründe der Kirchenleitung und der Theologen nicht schlechthin deckungsgleich sein werden. Hier spielen die unterschiedliche Kompetenz und der verschiedene Dienst eine entscheidende Rolle.
Die Lösung der Schwierigkeiten setzt, nach der Instruktion „die Grundhaltung einer Bereitschaft", voraus, „die Lehre des Lehramtes loyal anzunehmen" (Nr. 29). Die Lösung der Schwierigkeiten setzt aber auch beim Lehramt – und dies wird nicht angesprochen – die Bereitschaft zum genauen Hören und Lernen aus den in der Diskussion vorgetragenen theologischen Argumenten voraus. Dabei stehen sich allerdings die Amtsträger und die Theologen nicht einfach auf einer Ebene gegenüber.

Wenn „trotz loyaler Bemühungen" Schwierigkeiten bestehenbleiben, werden die Theologen aufgefordert, ihre Probleme den Lehrautoritäten vorzutragen (Nr. 30). Als abzulehnende Alternative wird der Rückgriff auf Massenmedien genannt, um so Druck auf die öffentliche Meinung auszuüben. Nun vollzieht sich Theologie als Wissenschaft wesentlich im Raum der Öffentlichkeit. Ohne Publikationen und öffentlichen Diskurs ist Theologie als solche unmöglich. Zu ihr gehört die Möglichkeit, wissenschaftliche, d.h. theologisch begründete Bedenken gegenüber Auslegungen und Verstehensweisen des Glaubens vorzutragen. Dabei gilt selbstverständlich die Pflicht zur Anerkennung der sachgegebenen Faktoren, die Wahrung des schuldigen Respektes und die Offenheit und Bereitschaft zur Veränderung der eigenen Auffassung aufgrund der in einer sachlichen Disputation vorgetragenen Gegenargumente. Treffend hat Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Theologen in Altötting darauf hingewiesen, daß die Ausarbeitungen der Theologen jeweils „ein Angebot für die ganze Kirche" darstellen. „Vieles muß im brüderlichen Gespräch korrigiert und erweitert werden, bis die ganze Kirche es annehmen kann" (zitiert in Nr. 11).

Aus der Beobachtung der öffentlichen Diskurse der Theologie gewinnt das Lehramt Anregungen dafür, „die Lehre der Kirche gründlicher und besser begründet vorzulegen" (Nr. 30), nicht aus der persönlichen Eröffnung des einzelnen Theologen dem Papst oder seinem Bischof gegenüber, er habe Probleme mit dieser oder jener kirchli-

chen Lehre. Der Diskurs unter den Theologen braucht jeweils eine gewisse Zeit. Die kritische Auseinandersetzung unter Theologen ist zweifellos in den verschiedenen Kontinenten unterschiedlich stark ausgebildet und bedürfte in mancher Hinsicht sicherlich einer Hebung des fachlichen Niveaus.

Sehen die Bischöfe – im Verfolg der theologischen Auseinandersetzung –, daß die Thesen eines Autors mit der Substanz des Glaubens nicht vereinbar sind, dann gehört es mit zur Wahrung der Freiheit der theologischen Wissenschaft, daß sie ihr Urteil nicht fällen ohne Anhörung eines kompetenten Gremiums von Theologen, die die theologische Argumentation des Autors unter wissenschaftlichen Kriterien zu überprüfen haben. Daß dem betroffenen Theologen dabei die Möglichkeit einer Verteidigung und Erläuterung seiner Positionen eingeräumt werden müßte, versteht sich von selbst. Erst nach solcher theologisch-wissenschaftlichen Überprüfung dürfte eine Sanktion der Kirchenleitung – und zwar nach den Kriterien des kirchenleitenden Amtes – erfolgen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die sorgfältige Unterscheidung der Kompetenzen und Dienste, die den Inhabern des Amtes und den Theologen zukommen.

2. Das Problem des Dissenses

Der letzte Abschnitt des 3. Kapitels behandelt den Dissens zwischen Theologen und Amtsträgern. Es wird ein Bild von Dissidenten unter den Theologen entworfen, die, gespeist von der Ideologie des philosophischen Liberalismus, das Freiheitsdenken grundsätzlich über alle Autorität und Tradition stellen und – womöglich in organisierter Form – die öffentliche Meinung zu steuern suchen, um so Papst und Bischöfe unter Druck zu setzen.
Sollte es solche Gruppen geben, so richten sie sich selbst, weil sie den Glauben sowie das Wesen der Theologie verleugnen.
Ein offener Blick in die letzten zwei Jahrhunderte zeigt aber, daß es einen anderen Typus von Nichtübereinstimmung – dies meint ja wohl Dissens – geben kann, der aus anderen Wurzeln entspringt und kirchlich anders zu beurteilen ist.
In den zahlreichen römischen Dokumenten, die im Syllabus zusammengefaßt wurden, manifestiert sich z. B. ein Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat bzw. von Kirche und öffentlichen Formen der Freiheit, das von vielen Theologen jener Zeit nicht geteilt wurde. Ebenso beharrt die Enzyklika „Quanta Cura" auf dem Prinzip der Staatsreligion, entgegen dem Prinzip der Religionsfreiheit. Die Schlußformel der Enzyklika lautet:
„Deshalb verwerfen, ächten und verurteilen Wir kraft Unserer Apostolischen Autorität samt und sonders die verkehrten Meinungen und Lehren, die im einzelnen in diesem Schreiben erwähnt wurden, und wollen und gebieten, daß sie von allen Söhnen der katholischen Kirche als vollends verworfen, geächtet und verurteilt angesehen werden" (DS 2896).

Eine Reihe von Bischöfen und Theologen sahen aufgrund dieses Schlußpassus der Enzyklika in ihr eine unfehlbare Äußerung des päpstlichen Lehramtes, z. B. M. J. Scheeben. Man kann den Theologen, die mit dem genannten Dokument nicht übereinstimmten, nicht einfach vorwerfen, sie hätten grundsätzlich die kirchliche Autorität abgelehnt, die Freiheit des Denkens über Autorität und Tradition gestellt. Sie haben aufgrund ihres Glaubens, geleitet durch Tradition und Sachverstand, ein anderes Urteil in einer höchst komplexen Angelegenheit gefällt.

Eine vergleichbare Nicht-Übereinstimmung gab es in der erwähnten Auseinandersetzung um die neueren Methoden in der Exegese und ihre Ergebnisse in den ersten Dezennien dieses Jahrhunderts. Zu solchen Phänomenen kommt es erst in der neuzeitlichen Kirchengeschichte. Die Veränderungen innerhalb der von der Wissenschaft geprägten Welt und die methodischen Innovationen laufen wesentlich schneller ab als in früheren Zeiten. Die Frage der Rezeption solcher Vorgänge in einer Kirche mit starken kulturellen Differenzen und „Ungleichzeitigkeiten" des Denkens ist schwierig.

Auf dem Hintergrund solcher geschichtlicher Erfahrungen sollte ein offenes Wort zum gegenwärtigen Problemfeld möglich sein. Zahlreiche Anspielungen in der Instruktion selbst weisen auf diesen Bereich hin: die Moral, näherhin die Sexualmoral. Hier vertritt die breite Mehrheit der Moraltheologen in Westeuropa und Nordamerika – bei aller Übereinstimmung in den Grundlinien – abweichende Sentenzen in der Beurteilung des Gebrauches von empfängnissteuernden Mitteln und einiger Aussagen in bezug auf die künstliche Befruchtung. Es handelt sich m. E. um eine ähnliche Konfliktsituation wie in den oben angeführten Beispielen. Die kirchliche Loyalität, die Bejahung der grundlegenden theologischen Prinzipien steht für mich – aus persönlicher Kenntnis – für viele dieser Moraltheologen fest. Sollte es nicht möglich sein, den Dialog, der zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und den deutschen Moraltheologen begonnen wurde, auf übergeordneter Ebene fortzusetzen? Es müßte doch alles Erdenkliche getan werden, damit schwerwiegende Schäden, wie sie im Gefolge des Syllabus, des Modernismusstreites und der Auseinandersetzungen um die Exegese auftraten, vermieden werden. Der Schluß der Instruktion weist in diese Richtung. „Wenn Theologie und Lehramt auch verschiedener Art sind und unterschiedliche Aufgaben haben, die man nicht verwechseln darf, so geht es dennoch um zwei in der Kirche lebenswichtige Aufgaben, die sich gegenseitig durchdringen und für den Dienst am Volk Gottes einander bereichern müssen" (Nr. 40). Die Theologen werden aufgefordert, die Lösung anstehender Schwierigkeiten „in einem vertrauensvollen Dialog mit den Hirten" zu suchen, „im Geist der Wahrheit und Liebe, wie er die Gemeinschaft der Kirche kennzeichnet" (Nr. 40). Ist es vermessen, wenn der Theologe die Bitte an die Hirten richtet, auch ihrerseits die Lösung anstehender Schwierigkeiten in einem vertrauensvollen Dialog mit den Theologen zu suchen? *Peter Hünermann*

„Mit neuzeitlichen Mitteln tritt man gegen die Neuzeit an“

Ein Gespräch mit dem Religionswissenschaftler Fritz Stolz

Von „Fundamentalismus“ wird schon lange nicht mehr nur im Zusammenhang mit seiner Ursprungsform im vorigen und frühen 20. Jahrhundert gesprochen. Immer mehr dient der Begriff zur pauschalen Kennzeichnung „antimodernistischer“, kultureller, politischer, ethischer und religiöser Strömungen und Bewegungen in den unterschiedlichen Religionen und Kulturen. Damit droht Fundamentalismus allerdings auch zu einem die Wirklichkeit, die er bezeichnen soll, mehr verdekkenden als erhellenden Schlagwort zu werden. Über Verbindendes und Unterscheidendes zwischen den verschiedenen „Fundamentalismen“ sprachen wir mit dem Züricher Religionswissenschaftler Fritz Stolz, zu dessen Forschungsgebiet das Thema gehört. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Stolz, seit einigen Jahren ist Fundamentalismus zu einem gängigen Schlagwort geworden. Es verbirgt sich darunter – von Chomeni und den islamischen Bruderschaften über amerikanische Fernsehprediger bis zu manchen Erscheinungen bei den Grünen und in anderer Richtung in der katholischen Kirche – recht Verschiedenes. Läßt sich dafür überhaupt ein gemeinsamer Nenner finden?

Stolz: Als Wissenschaftler hat man solche inflationär gebrauchten Begriffe eigentlich nicht gerne. Jeder gebraucht sie, und jeder versteht etwas anderes darunter. So ist es auch beim Begriff „Fundamentalismus“. Es ist kein Begriff mit analytischer Schärfe. Auf der anderen Seite hat es auch keinen Sinn, sich einem allgemeinen Sprachgebrauch einfach widersetzen zu wollen. Alle Fundamentalismen haben ein gemeinsames Problem: die Aufklärung. Die Aufklärung ist aber ganz verschieden wirksam geworden: In Europa und Nordamerika geschah dies innerhalb der Kultur, die sie hervorgebracht hat, und führte zur Infragestellung der religiösen Tradition von innen. In islamischen Ländern erfolgte diese Infragestellung von außen. Schließlich ist die Aufklärung in ihren technologischen und ökologischen Konsequenzen problematisch geworden und hat so „grüne“ Fundamentalismen hervorgebracht. Aufklärung ist der Fluchtpunkt, mit dem sich alle Fundamentalismen auf irgendeine Weise auseinandersetzen.

„Die Infragestellung der ‚Fundamente‘ durch die Aufklärung hat zu einer Verunsicherung geführt“

HK: Aber die Konfrontierung mit Aufklärung als Ausdruck von modernem rationalem, nicht mehr vornehmlich von Tradition gesteuertem Denken scheint je nach Land, Religion und politischem Kontext recht unterschiedlich zu sein. Im Falle des Islam ist es vielfach die Berührung mit westlicher Zivilisation überhaupt, bei uns sind es wohl die Leiden an gewissen Spätfolgen aufklärerischen Denkens.

Stolz: Das ist richtig. Die Aufklärung hat aber immer auf irgendeine Weise „Fundamente“ in Frage gestellt. Mit den Folgeproblemen dieser Infragestellung sind wir ganz unterschiedlich befaßt. Insofern hat es einen gewissen Sinn, wenn man diese Phänomene, in denen neu nach Fundamenten gesucht und gefragt wird, so verschieden sie im einzelnen auch immer sein mögen, als „Fundamentalismus“ bezeichnet.

HK: Was ist für den Fundamentalismus gegenwärtiger Prägung bestimmender: die Lehrinhalte moralischer Gebote und politischer Ziele, die sie in der gegebenen kulturellen Lage fundamentalistisch zur Geltung bringen möchten, oder das psychologisch erklärbare Bedürfnis nach Klarheit und Sicherheit in einer unübersichtlich pluralen Situation?

Stolz: Beides. Auf der einen Seite hat die Infragestellung der Fundamente durch die Aufklärung zu einer grundlegenden Verunsicherung geführt. Vielfältige Anomieerfahrung ist ein typisches Kennzeichen neuzeitlicher Kultur. Sie ist in der Gegenwart besonders ausgeprägt, darum sind Fundamentalismen gefragt. Das wäre gewissermaßen der sozialpsychologische Aspekt dieses Phänomens. Auf der anderen Seite stehen auch Sachfragen hinter den psychologischen Problemen. Eine Kultur braucht Fundamente, eine Religion ist auf ihre Überlieferung angewiesen. Man kann diese beiden Aspekte voneinander unterscheiden, doch hängen sie zusammen.

HK: Aber nicht jeder, der sich an Fundamenten orientiert, ist bereits ein Fundamentalist? Jedenfalls will es so gut wie keiner sein.

Stolz: Hier in Europa will tatsächlich niemand Fundamentalist sein, obwohl das nicht immer und überall so war. In den Anfangszeiten des nordamerikanischen Fundamentalismus haben sich Fundamentalisten selbst als solche bezeichnet. Sie konnten und wollten Fundamentalisten sein. Inzwischen ist es aber zu einer abwertenden Verwendung des Begriffs gekommen. Für den Religionswissenschaftler kommt eine solche Abwertung allerdings nicht in Frage – er muß seinen Forschungsgegenstand immer irgendwie auch gern haben. Insofern habe ich zu Fundamentalisten ein relativ ungestörtes Verhältnis. Ich verstehe sie bis zu einem gewissen Grad.

HK: Was sind für Sie die wesentlichen Strukturelemente einer fundamentalistischen Welt- und Daseinsdeutung: die Verabsolutierung bestimmter Einsichten, Traditionen

und Gebote? Die Unfähigkeit zum Diskurs? Eine ängstliche Rückwärtsgewandtheit angesichts von geschichtlichem Wandel? Oder einfach ein neu verspürtes Bedürfnis nach identitätssichernder Wahrheit?

Stolz: Es lassen sich mehrere Dimensionen angeben. In dogmatischer Hinsicht zeigt sich ein Rückgriff auf vormoderne Glaubensaussagen, ein vormodernes Symbolsystem des Christentums. Dazu kommt eine organisatorische Dimension: Fundamentalismen haben die Tendenz, sich als Elite auszugrenzen und die Grenzen der Gruppe sehr genau zu markieren. Bestimmte Erfahrungen gehören ebenso dazu wie ein bestimmter Lebensstil. Bei der Beschreibung fundamentalistischer Gruppen ist also präzise zu fragen: Inwiefern grenzen sich die Gruppen ab? Welche Zugangskriterien formulieren sie? In welchem Ausmaß weisen sie eine dogmatische Härte auf? Aber auch: Inwiefern verwenden sie in ihrer Evangelisation Techniken der Unterhaltungsbranche? So ergibt sich ein differenziertes Bild eines zunächst ganz pauschal wahrgenommenen Fundamentalismus.

„Man kann heute nicht mehr problemlos traditionell sein"

HK: Mir scheint, Sie nennen Fundamentalisten und Evangelikale in einem Atemzug. Diese beiden Begriffe bezeichnen aber doch wohl nicht dasselbe. Was unterscheidet einen Evangelikalen von einem Fundamentalisten?

Stolz: „Evangelikal" ist zunächst einmal eine Selbstbezeichnung; Evangelikale bezeichnen sich kaum je als Fundamentalisten. Wird ihnen dennoch der Fundamentalismusvorwurf gemacht, dann präzisieren sie sehr schnell, inwiefern sie wirklich an Fundamenten festhalten, auf welche Weise sie also fundamentalistisch sind. Sachlich und von außen betrachtet – so könnte man sagen – sind Evangelikale etwas weniger hart als Fundamentalisten, z. B. wird die dogmatische Grundlegung der Verbalinspiration nicht so intransigent vertreten; die Problematik um Schöpfung und Evolution spielt keine so große Rolle.

HK: Was meinen Sie mit „dogmatischer Härte"? Das Dogma an sich ist doch ein zur Ausbildung einer eigenen Identität als Glaubensgemeinschaft wie auch zur Selbstunterscheidung unerläßliches Mittel der Auslegung der Glaubenswahrheit, sozusagen geronnene Tradition.

Stolz: In der Neuzeit hat sich in der Regel ein gewisses Verhalten dem modernen Weltbild gegenüber eingespielt: Man versucht, das Dogma neuzeitlich zu interpretieren. D. h., man will Kompatibilität herstellen zwischen einem Weltbild, das geprägt ist vom Einblick in die Relativität der Geschichte und naturwissenschaftlicher Erkenntnis einerseits und der religiösen Überlieferung andererseits. Genau an dieser Stelle steigt der Fundamentalismus aus. Er stellt die Tradition scharf gegen das offene, relativierende Weltbild der Neuzeit. Diesem Weltbild setzt man ein geschlossenes, dogmatisches Gebäude gegenüber. Härte meint in diesem Zusammenhang in erster Linie Härte der Abwehr. Das kann umgekehrt Aggressivität auslösen bei denjenigen, die am neuzeitlichen Weltbild teilhaben.

HK: Religiöse Fundamentalisten geben vor, über eine Alternative zum neuzeitlichen Denken zu verfügen. Sie setzen auf das vermeintlich sichere Fundament einer unwandelbaren Tradition. Sind sie aber nicht genau darin viel mehr dem neuzeitlichen Denken verhaftet, als sie es selbst für möglich halten?

Stolz: Das ist natürlich ein Widerspruch. Man kann heute nicht mehr problemlos traditionell sein. Traditionalität ist heute Resultat einer individuellen Entscheidung. Es ist sehr typisch, daß für Marcel Lefebvre im Grunde nur der Weg in die Sekte geblieben ist. Das ist die typisch protestantische Lösung für einen Konflikt, den man nicht mehr an die Großkirche delegieren kann. Insofern kann man sagen: Marcel Lefebvre ist genausogut eine typisch traditionell katholische wie neuzeitliche Erscheinung: Die individuelle Entscheidung für die Tradition treibt ihn aus der Kirche heraus. Richtig traditionell kann man nur in einer Gesellschaft sein, in der die Tradition nicht in Frage gestellt wird. Man kommt also aus der Neuzeit gar nicht heraus.

HK: Andererseits kann der Fundamentalist doch immerhin auf den Buchstaben der Bibel, einer bestimmten Norm oder Lehre verweisen, was ihn doch zunächst einmal vom Vorwurf zu entlasten scheint, er erhebe seine eigene Subjektität, sein besonderes Wahrheitsverständnis oder ganz persönliches Sicherheits- und Heilsbedürfnis zum Maßstab aller Dinge ...

Stolz: Damit ist das berührt, was etwa die protestantischen Fundamentalisten die „Objektivität" der Heilstatsachen nennen. Darauf legen sie größten Wert. Das Problem ist nur, daß auch der Begriff „Objektivität" ein Begriff der Moderne ist. Er entstand erst durch das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt im Gefolge der Neuzeit. Der Bereich der Objekte wurde als durch eine objektive Gesetzmäßigkeit bestimmt angesehen, während das Subjekt frei wurde, wobei „subjektiv" für uns oft „beliebig" meint. Der Inhalt einer bestimmten religiösen Tradition wird demgegenüber mit dem Etikett „objektiv" versehen. Auch hier hat also die neuzeitliche Deutung Einzug in die Religion gehalten. Und damit ist etwas Ähnliches geschehen wie beim Traditionsbegriff eines Marcel Lefebvre: Man versucht, mit neuzeitlichen Mitteln für die Tradition und gegen die Neuzeit anzutreten.

HK: Als ein katholisches Beispiel für heutigen Fundamentalismus nennen Sie Marcel Lefebvre und die von ihm gegründete Bewegung. Da wäre aber doch noch eine Unterscheidung fällig: Integralismus und Fundamentalismus sind zwar in etwa derselben Zeit entstanden, dennoch handelt es sich aber nicht um ein- und dasselbe. Was kennzeichnet einen Integralisten im Unterschied zum Fundamentalisten und umgekehrt?

Stolz: Protestantischer und katholischer Fundamentalis-

mus greifen auf ihre je spezifischen traditionellen Fundamente zurück: Der Protestantismus auf sein Prinzip der „Schrift allein", der Katholizismus auf die ganze Breite kirchlicher Tradition – und zwar der Tradition in der antimodernistischen Gestalt des 19. Jahrhunderts. Dadurch ergeben sich gewiß wesentliche Unterschiede; für Protestanten ist nur der Inhalt der Botschaft wesentlich, deren Verkündigungsformen sind ziemlich beliebig. Die katholischen Integristen orientieren sich demgegenüber auch an den traditionellen Formen katholischer Verkündigung und der traditionellen Hierarchie.

„Gefragt ist ein Lebensstil, der wieder eine einheitliche Orientierung bietet"

HK: Inwieweit ist der fundamentalistische Umgang mit Tradition und Dogma beschränkt auf bestimmte Gruppen und Bewegungen am Rande oder außerhalb der großen Kirchen? Und inwieweit haben wir es konfessionsübergreifend im Christentum gegenwärtig mit einem Bodensatz an Fundamentalismus-ähnlichen Einstellungen zu tun, etwa mit einem recht ungeschichtlichen Umgang mit Bibel und Glaubenslehre?

Stolz: Wenn ich den Protestantismus betrachte, glaube ich an einen solchen „traditionellen Bodensatz" nicht. Bei sozialpsychologischen Untersuchungen zur Religiosität des Protestanten zeigt sich, daß hier die Substanz der Tradition weitgehend aufgezehrt ist. Ich vermute dasselbe auch für breite Teile des Katholizismus. Ich habe den Eindruck, daß der Katholizismus hierzulande in den letzten drei Jahrzehnten einer weitgehenden Protestantisierung erlegen ist. Solche Vorgänge lassen sich sehr gut etwa an den Mischehen beobachten. Vor einer Generation hat die Konfession bei der Eheschließung noch eine Rolle gespielt. Heute spielt sie – wenigstens in der Schweiz, aber, soweit ich weiß, auch in Deutschland – keine Rolle mehr. Das heißt: Man arrangiert sich in Fragen, in denen Religion lebenspraktisch relevant ist, indem man sagt: Das eigene Gewissen ist entscheidend. Diese Instanz der individuellen Entscheidungskompetenz ist typisch neuzeitlich.

HK: Wie wichtig ist für fundamentalistische Richtungen das Lebensstilprinzip? Nur Mittel zum Zweck, um in einer Massenkultur Individualität zu zeigen, oder ist die Lebensstilfrage doch von eigenständiger Bedeutung?

Stolz: Sowohl als auch. Jedenfalls geht es um einen Lebensstil, der wieder eine einheitliche Orientierung bietet. Früher hatte man eindeutige Orientierungspunkte: Konfirmation, Berufswahl, Heirat. Das waren Fixpunkte. Das machte man alles einmal. Heute ist die Konfirmation ein unauffälliges Erlebnis. Die Heirat bedeutet keinen Einschnitt mehr; häufig heiratet man mehrmals. Die mangelnde Konturierung der Biographie ist heute typisch. Ein Evangelikaler, der sich bekehrt, hat wieder eine eindeutige Orientierung. Sie prägt sein Leben und hebt es gleichzeitig ab vom diffusen Untergrund des normalen Lebensstils. Beides hängt zusammen. Aber auch wenn ein Grüner aufs Auto verzichtet, geschieht Ähnliches: Auf der einen Seite hebt er sich ab von der Automobilkultur, auf der anderen Seite bringt er sein Bekenntnis gegen die Mobilität, gegen das Auto zum Ausdruck. Da gibt es viele Parallelen zwischen den verschiedenen Spielarten fundamentalistischer Einstellungen.

HK: Der Unterschied zwischen diesen beiden Fundamentalismen dürfte aber doch darin liegen, daß die einen im Ruf stehen, sich der modernen Entwicklung lediglich rückwärts gerichtet zu verweigern, während die anderen den Eindruck erwecken, eine Art Lebensstil-Avantgarde zu sein. Kann Fundamentalismus wirklich beides sein?

Stolz: Das hängt vom Verhältnis der Durchschnittskultur zu ihren Fundamentalismen ab. Die Durchschnittskultur hätte die Chance, Fundamentalismen zur Avantgarde zu machen, die Frage ist nur, ob sie diese Chance wahrnimmt, und natürlich würde dies auch voraussetzen, daß sich diese Fundamentalismen im Prozeß gesellschaftlicher Rezeption selbst stark modifizieren müßten. Man könnte sich etwa vorstellen, daß eine Gesellschaft als ganze auf die Idee käme, daß grenzenlose Mobilität nicht ein und alles ist, grenzenloses Wachstum nicht der Weisheit letzter Schluß, d. h. also, daß eine Gesellschaft als ganze sich Begrenzungen und Konturen schaffen würde. Einem bestimmten ökologischen Fundamentalismus würde dies seine Attraktivität nehmen – und entsprechendes Verhalten wäre wahrscheinlich auch vernünftig.

HK: Es fällt auf, daß häufig bereits irgendwelche konservative oder neokonservative Strömungen, was immer darunter zu verstehen ist, mit dem Etikett „fundamentalistisch" versehen werden. Lassen sich die beiden Begriffe überhaupt ungestraft vermengen, bzw. worin unterscheidet sich ein fundamentalistischer von einem nicht-fundamentalistischen Konservativen?

Stolz: Neokonservative haben die Tendenz, die Gesellschaft als ganze konservativ zu interpretieren, grenzen sich selbst dabei aber nicht aus. Ein Konservativer sucht die Mehrheit, die schweigende Mehrheit, wenn es sie denn gibt. Ausgrenzungsstrategien und -absichten sind bei ihm weniger ausgeprägt.

„Der westliche Fundamentalismus ist an das System der Ausdifferenzierung angepaßt"

HK: Inwieweit ist Fundamentalismus ein schichtspezifisch auftretendes Phänomen?

Stolz: In Europa und Nordamerika ist der Fundamentalismus kein schichtspezifisches Phänomen. In außereuropäischen Kulturen ist dies ganz anders. Dort haben bestimmte Schichten gegen die Einflüsse westlicher Zivilisation und die westlich geprägten einheimischen Eliten reagiert – z. B. im Iran gegen den Schah und seine Modernisierungspolitik. In diesen Ländern reagieren in

der Regel untere Mittelschichten fundamentalistisch, also Zukurzgekommene, welche ihre Defizite schmerzlich erleben.

HK: Hängt das auch damit zusammen, daß mit Fundamentalismen in den Entwicklungs- und Industrieländern recht Unterschiedliches angezielt wird: im einen Fall strebt man die Erneuerung einer vormodernen Einheit von Kultur und Religion an, im anderen Fall ist es gar nicht beabsichtigt, diese zerbrochene Einheit wiederherzustellen?

Stolz: In den westlichen Kulturen ist die Ausdifferenzierung der Gesellschaft eben schon ziemlich weit gediehen. Es gibt verschiedene gesellschaftliche Subsysteme, die weitgehend unabhängig voneinander operieren, und jeder einzelne hat teil an verschiedenen Subsystemen: Als Hochschullehrer hier an der Universität spiele ich eine bestimmte Rolle, als Familienvater eine ganz andere, in einem Verein noch einmal eine dritte. Der westliche Fundamentalismus ist weitgehend an dieses System der Ausdifferenzierung angepaßt. Ein Fundamentalist kann sich als Manager völlig konform zum kapitalistischen Wirtschaftssystem verhalten und privat kann er ganz intransigent ein traditionalistisches Glaubensgut vertreten. In der Dritten Welt, etwa in muslimischen Ländern, ist die Situation anders. Die ehemaligen Bildungsschichten, die westliches Denken vertreten haben, können dies nur noch insgeheim tun. Man versucht hier, die ganze Gesellschaft, auch wo sie modernisiert ist (z. B. in der technologisch bestimmten Wirtschaft), den Regeln des Islam zu unterwerfen.

HK: Könnte man den Fundamentalismus überhaupt als Gegenbewegung gegen bzw. Reaktion auf die neuzeitliche Ausdifferenzierung der Gesellschaft und damit einhergehenden Unsicherheiten verstehen?

Stolz: Dieser Aspekt spielt sicher auch eine Rolle. Vor allem handelt es sich in bestimmten Entwicklungsländern aber um einen Protest gegen die westliche Zivilisation insgesamt. Die fundamentalistischen Bewegungen kompensieren das frühere Minderwertigkeitsgefühl dem Westen gegenüber. Man muß sich darüber im klaren sein, daß der Islam vor ein oder zwei Generationen in seinem Selbstbewußtsein sehr angeschlagen war. Das wird nun überkompensiert in einer Haltung, die natürlich immer noch die Überlegenheit der westlichen Zivilisation spürt, auf der anderen Seite aber doch die Stärke in der eigenen Überlieferung empfindet.

HK: Wie wird dann aller Voraussicht nach in dieser Hinsicht die weitere Entwicklung speziell im Islam aussehen? Sehen Sie Anzeichen für eine Abschwächung fundamentalistischer Tendenzen?

Stolz: Für einen Historiker ist es immer schwierig, Aussagen über die mögliche weitere Entwicklung zu machen. Es gibt verschiedene Möglichkeiten: Eine Möglichkeit ist die, daß es gelingt, Religion und Zivilisation einerseits zu trennen, andererseits zu verbinden. Zu trennen in dem Sinne, daß etwa moderne Technologien bei einem ansonsten völlig traditionellen Orientierungssystem eingeführt werden. Das versucht man etwa in Saudi-Arabien, und zwar relativ erfolgreich. Aber es kostet sehr viel Geld. Die Saudis können sich das leisten: etwa wenn sie Universitäten getrennt für junge Männer und junge Frauen errichten. Ob es im Iran gelingt, eine Industriegesellschaft mit einem traditionell-muslimischen Wertesystem zu verbinden, ist fraglich. Für wahrscheinlicher halte ich die Möglichkeit, daß die Modernität, das Aufklärungspotential, das in der Industrialisierung, in Bildung und Massenmedien enthalten ist, die traditionellen Orientierungen doch zersetzen wird. Aber eine Prognose wage ich nicht.

„Fundamentalismen thematisieren Lebensprobleme besonders zugespitzt"

HK: Nun gibt es fundamentalistische Tendenzen im Islam aber nicht nur in geschlossenen muslimischen Kulturräumen, sondern gerade auch unter Einwanderern in nicht-muslimischen Ländern. Welche Überlebenschancen geben Sie diesen?

Stolz: Es ist sicher so, daß unter den Einwanderern der Fundamentalismus eine mögliche Option geistiger Orientierung ist. Denn die Verunsicherung in diesem Zwischenraum zwischen zwei Kulturen ist sehr gravierend und kann fundamentalistisch überspielt werden. Obwohl es natürlich für einen Muslim außerordentlich schwierig ist, in einem nichtmuslimischen Land traditionell religiös zu leben. Ein Stück weit wird der Islam damit von selbst transformiert, weil die allgemeinen Lebensformen ihm nicht entgegenkommen. Die Frage ist, was in der zweiten und dritten Generation passiert. Das wissen wir noch nicht. In Frankreich gibt es einige einschlägige Erfahrungen; hier hat sich eine muslimische Subkultur gebildet. Nun entspricht es allerdings eher der Kulturpolitik in Ländern Mitteleuropas, solche Subkulturen zu integrieren, denn sie stellen für das Zusammenleben ein gefährliches Potential dar.

HK: Vermutlich wird viel davon abhängen, wie sich der Islam in Verbindung mit säkularen Einflüssen in einer christlich geprägten Umgebung entwickelt. Halten Sie es für möglich, daß sich der Islam diesen äußeren Bedingungen anpaßt?

Stolz: Die Möglichkeit ist durchaus gegeben. Es wäre denkbar, daß der Islam zu einer Religion in unserem Sinne wird, also zu einer Privatsache, einer religiösen Orientierung, die relativ wenig zu tun hat mit dem sozialen und dem Wirtschaftsleben. Die andere Möglichkeit ist die, daß der Islam seinen Anspruch, die ganze Gesellschaft zu regulieren, behält. Dann würde das Zusammenleben möglicherweise schwierig, zumal wenn der Islam in dieser Form zu einer großen Minderheit würde. Im übrigen müssen wir uns immer vor Augen halten, daß das Christentum diese Transformation auch durchgemacht hat. In vormoderner Zeit war das Christentum ebenfalls

eine Religion, die die ganze Gesellschaft geprägt hat wie jetzt der Islam. Allerdings war das Christentum ursprünglich eine Religion unter vielen anderen, mit denen es in Konkurrenz stand. Mit der konstantinischen Wende wurde es gesellschaftsbestimmende Macht – und büßte diese Stellung nach der Aufklärung wieder ein.

HK: Unter dem Eindruck extremer fundamentalistischer Tendenzen unter Einwanderern ist z. B. in Frankreich die Befürchtung laut geworden, die moderne, westliche Kultur könne – wenn man nicht genügend auf der Hut sei – ihren einheitsstiftenden Charakter einbüßen und von einer Ansammlung verschiedener, z. T. einander feindlich gegenüberstehender Subkulturen abgelöst werden. Eine gewisse Romantisierung ethnisch-kultureller Vielfalt und eine falsch verstandene Toleranz könnten dies zusätzlich fördern. Teilen Sie solche Befürchtungen?

Stolz: Ich halte diese Befürchtungen für relativ berechtigt, und zwar weil in unserer Kultur – in Deutschland wie auch der Schweiz – viele Selbstverständlichkeiten des politisch-gesellschaftlichen Verhaltens aufgezehrt sind. Wir haben in der Schweiz eine Tradition von Konsens und Konkordanz – das sind die politischen Zauberwörter – und das schlägt sich in freiwilligem Proporz usw. nieder. Diese Gemeinsamkeiten scheinen jetzt eher erschöpft zu sein. Es gibt mehr zentrifugale Tendenzen. In Deutschland ist die Situation nicht anders: Mehr und mehr formiert sich Opposition auch außerhalb der gegebenen Kanäle, außerparlamentarisch, in Bürgerinitiativen. Das sind Symptome dafür, daß kulturelle Verbindlichkeiten verbraucht sind. Das könnte die Konsequenz nach sich ziehen, daß solche Subkulturen Eigendynamik gewinnen und damit das Zusammenleben erschweren.

HK: Andererseits lassen sich bestimmte fundamentalistische Einstellungen, etwa in der Ökologiebewegung – wie wir bereits gesehen haben – darauf zurückführen, daß einige Zeitgenossen die Unbedingtheit bestimmter Werte in einer auf Beliebigkeit hinsteuernden Kultur schärfer wahrnehmen als andere. Könnten dies nicht auch notwendige Impulse für einen neuen Konsens sein?

Stolz: Ohne Zweifel. Die Wirtschaftsgeschichtler sprechen von sogenannten „langen Wellen". Sie beobachten einen Wechsel von wirtschaftlicher Blüte und entsprechendem Niedergang. In Zeiten des Booms werden materielle, technologische und ideelle Ressourcen aufgezehrt, so daß es zu einer Krise kommt, in der neue Wege gesucht werden müssen. So etwas könnte man sich auch auf geistigem Gebiet vorstellen. Wir wären also heute in einem Tief dieser geistigen langen Wellen. Man könnte sich vorstellen, daß Fundamentalismen die Lebensprobleme besonders zugespitzt thematisieren. Religiöse Fundamentalismen thematisieren die religiöse Tradition, insofern sie fragen, was denn eigentlich die unverzichtbaren religiösen Fundamente unserer Gesellschaft sind. Die ökologischen Fundamentalisten stellen die Lebensfrage im Hinblick auf das Überleben der Gesellschaft im Bereich der Ökologie. Die Frage ist nun aber, ob die Gesellschaft als ganze lernfähig ist. Ob es ihr gelingt, sich diese Impulse, die von seiten religiöser und politischer Fundamentalismen freigesetzt werden, kommunikativ zu erschließen und sie sich zu eigen zu machen.

HK: Damit würden sich aber – wenn der Anschein nicht trügt – zwei sehr verschiedene Bewertungsmodelle des Fundamentalismus gegenüberstehen: Die einen sagen: Hilfe, die Moderne ist in Gefahr; wir verlieren unter dem Einfluß fundamentalistischer Strömungen die Fähigkeit zum Diskurs. Die anderen sagen: Nein, das sind heilsame Gegenimpulse angesichts einer nicht unproblematischen Gesamtentwicklung der Kultur. Welchem Modell neigen Sie zu?

Stolz: Ich neige zum letzteren. Man muß auch der Moderne, der Aufklärung gegenüber etwas Distanz haben. Die Aufklärung hat z. T. Dinge versprochen, die sie nicht hat halten können. Sie hat nie die Einheit der Vernunft garantieren können. Sie ist selbst einem dialektischen Prozeß der Selbstauflösung anheimgefallen. Nun bin ich weiß Gott kein Gegner der Aufklärung. Ich denke nur, daß die Aufklärung sich der eigenen Fundamente auch bewußt sein müßte. Böckenförde hat einmal formuliert, der liberale Rechtsstaat beruhe auf Grundlagen, die er nicht selbst geschaffen hat. Das ist eine Denkfigur, die man der Aufklärung gegenüber grundsätzlich anwenden müßte. Die Aufklärung kann ihre eigenen Fundamente nicht schaffen. Die fundamentalistischen Bewegungen müßte man insofern ernst nehmen, ihre Impulse zu integrieren versuchen und so die Fundamente neu zu entdecken lernen, auf denen man die künftige Entwicklung aufbauen kann.

„Eine Gesellschaft, in der alles nach dem Markt reguliert wird, ist letztlich nicht lebensfähig"

HK: Ist damit das, was wir als Fundamentalismus bezeichnen, fester Bestandteil unserer Kultur in dem Sinne, daß die moderne neuzeitliche Kultur ihre Leugner gewissermaßen ebenso hervorbringt wie ihre Befürworter, oder handelt es sich eher um eine vorübergehende Erscheinung aufgrund einer bestimmten verschärften Situation, die – sobald ihre Ursachen beseitigt sind – von der Bildfläche verschwinden wird?

Stolz: Auch da möchte ich keine Prognose wagen. Man kann sich auch da verschiedene Szenarien vorstellen: Die Frage nach geistiger Orientierung könnte in Zukunft relativ nebensächlich werden. Geistige Orientierungen könnten gehandelt werden nach Angebot und Nachfrage, gewissermaßen eine postmoderne, lustige Vielfalt von Weltanschauungen und Meinungen. Jeder orientiert sich, wo er will, ein Selbstbedienungsangebot an Fundamenten, die alle nicht viel tragen und auch nicht viel tragen müssen. Eine zweite Möglichkeit wäre die Habitualisierung und Verschärfung des Fundamentalismuskonflikts, eine immer größere Partikularisierung der geistigen Welt,

Fundamentalismen, die zu Kommunikation und Konsens unfähig sind. Eine dritte Möglichkeit wäre eine globale Regression, eine vielleicht in traditionalistischer, vielleicht auch faschistischer Richtung. In den zwanziger Jahren haben wir schon einmal eine große Verschärfung von ideologischen Konflikten gehabt. All das klärte sich dann scheinbar in faschistischen Ideologien, die ja nicht nur in Deutschland, sondern weit herum in Europa dominierten ...

HK: Vom ersten dieser allesamt nicht sonderlich attraktiven Szenarien dürften wir im Grunde nicht sehr weit entfernt sein ...

Stolz: Das glaube ich auch, nur fragt sich dann, welche Überlebenschance eine solche Gesellschaft hat. Der antike Hellenismus kannte schon einmal eine solche Pluralisierung und Fragmentierung der Weltanschauungen. Am Ende stand dann die Christianisierung der alten Welt. Eine Gesellschaft, in der alles nach dem Markt reguliert wird, auch geistige Orientierung, ist letztlich nicht lebensfähig, aber das ist keine wissenschaftliche Meinung mehr, sondern meine persönliche Befürchtung. Demgegenüber hoffe ich auf eine Zukunft, in der die geistige Konkurrenz bleibt, in der die Postulate der Aufklärung ihre Würde behalten und wo die Frage nach den geistigen Fundamenten kommunikativ, d. h. in einer Kultur des konsensfähigen geistigen Streitens bearbeitet werden kann.

HK: Das Problem dabei dürfte doch vor allem sein, wie der einzelne sich zu der Tradition verhält, in die er nicht mehr ohne weiteres hineingeboren wird, sondern zu der er sich subjektiv entscheiden bzw. die er sich aneignen muß. Wie muß eine solche bewußt nichtfundamentalistische Aneignung der nicht mehr selbstverständlichen Tradition aussehen?

Stolz: Im Mittelpunkt muß die Frage stehen, wie diese Entscheidung gefällt wird: Geschieht sie in elitärer Absonderung von der Neuzeit, in einer scheinbaren Wendung gegen die Moderne? Oder geschieht die erstrebte Hinwendung zur Tradition unter voller Berücksichtigung der Neuzeit, geschieht sie rational, argumentativ? Und genau das müßte verstärkt eingeübt werden; rationale Argumentation im Hinblick auf die Bewahrung der Tradition.

HK: Damit ist wohl auch die Frage nach der politischen wie auch religiösen Bewältigung des Problems berührt. Hängt eine Schwierigkeit – soweit der politische Bereich betroffen ist – auch und vor allem damit zusammen, daß nach dem Lebensgefühl vieler Zeitgenossen, der Staat sich in diesen Fragen weithin zurückhalten und sie den Weltanschauungsgruppen, Kirchen u. a. überlassen soll? Begünstigt dies nicht – wenn auch ungewollt – fundamentalistische Tendenzen? Und wie ist dem u. U. entgegenzuwirken? Was ist da für Sie entscheidend?

Stolz: Bezeichnenderweise hat sich etwa der Staat aus diesem Bereich aber nicht völlig herausgezogen. Ich erinnere nur an die Diskussion über die Vorbehaltsdemokratie. Nach den Erfahrungen der Weimarer Republik hat die Frage nach dem Wesen des Staates in der Bundesrepublik Deutschland eine wichtige Rolle gespielt, man denke an die Grundwertedebatte, die Präambel des Grundgesetzes – ich bin gespannt, wie diese Präambel in einer künftigen Verfassung Gesamtdeutschlands aussehen wird. Das Paradox, daß ein Staat Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährleistet und sich zugleich doch auf eine bestimmte Tradition beruft, die diese Glaubens- und Gewissensfreiheit erst möglich gemacht hat, muß weiter durchdacht und stärker in das Bewußtsein der Öffentlichkeit gebracht werden.

„Die Kirchen haben Nachholbedarf an positiver Würdigung der Tradition unter voller Geltung der Errungenschaften der Neuzeit"

HK: Für die Kirchen bedeuten fundamentalistische Tendenzen zunächst einmal Zerreißproben für ihre innere Freiheit. Der Sache nach dürfte diese Herausforderung aber doch darüber hinausgehen ...

Stolz: Das hautnächste Problem des Schweizer Katholizismus ist ja im Moment der Fall Haas. Auf der einen Seite ist es für das Kirchenvolk eine Selbstverständlichkeit, daß demokratische Verhaltensweisen auch kirchlich gelten müssen. Wird aber letztlich über Wahrheit demokratisch entschieden? Auf der anderen Seite beruft sich die Hierarchie auf traditionelle Rechte, nimmt also die Demokratie und ihre Würde überhaupt nicht wahr. Beide Seiten müssen sich die Frage gefallen lassen, wie man mit dieser ganz typisch neuzeitlichen Problematik der Religion umgehen will. Soviel steht fest – und das zeigt dieses aktuelle Beispiel sehr anschaulich: Die Kirchen haben einen großen Nachholbedarf an positiver Würdigung der Tradition unter voller Geltung der Errungenschaften der Neuzeit.

HK: Und wie soll andererseits ein Zusammenleben in den Kirchen mit Fundamentalisten auf die Dauer möglich sein, zumal die innerkirchlichen Bindekräfte auch ohne sie zunehmend schwächer werden?

Stolz: Der Schwund dieser Bindekräfte ist ja z. T. der Anstoß dafür, daß sich überhaupt Fundamentalismen herausbilden. Und wenn Fundamentalismen entstehen, wirken sie weiter als zentrifugale Kräfte innerhalb dieses schon labil gewordenen Gleichgewichts. Wenn man sich heute in einer normalen Kirchengemeinde umschaut, was gibt es da nicht alles für Gruppen! Die Kirche unterliegt der typisch neuzeitlichen Pluralisierung. Ihr Problem ist es, in dieser Pluralität die Substanz zu wahren und zu finden, die wahren Fundamente aufzudecken. Es ist eine zentrale theologische Aufgabe, die Integrationskräfte zu stärken, das Bewußtsein für Tradition nicht nur einfach pragmatisch zu stärken, sondern auch theologisch zu bearbeiten.

Das „Engelwerk“

Die seltsamen Lehren und Praktiken eines „katholischen“ Geheimbundes

Das „Engelwerk“ macht zunehmend von sich reden, weniger von sich aus als aufgrund der in ihm obwaltenden Frömmigkeit und religiösen Praktiken und durch die von kirchlicher Seite in Süddeutschland und in Österreich ergangenen Verbote seiner Lehren und Praktiken. Aber was will das Engelwerk, woher kommt es, aus welchen Quellen schöpft es, was wird ihm vorgehalten? Heiner Boberski, Redakteur bei der österreichischen katholischen Wochenzeitung „Die Furche“ und Verfasser des kürzlich erschienenen Buches „Das Engelwerk. Ein Geheimbund in der katholischen Kirche?“ (Otto Müller Verlag, Salzburg 1990, 288 S. 34,80 DM), gibt hier einen zusammenfassenden „Zwischenbericht“.

Daß neben dem „Opus Dei“ noch ein mindestens so geheimnisvolles und an Einfluß in der katholischen Kirche zunehmendes, wenn auch ganz anderes „Opus“ besteht, das „Opus Angelorum“, haben auch viele Kircheninsider noch kaum registriert. Dabei ist dieses „Engelwerk“, zu dem die Deutsche Bischofskonferenz (Februar 1988) und die Österreichische Bischofskonferenz (April 1990) deutlich auf Distanz gegangen sind, keineswegs zu unterschätzen, hat es doch nach eigenen Angaben weltweit rund eine Million Mitglieder, und sehr einflußreiche Leute, auch im päpstlichen Rom, hegen dafür Sympathien. Als der Innsbrucker Bischof *Reinhold Stecher* im März 1990 gegen die Lehren des Engelwerk-„Handbuchs“ Stellung bezog, trat der Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* sofort als Verteidiger des Opus auf. Er übte – für seine Begriffe – nur sanfte Kritik an der Theologie des Werkes, bekundete dem Engelwerk seine „Wertschätzung“, fand Lob für dort tätige Priester und dementierte fast bedauernd die Gerüchte, er sei Mitglied dieser Organisation. Daß Österreichs Bischöfe kurz darauf doch einhellig dem Opus Angelorum die Verbreitung der Lehren aus seinem „Handbuch“ untersagten, kam beinahe überraschend.

„Mutter“ Bitterlich und ihre Schriften

Wie das „Opus Dei“ scheidet auch das Opus Angelorum die Geister (letzteres sogar in jedem Sinn dieser Redewendung). Für die einen ist das Opus Angelorum eine besonders fromme, wirklich katholische Organisation, die an den besten Traditionen der Kirche festhält. Aus Sicht der anderen handelt es sich dabei um eine gefährliche, weltfremde Sekte, deren Leitung die Anhänger religiös und wirtschaftlich ausbeutet, mit der Angst regiert und die ganze Kirche unterwandern und unter ihren Einfluß bringen will. Beide Gruppen meinen, die Kirche retten zu müssen, die einen durch das Engelwerk, die anderen vor dem Engelwerk.

Das Opus Angelorum beruht auf einer „*Privatoffenbarung*“ und nahm seinen Anfang in Tirol. Die aus Wien gebürtige, in Innsbruck lebende Hausfrau *Gabriele Bitterlich* (1896–1978) begann in den späten vierziger Jahren, im Einvernehmen mit ihrem Beichtvater, ihre „inneren Sichten“ über Himmel und Hölle, Engel und Dämonen und deren ständigen Kampf untereinander – in dem die Menschen, um zur Erlösung zu gelangen, auf der Seite der Engel mitkämpfen müssen – zu Papier zu bringen. Sie beschrieb Namen, Eigenschaften und Aussehen Hunderter Engel und Dämonen. Angeblich entstanden bis zu ihrem Tod 80 000 Manuskriptseiten. Mit einem geistlichen Tagebuch hat sie 1947, mit der ersten zur Weitergabe innerhalb des Werkes bestimmten Schrift 1949 begonnen. An einer systematischen *Prüfung der Schriften durch Rom* oder der Diözese Innsbruck war das Opus Angelorum zu Lebzeiten der im Werk nur als „Mutter“ bezeichneten Gabriele Bitterlich nicht interessiert. So schrieb der heute leitende Priester des Engelwerkes, *Georg Blaskó*, am 27. April 1976 an den damaligen Innsbrucker Bischof *Paul Rusch:* „Es sei nun darauf hingewiesen, daß wir eine Überprüfung der Schriften – da der Zeitpunkt hierfür noch nicht gekommen ist – nie beantragt haben.“ Dieser Brief läßt auch erkennen, daß Bücher mit Engelnamen im Haus Bitterlich existierten, bestritten wird freilich eine Einsichtnahme durch Gabriele Bitterlich.

Sicher ist, daß in der Familie *Engel* immer ein Thema waren – nicht nur Schutzengel, sondern auch apokalyptische Engel. Das zeigen schon frühe Malereien der in den dreißiger Jahren als Wunderkind geltenden hochbegabten Tochter *Roswitha Bitterlich.* Hat Spiritismus bei diesen Werken und den Eingebungen von Gabriele Bitterlich, deren Ehemann Hannes Spiritist gewesen und eine ganze Bibliothek mit einschlägiger esoterischer Literatur besessen haben soll, eine Rolle gespielt, wie manche vermuten? Fest steht auch, daß auffallende *Parallelen zwischen den Bitterlich-Offenbarungen und der jüdischen Kabbala* mit ihrer Zahlenmystik bestehen. Georg Blaskó gibt das zwar zu, beharrt aber darauf, daß Frau Bitterlich die Kabbala nicht gekannt habe und die Engellehre des Opus Angelorum auf übernatürlicher Eingebung beruhe. Ähnlichkeiten mit der Kabbala sind für ihn sogar Zeichen der Echtheit des „Charismas“. Dieser Ansicht können sich Kritiker des Werkes freilich nicht anschließen. Der Verdacht, daß die „Offenbarungen“ auf Wissen aus Büchern, angereichert mit eigener Phantasie, beruhen, liegt nahe.

Ein Netz von Teilorganisationen

Im April 1949 erhielt Gabriele Bitterlich angeblich den „Anruf“ zum „Werk der heiligen Engel“. Dieses entwikkelte sich mit umstrittenen, in den Details vor der Öffentlichkeit *geheimgehaltenen Riten* (wie Schutzengelversprechen, Schutzengelweihe, Engelweihe, Sühneweihe), die aber großteils schon 1951 vom Innsbrucker Ordinariat approbiert wurden. Ein maßgeblicher Wegbereiter war

dabei Gabriele Bitterlichs Beichtvater, Msgr. *Walter Waitz,* der als Schulfreund von Bischof Paul Rusch und des Innsbrucker Vizeoffizials viel Einfluß hatte.
Sehr unauffällig („Die Unsichtbarkeit ist für das Werk wie das Wasser für den Fisch" wurden angehende „Engelwerker" belehrt) breitete sich diese Organisation wie ein Spinnennetz aus, das heute unter dem Sammelbegriff *„COA" (Corpus Operis Angelorum)* mehrere geistliche Gemeinschaften mit unterschiedlichem kirchenrechtlichen Status umfaßt, was zu einiger Verwirrung beiträgt. Die zentrale Leitung ist die „Procura Generale dell'OA" in Rom unter dem eben genannten aus Ungarn stammenden Priester und Kirchenrechtler Georg Blaskó.

Älteste kanonisch errichtete Teilorganisation ist die 1961 in Innsbruck von Bischof Rusch genehmigte *„Schutzengelbruderschaft".* Die Erzdiözese München verweigerte 1965 die Erlaubnis, auch dort eine solche Schutzengelbruderschaft zu gründen, wenig später ließ man sich dort aber als „Sanitaswerk e.V.", also als Verein bürgerlichen Rechts, auf einem Bauernhof nieder. Ab 1969 entstanden sogenannte Priestergemeinschaften im Opus Sanctorum Angelorum in über 50 Diözesen auf der ganzen Welt. Hinzu kamen Helferwerke, Helferkreise und die *„Schwesternschaft vom Heiligen Kreuz",* die bis heute von Rom nicht offiziell, sondern nur als Provisorium anerkannt ist. Sie soll, wenn es nach den Engelwerk-Leitern geht, den (wie in alten Doppelklöstern jeweils in unmittelbarer Nachbarschaft untergebrachten) weiblichen Zweig jenes Ordens bilden, der praktisch vollkommen in der Hand der führenden Engelwerk-Mitglieder und damit die Elitetruppe des Opus Angelorum ist: der *Orden der Regularkanoniker vom Heiligen Kreuz.*
Dieser uralte portugiesische Orden mit Sitz in Coimbra war seit Beginn des Jahrhunderts ausgestorben, laut Kirchenrecht kann ein noch nicht hundert Jahre erloschener Orden erneuert werden. Genau darauf arbeiteten die „Engelwerker" noch ohne greifbaren Erfolg hin, als einer ihrer Gönner, der damalige Bischof von Leiria, in der Karwoche 1979, angeblich todkrank, als letzten Wunsch vom Papst die Erlaubnis zum Eintritt in diesen Orden erbat. Die Zustimmung des Papstes bewirkte wohl, daß wenige Wochen später auch die Religiosenkongregation in Rom zur Wiederbelebung dieses Ordens grünes Licht gab. Der auffallend schnell genesene Bischof wurde für eine Weile Generaloberer des erneuerten Ordens.

Bischof Rusch mußte überrascht feststellen, daß sich die Leitung des Engelwerkes damit seiner Jurisdiktion entzogen hatte. Die Unabhängigkeit von den Ortsbischöfen dürfte auch der Hauptgrund für die Ordensrestauration gewesen sein. Auch der leitende Priester des Werks, der schon erwähnte *Georg Blaskó,* gehört dem Orden an. Er und *Hansjörg Bitterlich,* Sohn der „Mutter" und Kloseroberer auf St. Petersberg in Tirol, dürften in der gesamten Organisation mehr Einfluß besitzen als der derzeitige Generalabt des Ordens, *Jean-Marc Bonvin.*
Von der Religionskongregation wurde eine saubere Trennung von Orden und Engelwerk gefordert. Sie aber gab und gibt es nur auf dem Papier. Anwärtern für den Orden wurde sehr offen gesagt, daß von ihnen die Annahme der Spiritualität des Engelwerkes, also ein *Bekenntnis zur Bitterlichschen Privatoffenbarung,* erwartet wird. Der Orden besaß 1989 elf Niederlassungen mit 150 Ordensangehörigen. Die wichtigsten Zentren liegen in Österreich, Deutschland, Rom, Portugal, Brasilien und Indien. Der Nachwuchs wird in großer Abgeschiedenheit herangebildet, vornehmlich im brasilianischen Anapolis. Dort führt der Orden, den Großgrundbesitzern und keineswegs der Befreiungstheologie zugetan, eine eigene Hochschule und schult Leute für ein Evangelisierungsprogramm. Die neu ausgearbeiteten Ordensregeln sind von Rom bisher nur ad experimentum anerkannt.
Ein auffallender Punkt in den Konstitutionen, der der These vom Opus Angelorum als Geheimbund Nahrung gibt, ist die Beschreibung des *„Alter Angelus":* „Er wirkt unbekannt und unerkannt in der Welt. Dem Alter Angelus können nicht nur verborgene Aufgaben nach außen, sondern auch solche eines verborgenen Weges nach innen anvertraut werden." Dieser Punkt macht das Mißtrauen gegenüber Leuten, die trotz reger Kontakte mit Engelwerk und Kreuzorden eine Mitgliedschaft dort bestreiten, verständlich. Könnte nicht der eine oder andere „Alter Angelus" darunter sein? Überdies hat ein ehemaliges Mitglied gesagt, daß Frau Bitterlich eine „U-Boot-Taktik" empfohlen und Unwahrheiten als Mittel zum Zweck als „Engelsspiritualität" bezeichnet habe.

Die wichtigsten Vorwürfe

Erste Bedenken gegen das Opus Angelorum wurden bereits Mitte der sechziger Jahre laut, als Jugendseelsorger bei einzelnen Jugendlichen eine eigenartige Engelverehrung bemerkten und gewisse Spannungen in Klöstern, besonders in Schwesternkonventen, entstanden, weil Ordensangehörige – offensichtlich unter dem Eindruck von Kontakten mit dem Engelwerk – sich immer wieder dem Leben ihrer Gemeinschaften entzogen. Engelwerk-Priester gaben nach Auskunft ehemaliger Mitglieder Neulingen zu verstehen, daß sie Verbindung zu deren jeweiligem Engel hätten, und forderten mit dem Satz „Dein Engel befiehlt dir ..." Gehorsam und Sühnebereitschaft. Auf Kritik stießen auch zunehmend die Methoden des Engelwerkes, Nachwuchs an- beziehungsweise anderen Gemeinschaften abzuwerben.

Der psychische Druck auf junge Mitglieder, gefördert durch oftmalige Beichtgespräche, war und ist manchen zu groß. Wie weit der dort sehr propagierte *Sühnegedanke* im Engelwerk führen kann, zeigt drastisch die Erzählung eines Geistlichen, der nicht nur dieses Vorfalls wegen das Werk verlassen hat: „Eine Schwester lag wegen Netzhautablösung in Innsbruck im Spital. Da kam ein Pater des Engelwerkes und meinte, es sei schade, daß sie nur ein Auge verloren habe, sonst wäre das Sühneopfer noch größer gewesen. Die Schwester erzählte mir, sie hätte losheulen können vor soviel Gemeinheit."

Viele Dinge blieben lange Zeit Geheimnis des Engelwerkes, das sich als eine Art „Geheimdienst" in der Kirche versteht und eine Arkandisziplin praktiziert. Über die Schriften, über die Weihen, über die Namen der Mitglieder soll nichts verraten werden. Relativ wenig war deshalb damals noch über die Schriften und damit über das theologische Weltbild der „Engelwerker" bekannt, aber immerhin genug, um die deutschen Bischöfe zu veranlassen, bei dem Regensburger Dogmatiker *Johann Auer* ein Gutachten in Auftrag zu geben, welches dann 1977 mit einer Anfrage der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom zugeleitet wurde.

Auers Hauptvorwürfe in seinem *Gutachten* (für das ihm nur fünf mühsam beschaffte Engelwerk-Schriften zur Verfügung standen):

„Die hier als Offenbarung vorgelegte neue ‚Engellehre' erweist sich in vielfacher Hinsicht als Derivat aus kabbalistischem Denken: a) Die hier vorgeführten neuen über 300 Engelnamen kommen nur in der apokryphen und kabbalistischen Welt vor, und viele von ihnen scheinen hier neu erfunden zu sein. – b) Die Engelvorstellung selbst in dem dynamischen Weltbild zwischen Strömungen und Strahlungen und Kraftfeldern sowie besonders die wesenhafte Annäherung oder Gleichsetzung zwischen Engel und Mensch widerspricht der Offenbarungsaussage, die in diesen Schriften selbst nebenbei erwähnt wird. – c) Besonders belastend erscheint das dualistische Weltbild, in dem diese Engellehre aufgebaut ist: der Blick auf den Kampf zwischen Gut und Böse in dieser Welt läßt das Gottesbild allzusehr in seiner Unbegreiflichkeit und Unnahbarkeit versinken ...

Die falsche Theologie der Engel entstellt auch gut gemeinte Züge der Spiritualität: a) Das Gottesbild wird, wie angedeutet, ganz in das Dunkel des Unnahbaren und Unbegreiflichen gedrängt wie beim En Soph in der Kabbala. Von Gott, unserem Vater und dem Vater unseres Herrn Jesus Christus ist nicht mehr die Rede. – b) Auch Christus wird durch Maria, die in der Gestalt der kabbalistischen Schehinah erscheint, praktisch verdrängt. Von Christus, unserem Bruder (hier ersetzt durch unsere Brüder Engel), vom mystischen Christus, in dem und durch den wir zum Vater gehen, ist nicht die Rede. – c) Die Engel erscheinen trotz der Grundlegung in der Hierarchie des Pseudodionysius primär in ihrem Verhältnis zu uns, nicht so sehr als Diener Gottes. Darum werden auch die höchsten Engel in den menschlichen Dienst mitgestellt. – d) Der Sinn der Schutzengel- und Engelweihe wird darum allzusehr in einer Machtzunahme gesehen. – e) In der Schutzengelweihe in Gestalt der ‚heiligen Hochzeit' im Sinne der Kabbala ist dieser Irrweg besonders deutlich zu erkennen. – Die neue Schutzengeltheologie kann nicht ‚Privatoffenbarung' sein, wenn die biblische Offenbarung und die theologische Tradition der kirchlichen Engellehre erhalten werden sollen. Die ‚Offenbarung' kann sich nicht selbst widersprechen."

Die *Glaubenskongregation* in Rom ließ sich mit der Prüfung Zeit. Am 29. September 1983 versandte sie ein Rundschreiben, dessen Hauptpunkte lauteten:
„1. In der Förderung der Andacht zu den heiligen Engeln muß das Opus Angelorum sich der Lehre der Kirche wie der Heiligen Väter und Kirchenlehrer unterwerfen. Es soll im besonderen unter seinen Mitgliedern und unter den Gläubigen keinen solchen Kult der Engel verbreiten, der ‚Namen' benützt, die aus einer vermutlichen Privatoffenbarung (die Frau Gabriele Bitterlich zugeschrieben wird) bekanntgeworden sind. Es wird auch nicht gestattet, diese Namen in jenen Gebeten zu benützen, die von der Gemeinschaft verwendet werden.
2. Das Opus Angelorum wird in Zukunft das sogenannte ‚Schweigeversprechen' von seinen Mitgliedern nicht wünschen und ihnen auch nicht vorschlagen, obschon es legitim ist, über die internen Angelegenheiten des Engelwerkes jene angemessene Diskretion zu wahren, die Mitgliedern der Institute der Kirche geziemt.
3. Das Opus Angelorum und seine Mitglieder werden alle liturgischen Normen streng beobachten, besonders was die Eucharistie betrifft. Dies gilt besonders für die sogenannte ‚Sühnekommunion'."

Der letzte Satz bezog sich auf den im Engelwerk üblichen mehrmaligen Empfang der Kommunion pro Tag, bei dem es – so ein ehemaliges Mitglied des Werkes – um die „heilige Unio", das „zentrale Werksgeheimnis", geht. Kommunion bedeutet für den kommunizierenden „Engelwerker" nicht nur Vereinigung mit Christus, sondern auch jedes Mal mit einem Engel seiner Wahl. Neben dem Schutzengel lehrt das Engelwerk auch Begleitengel für die verschiedenen Lebensphasen und „Tagesengel" für jeden Tag des Jahres.
Insgesamt erschien dieser Spruch den Engelwerk-Kritikern zu milde, und bald wurden Vorwürfe laut, daß man sich beim Opus Angelorum nicht an diese Punkte halte.

Schwärme von Engeln und Dämonen

Aber erst das 1986/1987 erstmals außerhalb des Opus Angelorum aufgetauchte *„Handbuch des Engelwerkes"* löste eine neue Diskussion aus, denn allzu greifbar wurzelt dieses Werk – laut Engelwerk ein „Lexikon" für mit Exorzismus-Aufgaben betraute Priester (Exorzismen kommen im Opus Angelorum häufig vor) – in Magie und Aberglauben. Das Engelwerk ist natürlich wütend, daß dieses Buch mit seiner Auflistung von über 400 Engeln und über 200 Dämonen, das es Rom bei der seinerzeitigen Prüfung verheimlicht hatte, durch den deutschen Regionalbischof *Heinrich Graf von Soden-Fraunhofen* (Freising) aufgespürt wurde.
Beispiele aus dem „Handbuch" – das die *Engel-, Dämonen- und Strahlenlehre* des Engelwerkes zusammenfaßt – sprechen für sich. Da steht über den Dämon „Schebarschenoth": „Er sendet seine Strahlen vom Planeten Neptun und arbeitet mit Adonai Melchim und Naschim, dem ‚Kugelstoßer' zusammen. Er ist der Dämon der großen Unordnung, der Störung der Gesetze, der Verwirrung

von Gestirnbahnen, Verhinderung richtiger Knochenbildung bei Kindern, steht hinter den Kreislaufstörungen, abnormalen Drüsenfunktionen usw."
Da ist nebst vielem Ähnlichen die Rede vom „magischen Vier-Eck, das sich jeder Dämon über die Schöpfung spannt und mit Zahlen, hinter denen Dämonen stehen, ausfüllt. Mit diesen Dämonen macht er dann seine Schachzüge." Da werden für dämonische Strahlungen besonders empfängliche Tiere aufgezählt („die grauen, gefleckten und schwarzen Katzen, die gefleckten und schwarzen Hennen, die Schweine und die glatthaarigen Hunde, die Schmeißfliegen, Ratten und Schlangen").

Wie sehr man überall Dämonen wittert, zeigt auch folgender Text aus dem „Handbuch":
„An den Kennzeichen der Sünden mancher Städte und Länder kann man unschwer auf die Ballungen jener Dämonen schließen, welche sich darüber gelagert haben."
Daß über dem Osten der Vierfürst Samael reitet, ist deutlich genug, und dort werden auch die Horden Beelzebubs, Lamechs und Bistuahs ihre Ernte einbringen.
Daß über dem Westen der goldene Pfau, das goldene Kalb von Geld und Macht steht, wissen wir ebenfalls.
Breit lagert sich z. B. über Paris der Dämon Cadamoth, über Zürich der Dämon Aratron und über London die Dämonen Phul und Phaleg. Weiter weg – über Amerika – lagern die Dämonen Och und Bolial, Bethor und Schammasch. Von Süden herauf sieht man die hellen Streifen Azaels und Ismaels, die Ballungen Hagiths und über Rom das angreifende Licht Astaroths. Vom Norden her lagern die dunklen Wolken Belials, Bistuahs, Schartatans und Asmodais. Schwer hängt Sada Schartatan über Prag, breit lächelnd liegt Debtah Aglai über Wien."

Im „*Handbuch*" finden sich interessanterweise *spezielle Dämonen* für Zigeuner („Merinin"), über allen jüdischen Handel und Gewerbe („Ahasver"), in allen jüdischen Vierteln („Chanastai") und für die ‚roten' Arbeiter („Nepher"), aber nicht für andere Völker oder für Faschisten. Und auch die Frauen kommen darin schlecht weg. Während die Engel durchwegs männliche Züge tragen, gehören zu den Dämonen „Lilith" („der Zwitter, der angibt, eine Tochter Evas, eine Schwester Kains, die erste Geliebte Luzifers und Mutter Mammons zu sein") und „Debtah Aglai" („Dämon des ‚Ewig Weiblichen'). Und von „Dragon", dem „Vater der Furien", heißt es: „Von ihm ist die Frau als ‚Teufelin' – eins mit dem sie beherrschenden, ihr innewohnenden und ganz zu dem ihren machenden Dämon – auf die Welt losgelassen worden."

Anzeichen von „Hexenwahn"?

Wenn der Innsbrucker Bischof *Reinhold Stecher* in den „Handbuch"-Texten einen Rückfall in die Zeit des „Hexenwahns" sieht, dann meint er vermutlich auch Passagen wie die folgenden:
„Die Symbolik der Dämonen – untereinander – besteht in Zahlen und Zeichen, die sich bis in die Handhabung der Schwarzen Magie erstrecken. Jeder Dämon funkt auf der Wellenlänge seiner Zahl und hat ein Zeichen; es ist eine ganze Wissenschaft für sich. Die Zahlen sind oft in Zeichen, z. B. ‚magische Quadrate' zerlegt eingefügt und ergeben bei richtiger Summierung den Ruf für bestimmte Dämonen ... Die Dämonen geben den Menschen auch Zeichen als Symbole oder Rufnummern. Legt z. B. ein dem Dämon verfallener Mensch das Zeichen eines Dämons in den Stall eines Nachbarn, um ihm zu schaden, so wird der Stall bald wimmeln von den Dienern dieses Dämons, für welche das Zeichen wie die Aufgabe eines Zieles, eines Betätigungsfeldes ist. Solche ‚Rufnummern' sind nicht bloß Zeichen oder Zahlen, sondern es können auch ‚aufgeladene' (besprochene) Dinge sein: frisch gerissene Federn einer Henne, Haare, Klauen, irgendein Dreck, usw., den man in ein Papier mit diesem Zeichen oder der Zahl wickelt und am Ort des Rachezieles versteckt, um damit eine noch genauere Zielrichtung zu geben."

„In manchen Gegenden wohnen sogenannte Durch-strahler. Das sind Menschen, die sich mit Schwarzer Magie abgeben und darin eine solche Fertigkeit erlangt haben, daß die Dämonen ihre Strahlen gleichsam glatt durch diese Menschen durchsenden können und nicht erst ihr Opfer zu einer Sünde verführen brauchen. Diese Durchstrahler sind den Dämonen so hörig, daß diese ihnen wieder sehr willfährig sind, wenn es gilt, Schaden zu stiften, jemanden zu behexen, Mißernten, Viehfall oder sonstige Katastrophen herbeizuführen.
Merkt also der Seelsorger, daß Pfarr- oder Beichtkinder dauernd von Unglück verfolgt werden, so muß er der Sache nachgehen. Die Landleute wissen meist selbst, woher der Haß oder die Falschheit oder die Rachsucht kommt. Kennzeichen solcher Dämonen, die meist durch Hebammen, Bauersfrauen, Zigeuner, Botenfrauen, alte rachsüchtige Bauern durchstrahlen, sind ..." (es folgt eine lange Liste)

Auf *magisches Denken* im Engelwerk hat auch der holländische Alttestamentler und Qumran-Forscher *Johannes van der Ploeg* hingewiesen. Ein Engelwerk-Priester habe von ihm die korrekte hebräische Aussprache einiger Dämonennamen erlernen wollen, denn solche Namen hätten eine bestimmte Schwingung. Das ergibt nur Sinn, wenn man beabsichtigt, diese Geister zu beschwören. Van der Ploeg hat auf die geistige Verwandtschaft des Engelwerkes mit einer altpersische, dualistische Vorstellungen bewahrenden Sekte am Toten Meer im 1. nachchristlichen Jahrhundert hingewiesen und das „Handbuch" vernichtend kritisiert:
„Das Buch enthält ein Gemisch von Okkultismus, Esoterik, Magie, Erinnerungen an apokryphe Literatur und Kabbala, Pseudo-Hebräisch usw. Der Einfluß kabbalistischer Traditionen ist unverkennbar und kann mehrfach bewiesen werden. In ihrer Strahlungslehre sind ‚Strahlungen' von Geistern nicht oder kaum unterschieden von irdischen und körperlichen Strahlungen. Es gibt natürlich Mitglieder des Engelwerkes, die eine genaue Erklärung des Entstehens dieser seltsamen Engel- und Dämonen-

lehre geben könnten, aber die verstecken sich hinter ihrem ‚Schweige-Versprechen'."

Zu den Theologen, die sich in jüngster Zeit mit dem Engelwerk befaßt haben, zählen auch der Moraltheologe *Bernhard Häring,* der vor allem auf das Angst-Erzeugen im Engelwerk hingewiesen hat, und der Neutestamentler *Franz Mußner,* der hier eine ähnliche Irrlehre, wie sie schon der Kolosserbrief des Apostels Paulus verurteilt hat, vertreten sieht.
Johann Auer, der 1987 im Auftrag der Glaubenskongregation ein zweites Gutachten über das Engelwerk erstellte, meinte darin: „In meinem Gutachten von 1977 versuchte ich, das unlogische Durcheinander in den Gedankengängen dieser Schriften durch Hinweis auf ähnliche Erscheinungen in der Qabbalistik zu deuten. Nach der erneuten Beschäftigung mit den Schriften des Engelwerkes, diesmal mit zehn Schriften, muß ich gestehen, daß ich darüber hinaus dazu neige, dieses ganze Denken, auf eine ... paranoide Schizophrenie zurückzuführen, die gekennzeichnet ist durch die ‚Unfähigkeit, abstrakte Begriffe zu bilden, und die Unfähigkeit, die begrifflichen Grenzen zu wahren' ... Ich möchte, um es gleich hier zu sagen, den zuständigen römischen Stellen raten, einem guten katholischen Psychiater die Schriften zur Begutachtung in dieser Richtung vorzulegen. Als Theologe bin ich – so scheint mir – überfordert, dazu noch ein vernünftiges Urteil abzugeben, weil die Schriften unvernünftig erscheinen."

Geld und Förderer

Die Frage liegt nahe: Wie *finanzieren* sich Orden und Engelwerk? Denn an finanziellen Mitteln scheint es dem Opus nicht zu fehlen. Die heute als Kloster dienende Burg St. Petersberg in Tirol, wo Gabriele Bitterlich 1978 gestorben ist und begraben liegt, ist auf etwa 25 Millionen DM versichert, das entspricht ungefähr dem Kirchenbeitragsaufkommen der Diözese Innsbruck in einem ganzen Jahr. Die Beute bei einem Raubüberfall auf das Kloster von Anapolis betrug laut brasilianischen Zeitungen umgerechnet rund 40 Millionen DM. Die Förderer, nicht nur viele kleine Spender, sondern auch finanzkräftige Unternehmer möchten offenbar das konservative Element in der Kirche stärken, ohne so recht zu wissen, wie sie es angehen sollen. Eine Auskunft an potentielle Spender: „Bettelbriefe des Vatikans mit der Unterschrift Seiner Eminenz, Kardinal Casaroli, Staatssekretär Seiner Heiligkeit, auf unserem Schreibtisch. Doch Ihre Spende werden wir an den Vatikan nur dann weiterleiten, wenn Sie das ausdrücklich vermerken."

Am Engelwerk und seinen Sympathisanten (daß jemand Mitglied ist, läßt sich ja nur selten nachweisen) zeigt sich, daß das, was man in aller Unschärfe als „rechten Rand" der katholischen Kirche bezeichnet, zum Teil miteinander vernetzt ist. In Österreich entpuppten sich jüngst *Robert Prantner,* Hochschulprofessor in Heiligenkreuz und Studienleiter an der Politischen Akademie der Österreichischen Volkspartei (ÖVP), und der Oberösterreicher *Franz Ritzinger,* bis dahin bekannt als Sprecher der ultrakonservativen „Vereinigung aktiver Katholiken" und der rechts von der ÖVP stehenden „Neuen Volkspartei", als engagierte Engelwerk-Mitglieder. Engelwerk-Angehörige und -Sympathisanten sind eindeutig auch in der Legion Mariens, im Hildegard-Bund und in diversen Fatima- und Medjugorje-Gruppen zu finden.

Das Engelwerk selbst hat erklärt, daß ihm etwa ein halbes Dutzend Kardinäle und über 50 Bischöfe angehören. Namen werden kaum bekanntgegeben. Mit Sicherheit waren die verstorbenen Oberhirten Kardinal *Carolus Carmelus de Vasconcellos Motta* (Aparecida, Brasilien) und Erzbischof *Antonius Ferreira de Macedo* (Gangra, Brasilien) Mitglieder, ohne jeden Zweifel gehört auch der slowakische Titularbischof *Paul Hnilica* (Rom) dem Engelwerk an.
Das Engelwerk profitiert auch deshalb durch große Schenkungen und Erbschaften, da manche sich durch eine Spende auf dem Sterbebett vom Engelwerk die Fahrkarte in den Himmel besorgen möchten. Ein sehr detaillierter Bericht einer Frau aus Bayern weist darauf hin, daß das Engelwerk sich auch mit Hilfe von idealistisch gesinnten Leiharbeitskräften finanziert, die es teuer verleiht, denen es aber selbst nur ein geringes Taschengeld bezahlt. Exerzitien und Einkehrtage sind für OA-Mitglieder und OA-Anhänger wichtige Begegnungsmöglichkeiten. Sie dienen der geistlichen Vertiefung nach der dem Engelwerk „eigenen Spiritualität". Sie dienen aber auch dazu, zu Spenden für das Werk zu motivieren und Nachwuchs für den Orden zu finden. Und Teilnehmer an Engelwerk-Exerzitien oder -Kursen wissen auch Sonderbares zu berichten, zum Beispiel, daß „höhere" Engel-Mathematik gelehrt wird (welcher Engel zu welchem Chor gehört und wer sein direkter höllischer Gegenspieler ist), daß wiederholt Exorzismus-Formeln gemurmelt werden oder eingeschärft wird, daß man in Zimmer immer gut Staub wischen müsse, weil im Staub die Dämonen wohnten.

In Deutschland wird es für das Engelwerk eng

In Deutschland und Österreich ist es für das Engelwerk, das am besten in Brasilien gedeiht, inzwischen eng geworden. Schon 1988 haben deutsche Diözesen – am schärfsten München und Passau durch Predigt- und Exerzitienverbote für Angehörige des Engelwerks, des Ordens vom Heiligen Kreuz und des Sanitas-Vereins – Maßnahmen gegen das Opus Angelorum gesetzt. Kardinal *Friedrich Wetter* von München meinte wörtlich: „Meine bischöfliche Verantwortung verlangt von mir, alles zu tun, den Glauben unversehrt zu bewahren, die Gläubigen vor falschen Lehren zu schützen und jene, die vom rechten Weg abgewichen sind, wieder zurückzuführen." Bischof *Franz Xaver Eder* von Passau betonte, seine Maßnahme wolle „die Verehrung der heiligen Engel vor abstrusen Auswüchsen schützen". Das Engelwerk aber macht, etwas

eingeschränkt (offizielle Exerzitien sind ihm in Deutschland gegenwärtig nur in der Diözese Augsburg möglich), weiter.
Pauschalurteile sind auch gegenüber dem Engelwerk nicht angebracht. Es gibt viele fromme Mitglieder, auch Priester, die nur die fromme Außenseite des Werkes kennen. Sehr fragwürdig bleiben aber diverse Praktiken und das Gebäude von Engel- und Dämonennamen, Engelweihen und Geheimhaltungsregeln, das in den letzten Jahrzehnten auf dem wackligen Fundament der Bitterlich-Privatoffenbarungen errichtet wurde. Geführt wird das Engelwerk gegenwärtig offensichtlich vom harten Kern derer, die an diesem Gebäude nicht rütteln wollen und wie der österreichische Engelwerk-Pressesprecher *Franz Ritzinger* den Abschied von der Privatoffenbarung (die sie, was bereits sektiererisch ist, auf eine Stufe mit der allgemeinen christlichen Offenbarung stellen) als „Todesstoß" empfinden, der nun drohe, nachdem auch Österreichs Bischöfe im April 1990 tätig geworden sind.

Zunächst hatte der Innsbrucker Bischof *Reinhold Stecher* in einer Stellungnahme vom 16. März 1990 wörtlich erklärt: „Ich kann in diesem Zusammenhang nur jene Einstellung wiederholen, die ich den Verantwortlichen des Ordens vom Heiligen Kreuz und des Engelwerkes gegenüber immer betont habe: Niemand kann etwas gegen die Verehrung der Heiligen Engel haben, wie sie nach den recht verstandenen Aussagen der Schrift und der kirchlichen Tradition geübt wurde. Das ‚Handbuch' bringt aber ausgedehnte Phantastik und zum Teil abergläubische Behauptungen zu Engelkult und Dämonenwesen. Solange ich die Verantwortung für die Verkündigung des Glaubens in der Kirche von Innsbruck trage, muß ich daher die Verbreitung dieser in meinem Diözesanbereich untersagen und kann nur hoffen, daß von seiten der Verantwortlichen des Engelwerkes eine Distanzierung erfolgt."

Kurz darauf schloß sich die *Österreichische Bischofskonferenz* dem Vorgehen Stechers an und bekräftigte ihren Beschluß vom November 1988, „wonach 1) die vom Engelwerk ausgesprochenen Privatoffenbarungen nicht verkündet werden dürfen, 2) keine Engelweihen vorgenommen werden dürfen, 3) die in der Bundesrepublik Deutschland verbotenen Aktivitäten des Engelwerks nicht nach Österreich verpflanzt werden dürfen".

Wie entscheidet Rom?

Über eine weitere Klärung ist seither nichts bekanntgeworden. Ein Gespräch zwischen Bischof Stecher und Engelwerk-Vertretern ist ergebnislos verlaufen. Das Engelwerk hält nach wie vor an seinen Lehren fest, zugleich aber nach außen still und hofft auf ein positives Urteil aus Rom. Der österreichische Neutestamentler *Wolfgang Beilner*, Leiter jener Theologenkommission, deren Gutachten über das Engelwerk die Österreichische Bischofskonferenz bei ihrem Beschluß heranzog, meinte im Juni, er halte es „für ausgeschlossen", daß Rom zu einer anderen Beurteilung des „Handbuches" komme als die österreichischen Bischöfe. Aber Rom schweigt.

Mächtige Fürsprecher dürften die Erklärung dafür sein, warum die von Kardinal *Joseph Ratzinger* geleitete Glaubenskongregation in Rom die seit 1987 laufende neuerliche Überprüfung so langsam durchführt und vermutlich mit dem Kompromißangebot beenden wird: Ja zu einem Weiterbestehen des Engelwerkes, nein zur Privatoffenbarung und zu den geheimen Riten und Schriften. Ob ein solcher Kompromiß halten kann bzw. ob ihn nämlich der harte Kern des Opus Angelorum wirklich akzeptiert oder im Untergrund weiter am Bitterlich-Erbe festhält, das ist die große Frage. *Heiner Boberski*

Ein Einwegmodell von Kommunikation?

Zur Stellungnahme Kardinal Ratzingers zum Projekt eines „Weltkatechismus"

Im Maiheft der Herder-Korrespondenz (S. 237–242) veröffentlichten wir ein Statement der Innsbrucker Professorin für Katechetik, Herlinde Pissarek-Hudelist, zum Entwurf eines „Weltkatechismus". Im Juliheft (S. 341–343) nahm Kardinal Ratzinger zu den Positionen von Frau Pissarek-Hudelist Stellung. Hier antwortet die Autorin dem Kardinal.

Zur Stellungnahme von Joseph Kardinal Ratzinger zu meinem Beitrag „Ein Katechismus für die Weltkirche?" möchte ich noch einige Klärungen versuchen.
1. Der Untertitel „Rückfragen zu einem *römischen* Entwurf" stammt tatsächlich nicht von mir, wie Kardinal Ratzinger richtig vermutet. Hingegen war es mein Fehler, die Aussagen von Metz/Schillebeeckx (Weltkatechismus oder Inkulturation? In: Conc. [D] 25 [1989] 294–296, hier 294) ungeprüft zu übernehmen. Die Rede Kardinal Ratzingers in Lyon und Paris z. B. enthält tatsächlich keinen Hinweis darauf, daß er einen Weltkatechismus befürwortet habe.
2. Mein Satz: „Die Kirche hat die Türen wieder zugemacht" wird damit begründet. „Der Text ist inhaltlich und sprachlich ein Insider-Text." Von diesem Urteil kann ich auch jetzt nicht abgehen. Der Text bringt manches Gute und Schöne für Menschen, die bereits glauben, im christlichen Umkreis leben. Er baut aber nicht missionarisch Brücken des Verständnisses auf die „anderen" hin.

Ich wiederhole sinngemäß meine Frage: Darf dies ein Weltkatechismus *heute?*

3. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Kontextualität, von Kardinal Ratzinger umschrieben als „Zugehen auf die Erfahrungen des Menschen von heute", referiert er die Einsicht der internationalen Bischofskommission: „Es geht um Vergegenwärtigung, um ‚Verstehen' – das ist die wirkliche Frage, wo von dem Problem des heutigen Menschen gesprochen wird. Wie kann Verstehen eröffnet werden? Die entscheidende Voraussetzung dafür ist, daß das Gesagte in sich selbst einen verständlichen – vom Redner selbst begriffenen – Sinn habe und daß er das Verstandene auch *verständlich* (Unterstreichung von mir) ausdrücke. Die erste wesentliche Stufe der ‚Kontextualität' ist die Sachlichkeit."

Hier scheint mir ein Einwegmodell von Kommunikation vorzuliegen. Etwas zunächst von mir selbst Verstandenes kann ich ja nur *verständlich* ausdrücken, wenn ich den Verständnishorizont der Angesprochenen einbeziehe, ja auch bereit bin, mich von deren „Kontext" anfragen zu lassen.

4. Die Aussage: „Das Debakel der modernen Katechese, die weder Information zu vermitteln noch Glaube zu wekken sich imstande zeigte, rührt meines Erachtens vom Verkennen dieses Sachverhalts her. Vor lauter Kontext redet man häufig über nichts. Die Empfänger erkennen dies offensichtlich schneller als die Redner" ist als Pauschalurteil ungerecht und ärgerlich, vor allem, da Kardinal Ratzinger in einem Interview 1983 zugegeben hat: „Ich muß hier gestehen, daß meine Kenntnis der tatsächlichen Situation unserer Katechese begrenzt ist ..." (Joseph Kard. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich. Einsiedeln 1983, S. 68). Solche Verallgemeinerungen sind geeignet, vielen Frauen und Männern, die sich in schwierigsten Situationen um Katechese mühen, die Freude an ihrem Engagement und an der Kirche zu nehmen.

5. Mein Hinweis auf Rahners Aufsatz von 1961 war als Aufzeigen einer Art Initialzündung für ein differenziertes Problembewußtsein des Verhältnisses von Exegese und Dogmatik gemeint.

6. Der – zugegeben etwas plakative und, wie ich sehe, mißverständliche – Ausdruck „Methodenmonismus dogmatisch-synkretistischer Art" will besagen: eine Exegese, die sich einer einzigen Methode bedient, aus der Sicht der Dogmatik an die Bibel und deren literarische Gattungen einebnet.

7. Unter „Hierarchie der Wahrheiten" verstehe ich gemäß dem Ökumenismusdekret („Unitatis redintegratio"), Abschnitt 11, „daß es nach katholischer Lehre eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten gibt, *je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.*"

8. Mit „Initiatoren" meine ich alle Befürworter eines Weltkatechismus. *Aus der Sicht meines Faches* rate ich davon ab. Dies hat nichts mit Respektlosigkeit oder ähnlichem zu tun.

9. Welche meiner Ausführungen „an manchen Stellen, besonders am Schluß, in die Nähe des Gehässigen geraten", ist mir auch nach einer neuerlichen Überprüfung meiner Aussagen nicht nachvollziehbar.

Herlinde Pissarek-Hudelist

Kurzinformationen

Die evangelische und katholische Kirche in Bundesrepublik und DDR wandten sich aus Anlaß der Währungsunion gemeinsam an die Öffentlichkeit

Erstmals haben die höchsten Repräsentanten der evangelischen und katholischen Kirche in der Bundesrepublik und der DDR eine gemeinsame Erklärung vorgelegt. Am 26. Juni wurde unter dem Titel „Für eine gemeinsame Zukunft" eine Stellungnahme veröffentlicht, die die Unterschriften der Vorsitzenden der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz) und Bischof *Georg Sterzinsky* (Berlin), sowie des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof *Martin Kruse,* und des DDR-Kirchenbundsvorsitzenden, Bischof *Christoph Demke,* trägt. Der Text gibt einen kurzen Rückblick auf die Wende zur Demokratie im bisherigen Ostblock und in der DDR im besonderen und befaßt sich ausführlich mit Chancen und Problemen der am 1. Juli in Kraft getretenen Wirtschafts-, Währungs- und Sozialunion. Es wird betont, unsoziale Härten müßten benannt und behoben werden. Es sei gerade jetzt eine wichtige Aufgabe der Kirchen und der Christen, „Fürsprecher und Anwalt der Armen und Schwächeren zu bleiben, die es auch in einer demokratischen Ordnung gibt". Es sei unbedachtes Gerede, wenn man sage, der finanzielle Einsatz für die Menschen in der DDR sei zu hoch: Teilung könne nur durch Teilen überwunden werden. Die Erklärung wendet sich *gegen Resignation in der DDR:* „Für ein Gemeinwesen, das die Anerkennung der Würde jedes einzelnen Menschen und seiner grundlegenden Menschenrechte zu Eckpfeilern macht und das sich dem Frieden in Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit verpflichtet weiß, lohnt sich der Einsatz aller zur Verfügung stehenden Kräfte." Den zweifellos aufkommenden Problemen sollten sich die Menschen mit engagiertem Handeln, Phantasie und Zuversicht stellen. Kleinliches Denken und Handeln dürfe nicht die Chance

der gegenwärtigen geschichtlichen Stunde zunichte machen. Die Bischöfe erteilen in ihrer Erklärung überholtem nationalstaatlichem Denken eine Absage. Von Deutschland müßten jetzt kräftige Impulse zur *europäischen Zusammenarbeit* ausgehen, „die gleichzeitig die Mitte und den Osten Europas, jahrzehntelang eher im Schatten, stärker in unser Blickfeld rücken". Eine die Interessen der Nachbarn berücksichtigende deutsche Einigung werde für das größere Europa kein Hindernis sein. Die neue Einheit der Deutschen werde ihre Bewährungsprobe nur bestehen, wenn sie verstärkte Kräfte zur Bekämpfung von Hunger und Armut und zum Einsatz für weltweite Gerechtigkeit mobilisiere. Das vereinigte Deutschland und das gemeinsame Europa seien, so der Schluß der Erklärung, gleichermaßen „angewiesen auf starke Kräfte des Geistes und der Seele, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe".

Theologengruppe fordert Kommission zur Prüfung der Fragen der Empfängnisregelung

In einer „Tübinger Erklärung" hat eine Gruppe von 22 Theologen die Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung des Theologen" (vgl. HK ds. Heft, S. 365) scharf kritisiert. In der Stellungnahme der Theologen heißt es, die Erklärung versuche, „den Pluralismus theologischer Lehrmeinungen durch ein Verbot des Dissenses und durch die Forderung nach Gehorsam zu unterdrücken; die legitime Solidarisierung katholischer Theologen auf nationaler und internationaler Ebene zu unterbinden (und) die öffentliche Meinung in der katholischen Kirche zu kanalisieren (und) die Massenmedien nur für Zwecke der Selbstdarstellung des kirchlichen Lehramtes einzusetzen". Dieses Dokument sei „ein Angriff auf die Freiheit katholischer Theologie und damit ein Angriff auf die Freiheit des ganzen Volkes Gottes". Den Hintergrund bildeten „einerseits die Aufoktroyierung bestimmter Bischöfe gegen den überwältigenden Willen von Volk und Klerus, andererseits die Verhinderung von Berufungen kritischer Theologen auf Lehrstühle, wodurch vor allem Unterzeichner der ‚Kölner Erklärung' (vgl. HK, März 1989, S. 127–129) diskriminiert werden sollen". In der Stellungnahme wird ausführlich aus dem Appell von 1360 Theologen aus dem Jahre 1968 zitiert, der in der Feststellung gipfelte: Jegliche Art von noch so subtiler Inquisition schade nicht nur der Entwicklung einer gesunden Theologie. Sie füge zugleich der Glaubwürdigkeit der gesamten Kirche von heute unabsehbaren Schaden zu. Die Ankündigung einer Enzyklika zu Fragen der Moral durch Johannes Paul II. – das Vorhaben wurde jüngst von *Kardinal Ratzinger* bestätigt – nehmen die Unterzeichner der Erklärung zum Anlaß einer dreifachen Forderung: 1. Der Papst möge auf eine solche Enzyklika „verzichten, solange eine genaue Klärung der damit verbundenen theologischen Fragen nicht erfolgt ist"; 2. Die damit zusammenhängenden Probleme sollten auf der nächsten römischen Bischofssynode und auf der angekündigten Europasynode öffentlich diskutiert werden; 3. Eine fachkundige Kommission solle „die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes im Zusammenhang seiner Lehre zur Geburtenregelung" untersuchen. – Bischof *Walter Kasper* von Rottenburg wies die Stellungnahme der Theologen, zu deren Unterzeichnern u. a. *Edward Schillebeeckx, Heinrich Fries, Norbert Greinacher* und *Hans Küng* gehören, zurück. Sie setze „die Desinformation über die wesentlichen Inhalte der römischen Verlautbarungen konsequent fort und widerspreche allen Geboten der Fairneß. Die Forderung, eine „fachkundige Kommission" zur Untersuchung der Unfehlbarkeit des Papstes in Fragen der Empfängnisverhütung einzusetzen, bezeichnete Kasper als „von einem katholischen Verständnis her nicht annehmbar".

Der Katholische Missionsrat ruft zur Gewissenserforschung vor der 500-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas (1492) auf

Auf seiner Mitgliederversammlung Ende Juni verabschiedete der Deutsche Katholische Missionsrat eine Erklärung zur Vorbereitung der 500-Jahr-Feier der Entdekkung Amerikas 1492. Wie im Vorspann festgestellt wird, versucht der Missionsrat damit einen Mittelweg zu gehen zwischen jenen, die „zu einer unkritischen Jubelfeier rüsten" und anderen, die „in den verflossenen 500 Jahren nur Dunkel und Sünde (sehen)" und beeindruckende Beispiele gelebten christlichen Zeugnisses verschweigen. Die Erklärung verweist auf das grausame Schicksal, dem sowohl die indianische wie die schwarze Bevölkerung Amerikas bei der Eroberung des Kontinents durch die Europäer unterworfen wurden. Sie stellt fest, daß dieses Schicksal bis heute nachwirke in der Marginalisierung und teilweise noch grausamen Unterdrückung der indianischen Bevölkerung in Südamerika und der sozialen Benachteiligung der schwarzen Bevölkerung in Nordamerika. Die Erklärung beklagt auch die *Verstrickungen der Kirche und Missionare* in die Untaten der Eroberer, macht aber zugleich aufmerksam auf das überzeugende Beispiel und den selbstlosen Dienst mancher der befreienden Botschaft des Evangeliums verpflichteter Missionare und Ordensschwestern. Ihnen sei „es zu verdanken, daß die Religiosität der lateinamerikanischen Völker für uns Vorbildcharakter" hat. Die missionarischen Orden und Kongregationen werden in der Erklärung aufgefordert, ihre eigene Beteiligung am Geschehen der letzten 500 Jahre in Lateinamerika zu studieren und aufzuarbeiten. An die Bischöfe in Deutschland appelliert sie, der Kirche dort bei ihren Versuchen einer Neuevangelisierung Solidarität zu erweisen und den dortigen Bischöfen hilfreich zur Seite zu stehen. Und die Politiker und Verantwortlichen in Wirtschaft und Gesellschaft werden aufgefordert, sich „ernsthaft" an den Interessen der Armen im lateinamerikanischen Subkontinent zu orientieren und auch zur Überwindung der Schuldenkrise lateinamerikanischer Länder beizutragen.

Die Auseinandersetzungen um den Bischof von Chur haben sich zugespitzt

Die Auseinandersetzungen im Gefolge der Amtsübernahme von *Wolfgang Haas* als Bischof von Chur und dessen erste Maßnahmen (HK, Juli 1990, 311–314) haben sich im Kanton Zürich weiter zugespitzt. Die römisch-katholische Synode, die Legislative der öffentlich-rechtlichen Körperschaft der Konfessionsangehörigen, hat am 28. Juni unter anderem beschlossen, den Bistumsbeitrag der Zürcher Katholiken von jährlich 400 000 Franken nicht mehr zu leisten und die Besoldung des neuen Generalvikars *Christoph Casetti* von einem Antrag des Zürcher Seelsorgekapitels abhängig zu machen. Auf Einladung der vier Dekane – der Generalvikar selber hatte sich geweigert, das Kapitel einzuberufen – haben sich am 9. Juli Mitglieder – Priester, Pastoralassistenten und -assistentinnen, Seelsorgehelferinnen und -helfer sowie vollamtliche Katecheten und Katechetinnen – versammelt und mit 133 gegen 4 Stimmen beschlossen, „infolge des von Grund auf gestörten Verhältnisses zu Bischof und Generalvikar" keinen Antrag auf Besoldung des neuen Generalvikars zu stellen. Zugleich erklärten sie mit 120 gegen 7 Stimmen ihre Bereitschaft, sich am Gespräch der Synode mit Bischof und Generalvikar zu beteiligen und bei einem zufriedenstellenden Ergebnis den Antrag auf Besoldung doch noch zu stellen. In einer „Erklärung und Stellungnahme" bezeichnete Bischof Haas die Beschlüsse der Synode als mit den Grundsätzen der Zürcherischen Kirchenordnung unvereinbar und die Nichtbestätigung von Generalvikar Matt als in gegenseitigem Einvernehmen erfolgt. Gegen diese Aussage stellte *Gebhard Matt* richtig, Bischof Haas habe ihm einfach mitgeteilt, „er habe die Sache gründlich überlegt und sich entschieden, für den Kanton Zürich einen neuen Generalvikar zu ernennen". Zugleich verlegte Bischof Haas den Amtssitz des Generalvikars für den Kanton Zürich an den Bischofssitz und widerrief „alle möglicherweise vorhandenen delegierten oder subdelegierten Vollmachten des Generalvikars für den Kanton Zürich", die Mitarbeiter „in dessen bisherigem Sekretariat innehaben könnten". Diese Entwicklung bezeichnet der Sekretär der Zentralkommission, der Exekutive der öffentlich-rechtlichen Körperschaft, *Moritz Amherd*, als „eine Tragödie für die Zürcher Katholiken"; denn das eigene und ortsansässige Generalvikariat habe sich als Gesprächspartner der staatlichen Behörden, der staatskirchlichen Organe und der anderen christlichen Kirchen bewährt. „Das selbstverständliche Vertrauensverhältnis, Grundlage unserer Strukturen im Kanton Zürich, ist dahin." Das Seelsorgekapitel erklärte zuhanden der Gesprächsdelegation mit großer Mehrheit „mit allem Nachdruck, daß die entstandene Situation so nicht hingenommen werden kann. Wir hoffen und bitten, daß in unserer Diözese möglichst bald wieder reguläre Verhältnisse geschaffen werden". Ob und wie dies in der zur Zeit verfahrenen Situation zu erreichen sein soll, ist eine Frage, der sich zur Zeit wohl am ehesten die Bischofskonferenz annehmen könnte.

Das Verwaltungsgericht Wiesbaden wies erneut eine Klage des Bistums zurück

Die Klage des Bischofs von Limburg, mit der dieser die Aufhebung des Diplomstudiengangs Katholische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt erreichen will, ist von der Ersten Kammer des Wiesbadener Verwaltungsgerichts abgewiesen worden. Bei der Entscheidung vom 21. Juni handelt es sich um das erstinstanzliche Urteil in einer zweiten Runde, in die der Streit inzwischen eingetreten ist. In einer ersten Runde hatte das Bistum Limburg in zweiter Instanz zunächst aus formalen Gründen Recht bekommen – zu Beginn des Streits bildeten evangelische und katholische Theologie an der Frankfurter Universität noch eine gemeinsame sogenannte „Betriebseinheit". Nach der Aufteilung in zwei getrennte Fachbereiche errichtete der hessische Wissenschaftsminister den umstrittenen Diplomstudiengang aber erneut, wogegen das Bistum Limburg wiederum klagte. In der Auseinandersetzung geht es um die Frage, ob der Staat, in diesem Fall das Land Hessen, das Recht besitzt, ohne Zustimmung der jeweiligen Kirche einen theologischen Diplomstudiengang zu errichten. Die kirchliche Seite vertritt die Ansicht, daß sie frei entscheiden könne, ob sie von einem möglichen Angebot des Staates zur Errichtung eines solchen Studienganges Gebrauch machen wolle oder nicht. Einen Bedarf an einem solchen Diplomstudiengang Katholische Kirche vermag sie nicht zu erkennen und verweist in dem Zusammenhang auf die bestehenden ausreichenden Studienmöglichkeiten an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Jesuiten Sankt Georgen hin, an der auch die Priester der Diözese Limburg ihre theologische Ausbildung erhalten und die bereits seit langem mit dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität eng zusammenarbeitet. Angesichts der grundsätzlichen Bedeutung weit über den konkreten Fall hinaus, scheinen inzwischen beide Seiten an einer höchstrichterlichen Entscheidung in dieser Frage interessiert zu sein.

Die französischen Bischöfe fordern Freiraum für religiösen Unterricht und verabschiedeten einen neuen Katechismus

Im Verlauf einer außergewöhnlichen Vollversammlung der Bischofskonferenz Mitte Juni in Paris haben die französischen Bischöfe eine Erklärung zur Diskussion um die Einführung neuer Unterrichtszeiten an den Schulen verabschiedet. Seit langem bestehen Bestrebungen, die Unterrichtsstunden vom Samstag auf den für Zwecke der Katechese von Unterrichtsveranstaltungen freigehaltenen Mittwoch zu verlegen und der Kirche Ersatzlösungen für die Katechese anzubieten (vgl. HK, Oktober 1987, 499f). Die Bischöfe fordern nun in ihrer Erklärung die Ermöglichung einer wirklich vollständigen religiösen Erziehung. Sie berufen sich dabei auf die unlängst von den Vereinten Nationen verabschiedete Konvention über die *Rechte der Kinder* und dem darin festgeschriebenen Recht auf Mei-

nungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Gestützt darauf fordern sie die Zusicherung eines halben Tages pro Woche für religiösen Unterricht innerhalb der festgelegten Unterrichtszeiten. – Auf der gleichen Vollversammlung billigten die Bischöfe die vierte und letzte Fassung eines neuen Erwachsenenkatechismus, der im kommenden Jahr erscheinen soll. Der Text wird nun der römischen Glaubenskongregation zur Genehmigung vorgelegt werden, wie dies nach Can 775 § 2 vorgeschrieben ist. 1985 hatten sich die Bischöfe zur Erarbeitung eines Katechismus entschlossen (vgl. HK, Dezember 1985, 551 ff.), nicht zuletzt aufgrund der Kritik des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* an bestehenden Unterrichtswerken. In einem ersten Kommentar nannte die katholische Tageszeitung „La Croix" (9. 6. 90) den neuen Katechismus einen „Kompromißtext", der dadurch, daß er das Werk eines Kollektivs sei, seine Attraktivität für Laien, die nicht bereits theologisch vorgebildet seien, eingebüßt habe. Eine Vielzahl an Veränderungen habe sich mehr an „doktrinaler Sicherheit orientiert als an religionspädagogischen Gesichtspunkten.

Lutherischer Weltbund äußert Besorgnis über neue nationalistische Tendenzen

In seinem Bericht bei der Tagung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes in Genf vom 18. bis 27. Juni erklärte Generalsekretär *Gunnar Staalsett,* die wachsende Flut nationalistischer und rassistischer Vorfälle gebe auch den Kirchen Anlaß zur Besorgnis. Während die stalinistische Herrschaft in vielen Ländern neuen Freiheiten Platz gemacht habe, komme es zu neuen ethnischen Auseinandersetzungen. Die Kirchen müßten sich davor hüten, sich für nationalistische, ethnische und rassistische Ziele, die unter dem Deckmantel des christlichen Glaubens daherkämen, einspannen zu lassen. Staalsett rief die lutherischen Kirchen auch zu einer klaren Verurteilung des *Antisemitismus* auf: Die Unterdrückungsmaßnahmen der gegenwärtigen israelischen Regierung gegen das palästinensische Volk dürften für die Kirchen kein Anlaß sein, zum Antisemitismus zu schweigen. In einer Resolution zur Aufgabe der Kirche angesichts der Veränderungen in Mittel- und Osteuropa rief das Exekutivkomitee die Mitgliedskirchen des LWB auf, sowohl die Individualität der Menschen und Völker zu bekräftigen als auch für „Versöhnung und Eintracht unter den Völkern zu wirken". In einigen osteuropäischen Ländern bestehe die wachsende Befürchtung, „daß große Nationalkirchen erneut eine Vorherrschaft anstreben, was dazu führen könnte, daß echte und sinnvolle ökumenische Zusammenarbeit verlorengeht". Der LWB bekannte sich in diesem Zusammenhang zu seiner Aufgabe, die *lutherischen Minderheitskirchen* in Europa zu unterstützen. In einem Brief an die Mitgliedskirchen, der vom Exekutivkomitee verabschiedet wurde, greift das Gremium das Motto der letzten *Vollversammlung des LWB* im brasilianischen Curitiba auf: „Ich habe das Schreien meines Volkes gehört" (vgl. HK, März 1990, 145). Für die Kirche, die an Gottes eigener Mission teilnehme, sei die Verkündigung des Evangeliums untrennbar verbunden mit der Verantwortung für die Hungernden, dem Dienst für die Kranken, der Teilnahme an der Arbeit für den Frieden, dem Kampf gegen alle die Menschen versklavenden Kräfte in der Welt. Die Frage von Mission und Evangelisation bleibe ein vorrangiges Anliegen auf der Tagesordnung des Lutherischen Weltbundes. Zu den unverzichtbaren Aufgaben des LWB und seiner Mitgliedskirchen gehörten die missionarische Verkündigung und ein Gemeindeaufbau, der das Priestertum aller Glaubenden stärke.

Bücher

RAYMUND SCHWAGER, **Jesus im Heilsdrama.** Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck (Tyrolia) 1990, 307 S., DM 44,–.

Die christliche Erlösungslehre befindet sich in einer Krise vielfältiger Art. Die aufklärerische Idee von der Autonomie des moralischen Subjektes unterhöhlte den Stellvertretungsgedanken; traditionelle Bilder vom zornigen Gott verletzten das moderne Empfinden; widersprüchliche exegetische Positionen weckten zusätzliche Zweifel. Auf diese Krise reagieren manche Theologen auf die Weise, daß sie sich fast ausschließlich an der Botschaft Jesu von der Güte Gottes orientieren und die Lehre von der Erlösung durch den Tod Jesu Christi an den Rand rücken. Andere stellen das Kreuz weiterhin ins Zentrum. Dabei können sie aber schwer den Eindruck abwehren, einen Gott zu verkünden, der Genugtuung findet am Leiden des Gekreuzigten. Schwager vermeidet diese Einseitigkeiten dadurch, daß er mit seinem dramatischen Modell in fünf Akten (Botschaft von der Gottesherrschaft, Gerichtsworte, Kreuz, Oster- und Pfingsterfahrung) den einzelnen Momenten im Geschick Jesu gerecht wird und ihren inneren Zusammenhang über Konflikt und Versöhnung aufzeigt. Schwager orientiert sich einerseits ganz an der Botschaft Jesu von der Güte Gottes und zeigt andererseits überzeugend, wie das Kreuz – wegen der dunklen Mächte in den Herzen der Menschen (Lüge, Gewalt, satanischer Geist) – trotzdem notwendig wurde. Die Arbeit entspricht damit sowohl der christlichen Tradition, die immer das Kreuz ins Zentrum gerückt hat, nimmt andererseits die

moderne Kritik am ‚perversen Gottesbild' ernst. In ihrer konkreten Durchführung wird sie zugleich zu einer Herausforderung für die historisch-kritische Exegese.
Diese dramatische Theologie bietet aber nicht nur einen überzeugenden, neuen Beitrag für die Erlösungslehre. Aus ihr ergeben sich wichtige Konsequenzen für die individuelle und soziale Ethik. Sie zeigt nämlich, wie Jesus einerseits eine neue Norm (gewaltfreie Feindesliebe) verkündet hat und andererseits damit zunächst gescheitert ist. So bietet der Band zugleich einen Ansatz dafür, wie die Problematik des Scheiterns von Normen (eine der Grundfragen der Individualethik) und die Problematik der kontraproduktiven Folgen menschlichen Handelns (eine der Grundfragen der Sozialethik) und zu neuen Impulsen verwandelt werden kann. *H. B.*

DIETER HENRICH, **Ethik zum nuklearen Frieden.** Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1990. 322 S. 38,– DM.

Die Existenz von Nuklearwaffen, mit denen die Menschheit ihrem Leben ein Ende setzen könnte, ist eine elementare Herausforderung für die Ethik als Reflexion über Normen, Motive und Ziele menschlichen Handelns. Diese Herausforderung ist letztlich nicht davon abhängig, ob die Zeichen auf Abrüstung oder auf Konfrontation stehen, denn die Erfindung der Atomwaffen ist nicht mehr rückgängig zu machen. Diese Waffen bleiben ein Element unserer Weltsituation. Der Münchner Philosoph Dieter Henrich stellt sich in seinem Buch der so anspruchsvollen wie unerläßlichen Aufgabe, eine Ethik angesichts der nuklearen Bedrohung zu entwerfen, die es nicht bei der Verurteilung der Atomwaffen bzw. ihres Gebrauchs beläßt, sondern diese vom sittlichen Bewußtsein her unumgängliche Verwerfung mit der historischen Realität zu vermitteln versucht. Würde sich Ethik auf die bloße Absage an die Atomwaffen beschränken, bliebe sie ein folgenloser Appell, der gegenüber der nihilistischen Versuchung, die Henrich durch die Existenz dieser Waffen gegeben sieht, nicht standhalten könnte. Diese Versuchung besteht darin, angesichts der technischen Möglichkeit zur Selbstvernichtung der Menschheit menschliches Leben als eine letztlich sinnlose Episode im Kosmos zu betrachten, die dann auch mit gutem Gewissen selbst beendet werden könnte. Demgegenüber setzt Henrichs Entwurf auf eine Weltbeschreibung, die gerade aus der Randstellung und Endlichkeit des bewußten Lebens im Kosmos seinen Wert ableitet: „Sinnwidrig ist es, daß das Leben, das aus der Kenntnis der kosmischen Bedingungen seines Daseins die Einsicht in seine Vereinzelung, seine Unwahrscheinlichkeit und seine begrenzte Dauer gewann, mit den Mitteln, die ihm aus eben dieser Kenntnis zuwuchsen, dieses Gut verschwinden lassen würde" (S. 171). Diese Einsicht von der Würde des bewußten Lebens kann dann zur Grundlage für die Bemühungen um eine Friedensordnung werden, die die nukleare Bedrohung nicht aufhebt, aber zum Teil einer solchen Ordnung macht. Henrichs Entwurf ist argumentativ zu dicht, als daß er sich im Rahmen einer knappen Rezension darstellen oder gar beurteilen ließe. Bei der „Ethik zum nuklearen Frieden" handelt es sich ja gleichzeitig um einen gewichtigen Beitrag zur Grundlegung von sittlichem Handeln in der Moderne. Lohnend und herausfordernd wäre es jedenfalls, den Ansatz von Henrich, der ohne den Verweis auf einen transzendenten Bezugspunkt von Ethik auskommt, mit einem religiös vermittelten Verständnis des Menschen als sittlich Handelndem ins Gespräch zu bringen. *U. R.*

Nouveaux enjeux de la laicité. Actes des Colloques „Laicité et débats d'aujourd'hui organisé par la Croix-L'Evénement et „Pluralité des religions et Etat laique", organisé par le Centre Sèvres, le Centre Georges-Pompidou et la revue Etudes. Editions du Centurion, Paris 1990. 274 S. 130,- FF.

Eine der gegenwärtig interessantesten Religion und Gesellschaft in Frankreich betreffenden Fragen und zugleich einer der wichtigsten Pfeiler von Staat und Gesellschaft in Frankreich ist die „Laizität". Die Liste der Probleme ist lang, an denen sich inzwischen zeigt, daß die strikte Nichtzurkenntnisnahme von Kirchen und Religion durch den erklärtermaßen laizistischen Staat auf der Basis der Trennungsgesetze von 1905 weder den beiderseitigen Interessen entspricht noch tatsächlich der Wirklichkeit gerecht wird. Vor diesem Hintergrund wagte sich der frühere Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet,* zum Ende seiner Amtszeit 1987 mit der Frage vor, ob es nicht an der Zeit sei, den „institutionellen Rahmen der Laizität neu zu umschreiben". Der vorliegende Band enthält zu diesem Thema Referate und Diskussionsbeiträge von Historikern, Theologen, Kirchenvertretern, Politikern u. a. von zwei Kolloquien, die im vergangenen Jahr stattfanden und die trotz und wegen der unterschiedlichen Themenstellungen (und der zum Teil identischen Teilnehmer) ein sinnvolles Ganzes ergeben und für die weitere Diskussion einen wichtigen Bezugspunkt abgeben können. Rezepte freilich werden nicht geboten. Dafür sind die Fragen zu komplex. Aber die veränderte Situation wird deutlich markiert. Der Staat hat zwar keinen Grund mehr, in eine aggressive Abgrenzungsposition zu gehen, und die Katholiken haben die laikale Staat-Kirche-Trennung in ihrer gemäßigten Spielart nicht nur als unvermeidliches Übel aus bloß taktischen Gründen akzeptiert, sondern stehen im großen und ganzen zu ihr als einer staatsbürgerlichen Errungenschaft. Aber die religiöse Landschaft hat sich ihrerseits pluralisiert: nichtchristliche Religionen wie der Islam klagen Rechte ein, die bisher nur den großen christlichen Gemeinschaften bzw. den Juden zuerkannt wurde. Sekten und neoreligiöse Bewegungen ebenso. Der Soziologe *Emile Poulat* bringt die verworrene Diskussionslage auf die Formel: „Grund, uns zu schlagen, haben wir nicht mehr, aber die Gründe, uns nicht zu einigen, bestehen fort." *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

RAEDTS, PETER. **De christelijke middeleeuwen als mythe.** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 30 Heft 2 (April–Juni 1990) S. 146–158.

Was wir uns gewöhnlich unter Mittelalter vorstellen, ist in weiten Teilen ein im 19. Jahrhundert „erfundenes" bzw. rekonstruiertes Mittelalter, das nicht zuletzt von den Nationalstaaten zur Sicherung ihrer historischen Identität verwandt und „gebraucht" wurde. Vergleichbares gilt, so die Quintessenz des Utrechter Kirchenhistorikers Raedts, auch für die katholische Kirche des letzten Jahrhunderts. Auch sie berief sich für ihre Reorganisation nach der entscheidenden Zäsur der revolutionären Jahrzehnte auf das Mittelalter, in dem – so das geläufige Geschichtsbild – der Papst an der Spitze des christlichen Abendlandes stand und alle Lebensäußerungen des Volkes vom Christentum tief durchdrungen waren. Raedts zeigt, wie im Zeichen eines vorgeblich mittelalterlichen Ideals wirklich mittelalterliche Organisations- und Frömmigkeitsformen im Zuge der organisatorischen Zentralisierung und frömmigkeitlichen Uniformierung abgeschafft wurden. Eine zentralistische Kirchenleitung durch Papst und Kurie, wie sie im Zeichen des Ultramontanismus durchgesetzt wurde, habe es im Mittelalter de facto nur im Geist einiger weniger extrem papstgesinnter Kirchenjuristen gegeben. Ebenso habe man unter Berufung auf mittelalterliche Traditionen der Marienverehrung und der Wallfahrten völlig neue Frömmigkeitsformen eingeführt. An die Stelle der traditionellen Verehrung lokaler Heiliger trat weithin die Verehrung des Allerheiligsten und des Herzens Jesu.

SCHOONENBERG, PIET. **Der Christus „von oben" und die Christologie „von unten".** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 99 Heft 2 (April–Juni 1990) S. 95–124.

Aus Anlaß einer Dissertation über seinen christologischen Ansatz stellt Schoonenberg in dem vorliegenden Beitrag Überlegungen an, die sein christologisches Denken ergänzen und weiterführen. Dabei kommt es ihm vor allem auf das Weiterdenken der traditionellen Lehre von der hypostatischen Union und ihrer trinitätstheologischen Voraussetzungen an. Schoonenberg setzt beim trinitarischen Personbegriff an: Die Probleme der herkömmlichen Zweinaturenlehre ergeben sich für ihn vor allem daraus, daß Vater, Sohn und Geist in einem univoken Sinn als Person betrachtet werden. Demgegenüber plädiert er für ein analoges Verständnis des Personseins von Vater, Sohn und Geist. Gleichzeitig knüpft er an neutestamentliche und patristische Vorstellungen vom Logos als einem „Ausfluß" der einen göttlichen Hypostase an, um so das Ineinander von Gott und Mensch in Jesus Christus angemessener denken zu können: „Wie der Vater als Quelle Person ist, so ist der Logos als Ausfluß Person". Als von der Person des Vaters ausgehend erschafft der Logos Jesu Menschheit und personalisiert sie. „Aber gerade als vom Vater ausgehend, nicht diese verdoppelnd, ist der Logos nicht nur göttliche Person, die eine menschliche Natur lediglich zu sich nimmt, sondern göttliche Fülle, welche sie durchdringt."

Kultur und Gesellschaft

KEIL, SIEGFRIED. **Notwendige Sicherung menschlicher Würde im Alter** – Sozialethische Überlegungen zur Rentenreform. In: Zeitschrift für evangelische Ethik Jhg. 34 Heft 2 (April bis Juni 1990) S. 106–117.

Der Beitrag behandelt aktuelle, nicht zuletzt im kirchlichen Raum erhobene Forderungen nach einer *eigenständigen sozialen Sicherung der nichterwerbstätigen Ehefrau und Mutter* über die seit einigen Jahren bestehende Anerkennung eines Erziehungsjahrs pro Kind hinaus. Der Autor stellt dazu die Kernpunkte des von CDU/CSU, SPD und FDP vorgelegten gemeinsamen Gesetzentwurfes vom März letzten Jahres zur Rentenreform (RRG 1992) vor. Für den Gesetzgeber habe die Finanzierbarkeit der Renten von morgen Priorität. Es gehe darüber hinaus aber auch um die sich vergrößerenden finanziellen und sozialen Ungleichheiten innerhalb der bestehenden Rentenversicherung, und zwar sowohl in bezug auf die Unterschiede zwischen Männern und Frauen als auch zwischen durchgehend Beschäftigten und solchen, deren Rentenbiographie Friktionen aufweise. Keil kommt zu dem Schluß, daß auch die 92er Reform hinter den Erwartungen zurückbleibe. Die Sicherung der Rentenversicherung werde erneut ohne wirkliche Ausweitung des Zwei- zu einem Drei-Generationen-Vertrag versucht. Es sei zu hoffen, daß wenigstens noch die Ungleichheiten zwischen Rentenversicherung und Beamtenversorgung im Zuge der Reform beseitigt würden.

SCHNEIDER, HANS JAOCHIM. **Das Verbrechensopfer:** die zukünftige Hauptperson der Kriminalitätskontrolle. In: Universitas Jhg. 45 Heft 7 (Juli 1990) S. 627–636.

Der Beitrag skizziert eine neuere Teildisziplin innerhalb der Kriminologie, die Viktimologie (Wissenschaft vom Verbrechensopfer), die Ursachen und Kontrolle von Verbrechen von zwischen Täter und Opfer sich abspielenden wechselseitigen Interaktionsprozeß her betrachtet und einer einseitigen Tat- und Täterorientierung der traditionellen Kriminologie ablösen möchte. Der Autor erläutert den Erkenntnisgewinn, den die Beschäftigung mit dem Opfer nicht nur für die Verbesserung der Lage der Verbrechensopfer selbst, sondern auch für die Verbrechensprävention und die Weiterentwicklung des Strafvollzugs haben könne. Im Vorfeld des Verbrechens gehe es dabei etwa um die Frage, ob es so etwas wie „Opferneigung und -anfälligkeit" gebe, ohne das Opfer damit seinerseits zu beschuldigen. Nach einer Straftat sei das Opfer mehr als nur ein „Objekt zur Wahrheitsfindung", es müsse eine eigene Rechtsstellung im Strafverfahren haben, ihm müsse mehr Gelegenheit gegeben werden, das „Opferwerden" zu verarbeiten, nicht zuletzt, um so auch mit möglichen weiteren Gefährdungen angemessener umgehen zu können.

Kirche und Ökumene

RÖSSLER, ANDREAS. **Die Fülle und die Fragmente.** Protestantische Gesichtspunkte zum Ökumene-Modell des Ökumenismusdekrets. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim Jhg. 41 Heft 3 (Mai/Juni 1990) S. 51–55.

Der Autor würdigt die Sicht des Zweiten Vatikanums, wonach die katholische Kirche im Vollsinn Jesu Christi ist, in anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften aber Elemente der einen wahren Kirche anzutreffen sind, als entscheidenden Fortschritt gegenüber früheren katholischen Positionsbestimmungen zur Ökumene. Gleichzeitig macht er aber deutlich, daß dieses Modell von Fülle und Fragmenten für die anderen Kirchen so nicht akzeptabel ist. Die reformatorischen Kirchen gingen mit dem Gesichtspunkt der Fülle und der Fragmente im allgemeinen eher zögernd um, da sie die Fülle nicht so sehr im eigenen Kirchentum, sondern in Jesus Christus gegeben sehen. In der Unterscheidung zwischen der Fülle und den Fragmenten liege ein Hauptproblem darin, daß sich hier die eine Kirche von den anderen Kirchen abzuheben suche. „Verstehen wir dagegen die Fülle nicht quantitativ, sondern qualitativ, so können wir in der eigenen Kirche die Fülle der Wahrheit und des Heils erfahren und werden den anderen Kirchen doch eine entsprechende Fülle der Wahrheit und des Heils zugestehen." Es sei besser, nach den besonderen Aufgaben und Begabungen, den Charismen der einzelnen Kirchen zu fragen. Die „evangelische Katholizität" liege dann darin, „daß die einzelnen Kirchen ihre jeweiligen Charismen in die Gesamtchristenheit einbringen ..."

Notizen

Am 13. Juli wurde vom Synodensekretariat in Rom das *Vorbereitungspapier* („Instrumentum laboris") der nächsten, vom 30. September bis 28. Oktober tagenden Bischofssynode veröffentlicht. Wie bereits bekannt, werden die Beratungen der Synode der *Priesterausbildung* gewidmet. Nach dem vorgelegten Arbeitsinstrument ist Priesterausbildung als ein „permanenter Prozeß" zu verstehen, der menschliche Reife, intellektuelle Schulung und spirituelle Vertiefung verbinde. Ziel der Priesterausbildung sollen „reife Persönlichkeiten und charaktervolle Menschen (sein), die zur Übernahme pastoraler Verantwortung fähig sind ..." Es sollen „Männer mit Herz, echten Mitleids und fähig zu loyaler Zusammenarbeit sein, Männer mit Urteilskraft, die Ereignisse und Personen objektiv zu bewerten verstehen". Zur zölibatären Lebensform, auf die Priesterkandidaten vorzubereiten sind, heißt es in dem Papier, diese sei nicht als „bloße juridische Norm" oder als „rein äußerliche Vorbereitung für die Zulassung zur Weihe" zu verstehen, sondern als „Ausdruck ungeteilter Liebe zu Christus und zu seiner Kirche" und als „gänzliche Verfügbarkeit für den pastoralen Dienst".

Dem in Frankfurt lehrenden Dogmatiker *Siegfried Wiedenhofer* wurde für einen Ruf auf den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Universität Graz auf römische Weisung die *kirchliche Lehrerlaubnis verweigert.* Begründet wurde dies damit, daß Wiedenhofer zu den Unterzeichnern der „Kölner Erklärung" gehöre. Wiedenhofer, ein Schüler *Joseph Ratzingers,* besitzt aber für Frankfurt die Lehrerlaubnis weiterhin auf Lebenszeit. Gegen die römische Maßnahme wandten sich 205 Theologieprofessoren mit einer *Solidaritätsadresse an die Bischöfe Österreichs, Deutschlands und der Schweiz.* Der Text des Schreibens selbst wurde nicht veröffentlicht. In einer von dem Tübinger Moraltheologen *Dietmar Mieth* unterzeichneten Presseerklärung dazu hieß es: Jemandem die Lehrerlaubnis für eine neue Stelle zu verweigern, auch wenn sie der Ortsbischof befürworte, laufe auf eine Verweigerung des Ortswechsels hinaus. Dies müsse als Instrument der Bestrafung aufgefaßt werden. Die „Bestrafung" Wiedenhofers entspreche aber nicht „den rechtlich vorgesehenen Kriterien der Glaubenslehre und Glaubenspraxis". Zudem sei die Maßnahme widersprüchlich, weil anderen Unterzeichnern der „Kölner Erklärung" die Lehrerlaubnis sehr wohl erteilt worden sei.

Der *Bund der Deutschen Katholischen Jugend* (BDKJ) hat eine *neue Satzung.* Der Vorsitzende der für Jugendfragen zuständigen Unterkommission der Deutschen Bischofskonferenz, der Limburger Bischof *Franz Kamphaus,* gab seine Zustimmung zu dem im Mai von der BDKJ-Hauptversammlung beschlossenen neuen Bundesordnung. Im Unterschied zu der aus dem Jahre 1971 stammenden Fassung wird in der neuen Satzung das neue Verständnis vom Vorrang der Mitgliedsverbände vor dem Dachverband festgeschrieben. Die mit der Satzungsänderung ursprünglich beabsichtigte Verschiebung der Stimmenverteilung zugunsten einer Zweidrittel-Mehrheit der Mitgliedsverbände im BDKJ gegenüber den Diözesanorganisationen könnte aber nicht erreicht werden. Einen entsprechenden Beschluß aus dem Jahr 1986 (vgl. HK, Juni 1986, 297) hatte die Bischofskonferenz abgelehnt.

Auch die *lutherischen Landeskirchen* in den beiden deutschen Staaten planen wieder einen *gesamtdeutschen Zusammenschluß.* Bis 1968 bestand die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche (VELKD) aus Landeskirchen in der Bundesrepublik und der DDR. Dann trennten sich die drei lutherischen Landeskirchen in der DDR (Mecklenburg, Sachsen, Thüringen) von der VELKD und bildeten die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in der DDR. Dieser Zusammenschluß wurde Ende 1988 zugunsten einer Stärkung des alle DDR-Landeskirchen umfassenden Kirchenbundes aufgelöst. Nach Angaben der VELKD wird derzeit in den Landeskirchen Sachsen und Thüringen überlegt, mit den bundesdeutschen VELKD-Mitgliedskirchen wieder einen gemeinsamen Zusammenschluß zu bilden. Vorbehalte gegen einen solchen Schritt gebe es dagegen bei der Mecklenburgischen Kirche. Die Koordinierungsgruppe der drei lutherischen Kirchen der DDR wird an der VELKD-Generalsynode im Oktober teilnehmen.

Der Metropolit der slowenischen Kirchenprovinz und Erzbischof von Laibach, *Alois Šuštar,* hat in einem ORF-Interview die Abspaltung Sloweniens von Jugoslawien als „unrealistisch" bezeichnet. Šuštar äußerte sich aber zustimmend zu der vom Parlament kurz zuvor verabschiedeten *Souveränitätserklärung.* Sie drücke den Willen des ganzen slowenischen Volkes und aller im Parlament vertretenen politischen Parteien aus. Die Bevölkerung Sloweniens wünsche „die völlig Souveränität". Auf welche Weise sie verwirklicht werde, bleibe offen; es könne in Form einer „Förderation" oder „Konföderation" geschehen. Die größten Probleme ergeben sich gegenwärtig jedoch aus der *wirtschaftlichen* Lage Sloweniens und Gesamtjugoslawiens. In dem Zusammenhang sprach der Erzbischof auch das Thema Kirchenvermögen an. Die Kirche stehe vor der Frage, ob ihr wenigstens ein Teil der Güter, die ihr weggenommen wurde, zurückgegeben werden kann. Die Kirche werde sicher nicht alles wiederbekommen, denn vieles sei in Händen von Menschen, die ehrlich damit wirtschaften würden. Vor allem, wenn es sich um Landbesitz, Wälder oder auch Gebäude handle, gelte es, auf die betroffenen Menschen Rücksicht zu nehmen. Ihnen gegenüber habe die Kirche eine soziale Verpflichtung. Sie dürfe sich auf keinen Fall auf deren Kosten bereichern.

Bei einem Treffen in Klausenburg (Cluj) vom 18. bis 20. Juni einigten sich Vertreter der *vier rumänischen Mitgliedskirchen des ÖRK* darauf, gegen Ende dieses Jahres eine „nationale ökumenische Plattform" ins Leben zu rufen. Dem ÖRK gehören in Rumänen die rumänisch-orthodoxe Kirche, die reformierte Kirche (weitgehend eine Kirche der ungarischen Minderheit), die (vom Aussterben durch Auswanderung bedrohte, weitgehend deutsche) Evangelische Kirche der Augsburger Konfession und die kleine ungarische lutherische Kirche an. Die Teilnehmer des Treffens in Klausenburg, so hieß es, hätten darin übereingestimmt, daß vorrangige Aufgabe der Kirchen in Rumänien jetzt der Aufbau von Vertrauen und gegenseitigem Respekt unter der Bevölkerung sei, um auf diese Weise Freiheit und Demokratie auf gewaltlose Weise voll zu verwirklichen. Der geplante ökumenische Zusammenschluß soll den Dialog zwischen den Kirchen fördern, gemeinsame Stellungnahmen in der Öffentlichkeit ermöglichen und die Beschäftigung mit wichtigen Aufgabengebieten der ökumenischen Zusammenarbeit und des gemeinsamen Zeugnisses anregen.

Der Erzbischof von Algier, *Henri Teissier,* kritisierte Verzögerungen bei der Vorbereitung und Festlegung des Beginns der geplanten afrikanischen Sondersynode. So seien bislang immer noch nicht die Leitlinien erstellt, auf deren Grundlage die Synode ihre Arbeit beginnen könne. Angesichts der Schwierigkeiten, unter denen das kirchliche Leben in Afrika leide, etwa den Beziehungen von Christen und Muslimen, sei er über diese Verzögerung „verbittert". Zur Frage, an welchem Ort diese Synode abgehalten werden solle, in Afrika selbst oder in Rom, sprach sich Teissier für einen Ort in Afrika aus, auch wenn er sich der Schwierigkeiten bei der Suche nach einem geeigneten Tagungsort durchaus bewußt sei. Zur Vorbereitung der afrikanischen Sondersynode hatten sich die Bischöfe der Maghreb-Länder Algeriens, Tunesiens, Marokkos und Libyens Anfang Juni in Algier getroffen.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigeheftet und ein Prospekt des Verlages Herder beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 9 · 44. Jahrgang · September 1990

Wir sind weithin zu einfallslos geworden und kommen aus den Schablonen nicht mehr heraus, die wir uns selbst angefertigt haben.

Ferdinand Klostermann

Brauchen wir einen anderen Klerus?

Am 30. September beginnt in Rom die achte ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode, die sich einen Monat lang mit der Priesterbildung unter den gegenwärtigen Verhältnissen beschäftigt. Es ist allerdings nicht das erste Mal, daß die Priesterfrage auf der Tagesordnung dieses Gremiums steht. Schon die Synodenvollversammlung vom Herbst 1971 war zur Hälfte dem Priesterthema gewidmet. Damals waren die Vertreter des Weltepiskopats mit der nachkonziliaren „Priesterkrise" konfrontiert: Zahlreiche Priester legten ihr Amt nieder, vielerorts bildeten sich kritische Priestergruppen, es gab lebhafte Diskussionen über den Platz und die Aufgaben des priesterlichen Dienstamtes in der Kirche, man experimentierte mit Reformen des Theologiestudiums und der Seminarausbildung. Heute scheint das Fahrwasser für eine Beschäftigung mit der Priesterfrage zumindest auf den ersten Blick ruhiger. Die Zahl der Amtsniederlegungen ist zurückgegangen, zumindest in der Dritten Welt sind die Seminaristenzahlen teilweise deutlich gestiegen (vgl. ds. Heft, S. 431). Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß die entscheidenden Herausforderungen auf diesem für Leben und Sendung der Kirche so zentralen Feld vielfach gar nicht wirklich wahrgenommen bzw. durch problematische Stabilisierungsversuche verdeckt werden. Dabei bräuchte es gerade in der Priesterfrage heute den Mut zu neuen Weichenstellungen.

Der Priestermangel drückt immer stärker

Das gilt schon deshalb, weil die Schere zwischen den seelsorglichen Bedürfnissen und der zur Verfügung stehenden Priesterzahl in weiten Teilen der Weltkirche weit auseinanderklafft und dabei Notlösungen und Anormalitäten in Kauf genommen werden, die sich vom katholischen Kirchen- und Amtsverständnis her eigentlich verbieten. In Lateinamerika, Afrika und Asien haben Priester vielfach große Gebiete zu versorgen, in denen die „Basisseelsorge" weitgehend in den Händen von Katechisten oder anderen Laien als Bezugspersonen liegt. In den meisten europäischen Ländern – die Bundesrepublik gehört auch dazu – macht sich der *Priestermangel* immer schmerzlicher bemerkbar. Die gewohnten Seelsorgsstrukturen sind nur noch mit Mühe aufrechtzuerhalten; der Rückgriff auf haupt- und ehrenamtliche Laien in den verschiedenen Feldern der Pastoral löst das eigentliche Problem nicht, sondern verschiebt es nur.

Es sieht auch nicht danach aus, als könnte man in absehbarer Zeit die genannten Schwierigkeiten durch mehr Priesternachwuchs in den Griff bekommen oder zumindest in ihren schädlichen Auswirkungen für die Kirche abmildern. In den Ortskirchen mit rückläufigen, stagnierenden oder nur leicht ansteigenden Seminaristen- und Weihezahlen reichen die Neuzugänge im Klerus im besten Fall dazu aus, die immer größer werdenden Lücken mühsam zu stopfen. Die massive Überalterung des Klerus wird die Lage in den kommenden Jahren noch weiter verschärfen. Wo wie in Teilen der Dritten Welt die Seminaristenzahlen beträchtlich gestiegen sind und auch die Zahl der Priesterweihen zunimmt, wachsen gleichzeitig auch die Katholikenzahlen und werden die pastoralen Aufgaben größer und vielfältiger, so daß auch hier die Zukunftsperspektiven für die Seelsorge nicht sehr rosig sind. Überdies sagen die Zahlen allein ja noch nichts darüber aus, ob der gegenwärtige und für die nächsten Jahre zu erwartende Nachwuchs, sei es in Europa, Lateinamerika oder Afrika, auch den Anforderungen entspricht, die sich aus der jeweiligen kirchlichen und gesellschaftlich-kulturellen Situation ergeben.

Natürlich ist es nicht dasselbe, ob ein Priester seinen Dienst auf dem bolivianischen Altiplano, in einer westeuropäischen Großstadtpfarrei, in einem slowakischen Dorf oder auf einer indonesischen Insel versieht. Aber bei aller Unterschiedlichkeit der Milieus lassen sich doch einige

Grundkoordinaten markieren, die für die Aufgaben der Priester heute maßgeblich sind. Praktisch überall sind die traditionellen Strukturen, in denen der christliche Glaube mehr oder weniger lang gelebt und weitergegeben wurde, schwächer geworden oder haben sich schon bis auf Restbestände aufgelöst. Das gilt für lateinamerikanische Volksreligiosität ebenso wie für die katholischen Sonderkulturen in Deutschland, der Schweiz oder den Niederlanden. Gleichzeitig ist die *Konkurrenzsituation* für die Kirche und ihre Verkündigung auf allen Kontinenten vielfältiger, unübersichtlicher und härter geworden: Die wissenschaftlich-technische Zivilisation der europäischen Moderne hat ihre Auswirkungen bis in den letzten Winkel der Erde, in Europa gibt es außerhalb der Kirchen ein buntes religiöses Angebot von der Sufimystik bis zum Schamanismus, in der Dritten Welt (aber nicht nur dort!) konkurrieren mit den christlichen Kirchen die verschiedensten Sekten und unabhängigen Kirchen.

Mit gutem Grund ist deshalb in allen Regionen der Weltkirche seit einiger Zeit so viel von der Notwendigkeit der *Evangelisierung* bzw. der Neuevangelisierung und auch der Inkulturation die Rede. Schließlich hängt die Zukunft des Christentums auf allen Kontinenten entscheidend davon ab, daß es gelingt, Menschen über traditionelle und konventionelle Bindungen hinaus zu einer bewußten, ihr Leben prägenden Entscheidung für den Glauben zu führen und sie darin zu bestärken. Dazu gehört die Fähigkeit, sie auf ihren oft verschlungenen Wegen zum Glauben und im Glauben zu begleiten, den Kontakt auch zu denen zu suchen und zu pflegen, die nicht zum festen Kern der Gemeinden gehören, die Auseinandersetzung mit den Anhängern bzw. Sympathisanten anderer religiöser und weltanschaulicher Richtungen und Strömungen zu führen. Natürlich ist Evangelisierung keine exklusive Aufgabe des Priesters, sondern geht alle Gläubigen an. Aber der Priester hat als geweihter Gemeindeleiter dabei eine besondere, nicht völlig delegierbare Verantwortung. Schon durch seine Stellung ist er herausgehobener Ansprechpartner und wichtige Bezugsperson.

Das „tridentinische" Modell paßt inzwischen nicht mehr

Entspricht aber das Profil des Priesters, wie es heute in der Kirche vorherrscht und als normativ betrachtet wird, überhaupt den grundlegend veränderten Anforderungen? Hat die Kirche wirklich den Klerus, den sie heute und in der nächsten Zukunft bräuchte, um ihrem Auftrag gerecht zu werden? Ist seine Ausbildung auf dem richtigen Weg oder braucht sie eine Neuorientierung?
Das derzeit maßgebliche Leitbild sieht – verkürzt dargestellt – folgendermaßen aus: Ein junger Mann fühlt sich zum Priestertum berufen; er absolviert im Priesterseminar (u.U. teilweise auch an einer Theologischen Fakultät) eine umfassende theologische, spirituelle und pastorale Ausbildung; in dieser Zeit klärt sich auch seine Berufung zum Zölibat; nach Abschluß der Ausbildung schickt ihn ein Bischof in eine Pfarrei oder auf einen anderen Posten, um dort seelsorglich tätig zu sein; seinen priesterlichen Dienst übt er hauptberuflich aus. Die Grundelemente dieser Konzeption stammen aus verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte: Der Pflichtzölibat aus dem Mittelalter, die systematische, an das Seminar gebundene Priesterausbildung den Reformbemühungen des Trienter Konzils, die Vorstellung von einer besonderen Berufung zum Priestertum, die sich u.U. schon in jungen Jahren zeigt, dem 18./19. Jahrhundert. Das Zweite Vatikanum hat, ohne den vorgegebenen Rahmen grundsätzlich zu sprengen, einige Korrekturen und Akzentverschiebungen vorgenommen. Dazu gehört beispielsweise die Zuordnung von allgemeinem Priestertum der Gläubigen und Amtspriestertum und die Überwindung einer einseitig sazerdotal-kultisch ausgerichteten Sicht des Priesters durch die Betonung von dessen Verkündigungsauftrag.
Auch in den offiziellen Vorbereitungsdokumenten zur bevorstehenden Bischofssynode (vgl. ds. Heft, S. 402) ist teilweise durchaus das Bemühen erkennbar, den neuen Herausforderungen für Priester und Priesterausbildung Rechnung zu tragen. So wird etwa auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit von Priestern und Laien abgehoben; man betont ausdrücklich den Auftrag des Priesters zur Evangelisierung und fordert ihn auf, sich auf Gesellschaft und Kultur einzulassen, in denen er seinen Dienst zu versehen hat. Aber insgesamt wird das „tridentinische" Modell des Priesters nirgendwo grundsätzlich in Frage gestellt oder auch nur kritisch unter die Lupe genommen. Man hält vielmehr am Konzept der „Berufung" fest, geht vom Seminar als dem normalen und auch angemessenen Ort für die Priesterausbildung aus und bemüht sich um eine positive Begründung und Rechtfertigung des Zölibats.

Es wäre nicht nur *unrealistisch,* den möglichst radikalen und schnellen *Bruch* mit dieser offiziell maßgeblichen Grundkonzeption von Priestertum und Priesterausbildung zu fordern. Dazu ist sie in einer jahrhundertelangen Tradition zu sehr im Leben und Selbstverständnis der katholischen Kirche eingewurzelt. Es wäre dazu auch *ungerecht:* Schließlich gibt es hierzulande wie in den anderen Ortskirchen, sei es in Europa oder in anderen Erdteilen, viele Priester, die ihren Weg innerhalb dieses herkömmlichen Rahmens gegangen sind bzw. gehen und denen es weder an menschlicher Sensibilität noch an pastoralem Geschick, weder an Wirklichkeitssinn noch an geistlicher Ausstrahlung fehlt. Priesterausbildung im Seminar bedeutet ja nicht eo ipso Erziehung zur Realitätsblindheit und zu klerikalem Standes- und Überheblichkeitsbewußtsein, Zölibat nicht zwangsläufig Unfähigkeit zu normalem mitmenschlichem Umgang und zur unverkrampften Wahrnehmung von Lebenswirklichkeit.

Aufs Ganze gesehen bedeutet das Festhalten am zölibatären, nach der tridentinischen Konzeption ausgebildeten Priester als verbindlichem Leitbild und unveränderter Norm aber eine erhebliche *Blockade* für den Auftrag der Kirche unter den gegenwärtigen Verhältnissen, und zwar

eine Blockade, die die Kirche im Unterschied zu anderen Hemmnissen selber zu verantworten hat. Das gilt nicht nur, weil die Rekrutierung von Priesternachwuchs nach dem herkömmlichen Modell und für die bislang verbindliche Lebensform in Teilen der Weltkirche offensichtlich an Grenzen stößt und in anderen eher problematische Resultate erzielt. Es gilt vor allem auch deshalb, weil sich die Kirche durch ihre Haltung um viele Menschen bringt, die sie für ihre innere Lebendigkeit und ihre missionarische Ausstrahlungskraft als geweihte Amtsträger dringend benötigen würde. Gebraucht werden in der heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation auf allen Kontinenten nicht so sehr Priester, die durch Ausbildung und Lebensstand einen für viele Christen nur noch schwer verständlichen und damit auch in seiner Zeugnishaftigkeit und Anziehungskraft stark reduzierten Sonderstatus haben. Es braucht vielmehr Priester, denen man abnimmt, daß „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" auch die der Jünger Christi sind (Gaudium et Spes, Nr. 1) und die gerade deshalb auch glaubwürdig als Repräsentanten der Kirche und ihres Herrn der Gemeinde gegenübertreten könnten.

Für eine Neuorientierung wäre genügend Spielraum

Letztlich kann also nur eine größere *Auffächerung der Zugangswege und der Lebensform* verhindern, daß die jetzt schon festzustellende Diskrepanz zwischen dem normativ vorgegebenen Profil des Priesters und den seelsorglichen Bedürfnissen weiter zunimmt. Ein entscheidender und wegweisender Schritt zu einer solchen Auffächerung wäre zweifellos die Weihe von „viri probati", von in Ehe und Beruf bewährten Männern. Sie wurde auf der Synodenvollversammlung vom Herbst 1971 diskutiert, aber schließlich mit Mehrheit abgelehnt. Seither wurde der Vorschlag aber immer wieder aus verschiedenen Ortskirchen ins Gespräch gebracht. Durch die Weihe von „viri probati" würde sich die Kirche die Möglichkeit schaffen, Männer ins Priesteramt einzugliedern, die jetzt schon in verschiedenen Diensten Seelsorgsarbeit leisten und teilweise die faktische Verantwortung für Gemeinden tragen, denen die Zölibatsvorschrift bislang aber nur den Weg zum Diakonat offenläßt. Sie hätte auch die Chance, Männer zu weihen, die nicht schon im pastoralen Dienst stehen, aber sich durch ihre Lebenserfahrung, ihr berufliches und kirchliches Engagement für den priesterlichen Dienst qualifiziert haben, der ja nicht unbedingt hauptberuflich ausgeübt werden muß. Die Verantwortung für die Festlegung der jeweils angemessenen Zugangswege zum Priesteramt und der dafür erforderlichen Voraussetzungen könnte und müßte dann weitgehend bei den einzelnen Ortskirchen liegen.

Eine Entwicklung in dieser Richtung wäre aus mehreren Gründen auch *ekklesiologisch notwendig und sinnvoll,* jedenfalls wenn man das im Zweiten Vatikanum grundgelegte, allerdings dort und in der Rezeption nicht immer durchgehaltene Verständnis der Kirche als Volk Gottes und als lebendige Communio wirklich ernst nimmt. Die Anerkennung der vielen Gnadengaben und Dienste im Volk Gottes verträgt sich schlecht mit dem Konzept eines möglichst einheitlichen und abgehobenen Klerikerstandes, sondern begünstigt eher den fließenden Übergang von den freien Charismen zum amtlichen, sakramental qualifizierten Dienst. Die Leitvorstellung vom Priester als einem durch seinen besonderen spirituellen Rang und seine größere Christusnähe vom „Laien" unterschiedenen „Geistlichen" steht in deutlicher Spannung zur Sicht der Kirche als einer – durch Ämter strukturierten – Gemeinschaft von Christen gleicher Würde und Sendung. Wenn Kirche wirklich Gemeinschaft aus lebendigen Gemeinden sein soll, brauchen diese auch Vorsteher, die für sie da sind und können nicht nur einfach von anderswo her „mitversorgt" werden, so mißverständlich die Rede vom „Recht der Gemeinde auf einen Priester" auch sein mag.

Bei all dem geht es gerade nicht um einen Angriff auf die amtlich-hierarchische Struktur der katholischen Kirche oder die Einebnung des besonderen Amtes zugunsten einer Gemeinde von religiösen Virtuosen, die ohne ein solches Gegenüber auskommt. Im Gegenteil: Auf die Dauer leidet das Amt in der Kirche stärker Schaden, wenn die Entwicklung eines „Parallelklerus" weitergeht und der Priester dadurch immer mehr in eine Randstellung gerät oder aber überfordert wird als wenn man den Mut zur stärkeren Relativierung des Priesterbildes der Gegenreformation bzw. des 19. und frühen 20. Jahrhunderts aufbrächte. Vom verbindlichen kirchlichen Lehrbestand aus ist eine flexiblere und pluralere Ausgestaltung des priesterlichen Dienstes möglich.

Die Synode könnte ein Zeichen setzen

Natürlich bringt jede Neuorientierung Unruhe und auch Risiken mit sich. Das hat sich zuletzt bei den Reformen des Zweiten Vatikanums gezeigt und würde auch für wünschenswerte mutige Schritte auf dem Weg zu einem neuen Profil des Priesteramtes gelten. Schon deshalb sind die Aussichten, daß solche Schritte wirklich unternommen werden, derzeit nicht günstig. Schließlich orientiert man sich kirchenamtlich vielfach an dem Leitsatz „Keine Experimente", gerade auch im Blick auf Priesteramt und Priesterausbildung. Klerus und Klerikernachwuchs haben aus dieser Sicht einen entscheidenden Platz in der Strategie der Stabilisierung auf der Grundlage von Tradition, Disziplin und Lehramtsgehorsam. Dementsprechend werden angeblich zu „liberale" Seminare verdächtigt, wird die Ausbildung an staatlichen theologischen Fakultäten mit Mißtrauen betrachtet. Aber vielleicht gelingt es der bevorstehenden Vollversammlung der Bischofssynode ungeachtet aller struktureller Schwächen dieser Institution doch, ein positives Zeichen zu setzen. Schon eine ehrliche Analyse und Diskussion der anstehenden Probleme wäre ein Erfolg, der im Interesse der Priester und der Kirche überhaupt sehr zu wünschen wäre. *Ulrich Ruh*

Brisant

Zur „Wiedervereinigung" der Deutschen Bischofskonferenz und was ihr folgen könnte

Wenn nicht noch Unvorhergesehenes dazwischenkommt, was nicht anzunehmen ist, wird die deutsche Vereinigung kirchlich in ähnlichen Fristen und Rhythmen vor sich gehen wie politisch. EKD und Kirchenbund der DDR werden sich spätestens nächstes Jahr unter einem gemeinsamen Dach, dem der EKD, wiederfinden. Noch schneller kann es unter Umständen auf katholischer Seite gehen. Bei ihrer Vollversammlung am 3./4. September wird die Berliner Bischofskonferenz die Bitte an den Apostolischen Stuhl richten, sie als „auctoritas territorialis" aufzulösen. Vom 24. bis 27. September tagt in Fulda die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz. An ihr werden zum ersten Mal auch sämtliche Bischöfe aus der DDR *voll* teilnehmen. Faktisch wird es die *erste gesamtdeutsche Vollversammlung* seit der politischen Spaltung Deutschlands sein. Sie wird das Ersuchen der Berliner Bischofskonferenz um Auflösung unterstützen. Rom wird sich solchen Ersuchen kaum widersetzen, somit wird spätestens ab der Frühjahrsvollversammlung 1991, vielleicht aber schon ab Spätherbst, die Deutsche Bischofskonferenz faktisch wie juristisch wieder als Zusammenschluß aller deutschen Bischöfe flankiert von einem dann einheitlichen Verband deutscher Diözesen, in Erscheinung treten.

Neuwahlen zum Vorsitz wird es, obwohl angesichts der veränderten Zusammensetzung der Bischofskonferenz durchaus daran zu denken wäre, jedenfalls nach gegenwärtigem Stand *nicht* geben. Auch *das Statut* bedarf wegen der erweiterten Zusammensetzung der Vollversammlung und des Ständigen Rates nur geringfügiger Änderungen. Es wird ja nicht eine neue Bischofskonferenz, aus zwei bestehenden eine dritte gebildet, sondern die Deutsche Bischofskonferenz wird um die Bischöfe aus dem Gebiet der DDR erweitert bzw. vervollständigt. Die Berliner Bischofskonferenz wird allerdings als *regionale Bischofskonferenz,* ähnlich der Bayerischen und der Westdeutschen, weiterbestehen. Dies schließt gesonderte Beratungen seelsorglicher Art ebenso ein wie Verwaltungsentscheidungen über Schaffung oder Auflösung von von den Diözesen und übrigen Jurisdiktionsbezirken des Gebiets gemeinsam getragenen oder zu tragenden Einrichtungen, aber keine den Bischofskonferenzen als territorialer kirchlicher Autorität zustehende Gesetzgebungskompetenz. In Berlin soll auch ein *eigenes Büro* erhalten bleiben.

Der Wiederzusammenschluß in der einen gesamtdeutschen Bischofskonferenz bereits zum jetzigen Zeitpunkt gibt durchaus Sinn. Die Errichtung einer zweiten Konferenz für den Bereich der DDR – die Berliner Bischofskonferenz besteht als eigenständige territoriale Autorität mit allen Rechten und Pflichten erst seit 1972, gemeinsame Vollversammlungen waren schon seit dem Bau der Mauer mit Ausnahme der Sitzungen während des II. Vatikanums in Rom unmöglich geworden – verdankte sich allein den Zwängen der politischen Spaltung. Mit der Wiederherstellung der staatlichen Einheit entfällt auch für sie die Notwendigkeit des Weiterbestehens. Eine ganz andere Frage ist, ob es angesichts der doch recht unterschiedlichen kirchlichen (vor allem seelsorglichen) Situationen nicht doch sinnvoller wäre, die Berliner Bischofskonferenz für eine Übergangszeit weiterbestehen zu lassen. Aufgrund des weltkirchlichen Zusammenhangs und der anderen Kirchenstruktur spielen im katholischen anders als im evangelischen Bereich nationale Gesichtspunkte im kirchlichen Miteinander ohnehin eine geringere Rolle, sind höchstens von emotionaler Bedeutung.

Davon abgesehen ist der kirchliche Zusammenschluß in der einen gesamtdeutschen Bischofskonferenz aus *nationalen Gründen nicht zwingend.* Es gibt sowohl übernationale Bischofskonferenzen (in Ländern der Dritten Welt) wie auch getrennte Bischofskonferenzen auf ein und demselben Staatsterritorium (z. B. in Großbritannien die Konferenz für England und Wales und getrennt davon die schottische). Und pastoral sprechen mindestens ebensoviele Gründe für das einstweilige Fortbestehen der Berliner Bischofskonferenz für das Gebiet der bisherigen DDR (die gemeinsame extreme zweifache, konfessionelle und religiöse Diasporasituation, die andere gesellschaftliche Verfaßtheit des dortigen Katholizismus – z. B. das bisherige Fehlen jeglichen Verbandswesens –, auch ein von der Bundesrepublik noch deutlich unterschiedenes Verhältnis zwischen Laien und Klerus) wie dagegen.

Aber dies ist nicht der Punkt, sondern daß mit dem Wiederzusammenschluß aller deutschen Bischöfe in der Deutschen Bischofskonferenz offensichtlich auch eine neue Diskussion über den Status jener Bischöfe in Gang gesetzt werden soll, die als *von Rom eingesetzte Apostolische Administratoren* mit den Rechten eines Diözesanbischofs Territorien „verwalten", die formalrechtlich zu westdeutschen Diözesen gehören. Mit Bedacht wird darauf hingewiesen, daß der Katholikenanteil in den zwei Bistümern (Teilbistum Berlin und Diözese Dresden–Meißen), der Administratur Görlitz und den von Apostolischen Administratoren geleiteten Jurisdiktionsbezirken Magdeburg, Erfurt–Meiningen und Schwerin mit einer Katholikenzahl von unter einer Million im Verhältnis zu west- und süddeutschen Diözesen unverhältnismäßig niedrig ist und daß es kein Dauerzustand sein kann, daß die Diözesen mit Anteilen in der DDR (wenn auch in getrennten Gebieten) von zwei Bischöfen als Ortsordinarien geleitet werden und diese entsprechend Sitz und Stimme in der Bischofskonferenz und deren Ständigem Rat haben.

Offenbar soll somit dem gesamtdeutschen Zusammenschluß in der Bischofskonferenz eine zweite Entwicklung in Gang gesetzt werden: die *baldige jurisdiktionelle Wiedereinglie-*

derung der nominell zu westdeutschen Diözesen gehörigen Jurisdiktionsbezirke in der DDR und die Herabstufung der dortigen bischöflichen Administratoren zu Weihbischöfen resp. bischöflichen Vikaren. Von brisanten personellen Konstellationen, die dabei entstünden, und der Frage des Weiterbestehens oder auch Ausbaues gewichtiger kirchlicher Einrichtungen (z. B. des theologischen Studiums in Erfurt) abgesehen: damit würde nicht nur diözesaner (bischöflicher) Ehrgeiz hier die Oberhand über tatsächliche seelsorgliche Bedürfnisse dort gewinnen. Es würde auch eine durchaus dringende, aber nicht von heute auf morgen zu bewerkstelligende gesamtdeutsche Revision der Diözesangrenzen auf den St.-Nimmerleins-Tag verschoben. Es wird gut sein, dies hierzulande wie in Rom im Auge zu behalten. *se*

„Völkerfreundschaft"

Ausländerfeindliche Stimmungen in der DDR

In Gesprächen und Beobachtungen jenseits der ehemaligen deutsch-deutschen Grenze, in selbstkritischen Analysen von Wissenschaftlern und Kirchenleuten aus der DDR, in Berichten deutscher und internationaler Medien tauchen sie mit unvermeidlicher Regelmäßigkeit auf: die *latenten oder manifesten ausländerfeindlichen Stimmungen* in der DDR. „Katastrophal" sei der Bewußtseinsstand der DDR-Bürger gegenüber Ausländern überhaupt und erst recht gegenüber „rassisch auffälligen Menschen wie Schwarzen und Asiaten", hat die Ausländerbeauftragte des Ostberliner Magistrats konstatiert. Es dürfte weder Panikmache noch Schwarzmalerei sein, wenn sie diese Beurteilung durch die Aussage ergänzte, tagtäglich würden in Ostberlin Ausländer beschimpft oder „einfach so" auf der Straße zusammengeschlagen. Pöbeleien gegenüber Ausländern, selbst tätliche Angriffe, auch wenn Schilderungen von Einzelfällen nicht verallgemeinert werden dürfen, sind nach der Wende offenbar tatsächlich keine Seltenheit mehr. Vorurteile bis hin zu massiver Feindseligkeit gegen die Fremden aus der Dritten Welt, gegen die polnischen Nachbarn, gegen die wenigen noch in der DDR lebenden Juden äußern sich vernehmlicher als Verständnis und Toleranz. Nach einer im April dieses Jahres veröffentlichten Untersuchung des Ostberliner Zentralinstituts für Jugendforschung ist jeder vierte Schüler und Lehrling gegen Ausländer eingestellt. Und auch das ist wohl sicher: Mit dem bisher ungewohnten Ringen um Arbeitsplätze wird diese Tendenz noch zunehmen.

Dies registrieren heißt nicht, Überlegenheitsgefühlen im Westen – sei es in der Bundesrepublik, sei es im europäischen Ausland – das Wort reden, wo zur Selbstbesinnung in Sachen Ausländerfeindlichkeit allemal immer noch Anlaß genug besteht. Allerdings würde die Sache zu leicht nehmen, wer die ressentimentgeladenen Emotionen in der DDR einfach zum europäischen Normalfall herunterbagatellisiert. Es gibt einiges ernst zu nehmen und aufzuarbeiten, wenn sich im einigen Deutschland nicht irrationale Xenophobien und dumpfer Provinzialismus ausbreiten sollen. Anfällig dafür sind, wie bekannt, nicht nur die Deutschen, die in der bisherigen DDR leben. Die Ansteckungsgefahr des Bazillus Fremdenangst ist beträchtlich.

Die *Ursachen der DDR-spezifischen Ausländerfeindlichkeit* liegen nicht im Quantitativen. Die rund 180 000 in der DDR lebenden Ausländer machen nur etwa 1,2 Prozent der Bevölkerung aus, ein Anteil, der weit unter dem in allen anderen Industrieländern liegt. Was dagegen schwer wiegt, sind psychologische und gesellschaftliche Verwerfungen, verdrängte Erbschaften und ideologisch begründete Unehrlichkeiten. Um mit dem letzten zu beginnen: Es konnte nicht ohne Einfluß auf die Einstellung gegenüber Ausländern bleiben, daß die meisten von ihnen *unter dem Vorzeichen der „internationalen Solidarität" durch Regierungsvereinbarung* mit befreundeten „revolutionären" Staaten in die DDR kamen. Daß viele Menschen nicht bereit waren, das Plansoll von oben verordneter Völkerfreundschaft zu erfüllen, durfte nicht zur Kenntnis genommen werden. Dadurch hätte das „internationalistische" und „antirassistische" Selbstverständnis des Systems als Selbstbetrug entlarvt werden können. Also wurde verdrängt. Andere Lebensweisen zu respektieren sei nirgends eingeübt worden, „schon gar nicht in der Schule", diagnostizierte die Ausländerbeauftragte der Regierung de Maizière, *Allmuth Berger.*

Auf besonders krasse Weise ist der Widerspruch zwischen ideologischer Norm und sozialpsychologischer Wirklichkeit an der *Einstellung zu Polen* erkennbar. Unter der Tünche der angeblichen Freundschaft zwischen sozialistischen Bruderländern wucherten auf beiden Seiten die schlimmsten überkommenen Vorurteile. Weil es sie nicht geben durfte, konnte auch nichts gegen ihre Überwindung getan werden. Und fast noch schlimmer: In einer Mischung aus Mißtrauen und Gleichgültigkeit wurde, ob am Arbeitsplatz oder unter Jugendlichen und Studenten in Wohnheimen, aus dem mehr erzwungenen Zusammenleben kaum einmal persönliche Begegnung.

So ist nicht verwunderlich, daß verdrängte Ressentiments *jetzt* aufbrechen: Die neugewonnene Meinungsfreiheit läßt es zu, und die Unsicherheit angesichts der wirtschaftlichen und sozialen Lage fördert es. Wie schnell Ausländer zu Sündenböcken gestempelt werden, wenn es vermeintliche oder tatsächliche Ungerechtigkeiten gibt, läßt sich auch in der Bundesrepublik nur zu gut beobachten. Dabei hatten die Bundesdeutschen im Unterschied zu ihren Landsleuten in der DDR vier Jahrzehnte Zeit, weltoffen zu werden und den Umgang mit Menschen aus anderen Ländern und Kulturen zu lernen. Ganz ohne Erfolg ist das zweifellos nicht geblieben. Insofern sollte man die Stimmungen in der DDR nicht dramatisieren, sondern auf Bewußtseinswandel setzen. Anfällig sind aber auch viele Bundesdeutsche immer noch. Insofern gibt es allen Grund, dem Aufkommen gesamtdeutscher ausländerfeindlicher Stimmungen entgegenzuwirken. *ko*

Engführung

Das „Instrumentum laboris" zur Bischofssynode

Im Schlußabschnitt des Mitte Juli veröffentlichten „Instrumentum laboris" für die bevorstehende Vollversammlung der Bischofssynode heißt es, der Text biete den Synodenvätern einen „großen Überblick über die heute in der Kirche zum Thema der Priesterbildung in den derzeitigen Verhältnissen vorhandenen Gedanken und Praktiken". Tatsächlich merkt man dem „Instrumentum laboris" an, daß es die Antworten aus der Weltkirche auf das erste Vorbereitungspapier, die „Lineamenta" vom Frühsommer letzten Jahres (vgl. HK, August 1989, 384), berücksichtigt. An etlichen Stellen verweist der Text auf *Anfragen und Anregungen von Bischöfen oder Bischofskonferenzen* zum Thema der Vollversammlung. Dabei wird zumindest in Ansätzen deutlich, wo derzeit Probleme bei der Priesterausbildung liegen.

So wird etwa festgehalten (Nr. 48), einige Bischöfe fragten an, ob man nicht wenigstens für bestimmte Kirchen eine vom Priesterseminar unabhängige Form der Ausbildung vorsehen könne. Manche Bischöfe, so in Nr. 51, hätten Besorgnisse gegenüber dem Priesternachwuchs aus *geistlichen Bewegungen* geäußert: Es gebe dort den Wunsch, die Berufungen ausschließlich für die Bewegung festzuhalten und es bestehe die Gefahr, daß die Kandidaten „in einen allzu engen Horizont eingespannt werden". Auch im Kapitel über die *evangelischen Räte* wird auf Anfragen verwiesen: „Die Ordensleute bemühen sich um ein Leben nach den evangelischen Räten kraft ihrer Weihe an Gott durch die Gelübde; mit welchem Recht wird die Praxis der Räte auch von den Weltpriestern gefordert? Wurde hier eine Anleihe bei der Ordensspiritualität gemacht, aber ohne die Voraussetzungen, die eine ausgewogene Anwendung gestatten" (Nr. 33). Das „Instrumentum" räumt auch einen Dissens bezüglich der Priesterausbildung an theologischen Universitätsfakultäten ein. Eine solche Ausbildung werde von zahlreichen Bischöfen vorgezogen, während sie andere in Frage stellten, „weil oft die notwendige Einheit der Ansichten über die grundlegende erzieherische und lehrmäßige Ausrichtung zwischen Bischof und Dozenten fehlt" (Nr. 42).

An Diskussionsthemen wird es den Bischöfen bei der Synodenvollversammlung also nicht fehlen. Obwohl es nicht um den Priester überhaupt, sondern speziell um die Priesterbildung (Ausbildung und Weiterbildung) geht, lassen sich die grundlegenden Fragen doch nicht ausklammern, wie sich auch am „Instrumentum laboris" zeigt. Der Text skizziert in einem ersten Teil die gesellschaftlich-religiöse und kirchliche Zeitsituation und bemüht sich dabei, Licht und Schatten einigermaßen gleichmäßig zu verteilen. Er enthält auch ein Kapitel, das sich grundsätzlich mit Identität und Sendung des Priesters in der Kirche beschäftigt. Die Kernaussage dieser Überlegungen, die dann auch den roten Faden für die Ausführungen zur Priesterbildung abgibt, lautet: Der Priester gewinnt seine Identität durch Teilhabe an „Sein, Sendung und priesterlichem Lebensstil Christi, die sich in der Kirche fortsetzen" (Nr. 20).

Der Text redet zwar keinem Bemühen des Priesters um besondere Christusförmigkeit, Heiligkeit und christliche Vollkommenheit losgelöst von seinem Dienst und seiner Sendung das Wort und hält sich damit in der Linie des Konzils, das in „Presbyterorum Ordinis" zunächst vom Dienst und erst dann vom Leben des Priesters handelt. Aber der Christusbezug wird so massiv herausgestellt, daß man sich zum einen fragt, ob die Priester bzw. Priesteramtskandidaten durch ein solches Leitbild nicht fast zwangsläufig überfordert werden, und zum anderen, ob nicht doch der Priester auf diese Weise zu sehr aus der Schar der Laienchristen herausgehoben wird, die ja schließlich genauso zur Nachfolge aufgerufen und in der Taufe mit Christus gleichgestaltet sind. Im übrigen verleitet das emphatische Reden von der Teilhabe des Priesters an Sein und Sendung Christi im „Instrumentum laboris" dazu, über reale menschliche und seelsorgliche Probleme in einer spiritualisierenden Engführung hinwegzugehen.

Noch ein zweiter grundsätzlicher Punkt fällt im Text auf, der sich z. B. an einem Satz wie dem folgenden verdeutlichen läßt: „Man soll dem Kandidaten auch helfen, die menschliche Gesellschaft, die das apostolische Arbeitsfeld der Kirche bildet, kennen und lieben zu lernen" (Nr. 44). Das ganze Konzept von Priesterbildung, wie es im „Instrumentum laboris" umrissen wird, erweckt den Eindruck, als müßte der künftige Priester erst unabhängig von allen „weltlichen" Bezügen und Realitäten herangebildet werden, um dann im zweiten Schritt Gesellschaft, Kultur usw. kennenzulernen. Umgekehrt wird ein Schuh daraus: Wer nicht schon mit beiden Beinen in den alltäglichen gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen steht und daher weiß, wovon er redet, wenn er von der „Welt von heute" spricht, kann diese Welt auch schwerlich als Priester mit dem Evangelium konfrontieren. Es darf keine priesterliche Sonderwelt geben, von der aus das profane Umfeld erst eigens in den Blick genommen werden muß. *ru*

Verlehramtlichung

Wird kirchliches Glaubensleben durch Wahrheitsverwaltung erstickt?

„Die Sendung des Lehramtes besteht darin, in einem mit dem eschatologischen Charakter des Christusereignisses übereinstimmenden Form den endgültigen Charakter des Bundes zu verkünden, den Gott in Christus mit seinem Volk geschlossen hat; es muß dieses vor Abweichungen und Verirrungen schützen und ihm die objektive Möglichkeit garantieren, den echten Glauben jederzeit und in verschie-

denen Situationen irrtumsfrei zu bekennen." So steht es in der jüngsten Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung der Theologen (vgl. HK, August 1990, 365–373, zit. S. 368), und so oder ähnlich hört und liest man es allenthalben, unter dem gegenwärtigen Pontifikat besonders häufig mit in den letzten Jahren sind noch verschärfender Tendenz.

Es ist eine *scheinbar sehr „offene" Bestimmung* dessen, was das kirchliche Lehramt als seine Aufgabe versteht und *zugleich eine sehr füllige.* Sie wirft prinzipielle und aktuelle Fragen auf. Zunächst die eine: Ist der Auftrag, den endgültigen Charakter des Bundes Gottes in Jesus Christus mit seinem Volk zu verkünden, um in der Bundesterminologie zu verbleiben, nicht Aufgabe der Kirche überhaupt und der Kirche als ganzer, mit allen ihren Ämtern und Amtsformen? Offensichtlich soll das von der Instructio und in anderen ähnlichen Äußerungen weder theoretisch noch praktisch bestritten werden. Und insofern faßt sie die eigentliche Funktion des Lehramtes ja auch präziser: Es soll in der Verkündigung des Christusgeschehens als eschatologischem Bundesgeschehen dem Volk Gottes die objektive Möglichkeit garantieren, seinen Glauben irrtumsfrei zu bekennen.

Nicht die Verkündigung des Christusgeheimnisses überhaupt und auch nicht das irrtumsfreie Bekennen wäre demnach Sache des Lehramtes, sondern die Garantie des irrtumsfreien Bekennens bzw. *die Garantie der Ermöglichung irrtumsfreien Bekennens.* Dies wiederum ist – wie sollte es anders sein – katholisches Selbstverständnis, wenngleich das irrtumsfreie Bekennen und was das Lehramt zu garantieren hat – wer garantiert eigentlich den Wahrheitsdienst, den das Lehramt als Funktion der Gesamtkirche „leistet", dieses oder doch der Herr der Kirche selbst? – letztlich nichts anderes bedeuten kann, als daß der Herr sein Volk durch seinen Geist in *seiner* Wahrheit erhält.

Der ausgreifende Charakter der fülligen Funktionsbeschreibung läßt aber doch zugleich den Verdacht aufkommen, das Lehramt greife der Tendenz nach nach der Sendung der Kirche als ganzer. Faktisch scheint doch alles, was in der Kirche geschieht, verkündet und entschieden wird – alles ist schließlich auf irgendeine Weise lehrhaltig, besonders wenn Glaube nicht als dem Menschen zugesprochene und von diesem in Gehorsam angenommene Gabe Gottes, sondern als kirchenamtlich geronnener Satzglaube verstanden wird –, in einem sehr besitzergreifenden Sinne als Aufgabe des Lehramtes verstanden zu werden.

Dies zeigt sich schon daran, wie die genannte Instruktion (in Nr. 22), die *Stellung des Theologen* in der Kirche fast ausschließlich von seiner „Teilhabe am Lehramt" her deutet, das ihn auf die unverkürzte Darlegung der vom Lehramt irrtumsfrei vorgetragenen Lehre durch Erteilung der missio canonica und das Abverlangen des (neu eingeführten) „Treueides" verpflichtet. Eigentlich hat danach der Theologe nicht viel anderes zu tun, als die lehramtlich vorgegebene Lehre weiter zu vermitteln. Die Einsicht, daß er ohne „bestimmte Kenntnisse der Geschichte" sein Fach nicht gut vertreten kann, auch nicht in bezug auf die Unebenheiten, die dem Lehramt selbst bei der Verkündigung „definitiver" Lehren – etwa über Irrtumsfreiheit der Schrift – widerfahren sind, ist so ziemlich das einzige, was sonst noch an Anforderungen gestellt wird.

Noch deutlicher wird dieselbe Tendenz beim *Ausgriff des Lehramtes auf disziplinäre Sachverhalte.* Die Instruktion erklärt unumwunden: „Aus dem gleichen Grund (nämlich weil das Lehramt jeweils aus der gleichen Quelle, „von Christus, der will, daß sein Volk in der ganzen Wahrheit wandelt", seine Autorität ableitet) fehlt auch den *lehramtlichen Entscheidungen in Sachen der Disziplin* nicht der göttliche Beistand, selbst wenn sie nicht durch das Charisma der Unfehlbarkeit garantiert sind." Wird hier aus dem „negativen" Beistand des Geistes – Bewahrung vor Irrtum – fast ein unbegrenzt „positiver" Beistand für beliebiges kirchliches Handeln, vorausgesetzt es kommt vom Amt? Und wird im gleichen Zug das *Leitungsamt* gar zu einer *Funktion des Lehramtes?*

Sollte damit auch die – natürlich durch viele Zufälle – entstandene fast absurde Situation zusammenhängen, daß man mit einem *Eugen Drewermann,* dessen Gesamtwerk sehr wohl auf das unterscheidend Christliche befragbar ist, erstaunlich glimpflich umgeht, während die einmalige Unterschrift unter ein Dokument, das „lehramtlich" als Disziplinlosigkeit eingestuft wird, ausreicht, um einem Theologen bei jeder weiteren möglichen Berufung auf einen Lehrstuhl die Lehrerlaubnis vorzuenthalten (der Fall des Fundamentaltheologen *Siegfried Wiedenhofer* wegen dessen Unterschrift unter die „Kölner Erklärung", vgl. HK, August 1990, 396)? So kann es leicht passieren, daß jeder irgendwie „anstößige" Vorgang in der Kirche, etwa ein unbotmäßiger Artikel in einer x-beliebigen Zeitschrift zur Lehr- bzw. Lehramtsfrage wird, und damit an binnenkirchlicher Auseinandersetzung so gut wie nichts mehr geht.

Noch mehr Glaubensleben erstickt wird, wenn, wie es spätestens seit der Veröffentlichung der Eidesformel für kirchliche Amtsträger den Anschein hat, der Unfehlbarkeitsanspruch des Lehramtes ausgedehnt oder durch engeres Zusammenrücken der verschiedenen Verbindlichkeitsgrade für alle authentischen Äußerungen des Lehramts mehr oder weniger gleicher Gehorsam mit vergleichbaren Sanktionen im Falle des Zuwiderverhaltens verlangt wird. Auch in dieser Richtung gibt es erkennbare Trends und das beileibe nicht allein in der Frage einer Quasi-Dogmatisierung von „Humanae vitae". Dafür, wie sich Organisationen und Ämter an der Überstrapazierung der eigenen Zuständigkeiten und Zugriffmöglichkeiten um ihre eigentliche legitime Wirkung bringen können, gibt es politische Beispiele aus fernen und nahen Zeiten. Ein diskreterer Gebrauch der eigenen Lehr-, Weisungs- und Kontrollmöglichkeiten, ein bescheideneres Selbstverständnis und auch ein etwas ausgeprägteres Bemühen um die eigene – selbstverständlich glaubensförmige – Legitimation könnte noch verhindern, daß sich kirchlich ähnliche Ergebnisse einstellen. *se*

Subkulturen

Gustav Siewerth-Akademie erhielt staatliche Anerkennung

Mitten in der nachrichtenarmen Sommerzeit war in den Zeitungen vornehmlich Südwestdeutschlands eine Meldung zu lesen, die bei aller Begrenztheit in der Sache ein bezeichnendes Schlaglicht auf Vorgänge wirft, die sich gegenwärtig an verschiedenen Stellen in der Weltkirche abspielen: Am 13. Juli fand in Weilheim-Bierbronnen im Südschwarzwald ein Festakt aus Anlaß der staatlichen Anerkennung der privaten Gustav Siewerth-Akademie als Hochschule statt. Damit erhält die Akademie die Möglichkeit, Magisterexamen in den Fächern Philosophie, Philosophie der Naturwissenschaften und Soziologie/Politologie abzunehmen. Der Europaparlamentsabgeordnete *Otto von Habsburg* hielt die Festrede, und der Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* zelebrierte ein Pontifikalamt.

Aus dem gleichen Anlaß war zuvor eine über 400 Seiten starke Festschrift erschienen – ihr Titel: Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik? (Frankfurt 1990); ihre Herausgeber: der emeritierte Freiburger Kirchengeschichtler und Rektor der neuen Hochschule *Remigius Bäumer* und die Gründerin der Gustav Siewerth-Akademie und Philosophie-Professorin an der Pädagogischen Hochschule in Freiburg, *Alma von Stockhausen.* Bei den Autoren der Festschrift handelt es sich um Referenten und Dozenten der bereits seit 20 Jahren bestehenden Akademie, geradezu ein „Who is who?" des neokonservativ-traditionalistischen Flügels katholischer Wissenschaftler: der Würzburger Soziologe *Lothar Bossle,* der Münchner Dogmatiker *Leo Scheffczyk,* der Freiburger Fundamentaltheologe *Joseph Schumacher,* der Augsburger Dogmatiker *Anton Ziegenaus,* der Benediktiner *Anselm Günthör,* der Steyler Missionar *Leo Elders,* der Karlsruher Strafrechtler *Herbert Tröndle,* der Koblenzer Soziologe und Mitglied des Päpstlichen Rates für die Familie *Norbert Martin,* der protestantische Missionstheologe *Peter Beyerhaus* u. a.

An akademischen Namen fehlt es der neuen Hochschule gewiß nicht, auch wenn sich der Lehrkörper größtenteils aus Emeriti zusammensetzt. Der staatlichen Anerkennung stand aber vor allem deshalb nichts im Wege, weil man keine finanziellen Erwartungen an das Land Baden-Würtemberg damit verknüpft wurden. Auch kirchliche Zuwendungen erhält die Akademie – eigenen Angaben zufolge – nicht. Daß ein tatsächlicher Bedarf an Studienmöglichkeiten dieser Art besteht, diese Ansicht wird vor allem derjenige teilen, der auch den inhaltlichen Anliegen der Verantwortlichen, Freunde und Förderer der Akademie nahesteht: Seit ihrer Gründung setzt sich diese Akademie für eine betont christliche bzw. katholische Philosophie auf scholastischer Grundlage ein. Die Festschrift liest sich wie ein Kaleidoskop all dessen, was *Antimodernisten* seit Jahren *auf ihre Weise* umtreibt: die auch durch die Veränderungen in Osteuropa seltsam unbeeindruckte Auseinandersetzung mit Marxismus und Neomarxismus; die Infragestellung des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens durch die Evolutionstheorie; die Sorge vor dem Aufgehen des christlichen Glaubens in einer synkretistischen Welteinheitsreligion u. v. a.

Neu daran sind weder die Themen noch die personelle Zusammensetzung der Dozentenschaft. Bemerkenswert hingegen wird die staatliche Anerkennung als Hochschule vor dem Hintergrund der Tatsache, daß diese Initiative durchaus *kein Einzelfall* ist. Enge Verbindungen bestehen zu der im Herbst 1986 im liechtensteinischen Schaan eröffneten *Internationalen Akademie für Philosophie.* Über die Dozentenschaft ist auch eine gewisse Nähe zum Seminar der traditionalistischen *Priesterbruderschaft St. Petrus* in Wigratzbad (Allgäu) gegeben. Schließlich auch zur neuesten Gründung auf diesem Gebiet, dem im niederländischen Rolduc angesiedelten und von der römischen Erziehungskongregation mit Dekret vom 4. April errichteten Institut „Mater Ecclesiae Domesticae", einem internationalen Studienzentrum für Fragen von Ehe und Familie, einer Paralleleinrichtung zu dem bereits bestehenden und von dem Moraltheologen *Carlo Caffara* geleiteten Päpstlichen Institut für Ehe und Familie mit Niederlassungen in Rom und Washington (vgl. die Darstellung des Bischofs von Roermond, *Johannes Gijsen,* in: Osservatore Romano, 8.8.90, sowie HK, Oktober 1989, 484). Die Finanzierung dieses neuen Instituts scheint noch nicht letztlich geklärt zu sein. Es bestehen Erwartungen an die Deutsche Bischofskonferenz, sich daran finanziell zu beteiligen, worüber die Bischöfe in Kürze entscheiden müssen.

So tut sich eine überraschend vielfältige Landschaft von außeruniversitären, jedoch hochschulähnlichen Institutionen auf, die sich allesamt des Wohlwollens und der Unterstützung durch höchste kirchliche, gerade auch römische Stellen erfreuen. An potenten Spenden scheint es nicht zu mangeln. Diese Einrichtungen suchen auch manche tatsächliche Lücke im theologischen Lehrbetrieb zu füllen, etwa wenn besonderer Wert gelegt wird auf philosophische Bildung und die Beschäftigung mit Grenzfragen zwischen Naturwissenschaften, Theologie und Geisteswissenschaften. Das Problematische daran ist, daß solche Unternehmungen mit der Absicht verfolgt werden, eine bestimmte theologische und philosophische Richtung zu fördern und dies obendrein in manchen Fällen an den zuständigen Diözesen vorbei geschieht. In den Neugründungen eine ernstzunehmende Gegenbewegung zur Universitätstheologie und den bestehenden Hochschulen zu sehen hieße sie überschätzen und in ihrem subkulturellen Charakter verkennen. Dennoch passen sie zu sehr zur bekannten reservierten Haltung gegenüber dem theologischen Lehrbetrieb vor allem an staatlichen Universitäten, als daß man sie übersehen dürfte. *nt*

Liturgiker: Inkulturation – nur in der Dritten Welt?

Zu den brisantesten, aber zugleich weithin ungeklärten Fragen im Zusammenhang mit christlicher Liturgie gehört seit einiger Zeit das Thema „Inkulturation", mit dem sich Ende Juli auch die „Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten im deutschen Sprachgebiet" (AKL) auf ihrer jüngsten Tagung in Erfurt befaßte. Sieht man einmal von den Traditionalisten ab, so stellt im Grund niemand die Notwendigkeit liturgischer Inkulturation grundsätzlich in Frage – ohne daß allerdings Einverständnis darüber bestünde, inwieweit die Notwendigkeit dazu auch in den Ortskirchen der Industrieländer besteht, wie ein solcher Veränderungsprozeß aussehen könnte (schon wegen der damit zunehmenden innerkirchlichen Vielfalt und der Unsicherheiten im Umgang mit dem, was dabei als „Kultur" zu berücksichtigen wäre), und vor allem, wie weit oder wie eng der Bereich dessen zu fassen wäre, was als unveränderbar zu gelten hätte und jeder kulturellen Eigenprägung vorausläge.

Einheit und Vielfalt des römischen Ritus

Die Erfurter Liturgikertagung mit ihrer auf die Lage in den nördlichen Industrieländern zugespitzten Fragestellung („Inkulturation – nur für die Dritte Welt?") war auf dem Hintergrund dessen entstanden, was bereits vor einem Jahr im Rahmen einer Tagung der internationalen ökumenischen Liturgikervereinigung „Societas Liturgica" in York zum Inkulturationsthema vorgelegt worden war (vgl. den Tagungsbericht von *Teresa Berger,* in: Liturgisches Jahrbuch Heft 4, 1989, 253–264; der Wortlaut der wichtigsten Referate ist wiedergegeben in: Studia Liturgica, Hefte 1 und 2, 1990). Mit jener Tagung setzte man insofern neue Akzente, als man liturgische „Inkulturation" nicht länger nur als eine Aufgabe in bestimmten nicht-westlichen Kulturen verstand, sondern als eine bereits im Ansatz an allen Orten und zu allen Zeiten unumgängliche und unverzichtbare Leistung.

Der britische katholische Theologe und Afrika-Fachmann *Adrian Hastings* (Studia Liturgica, a.a.O., S. 19ff.) gab in York zu bedenken, daß die Konzilsväter in „Gaudium et Spes" (vgl. Nr. 58) zwar kulturelle Vielfalt zusammen mit einer anzustrebenden *tiefen Verbindung zwischen Kultur und Liturgie* begrüßt hätten, weitergehenden Konsequenzen jedoch ausgewichen seien. Zwischen den Artikeln 38 der Liturgiekonstitution („Wahrung der Einheit des römischen Ritus") und 40, in dem eine „an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Verhältnissen ... tiefer greifende ... Anpassung der Liturgie" verlangt wird, sah Hastings einen letztlich nicht aufgelösten *Widerspruch.* Eine katholische Antwort auf den kulturellen Pluralismus der Gegenwart – so Hastings – sei so lange nicht möglich, wie über den jeweiligen Ritus von einer *zentralen Autorität* geurteilt werden müsse, deren Mitglieder der betreffenden Kultur fernstünden. Jeder Ritus, auch der römische, sei das Ergebnis einer spezifischen historisch erfolgten Inkulturation.

Hastings bezeichnete damals das Christentum als die historisch am meisten wandlungsfähige Religion. Ihr sei es gelungen, sich immer und immer wieder neuen Rassen, Kulturen, Sprachen und Philosophien anzupassen. Das Christentum habe immer wieder große Teile seines vermeintlich traditionellen Gepäcks fallengelassen und anscheinend unvereinbar Neues in sich aufgenommen. Formelle Grenzen für den Prozeß authentischer Inkulturation zu setzen sei unmöglich. Hastings verdeutlichte die aktuelle Problematik – und spitzte sie damit zugleich auch zu – am Beispiel der eucharistischen Gaben *Brot und Wein:* In einer Reis-Gesellschaft auf Weizenbrot als Gestalt der Eucharistie zu bestehen, bedeute eine *Entstellung der Eucharistie:* Reis – so fremdartig dies für den Europäer auch sein möge und so ungültig für den römischen Kanonisten – stelle die wahre und geforderte Übersetzung der alten Tradition in einem neuen kulturellen Kontext dar. Wer an der Brot-Eucharistie festhalte, verhalte sich zwar *äußerlich treu zur Tradition,* der Sache nach bedeute dies jedoch eine *Mißachtung der Tradition.*

Inkulturation in moderner, säkularer Kultur

Wie immer man auch zu dieser letztgenannten Frage stehen mag – in York fand Hastings' Position ein überaus kontroverses Echo –, Inkulturation, so verstanden, geht über den Bereich heutigen liturgischen Handelns auf jeden Fall hinaus.

Es legt sich von daher eine relecture der Liturgiegeschichte wie auch eine Neubewertung der Bedingungen liturgischen Handelns in der modernen säkularen Industriegesellschaft nahe. In York skizzierte der französische Dominikaner *Pierre-Marie Gy* die Entwicklungsgeschichte der christlichen Liturgie als einen über verschiedene Etappen sich vollziehenden Inkulturationprozeß, während in Erfurt der Münsteraner Kirchengeschichtler *Arnold Angenendt* seinen Ansatz einer mentalitätsgeschichtlichen Liturgieforschung vorstellte, der für eine Liturgiegeschichte unter Inkulturationsgesichtspunkten von großer Bedeutung sein wird. Mit dem Verhältnis von christlichem Glauben und moderner säkularer Kultur, auf das eine Theologie, die sich ihrer Inkulturationsaufgabe bewußt ist, eine Antwort finden muß, befaßte sich in York der kanadische anglikanische Theologe

William Crockett: Im Verlust des Symbolischen sah Crockett ein Schlüsselelement des Säkularisierungsprozesses und damit der für die moderne Welt typischen Kluft zwischen Christentum und säkularer Kultur. Von der *Wiederentdeckung des Symbolischen* erhoffte er sich wichtige Anstöße für eine Wiederannäherung beider.

Von den deutschsprachigen Liturgikern hat sich bisher vor allem der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler *Hans Bernhard Meyer* einen Namen gemacht mit Veröffentlichungen zur Inkulturationsproblematik (vgl. HK, Mai 1990, 243; ders., Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: Zeitschrift für katholische Theologie, 1983, 1–31). Auf der Erfurter Tagung nahm Meyer diese Diskussion mit Überlegungen zur *Inkulturation der Eucharistiefeier* im deutschen Sprachgebiet auf. Dabei ging es zunächst um die Frage, inwieweit die durch die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils geschaffenen Möglichkeiten zur Inkulturation der Liturgie ausreichend genutzt wurden. In der allgemeinen Einführung zum Meßbuch – so Meyer – sei den Bischofskonferenzen zwar das Recht zugestanden worden, Normen für die Anpassung an die Tradition und die Eigenart der verschiedenen Völker festzulegen. Die mit dem Artikel 38 der Liturgiekonstitution gegebenen Möglichkeiten für eine berechtigte Vielfalt in der Liturgie seien aber insgesamt „eng" ausgelegt worden. Lediglich im Zusammenhang mit einigen Formen des Gruppengottesdienstes sei das Festhalten am Ordo missae durchbrochen worden.

Die Berechtigung und Notwendigkeit zur Inkulturation sah Meyer bereits mit dem Abschied von der Klerusliturgie gegeben, d. h. in dem mit der Liturgiereform verfolgten Ziel, die *volle, bewußte und tätige Teilnahme* der durch die Taufe ins Gottesvolk Berufenen an der liturgischen Feier zu ermöglichen. Schon von daher sei Inkulturation der Liturgie ein fortdauernder Prozeß, der von den Teilkirchen und ihren Gemeinden ausgehen müsse und der als solcher „experimentellen Charakter" besitze, so daß nicht im vorhinein inhaltliche Festlegungen vorgenommen werden dürften. Regionale und zentrale kirchliche Autoritäten hätten zwar die Aufgabe, zu *prüfen* und gegebenenfalls auch *korrigierend einzugreifen,* aber sie dürften diesen Prozeß nicht „vereinnahmen". Für den deutschen Sprachraum kam Meyer insgesamt zu dem Ergebnis, daß im Zusammenhang mit den offiziellen liturgischen Büchern und Richtlinien in bezug auf eine wünschenswerte Inkulturation bisher „wenig bis nichts geschehen" sei.

„Es gibt nicht mehr *die* römische Meßliturgie"

Im weiteren unterschied Meyer zwischen einer Reihe von z. T. seit einiger Zeit bestehenden Überlegungen zur *Weiterentwicklung der bestehenden Liturgie* (Einführung eines „Ordo minor", einer Kurzform des Meßritus; Umgestaltung des Eingangsteils, um den Übergang von der Welt „draußen" zur liturgischen Feier „drinnen" angemessener bewerkstelligen zu können; Überprüfung der Menge der Schrifttexte u. a.) und Ansätzen zu einer eigentlichen Inkulturation. Letztere seien jedoch nicht ohne weiteres zu haben, sie müßten über einen längeren Zeitraum wachsen können. *Geduld* sei erforderlich, bis sich herausstellen könne, daß bestimmte Texte gelungen seien oder Gesten, Melodien und Gesänge sich bewährt hätten. Vor allem aber brauche es *Mut und die nötige Freiheit zu Experimenten.* Als gleichermaßen verfehlt bezeichnete Meyer Versuche, diese Entwicklung künstlich forcieren wie auch Ansätze dieser Art zurückdrängen zu wollen. Ziel solcher Inkulturationsbemühungen müsse es sein, Versammlungsformen zu finden, die unter heutigen Bedingungen entstanden und zugleich transparent seien für eine Begegnung mit dem Geheimnis Gottes.

Der Frankfurter Pastoraltheologe *Ludwig Bertsch* verdeutlichte mit weiteren Beispielen die Richtung, in der Inkulturationsbemühungen unter hiesigen Bedingungen unternommen werden sollten. Im Anschluß an seine Darstellung des bisher einzigen kirchenamtlich approbierten inkulturierten Ritus der Eucharistiefeier für die Kirche eines Landes, dem „Missel Romain pour les diocèses du Zaire" (vgl. Gottesdienst, 23–24/1988, 184ff.), dem sogenannten zairischen Ritus, betonte Bertsch, man habe hierzulande noch kaum wirklich begonnen, sich die Frage nach einer Inkulturation der Liturgie in einer säkularisierten Kultur zu stellen. Berücksichtigt werden müsse dabei zweierlei: das *gewandelte Verhältnis zwischen den Geschlechtern* ebenso wie die gängigen *demokratischen Umgangsformen* im Miteinander der Zeitgenossen, von denen kirchliches, auch liturgisch-gottesdienstliches Handeln nicht einfach unberührt bleiben könne.

Selbst wenn die kirchliche Situation z. Z. kaum dazu angetan ist, solche Bestrebungen die erforderliche kirchenamtliche Anerkennung finden zu lassen, in Erfurt war die Meinung zu hören, solche längerfristig unumgänglichen Fragen könne man nicht von der *augenblicklichen innerkirchlichen Konjunktur* abhängig machen. Gelassenheit scheint auch insofern vorzuherrschen, als es sich bei diesen Fragen um einen Prozeß handelt, bei dem in Ansätzen bereits Fakten gesetzt wurden und der von daher auch nicht einfachhin rückgängig gemacht werden kann. Hans Bernhard Meyer: „*Die* römische Meßliturgie und *das* römische Meßbuch (gibt es) im Grunde schon heute nicht mehr ... und (wird es) in Zukunft noch weniger geben" (in: *Theodor Maas-Ewerd* [Hg.], Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, Freiburg 1988, S. 93). Andererseits kann die Entschiedenheit, mit der dieser Weg als *unumgänglich* und *unumkehrbar* vertreten wird, nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in bezug auf die Lage in den Industrieländern die letztlich entscheidenden Fragen im Zusammenhang mit der Inkulturation eher noch ungeklärter darstellen, als sie es für die Entwicklungsländer bereits sind: „Wohin soll inkulturiert werden ...? Was ist erhaltenswert, und was kann oder muß man hinter sich lassen?" (Hans Bernhard Meyer, a. a. O., S. 100). *K. N.*

Afrika: Erste Leitgedanken für eine Sondersynode

Am Rande der 9. Vollversammlung des „Symposiums afrikanischer Bischofskonferenzen" (SECAM) in Lomé (Togo) vom 22.–29. Juli 1990 hat Erzbischof *Jan P. Schotte,* der Generalsekretär der Bischofssynode, die „Lineamenta", das erste Arbeitspapier, der Sondersynode für Afrika vorgestellt. Bei dieser Gelegenheit erklärte Schotte, es sei ein historischer Moment, daß die Lineamenta auf afrikanischem Boden vorgestellt würden und mit diesem Tag für die afrikanische Kirche die eigentliche Vorbereitung der Synode beginne. Deren Dynamik komme auf diese Weise nach Afrika. Schotte legte den historischen Werdegang klar, der nach ihm mit der Ankündigung des Papstes am 6. Januar 1989 beginnt (vgl. HK, Februar 1989, 53 f.) und ausschließlich päpstlicher Initiative zu verdanken war. Auch das Thema der Synode: „Die Kirche in Afrika und ihre missionarische Sendung für das Jahr 2000: ‚Ihr sollt meine Zeugen sein' (Apg 1, 8)" ist vom Papst formuliert und vorgegeben worden. Die vom Papst ernannte Vorbereitungskommission von 18 Bischöfen aus Afrika und den römischen Dikasterien hat sich bisher zweimal getroffen (21.–23. 6. und 14.–16. 12. 89). Die Lineamenta sind das Ergebnis dieser Vorarbeiten.

Fünf Aufgabenfelder für die Ortskirchen

Sie beginnen mit einem einführenden historischen Rückblick auf die Geschichte der Kirche in Afrika. Hier wird hart mit der portugiesischen Missionspolitik des Padroado (15.–16. Jh.) abgerechnet und das mangelnde Verständnis der späteren Missionare für Afrika beklagt. Gegenwärtig sei für Afrika eine neue positive Phase der Evangelisierung angebrochen, für die die Sondersynode wichtige Impulse und Richtlinien geben solle. Nach einem allgemeinen Teil über das Thema der „Bedeutung und Notwendigkeit der Evangelisierung" werden fünf Aufgabenfelder für die afrikanischen Ortskirchen angeführt, die zugleich die von den Lineamenta vorgeschlagenen Diskussionsthemen der Sondersynode benennen.

1. *Die Verkündigung der Botschaft:* Dabei geht es um Fragen der Katechese, der Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter und der kirchlichen Gemeinschaft. Gewarnt wird vor der Gefahr des Tribalismus und des Rassismus. Das afrikanische Erbe eines ausgeprägten Gemeinschaftssinns und der Stammessolidarität wird positiv gewürdigt.

2. Das Problem der *Inkulturation* und seine Bedeutung für das Zeugnis und die Evangelisierung: Es werden die biblischen und theologischen Voraussetzungen des Bemühens um eine Inkulturation aufgezeigt und es wird die Notwendigkeit einer Synthese zwischen Kultur und Glaube herausgestellt. Die Aufgabe der Inkulturation wird „eine der großen Herausforderungen der katholischen Kirche in Afrika" genannt. Es fällt allerdings auf, daß die Lineamenta hier nicht auf die vielfältigen afrikanischen Beiträge zu diesem Thema verweisen und ganz im Formalen stecken bleiben. Bedenkt man, daß die afrikanischen Bischöfe und Theologen seit 15 Jahren die Inkulturation des Christentums als die herausragende Aufgabe der afrikanischen Ortskirchen herausgestellt und intensiv an einer theologischen Behandlung dieser Frage gearbeitet haben, so ist das Übergehen dieser Vorarbeiten schwer verständlich.

3. Der *Dialog:* Zunächst werden allgemeine theologische Aussagen zum Dialog gemacht und dann die verschiedenen Dialogpartner der afrikanischen Kirche genannt: zunächst die „Brüder im christlichen Glauben", dann die Muslime, weiter die Anhänger der traditionellen afrikanischen Religionen und der anderen Weltreligionen, die Anhänger von Sekten und religiösen Bewegungen und schließlich alle Menschen „guten Willens". Je nach dem Partner sei der Dialog auf verschiedene Weise zu führen, er solle jedoch immer in einem engen Verhältnis zur Aufgabe der Verkündigung gesehen werden. Die hier verborgene Brisanz der theologischen Problematik der Gewichtung dieser beiden Aspekte wird nicht weiter behandelt. Die besondere Problematik des Dialogs mit dem Islam wird mit einer ausgewogenen Berücksichtigung der Möglichkeiten und gegenwärtigen Schwierigkeiten in bestimmten Ländern eher knapp umrissen.

Ein Tagungspunkt von pikanter Bedeutung

4. *Gerechtigkeit und Frieden:* Stark herausgestellt werden die *Bedeutung der Soziallehre der Kirche für Afrika* und der Einsatz für mehr Gerechtigkeit und Menschlichkeit seitens der afrikanischen Ortskirchen. Die Aussagen sind sehr knapp gehalten; in erfreulicher Vollständigkeit wird aber auf die verschiedenen Beiträge afrikanischer nationaler, regionaler und kontinentaler Bischofskonferenzen hingewiesen. Es werden nur die schwerwiegendsten Problemkreise, die Afrika gegenwärtig zerreißen, aufgelistet: Tribalismus, Rassismus, Apartheid, Korruption, Folter, Veruntreuung öffentlicher Gelder, Versklavung von Menschen, Grenzstreitigkeiten, Bürgerkrieg, Flüchtlingselend, wirtschaftliche Abhängigkeit ...

5. *Gesellschaftliche Kommunikationsmittel:* Die Bedeutung der modernen Kommunikationsmittel für die Evangelisierung Afrikas wird noch einmal unterstrichen (sie war auch das Thema der 9. Vollversammlung der SECAM in Lomé), und es werden Vorschläge für einen Pastoralplan für Afrika gemacht, der koordiniertes langfristiges Planen und Handeln ermöglichen soll.

Die Lineamenta wurden in Englisch, Französisch und Portugiesisch – den offiziellen Sprachen für die Sondersynode – vom Generalsekretariat der Bischofssynode mit Unterstützung der Erzbischöfe *Laurent Monsengwo Pasinya* (Zaire) und *Paul Verdzekov* (Kamerun) erstellt. Bei seiner Afrikareise Anfang September wird der Papst an der Schlußsitzung des Vorbereitungskomitees für die Sondersynode für Afrika (8.–10. 9. 1990) in Yamoussoukro (Elfenbeinküste) teilnehmen, bei der über die Lineamenta weiter verhandelt werden soll. Der Tagungsort ist sicher von pikanter Bedeutung. Wird der Papst doch bei dieser Gelegenheit die größte Kirche auf afrikanischem Boden, den Nachbau der Peterskirche, einweihen, die der Präsident der Elfenbeinküste, *Félix Houphouët-Boigny*, aus „seiner Privatschatulle" finanziert und dem Papst geschenkt hat. Daß Johannes Paul II. nach anfänglichem Zögern dieses „Geschenk" angenommen hat und selber zur Einweihung nach Yamoussoukro kommt, ist außerhalb Afrikas auf Kritik gestoßen, wurde aber in Afrika selbst nicht negativ kommentiert.

Daß im Vatikan jedenfalls binnenkirchlich keine Vorbehalte mehr gegenüber der Großzügigkeit des Präsidenten der Elfenbeinküste bestehen, wurde deutlich, als Erzbischof *John P. Foley* (Präsident des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel) in seiner Ansprache vor den afrikanischen Bischöfen in Lomé den Bau einer Radiostation für Gesamtafrika auf einem schon bereitstehenden Gelände neben der neuen Kathedrale ins Gespräch brachte – ein Vorschlag, der von den afrikanischen Bischöfen mit viel Beifall bedacht wurde. – Mit dem Schweigen in Afrika über das Danaer-Geschenk aus der „Privatschatulle" des Staatspräsidenten, dem Lob Erzbischof Foleys und dem schwer verständlichen Entgegenkommen des Papstes in dieser Sache kontrastiert allerdings ein Hirtenbrief vom letzten Julisonntag, in dem sich die 13 Bischöfe der Elfenbeinküste bitter über das Ende des „ivorischen Wirtschaftswunders", über Korruption und sozialen Niedergang im Lande beklagten (vgl. Le Monde, 31. 7. 90).

Bei der Vorstellung der Lineamenta betonte Erzbischof Schotte, sie würden vorgelegt in Übereinstimmung mit der für Bischofssynoden normalen Prozedur unter Berücksichtigung des besonderen Charakters einer Sondersynode. Interessant und eigentlich erstaunlich ist die Heraushebung der Bedeutung der nationalen und regionalen Bischofskonferenzen, die von Erzbischof Schotte als Instrumente genannt werden, die Einzelantworten zu koordinieren und zusammenzufassen. Auch betonte Schotte, daß die schon begonnene Arbeit an der Basis (er gebrauchte dafür das Wort „grass roots") in den Pfarr- und Basisgemeinden und anderen Gremien in Afrika weitergeführt werden und vertieft werden soll. Zustimmend zitierte er Bischof *Dennis deJong* (Ndola, Sambia), der den Erfolg der Sondersynode von der Mitarbeit der kleinen christlichen Gemeinschaften abhängig macht.

Vom afrikanischen Konzil zur päpstlichen Synode

Wohl auch, um auf Kritik am bisherigen Verfahren zu antworten, bei dem aus dem ehemals geplanten, von afrikanischen Bischöfen und Theologen ins Gespräch gebrachten „afrikanischen Konzil" eine Sondersynode für Afrika wurde, betonte Erzbischof Schotte, die Lineamenta seien inhaltlich „authentisch afrikanische". Doch die Lineamenta zitieren zwar ausführlich Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. der Propaganda Fide und anderer römischer Organe. Bei den theologischen Themen der Evangelisierung, der Inkulturation und des Dialogs kommen afrikanische Quellen bei 130 Anmerkungen aber gerade noch 3mal zu Wort.

Das *zentrale Anliegen der Inkulturation* wird ohne einen Rückgriff auf afrikanische Bischöfe oder Theologen behandelt. Positiv ist anzuerkennen, daß die afrikanische Kirche in ihrer Gesamtheit aufgerufen wird, auf die Fragen in den Lineamenta zu antworten und auf möglichst breiter Basis Vorschläge und Beiträge für die jeweilige Bischofskonferenz zu machen, die dann diese Beiträge nach Rom an das Generalsekretariat der Bischofssynode weiterleiten soll. Als spätester Termin, an dem die Antworten Rom erreicht haben müssen, wird der 30. November 1991 genannt. Den afrikanischen Ortskirchen bleibt also gut ein Jahr für ihre Beratungen. *Über das Datum und den Ort der Sondersynode für Afrika* wurden in Lomé keine weiteren Angaben gemacht. Es scheint aber jetzt klar zu sein, daß die Synode in Afrika stattfinden wird, auch wenn der Konferenzort – oder evtl. auch Orte, für den Fall, daß die Synode mehr als einen Tagungstermin haben sollte – weiter offenbleibt.

Die jetzt vorgelegten Lineamenta sollten die Tagesordnung der Sondersynode für Afrika noch nicht definitiv festlegen, engen aber wohl unausweichlich das Spektrum der möglichen Themen ein. Die Kritik verschiedener afrikanischer Theologen, daß die für Afrika so brisanten Themen, wie Inkulturation in der Liturgie, Sakramentenpastoral (Ehe und Familie), Bibel und afrikanische traditionelle religiöse Überlieferung und Basisgemeinden, nicht berücksichtigt werden, wurde von der Vorbereitungskommission bei der Redaktion der Lineamenta nicht aufgegriffen. Dem verstorbenen Kardinal Malula von Kinshasa dankte man für seine Anstöße für die afrikanische Synode, ohne daß ein Wort darüber verloren wurde, daß seine Vorstellungen und die der SECAM eigentlich eine authentisch „afrikanische Synode" (bzw. „afrikanisches Konzil") intendiert hatten, die nicht durch die Eigenart einer Sondersynode eingeengt und von römischen Stellen verantwortlich vorbereitet und durchgeführt werden sollte. Es bleibt abzuwarten, wie weit gestreut und effektiv der jetzt vorgesehene Beratungsprozeß in den afrikanischen Ortskirchen sein wird. Afrikanische Bischöfe und Theologen setzen darauf, daß auf diesem Weg die authentisch afrikanischen Elemente ihren Niederschlag in dem dann zu erstellenden „Instrumentum laboris" finden werden.

Das eigentliche Thema der Vollversammlung der SECAM in Lomé war

die *Bedeutung der Massenmedien für die Evangelisierung in Afrika.* Es wurden die bisherigen Aussagen dazu und die in Afrika auf diesem Feld bestehenden Aktivitäten vorgestellt und kritisch hinterfragt. Übereinstimmung herrschte unter den Bischöfen, daß auf dem Feld der modernen Kommunikationsmedien sich in der jüngsten Zeit viel verändert hat und die katholische Kirche in Afrika weit mehr tun müsse, um mit der Entwicklung Schritt halten zu können. Dies gilt für den Ausbau bestehender Einrichtungen, die Schulung von Personal und die Finanzierung. Das Schlußkommuniqué der Konferenz faßt die Ergebnisse und Resolutionen für diesen Bereich noch einmal zusammen. In der internationalen Presse fand das Treffen von Lomé aber größere Beachtung wegen der Aussagen zu den gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen in Afrika. Die Bischöfe beklagen die afrikanische Misere, die gewaltsamen Auseinandersetzungen und blutigen Kriege, den Hunger sowie alle Formen der rassischen und religiösen Intoleranz. Als positiv und als ein Zeichen der Hoffnung werten sie, daß es „eine starke Strömung für demokratische Reformen" in einigen afrikanischen Ländern gebe. Ziel müßten auch in Afrika freie Gesellschaften sein, in denen verschiedene Glaubensüberzeugungen, Ansichten und politische Meinungen ohne Behinderung und Bedrohung nebeneinander bestehen können.

Wachsendes Bewußtsein politischer Verantwortung

In jüngster Zeit häufen sich die Beispiele, daß nationale afrikanische Bischofskonferenzen zu *politischen und gesellschaftlichen Ereignissen in ihren Ländern* Stellung beziehen. So hat der ständige Rat der *zairischen* Bischofskonferenz im März d. J. eine Stellungnahme zur „Gegenwärtigen Situation unseres Landes" herausgebracht, die sich kritisch mit dem Präsidialsystem von Mobutu auseinandersetzt und die sozialen Mißstände des Landes deutlich benennt (Jeune Afrique, 9.4.90). Auch die Bischöfe *Kameruns* haben zum Pfingstfest 1990 einen nationalen Hirtenbrief zur ökonomischen Krise des Landes veröffentlicht. Diese kritische Auseinandersetzung mit wirtschaftlichen und politischen Fragen durch die Gesamtheit der Bischöfe stellt ein Novum dar und stieß beim katholischen Präsidenten *Biya* auf wenig Gegenliebe. Während der wachsenden Unruhen in *Kenia* veröffentlichte die katholische Bischofskonferenz des Landes einen Hirtenbrief zur „Gegenwärtigen Situation in unserem Land" (Daily Nation, 22. Juni 1990), wo die Probleme und ihre Ursachen beim Namen genannt werden und eine Reform des politischen Systems in Richtung einer größeren Beteiligung aller Gruppen (Mehrparteiensystem) gefordert wird.

Diese Beispiele zeigen, daß die afrikanischen Ortskirchen ein verstärktes Bewußtsein für ihre gesellschaftliche und politische Verantwortung entwikkeln und die Bereitschaft zunimmt und auch der Mut, sich öffentlich entsprechend zu exponieren *G. E.*

Ordensleute in Lateinamerika: Der Papst mahnt

Papst Johannes Paul II. hat „aus Anlaß des 500-Jahr-Gedenkens der Evangelisierung der neuen Welt" (1992) ein Apostolisches Schreiben an die Ordensleute in Lateinamerika gerichtet, das am 26. Juli veröffentlicht wurde (vgl. Osservatore Romano, 27.7.90). Es enthält grundsätzliche Aussagen zur spezifischen Berufung und zum missionarischen Auftrag der Ordensleute und stellt über den historischen Anlaß hinaus eigentlich die Antwort des Papstes auf einen akuten Konflikt innerhalb der lateinamerikanischen Kirche dar. Es geht um das Verhältnis zwischen Ordensleuten und Bischöfen, um Standort und Gewicht der Ordensleute in der Gesamtpastoral Lateinamerikas. Der Streit um das Bibelprojekt „Wort und Leben" der lateinamerikanischen Konferenz der Ordensoberen (CLAR) ist zwar inzwischen beigelegt (vgl. HK, Mai 1989, 206 ff), doch hat nicht zuletzt das massive Eingreifen Roms (u. a. mit der statutenwidrigen Einsetzung eines CLAR-Generalsekretärs – vgl. HK, November 1989, 491 ff.) „nach Schrecken und Ratlosigkeit" Verletzungen und Enttäuschungen hinterlassen, so *Edenio Valle SVD,* Vizepräsident der CLAR und Vorsitzender der brasilianischen Ordensoberenkonferenz.

Johannes Paul II. hat den Brief formal und inhaltlich durchgehend als *Lehr- und Mahnschreiben* verfaßt. Herzstück des päpstlichen Briefes ist nach einem ausführlichen historischen Rückblick Kapitel II: „Ordensleben und kirchliche Einheit". Es schickt dem die Religiosen betreffenden Hauptteil eine Einleitung mit dem Titel „Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil" voraus, in der unter Zitierung von „Lumen gentium" „alle die Offenbarungswahrheit Liebenden" aufgefordert werden, „den Blick auf das Lehramt der Kirche zu richten", ohne sich von fremden Ideologien verwirren zu lassen. Es folgt der Hinweis auf die hierarchische „Natur und Struktur" der Kirche, auf das Bischofsamt „unter der Autorität des römischen Pontifex" und auf Treue und Gehorsam des Gottesvolkes gegenüber Papst und Bischöfen. Programmatisch für das Papstschreiben insgesamt ein Satz, der sich wie ein roter Faden in nur wenig abgewandelten Formulierungen durch den Text zieht: „Es ist daher notwendig, daß die Ordensmänner und -frauen ihre ganze Treue zu den Lehren des Konzils unversehrt erhalten und die Einheit mit den Hirten als Zeugnis einer vollkommenen kirchlichen Übereinstimmung beständig ausdrücken" (Nr. 14).

Die theologischen Aussagen des Lehramts über das Ordensleben seien in Lateinamerika positiv aufgenommen worden, schreibt der Papst, und hätten sich auch in „kreativen Umsetzungen" niedergeschlagen. Allerdings „hat es diesbezüglich leider nicht an Abweichungen und allzu radikalen und einseitigen Haltungen gefehlt" (Nr. 15). Wie an dieser Stelle liegen in dem Papstschreiben überall Lob und Tadel nah beieinander. Noch häufiger mahnt der Papst nach anerkennenden Worten, so daß man sich fragt, wie beides zusammenpaßt.

Warnung vor „Abweichungen und allzu radikalen Haltungen"

Das Verhältnis zwischen Bischöfen und Ordensleuten wie auch die institutionalisierten Beziehungen zwischen beiden seien im allgemeinen zufriedenstellend, heißt es in Nr. 22: „Jedoch haben sich in bestimmten Situationen Unverständnis und starke Gegensätze gezeigt, die einer wahrhaften Ekklesiologie der Einheit nicht entsprechen und Frieden und Eintracht zum Schaden der missionarischen Aufgabe der Kirche stören." Eine indirekte Anspielung auf die Konfliktlage in der lateinamerikanischen Kirche, der sich die Mahnung anschließt, die im Kirchenrecht fixierte „richtige Autonomie" des Ordenslebens dürfe nicht zu apostolischen Aktivitäten an der Hierarchie vorbei führen. „Es wäre auch falsch zu denken, die Ordensleute hätten von ihrer Berufung her ein Charisma, das den Oberhirten fehle ..."

Johannes Paul II. erinnert die Ordensleute daran, daß sie dem Papst Gehorsam schulden und sich den Bischöfen im pastoralen Bereich unterordnen müssen. Konkreter und mit deutlichem, wenn auch unausgesprochenem Bezug auf das „Wort und Leben"-Projekt der CLAR: „Es ist klar, daß die pastoralen Initiativen der Ordensleute und ihrer Koordinierungsgremien auf diözesaner, nationaler oder übernationaler Ebene ohne Zweideutigkeiten oder stille Vorbehalte Ausdruck einer vollkommenen Einheit mit den Hirten der Kirche sein müssen." Den Bischöfen als „authentischen Lehrern und Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit" obliege es, „mit voller Verantwortung für die Ordensleute über das zu wachen, was die Vermittlung der Glaubenslehre betrifft, und zwar sowohl in den Zentren, die sich ihrem Studium widmen, als auch beim Gebrauch der Übermittlungsinstrumente, also der Veröffentlichungen wie der Verlagshäuser". Damit dürfte der Papst dem Wunsch des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM Rechnung getragen haben, die Publikationen der in der lateinamerikanischen Konferenz der Ordensoberen zusammengeschlossenen Ordensgemeinschaften stärker zu kontrollieren.

Hart dürfte die lateinamerikanischen Ordensleute der kaum verschlüsselte Vorwurf des Papstes treffen, sie seien nicht schuldlos an der rasanten Ausbreitung der Sekten in Lateinamerika, der die katholische Kirche nur hilflos zusehen kann. Den (aus früheren zahlreichen Ansprachen und den beiden Instruktionen zur Befreiungstheologie bekannten) Ausführungen über eine recht verstandene „Option für die Armen" mit der Verurteilung „einiger Befreiungstheologien" und der Warnung vor dem Gebrauch marxistischer Interpretationshilfen läßt der Papst die Mahnung folgen: „Das Salz darf nicht schal werden" und fährt fort: „Es kann vorkommen, daß das Volk Gottes nicht immer die ersehnte Unterstützung bei den Ordensleuten findet, weil diese vielleicht in ihrem Leben nicht genügend den machtvollen Willen Gottes widerspiegeln, den sie vermitteln sollten. Solche Situationen können zum Anlaß dafür werden – was leider auch geschieht –, daß viele arme und einfache Menschen zur leichten Beute der Sekten werden, bei denen sie eine religiöse Sinngebung des Lebens suchen, die sie vielleicht dort, wo man sie ihnen mit vollen Händen reichen sollte, nicht finden" (Nr. 20).

Die päpstliche Einschätzung trifft – wenn man einmal davon absieht, daß der Papst zurecht anmahnt, was immer gilt: daß nämlich Glaubenskraft und missionarischer Einsatz jedes Christen und damit auch der lateinamerikanischen Ordensleute größer sein könnten, als sie tatsächlich sind – ausgerechnet diejenigen Träger der Pastoral in Lateinamerika, die insgesamt gesehen dem „Volk", den Armen, besonders nahe sind –, darin dem Diözesanklerus in den meisten Ländern voraus. Die *hohen Zuwachsraten der Sekten* in fast allen Ländern Lateinamerikas haben in den Bischofskonferenzen wie in Rom Alarm ausgelöst. Daß die katholische Kirche den Sekten nicht wirksam begegnen kann, liegt indes nicht zuletzt an ihrem chronischen Personalmangel. Heute muß ein nach sieben Jahren Studium in die Seelsorge geschickter katholischer Priester mit Predigern konkurrieren, die wie Pilze aus dem Boden schießen und mit der Bibel unter dem Arm als einzigem Rüstzeug von Haus zu Haus gehen, um zu trösten und zu verheißen.

Ordensleute als „Vorhut der Evangelisierung"

In Lateinamerika leben über 60 Prozent aller Katholiken (vgl. ds. Heft, S. 431). Aber nur etwa zehn Prozent des Weltklerus sind dort tätig. Der Priestermangel wird gelindert durch in die Seelsorge entsandte Ordenspriester (ca. 50 000), die Ordensfrauen (110 000) und zu Gemeindeleitern und Katechisten ausgebildete Laien. Unter den gegebenen Zahlenverhältnissen ist die Pastoral in Lateinamerika von den Ordensleuten wesentlich mitgeprägt. Im Dokument von Medellín (1968) wurde auf die „prophetische Aufgabe" hingewiesen, die das Ordensleben im Lauf der Kirchengeschichte immer gehabt habe.

Im Schlußdokument von Puebla (1979) hieß es unter Berufung auf das Rundschreiben „Evangelii nuntiandi" Pauls VI., man finde die Ordensleute unter Gefahr für Leib und Leben oft an der vordersten Missionsfront, und „die Kirche schuldet ihnen viel". Vom „Reichtum des eigenen Berufungscharismas" und der Option für die Armen als „bemerkenswertester Tendenz des lateinamerikanischen Ordenslebens" war dort die Rede. Das Papstschrei-

ben greift aber nur eine Schlüsselformulierung des „Puebla-Dokuments" auf: Die neue Evangelisierung erfordere es, „daß die Religiosen – heute wie gestern – in enger Gemeinschaft mit den Oberhirten weiterhin die Vorhut der Evangelisierung bilden ..." (Nr. 24). Johannes Paul II. teilt diese positive Wertung grundsätzlich; das zentrale Anliegen seines Briefes ist jedoch die nahtlose Einfügung („Unterordnung") der Ordensleute und ihrer evangelisatorischen Kraft in die Gesamtpastoral, deren Linie der Ortsbischof bestimmt. Die zweifellos unerläßliche Zusammenarbeit zwischen „Vorhut" und Bischof soll nach den Vorstellungen des Papstes offenbar völlig spannungsfrei auf der Basis eines „affektiven und effektiven inneren Zusammenhalts" erfolgen. Dies mag wünschenswert sein, aber ist es auch realistisch? In Rom und nicht zuletzt an der Spitze der Ordenskongregation scheint man immer mehr dazu zu neigen, Spannungen per se als Gefährdung der kirchlichen Einheit und nicht als zumindest möglichen fruchtbaren Prozeß zu verstehen. Das wird auch im Abschnitt des Briefes „Förderung der sozialen Solidarität" deutlich (Nr. 21).

Dürfen Konflikte nicht sein?

Die Aufgabe der Ordensleute in diesem Bereich wird ausschließlich damit umschrieben, sie seien aufgrund ihrer Präsenz im Volk verantwortlich für die Belebung kirchlicher Gemeinschaften, „insbesondere für die religiöse und moralische Bildung der Laien, vor allem für die Erziehung der Jugend durch Ausbildung und Katechese". Ohne jeden Hinweis auf die Unvermeidlichkeit von Konflikten im Streben nach sozialer Gerechtigkeit, auf die damit bisher und künftig verbundenen Gefahren, Opfer und Leiden heißt es: „In allen sollt ihr ein richtiges Bewußtsein von sozialer Gerechtigkeit wecken, das von brüderlicher Liebe inspiriert ist – der unverzichtbaren Grundlage dafür, daß in jedem Land im Bereich des Gemeinwohls Frieden und Harmonie wachsen und so einen kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklungsstand für alle erreichen möge. So wird der Kontinent der Hoffnung zu einer echten GemeinschaftvonSchwesternationen." (An anderer Stelle gedenkt der Papst allerdings der Ordensleute, die „in Treue zum Evangelium und in der Hingabe für die Ärmsten" ihr Leben gelassen haben.)

Seit Jahren steht das Seelsorgepersonal in Lateinamerika, darunter auch die Ordensleute, unter dem Druck ständiger, oft genug von den eigenen Leuten angeregten *Mahnungen aus Rom* – angefangen bei den pastoralen Ausbildungszentren über verwendetes katechetisches Material bis zu personellen Umbesetzungen und Disziplinarmaßnahmen. Die Spannungen in einigen Ortskirchen verschärfen sich, nicht zuletzt aufgrund der polarisierenden und insofern auch einheitsgefährdenden päpstlichen Ernennungspolitik. Der Papstbrief an die Ordensleute, soviel Selbstverständliches und Richtiges er enthält, scheint bestimmt von der nicht neuen, aber offenbar noch gewachsenen Angst, sie könnten Rom aus dem Ruder laufen. Ob die Ordensleute an den wie überall in der Welt auch in Lateinamerika vorhandenen Fehlentwicklungen in der nachkonziliaren Kirche so überproportional beteiligt waren, daß der Brief voller Mahnungen seine Berechtigung hat, wäre eine eigene Untersuchung wert. Ihr Anteil an dem so vielgepriesenen Aufbruch der lateinamerikanischen Kirche dann aber auch. *G. B.*

Der gesamtdeutsche Streit um den § 218

Anmerkungen zum geltenden Recht und zu möglichen künftigen Regelungen

Mit der Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands ist auch ein neuer Streit über das unterschiedliche Abtreibungsstrafrecht in den beiden deutschen Staaten und über eine mögliche gesamtdeutsche Regelung, die nicht mit der bisherigen Regelung in der Bundesrepublik identisch sein muß, ausgebrochen. Politisch wird gegenwärtig vornehmlich über Übergangsregelungen gestritten, die wegen notwendiger Anpassungsfristen auf jeden Fall unvermeidlich sind. Gleichzeitig ist aber eine neue Auseinandersetzung über eine endgültige (dauerhafte) gesamtdeutsche Regelung in Gang gekommen. Die Bundestagspräsidentin und Vorsitzende der Frauenunion, Rita Süssmuth *hat dazu einen vielbeachteten Vorschlag gemacht. Wieweit trägt er, und in welche Richtung zeichnen sich neue Modelle einer Regelung ab?*

Der Beitritt der DDR zur Bundesrepublik nach Art. 23 des Grundgesetzes macht Rechtsangleichungen verschiedenster Art notwendig. Da im Abtreibungsstrafrecht in der Bundesrepublik und in der DDR unterschiedliche Regelungen in Kraft sind, bedarf es auch in dieser in der Sache und psychologisch-politisch schwierigen Materie einer Regelung. Diese kann – theoretisch – in der Übernahme der Gesetzgebung der Bundesrepublik für das gesamtdeutsche Staatsgebiet oder – im noch theoretischeren Fall – in der Ausdehnung der DDR-Regelung auch auf das Gebiet der Bundesrepublik bestehen. Wünsche gibt es hüben wie drüben, wenn auch ungleich verteilt, in beiden Richtungen.

Faktisch möglich wäre nur erstere Lösung, und rein ab-

strakt gedacht spricht überhaupt nichts dagegen, daß mit der Vereinigung sie und sie allein zum Zuge kommt, wenn die Vereinigung wie vorgesehen nicht über eine neue Verfassung, sondern durch Beitritt der DDR resp. ihrer Länder zum Grundgesetz erfolgt. Die gegenteilige Lösung, eine gesamtdeutsche Übernahme der DDR-Gesetzgebung, scheidet schon aus verfassungsrechtlichen Gründen aus. Sie widerspräche nicht nur leitenden Prinzipien des Grundgesetzes (Art 1 Abs 1 und Art 2 Abs 2), sondern noch eklatanter dem Verfassungsgerichtsurteil vom 25. Februar 1975, durch das die im Juni 1974 von der damaligen sozial-liberalen Koalition bzw. Bundestagsmehrheit eingeführte Fristenregelung aufgehoben wurde. Da aber in seltsamer Verkennung des dortigen Gesetzes der Großteil der Bevölkerung der DDR und auch der überwiegende Teil der Volkskammerabgeordneten bis hinein in die Führungsspitzen der Ost-CDU an der DDR-Fristenregelung als einer „Errungenschaft" festhalten und in der Bundesrepublik so gut wie keine politische Instanz die bundesrepublikanische Indikationenregelung der DDR-Seite aufoktroyieren will, hat sich über die Notwendigkeit einer Übergangslösung in Form einer gespaltenen Gesetzgebung, trotz des Streits um „Wohnort-" oder „Tatort"-Prinzip breiter Konsens in Bonn und zwischen Bonn und Ostberlin in kurzer Zeit fast von selbst herausgebildet.

Übergangsregelung mit Tücken

Ohne Tücken und Probleme ist selbst eine auf zwei Jahre begrenzte Übergangszeit allerdings nicht. Schon der nun zugunsten des „Wohnsitzprinzips" entschiedene Streit, nach welchem Kriterium im Falle eines unter Strafe stehenden Schwangerschaftsabbruchs vorgegangen werden soll, also nach dem Recht, das am Wohnsitz, oder nach dem Recht, das am Tatort der Betroffenen gilt, zeigt, wie emotional besetzt das Thema ist. Überdies ist ein rascher Gang zum Verfassungsgericht durch Normenkontrollklage nach erfolgter Einigung oder schon nach der Ratifizierung des Einigungsvertrages mit der möglichen Folge einer einstweiligen Verfügung und einer späteren „Weisung" des Bundesverfassungsgerichts in der Sache keineswegs auszuschließen.

Aber wie immer die Dinge sich entwickeln, neue heftige Debatten sind zu erwarten, bis eine endgültige Regelung für Gesamtdeutschland gefunden wird. Und es bleibt durchaus fraglich, ob in dieser Materie die Konsensbereitschaft überhaupt soweit reicht, um zu einer gesetzlichen Regelung zu kommen, mit der ohne Schaden für das Rechtsbewußtsein alle leben können. Beim Schutz des ungeborenen Lebens geht es immerhin nicht nur um eine Frage von höchster moralischer Bedeutung, sondern auch von hohem rechtsethischem Rang. Erstes Gebot ist deshalb eine Versachlichung der Diskussion. Versachlichung der Diskussion heißt aber nicht Verharmlosung des Sachverhalts, sondern dazu gehört zunächst der Verzicht auf künstliche Tabuisierungen wie auf Ersetzung der Sachdebatte durch Proklamation ideologischer Positionen. Von welcher Seite solche auch kommen, von militanten Lebensschützern, die keinen Unterschied zwischen moralischen Maximen und rechtsethischer Logik gelten lassen wollen, oder von radikalen Feministinnen sozialdemokratischer, grüner oder dritter Prägung, die jede Diskussion über den Rechtsschutz für das ungeborene Kind allein schon mit dem Argument ersticken möchten, das werdende Leben sei schon dadurch hinreichend geschützt, daß es der freien Entscheidung der Frau anheimgestellt ist, sie tragen außer Polemik zur Sache nichts bei.

Der Fristencharakter der bundesrepublikanischen Indikationenregelung

Zur Versachlichung der Debatte gehört aber auch der rechte Sprachgebrauch. Allzu flache Einteilungen und Klassifizierungen helfen nicht weiter. Es ringen gewiß auch „Abtreibungsgegner" und „Abtreibungsbefürworter" miteinander, aber nicht nur sie! Und wer eine Fristenregelung für tragbar hält, ist nicht schon generell und automatisch ein Befürworter der Abtreibung und die Verfechter von Indikationenmodellen sind nicht schon deswegen die besseren und auch nicht unbedingt überzeugteren Lebensschützer. Detailprüfung ist also angesagt. Dabei ist, ohne Motivforschung betreiben zu wollen, und entgegen dem, was in vielen politischen und gelegentlich sogar in kirchlichen Erklärungen zu lesen ist, nicht davon auszugehen, daß über das Daß des Schutzes werdenden menschlichen Lebens Konsens besteht und nur über Mittel und Wege, wie man es schützen könne und wolle, zu streiten sei.

Es besteht weder Einmütigkeit über die grundsätzlich rechtliche (strafrechtliche) Schutzbedürftigkeit werdenden Lebens, noch darüber, ob ein Schwangerschaftsabbruch unter allen Umständen moralisch verwerflich ist und nur über Zusammenhang und Unterscheidung von moralischer Norm und rechtlicher Regelung (einschließlich) strafrechtlicher Sanktionen zu befinden sei. Der *Dissens in der Bevölkerung* ist durchaus tiefer, als in der öffentlichen Diskussion vielfach zugegeben wird. Seit je aber hat die öffentliche Diskussion über das Abtreibungsstrafrecht, seine legale und seine mißbräuchliche Anwendung, darunter gelitten, daß mehr verschleiert als aufgearbeitet wurde, worüber man sich einig und worüber man sich nicht einig ist. Nur über die ehrliche Offenlegung des wirklichen Dissenses in der moralischen wie in der rechtlichen Bewertung des Schutzes des ungeborenen Lebens läßt sich ein Weg zu einer für alle tragbaren Regelung finden.

Zur Versachlichung der Debatte gehört allerdings noch mehr, daß wenigstens in der Öffentlichkeit, die sich politisch damit auseinandersetzt, die hüben und drüben geltenden Regelungen inhaltlich so zur Kenntnis genommen werden, wie sie gelten. Wir haben in der Bundesrepublik in Gestalt der §§ 218, 218 a, 218 b, 219, 219 a, 219 b, 219 c und 219 d StGB gewiß eine *Indikationenregelung,* die den Schwangerschaftsabbruch ab Einnistung des befruchteten

Eis in die Gebärmutter (§ 218 Abs 1 in Verbindung mit § 219 d) generell unter Strafe stellt und Ausnahmen davon nur zuläßt, wenn ein Arzt, der mit dem Arzt, der den Abbruch vornimmt, nicht identisch sein darf, eine vom Gesetz vorgesehene Indikation feststellt, und die Schwangere sich vor der Indikationenfeststellung der vorgeschriebenen Beratung unterzogen hat (§ 218 a in Verbindung mit § 218 b).

Die über den Weg der Indikationen zugelassenen Ausnahmen sind allerdings weitgefaßt. Dies gilt vor allem für die neben der medizinischen, der kindlichen (eugenischen) und ethischen (Notzucht-)Indikation vorgesehenen *Notlagenindikation.* Es soll sich dabei zwar laut Gesetzestext um „die Gefahr einer Notlage" handeln, die „a) so schwer wiegt, daß von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann, und b) nicht auf eine andere für die Schwangere zumutbare Weise abgewendet werden kann." Der Gesetzgeber folgte mit dieser Formulierung einer „Vorgabe" des Bundesverfassungsgerichts, das in seinem Urteil von 1975 es dem Gesetzgeber freistellte, über die medizinische Indikation hinaus „andere außergewöhnliche Belastungen für die Schwangere, die ähnlich schwer wiegen, als unzumutbar zu werten und in diesen Fällen den Schwangerschaftsabbruch straffrei zu lassen".
Aber weder das Urteil des Bundesverfassungsgerichts, das die Möglichkeit der Notlagenindikation nicht nennt, aber sie andeutet, noch der Gesetzgeber ließen sich auf die *Nennung von Regelbeispielen* ein. In der Normenkontrollklage des Landes Bayern beim Bundesverfassungsgericht von Ende Februar dieses Jahres wird dies beanstandet (vgl. HK, April 1990, 153). Ob es darüber zu einer Klärung in dem vom Kläger gewünschten Sinne kommt, bleibt höchst ungewiß, auch wenn die generalklauselhafte Umschreibung der Notlagenindikation nicht nur den meisten Anlaß zur Klage über mißbräuchliche Anwendung bietet, sondern diese in sich so angelegt ist, daß sie zum Mißbrauch herausfordert.

Faktisch eine Fristenregelung zugunsten der Schwangeren

Wenn es – zurecht – als untragbarer Zustand bezeichnet wird, daß gegenwärtig über 80 Prozent der Schwangerschaftsabbrüche nach der Notlagenindikation vorgenommen werden, dann muß für solchen Übelstand allerdings keineswegs die Notlagenindikation *der* Grund sein, bzw. er ist es nur, weil ihn die Gesetzeslage dazu macht. Daß eine andere Gesetzeslage aber u. U. nicht besser vor Mißbrauch schützt, zeigt das Beispiel Großbritannien, wo ähnlich wie in der Bundesrepublik nach der Notlagenindikation an die 80 Prozent der Schwangerschaftsabbrüche nach einer weitgefaßten medizinischen Indikation vorgenommen werden. Schon daran zeigt sich: *jedes* heute vertretene oder in Kraft befindliche Indikationenmodell ist von *sehr relativer Wirksamkeit.*
Gäbe es die Notlagenindikation nicht, böte die medizinische Indikation auch schon in der vorliegenden Fassung (§ 218 a Abs 1(2)), die der vagen, fast allgemein ins Abtreibungsstrafrecht übernommenen Gesundheitsdefinition der Weltgesundheitsorganisation, die neben der physischen Gefahr für die Gesundheit jetzt und künftig auch seelische und soziale Komponenten miteinschließt, sehr nahe kommt, einen vergleichbaren Mißbrauchs-Ausweg unter womöglich noch fragwürdigeren Bedingungen. Denn im Gegensatz zur Dreimonatsfrist der Notzucht- und der Notlagenindikation und der Fünfmonatsfrist der kindlichen (eugenischen) Indikation ist die medizinische Indikation an keine Frist und im Gegensatz zu allen genannten Indikationen wegen der Gefahr für Leben oder Gesundheit der Schwangeren auch an keine soziale, nur an eine ärztliche Beratung gebunden.

Die Beratung ist überdies auch in Verbindung bzw. als Teil der in der Bundesrepublik jetzt geltenden Indikationenregelung – die 1974 beschlossene und dann vom Bundesverfassungsgericht aufgehobene Fristenregelung schrieb weder eine zeitliche noch eine räumliche Trennung von Beratung und Indikationenstellung und auch keine zwischen dem die Indikation stellenden und dem den Abbruch vornehmenden Arzt vor – eine mehrfach hinkende Einrichtung. Danach muß die vorgeschriebene Beratung zwar mindestens drei Tage vor dem Abbruch stattgefunden haben und Indikationenstellung und Abbruch müssen von verschiedenen Ärzten vorgenommen werden. Aber der Berater kann auch ein Arzt sein, ohne daß dieser von seiner Ausbildung her für die soziale Beratung unbedingt geeignet ist. Das Ziel der Beratung bleibt undefiniert. Beratung und Indikationenstellung können durch denselben Arzt vorgenommen werden, bzw. das Gesetz schließt das nicht aus. Darüber hinaus kommt es, wie die bayerische Verfassungsklage vom Februar moniert, leicht zu „Gespannbildungen" zwischen abtreibungswilligen Ärzten u. U. unter Mitwirkung und unter dem Dach von mental gleichgerichteten, mit den Ärzten zusammenwirkenden Beratungsstellen. Wie schwer hier gesetzgeberisch etwas zu bewegen ist im Sinne einer unmißverständlichen Festlegung des Zieles der Beratung zugunsten des ungeborenen Kindes wie im Sinne einer klaren räumlichen Trennung von Beratung, Indikationenstellung und Abbruch, hat das Scheitern eines neuen Beratungsgesetzes in der laufenden Legislaturperiode gezeigt (vgl. HK, April 1988, 160 f., Juli 1988, 348, März 1989, 140, Juni 1989, 246).

Und schließlich fällt an der bundesrepublikanischen Indikationenregelung auf, daß Strafe im Falle des nicht legalen Schwangerschaftsabbruchs *durchwegs nur für den Arzt,* der abtreibt oder unrichtige Feststellungen über die Voraussetzungen – Indikationenstellung – trifft, gilt. Im Unterschied etwa zur österreichischen (Fristenregelung) und schweizerischen Gesetzgebung (Indikationenregelung) bleibt nach deutschem Recht *die Schwangere selbst faktisch ganz straffrei:* Sie bleibt im Unterschied zum Arzt und anderen Tatbeteiligten straffrei bei versuchter Abtreibung. Sie bleibt straffrei, wenn sie der Beratungs- und Indikatio-

nenfeststellung oder beidem nicht genügt hat. Und das Gericht kann generell von einer Bestrafung der Schwangeren absehen, „wenn sie sich zur Zeit des Eingriffs in besonderer Bedrängnis befunden hat" (§ 218 Abs 3.) Der wichtigste Punkt ist aber der: die Schwangere bleibt aufgrund eines persönlichen Strafausschließungsgrundes straffrei (vgl. dazu auch *A. Eser* u. a., Lexikon Medizin, Ethik, Recht, Sp. 979), wenn ein Abbruch mangels Indikation nicht gerechtfertigt ist, wenn sie aber den Abbruch nach vorausgegangener Beratung innerhalb der ersten 22 Schwangerschaftswochen durch einen Arzt hat durchführen lassen, während der abtreibende Arzt seinerseits strafbar bleibt. Dies beinhaltet eine Fristenregelung von 22 Wochen für die schwangere Frau. Sie ist nicht zuletzt wegen der 22-Wochenfrist noch fragwürdiger als die nicht nur in diesem Falle eklatante Ungleichbehandlung von Arzt und Schwangerer.

Das spezielle Fristenmodell der DDR

In der DDR wiederum gilt eine Fristenregelung, die in ihrer Konzeption nur als Teilelement „sozialistischer" Gesetzgebung und deren ideologischen Überbaus begriffen werden kann. Anders läßt sich jedenfalls die Präambel des „Gesetzes über die Unterbrechung der Schwangerschaft vom 9. März 1972" nicht lesen. Dort heißt es: „Die Gleichberechtigung der Frau in Ausbildung und Beruf, Ehe und Familie erfordert, daß die Frau über die Schwangerschaft und deren Austragung selbst entscheiden kann. Die Verwirklichung dieses Rechts ist untrennbar mit der wachsenden Verantwortung des sozialistischen Staates und aller seiner Bürger für die ständige Verbesserung des Gesundheitsschutzes der Frau, für die Förderung der Familie und der Liebe zum Kind verbunden."

Die Regelung des Schwangerschaftsabbruchs wird als Teilelement sozialistischer Gesundheits-, Familien-, Beschäftigungs- und Frauenpolitik begriffen. Das ungeborene Leben *als eigenständiges Rechtsgut* tritt überhaupt nicht in Erscheinung: Die Schwangere entscheidet über Austragung oder Abbruch der Schwangerschaft selbst. Voraussetzung ist, daß der Abbruch während der ersten 12 Schwangerschaftswochen durch einen ärztlichen Eingriff in einer geburtshilflich-gynäkologischen Einrichtung erfolgt. Der abtreibende Arzt hat die Schwangere lediglich „über die medizinische Bedeutung des Eingriffs aufzuklären und über die künftige Anwendung schwangerschaftsverhütender Methoden und Mittel zu beraten" (§ 1 Abs 2). Über die 12 Wochen hinaus – weitere Fristen werden nicht gesetzt – darf eine „Unterbrechung" vorgenommen werden, wenn zu erwarten ist, daß die Fortdauer der Schwangerschaft das Leben der Frau gefährdet „oder wenn andere schwerwiegende Umstände vorliegen" (§ 2). Die Entscheidung darüber – auch über Fälle „sonstiger schwerwiegender Umstände" – trifft eine Fachärztekommission. Arbeits- und versicherungsrechtlich sind Vorbereitung, Durchführung und Nachbehandlung einer „Unterbrechung" dem Erkrankungsfall gleichgestellt (§ 4 Abs 1). Die Abgabe empfängnisverhütender Mittel an sozialversicherte Frauen erfolgt unentgeltlich (§ 4 Abs 2).

Es mögen diese *Für- und Vorsorgemaßnahmen* sein, die die DDR-Regelung vielen in der DDR und auch außerhalb als so human erscheinen lassen. Daß das gleiche Gesetz in aller Offenheit im § 1, Abs 1 den Schwangerschaftsabbruch als „zusätzlich(es Mittel) zu den bestehenden Möglichkeiten der Empfängnisverhütung" deklariert, erscheint manchen offenbar mehr als Schönheitsfehler denn als der eigentlich gravierende Vorgang. Dies ist allerdings auf dem Hintergrund eines wenigstens psychologisch tiefergreifenden Wandels des Rechtsbewußtseins in der DDR zu sehen, soweit dieses das werdende Leben als zu schützendes Rechtsgut betrifft. Im Verfassungsentwurf des „Runden Tisches" hieß es in Art 4 Abs 3 kurz und bündig: „Frauen haben das Recht auf selbstbestimmte Schwangerschaft. Der Staat schützt das ungeborene Leben durch soziale Hilfen."

Aber selbst auf diesem Hintergrund ist noch verwunderlich, wenn Ministerpräsident *Lothar de Maizière* (hier zitiert nach KNA-Informationsdienst vom 9. 8. 90) im Blick auf den § 218 in der Bundesrepublik schlicht feststellt: Er gehe zum einen davon aus, daß „Moral nicht mit Recht erzeugt werden kann" und zum anderen, daß eine Haltung, die im vordersten Feld der Moral angesiedelt sei, am „allerwenigsten mit den Mitteln des Strafrechts belegt werden kann", und – der § 218 passe ohnehin nicht in die Systematik des Strafrechts, weil Täter und Opfer ein und dieselbe Person sein könnten. Zur Regelung in der DDR äußerte er lediglich, an dieser finde er nicht gut, daß sie „zumindest in der Handhabung" zum Familienplanungsmittel wird. *Sie wird aber nicht durch die Handhabung zum Familienplanungsmittel, sie ist dort per Gesetz als solches ausdrücklich vorgesehen.*

Sieht man allerdings *beide Regelungen* ohne von außen an sie herangetragene pauschale Vorverständnisse in ihrer Systematik und ihrem Regelungsgehalt, so wird zumindest zweierlei deutlich: *Fristenregelung ist nicht gleich Fristenregelung,* was auch heißt, daß mit der Verfassungswidrigkeit des DDR-Fristenmodells – nach bundesrepublikanischen Maßstäben – noch nicht *jedes Modell einer möglichen Fristenregelung* aus dem Verkehr gezogen werden kann. Und: Es gibt nicht die „reine" Indikationenregelung und auch nicht die „reine" Fristenregelung. Selbst das DDR-Gesetz besteht noch aus einer Kombination von Fristen- und Indikationenregelung. Und die Indikationenregelung in der Bundesrepublik gerät nicht nur mit Recht in den Verdacht einer verkappten Fristenregelung, weil die generalklauselhaft formulierte Notlagenindikation während der ersten 12 Schwangerschaftswochen praktisch jede mit einem beliebigen Notstand begründete Abtreibung rechtlich zulässig macht. Sie enthält auch – siehe Straffreiheit der Schwangeren nach § 218 Abs 3 – *formell-rechtliche Elemente einer sogar recht weitgehenden Fristenregelung.*

Die Suche nach einer Regelung, die nicht einfach ein Kompromiß aus beiden bestehenden sein kann, ist also

dringlich. Die da und dort geäußerten Erwartungen, nach einer Zeit des Übergangs werde sich das Bewußtsein in der DDR der jetzt geltenden bundesrepublikanischen Gesetzgebung anpassen, ist trügerisch. Feststellbar ist auf das Gebiet der Bundesrepublik bezogen eher das Umgekehrte: Die andere Regelung in der DDR ist in der Bundesrepublik vielen Anlaß, eine ähnliche Fristenregelung „nach denselben Prinzipien selbstbestimmter Schwangerschaft" wie in der DDR zu fordern oder überhaupt verstärkt nach der Abschaffung des § 218 zu rufen.

Ein widersprüchlicher Vorschlag von Rita Süssmuth

Angesichts solcher Bestrebungen ist der Ende Juli von Bundestagspräsidentin *Rita Süssmuth* veröffentlichte Vorschlag (abgedruckt in der „Frankfurter Rundschau" vom 31.7.90) einer neuen Gesamtregelung durchaus zu begrüßen. Und es ist zu hoffen, daß ihm noch weitere differenzierte folgen. Denn der Süssmuth-Vorschlag, so wie er vorgelegt wurde, wirkt nicht nur in seiner Systematik erstaunlich handgestrickt mit viel Rauch und wenig Braten im Topf. Er vermeidet auch nicht *offene Widersprüche* – von latenten ganz zu schweigen.

Die Grundlinie ist zwar beachtlich – selbst die der Bundestagspräsidentin nicht sonderlich wohlgesonnene FAZ (Leitartikel vom 14.8.90) bestätigte ihr „Mut zu neuen Gedanken". Die Aufnahme des Schutzes des ungeborenen, behinderten und sterbenden Lebens in Art 2 Abs 2 GG gibt – angesichts der sich zuspitzenden Gesamtproblematik in diesem Felde – Sinn, obwohl durch das Verfassungsgerichtsurteil von 1975 – trotz aller Diskussionen, die es im Parlamentarischen Rat bei der Fassung des Grundgesetzes darüber gegeben hat – bereits ausdrücklich festgehalten ist: Art 2 Abs 2 schließt auch das werdende Leben ein. Auch die Zusammenfassung aller auf den Lebensschutz bezogenen Bestimmungen in einem eigenen Lebensschutzgesetz ist vertretbar – vorausgesetzt, daß der Grundbestand des § 218 im Strafgesetzbuch erhalten bleibt und nicht insgesamt in das „Nebenrecht" abwandert.
Die Konzentration auf soziale Hilfen bzw. auf die Verbindung von Beratung und sozialer Hilfen ist mehr als ratsam: Allerdings gibt es begründete sozialstaatliche Bedenken gegen die Festschreibung eines Rechtsanspruchs auf staatliche Leistungen – staatliche (auch kirchliche) Leistungen im Verbund mit privaten Initiativen, von denen es bereits beträchtlich viele gibt, erreichen da ohnehin mehr. Und es gehört zu den eingangs apostrophierten Verschleierungen, daß Schwangerschaftsnotlagen überwiegend oder gar insgesamt mit sozialstaatlichen Mitteln begegnet werden kann. Die überwiegende Zahl von Notlagen sind keine sozialen im klassischen Sinne, sondern existentielle von unterschiedlicher Härte.

Die *Wirksamkeit der Beratung* wird von Rita Süssmuth offenbar mit Bedacht übergewichtet, um nach erfolgter Beratung die Entscheidung dann allein „in die persönliche Verantwortung der Schwangeren" legen zu können. Aber ist es schon unzulässig, das Strafrecht einfach durch ungedeckte Schecks im Beratungsbereich zu entlasten, so wirkt die Verbindung von Indikationen- und Fristenmodell im Süssmuth-Vorschlag noch unlogischer. Man kann nicht vorne jede Fristenlösung – nicht nur die der DDR – mit Bezug auf das Verfassungsgerichtsurteil von 1975 ablehnen, um hinten dann über ein üppig ausgestattetes Beratungs- und Hilfeverfahren eine Fristenregelung einzuführen.
Aber noch unlogischer ist die Süssmuthsche Verbindung einer Fristenregelung mit Indikationen. Man kann nicht, wie der Vorschlag es will, die Notlagenindikation durch eine Fristenregelung ersetzen, die anderen Indikationen *für die gleiche Dreimonatsfrist* aber stehen lassen, nur um Fristenregelung nicht Fristenregelung nennen zu müssen. Die Forderung von Frau Süssmuth, die eugenische Indikation auf die ersten drei Monate zu beschränken, leuchtet angesichts der inzwischen möglichen Früherkennungsmethoden sehr ein. Aber bei Umwandlung der Notlagenindikation in eine Fristenregelung mit Pflichtberatung gibt es keinen Sinn mehr, die eugenische und die Notzuchtindikation noch *neben* die Fristenregelung zu stellen. Entweder das eine oder das andere, beides nebeneinander geht nicht. Allerdings wird es bei jeder denkbaren Fristenregelung bei einem kombinierten Nacheinander von Fristen- und Indikationenregelung bleiben müssen. Die *medizinische Indikation* läßt ihrer Natur nach keine Begrenzung durch Fristen zu. Sie müßte dann allerdings – siehe die weiter oben angedeuteten Mißbrauchsmöglichkeiten – unabhängig vom Grundmodell auf die *vitale Indikation* (Gefahr für Leben oder schwere, dauerhafte Schädigung der Gesundheit der Schwangeren) eingeschränkt werden.

Weitere mögliche Entwicklungen

Aber durch solche Widersprüche ist nicht erledigt, was mit dem Süssmuth-Vorschlag angezielt wird. Wie könnte eine nach rechtslogischen und rechtsethischen Kriterien plausible Zielvorstellung aussehen? Drei Bedingungen müssen auf jeden Fall erfüllt sein, wenn der Schutz des im Mutterleib sich entwickelnden Lebens nicht nur proklamiert, sondern praktiziert werden soll.

1. Die *durchgängige Strafbewehrung* muß bleiben, damit das ethische Unwerturteil über Tötung vorgeburtlichen menschlichen Lebens durch den Staat klargesellt ist. Helfen statt strafen, früher von Liberalen und Sozialdemokraten mit viel Pathos vertreten und von Unionspolitikern vehement abgelehnt, jetzt von vielen Unionspolitikern mit vergleichbarem Nachdruck vertreten, ist keine Alternative. Es kommt auf die echte Verbindung von Hilfe, Beratung und rechtlichem Verbot an. Dabei entsteht zunehmend Konsens darüber, den Mitteln der Hilfe ein sehr viel größeres Gewicht zu geben als den Möglichkeiten der Bestrafung. Das Bundesverfassungsgerichtsurteil von 1975 hat diesbezüglich den Weg gewiesen: „Der Gesetz-

geber kann die grundgesetzlich gebotene rechtliche Mißbilligung des Schwangerschaftsabbruchs auf andere Weise zum Ausdruck bringen als mit dem Mittel der Strafandrohung. Entscheidend ist, ob die Gesamtheit der dem Schutz des ungeborenen Lebens dienenden Maßnahmen einen der Bedeutung des zu sichernden Rechtsgutes entsprechenden tatsächlichen Schutz gewährleistet." Bestrafung soll „ultima ratio" sein, nur „im äußersten Falle" zur Anwendung kommen.

2. Es darf *kein Recht auf Abtreibung* geben. Es muß klargestellt sein, daß Absehen von Bestrafung bedeutet, daß ein Schwangerschaftsabbruch – abgesehen von Abbrüchen nach streng medizinischer (vitaler) Indikation – niemals „gerechtfertigt" im rechtlichen Sinne, sondern immer nur straffrei sein kann. Abtreibung muß *generell*, auch wo Strafausschließungsgründe zum Tragen kommen, im Prinzip *rechtswidrig* bleiben. Sowohl im geltenden Gesetz wie im Verfassungsgerichtsurteil von 1975 bleibt dieser Sachverhalt unklar, sind die Hinweise darauf widersprüchlich. Dieser Widerspruch steht jetzt mit der Bayernklage gegen die Finanzierung von nach der Notlagenindikation, die nach § 200 RVO „nicht rechtswidrigen" Schwangerschaftsabbrüchen durch die öffentlichen Krankenkassen zur Klärung an. Werden Rechtfertigungsgründe ausgeschlossen, muß eine Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen über die Pflichtkrankenkassen von selbst entfallen. Wo im Falle eines straffreien Abbruchs Bedürftigkeit vorliegt, könnte die Sozialhilfe die Kosten übernehmen. Für den abtreibenden Arzt kann das beträchtliche Konsequenzen haben. Sie müssen wegen des hohen Rechtsguts Leben akzeptiert werden.

3. Die *Pflichtberatung* muß bleiben und im Rahmen einer dauerhaften gesamtdeutschen Regelung in einer in sich plausiblen Form ausgebaut werden. Dabei kommt es nicht nur auf die finanzielle, sondern auf die fachliche und damit personelle Ausstattung von Beratungsstellen an. Soziale Beratung und medizinische Beratung, Sozialarbeiter und Arzt, beides in zeitlicher und örtlicher Distanz zum Arzt, der den Abbruch vornimmt, könnten so zusammenwirken, daß der Arzt unter Benachrichtigung des Ergebnisses der sozialen Beratung und der damit verbundenen Hilfsangebote den Beratungsschein ausstellt, der dann auch Orientierung für den den Abbruch vornehmenden Arzt sein kann.
Hinzu kommen muß ein klar und umfassend formuliertes Weigerungsrecht von Ärzten und mitwirkendem Personal und eine dem Billigkeitsprinzip entsprechende „Haftung" nicht nur des Arztes, sondern auch der Schwangeren im Falle von nicht straffreien Abtreibungen. Billigkeit heißt, daß die besondere persönliche Lage der Schwangeren zu berücksichtigen ist, aber eine im Ergebnis generelle Straffreiheit der Schwangeren bei gleichzeitiger Bestrafung des Arztes stellt eine Diskriminierung des Arztes und eine Privilegierung der Schwangeren dar (vgl. Eser, a. a. O.).
Ist, wenn diese Voraussetzungen erfüllt sind, der Gegensatz von Indikationen- und Fristenregelung noch von dem Gewicht, der ihm üblicherweise gegeben wird? Ja, wenn die formale Strafandrohung das allein Entscheidende ist, nein, wenn man bei rechtsethischer Beurteilung einer rechtlichen Regelung auch *die Grenzen der Leistungsfähigkeit des Strafrechts* und im Blick auf das geltende Indikationenmodell die „eingebauten" Mißbrauchsmöglichkeiten (generalklauselhafte Notlagenindikation) berücksichtigt, durch die die Indikationenregelung faktisch ohnehin einer Fristenregelung gleichkommt. Im Jahre 1985 kam es in der Bundesrepublik (vgl. H. G. Koch in Eser/Koch, Schwangerschaftsabbrüche im internationalen Vergleich, S. 249) zu ganzen 10 Verurteilungen wegen Schwangerschaftsabbruchs. In anderen Ländern sind es vergleichsweise keineswegs mehr. Ein nennenswerter Unterschied von Indikationen- und Fristenmodellen auf die Entwicklung der Abtreibungszahlen läßt sich im internationalen Vergleich ebenfalls nicht feststellen.

Könnte die Kirche eine neu durchdachte Fristenregelung hinnehmen?

Eine geringere Fixierung auf die Modell-Diskussion wäre folglich angebracht und könnte bei stärkerer Berücksichtigung der rechtsethischen Aspekte unter Einschluß auch der Abwägung der Leistungsfähigkeit des Strafrechts in dieser Materie trotz der in jedem Fall verbleibenden Willkür der Dreimonatsfrist zur *Versachlichung der Debatte um die Gesetzgebung auch von kirchlicher Seite* beitragen. Die Kirche, speziell die katholische Kirchenführung, das haben die recht unterschiedlichen Reaktionen auf den Süssmuth-Vorschlag (vgl. ds. Heft, S. 440) gezeigt, befindet sich gegenwärtig in der unguten Situation, das DDR-Fristenmodell selbstverständlich ablehnen, das immer – zu Recht – abgelehnte bundesrepublikanische Indikationenmodell und die damit verbundene Praxis nicht verteidigen zu können, aber auch zu wissen, daß ein in sich schlüssigeres Indikationenmodell von der Bevölkerung nicht getragen würde und politisch nicht durchsetzbar ist. Unter der Voraussetzung, daß Abtreibung durchgängig rechtswidrig bleibt (ist) und nur von Strafe abgesehen wird und bei stärker ausgebauter Beratung, könnte unter den gegebenen Umständen eine Fristenregelung wohl in ähnlicher Weise toleriert werden wie bisher die bundesrepublikanische Indikationenregelung. Dies entspräche in der Grundlinie wohl auch der in der evangelisch-katholischen Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" (vgl. HK, Januar 1990, S. 10) gemeinsam erarbeiteten Position zum Lebensschutz und auch neueren gemeinsamen Stellungnahmen aus dem kirchlichen Bereich.
Die besondere Problematik der Beratungsstellen in kirchlicher Trägerschaft könnte durch entsprechende Kombination von sozialer und ärztlicher Beratung entschärft werden. Im übrigen könnte gerade kirchlich das moralisch Geforderte ohne einseitiges Pochen auf Rechtspostulate unbefangener verfochten werden. Wenn ausgerechnet Kirche in erster Linie mit dem Strafrecht „hantiert", macht das nie einen guten Eindruck.

David Seeber

„Es bedarf einer zweiten Bekehrung"

Fragen an Bischof Josef Homeyer zur gesellschaftlichen Verantwortung von Katholiken

Haben sich die Katholiken aus dem gesellschaftlichen Leben zurückgezogen? Sind schrumpfende Gemeinden, funktionsschwache Verbände und eine in ihrer Reflexions- und Gestaltungskraft erschöpfte Soziallehre typisch für den gegenwärtigen Katholizismus? Oder wachsen in den neuen kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften neue Potentiale nach, die persönliches Glaubensleben und gesellschaftliche Verantwortung auf neue Weise persönlich und gemeinschaftlich verkörpern? Findet durch diese Gruppen und Gemeinschaften ein Paradigmenwechsel weg von der Abstraktion der sozialen Wirklichkeit hin zu dieser selbst als persönlich erlebter und aus dem Glauben verantworteter statt? Dazu äußert sich im folgenden Gespräch Bischof Josef Homeyer von Hildesheim, der zugleich Vorsitzender der Kommission für gesellschaftspolitische Fragen der Deutschen Bischofskonferenz ist. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Bischof, einer Ihrer bundesdeutschen Mitbischöfe sagte einmal, ich glaube, es war vor den Laiengremien seiner Diözese, gegenüber ihrem gesellschaftlichen Umfeld würden sich Katholiken und Gemeinden gegenwärtig vielfach verhalten, als ob sie sich im Winterschlaf befänden. Ist das Ihr Eindruck auch?

Homeyer: Ich sehe eher ein großes Bedürfnis, geradezu einen Hunger nach sozial-ethischer Orientierung, allerdings nach einer Orientierung, die den eigenen Erfahrungen und der wahrgenommenen Wirklichkeit gerecht wird und die zugleich verläßliche Sinndeutung und ermutigende Perspektiven gibt und die durch eine glaubwürdige Lebenspraxis erfahrbar wird. Abstrakt vermittelte Normen und Erklärungen allerdings überzeugen nicht, sie wirken eher provozierend. Sehr viele Katholiken teilen diese Denkweise, verspüren aber auch die Notwendigkeit, und zwar in wachsendem Maße, Lehre und Leben in neuer Weise zusammenzubringen, den gespürten Sehnsüchten gerecht zu werden, mehr „ich" zu sein, mehr Freiheit, aber zugleich auch mehr Beheimatung inmitten der pluralen Gesellschaft zu erleben. Von daher wird versucht, das Evangelium neu zu lesen und die Glaubenswahrheit zu verstehen. So werden durchaus neue christliche Lebensmodelle entdeckt und gelebt.

„Könnte es sein, daß unser Glaube überschwenglichen Maßstäben nicht entspricht?"

HK: Aber das ist möglicherweise nur eine Entwicklung unter mehreren, nämlich daß Christen, katholische Christen, auch ihre soziale Verantwortung existentieller und zugleich bibelnäher zu leben versuchen. Diese Erfahrung muß der anderen, daß Katholiken zu sehr nach innen leben und zu wenig Sinn für die konkreten gesellschaftlichen Aufgaben entwickeln, nicht widersprechen.

Homeyer: Es trifft gewiß zu, daß eine starke Binnenorientierung unter Katholiken verbreitet und der Sinn für gesellschaftliche Verantwortung darin nicht überentwickelt ist. Darin sehe ich aber weniger einen Widerspruch als vielmehr ein Kennzeichen unserer nachkonziliaren Entwicklungsphase, die aber gerade einen Wandel in der von mir genannten Richtung durchaus erwarten läßt. Das II. Vatikanische Konzil hat mit der energischen Betonung der Reich-Gottes-Botschaft Jesu Christi und der Erinnerung an die alte prophetische Tradition Israels der Hoffnung eine neue – alte Gestalt gegeben: Gott handelt hier und jetzt in der Geschichte; sein Reich ist mitten unter uns, zwar klein und angefochten, doch real und wirksam in der Verkündigung und in den überzeugenden Taten der Liebe, die Jesus wirkt und die jene fortsetzen, die ihm nachfolgen und in seinem Geiste leben, in dem Gott das Angesicht der Erde erneuert. Diese erneuerte Gestalt christlicher Hoffnung, die „Gaudium et spes" bestimmt und die zur Umgestaltung dieser Welt zu einer geschwisterlichen Menschheit aufruft, die sich als „Familie Gottes" in seinem Reich versteht, setzte „überschwengliche Maßstäbe", wie es im Würzburger Synodentext „Unsere Hoffnung" heißt. Aber eben diese Hoffnung geriet in eine heftige Krise durch die ständige Erfahrung, wie unvermittelbar unsere gesellschaftliche Wirklichkeit, ihre Mentalität und ihre Wertvorstellungen der von uns erhofften Wirklichkeit des Reiches Gottes entgegenstehen.

HK: Von Überschwenglichkeit ist gegenwärtig in der Tat wenig zu spüren ...

Homeyer: Könnte es nicht so sein, daß unser Glaube, unser Vertrauen auf den Herrn den mit dieser erneuerten Hoffnung gesetzten „überschwenglichen Maßstäben" nicht entspricht? Erliegen wir nicht allzuoft der Gefahr der Frustration und Freudlosigkeit dieser Welt, statt zu versuchen, das Maß unseres Vertrauens auf Gott wieder dem Maß unserer Hoffnung, die Gott uns schenkt, anzugleichen? Mehr als in den ersten euphorischen Jahren nach dem Konzil aber spüren heute nicht nur einzelne, sondern auch Gemeinden und vielleicht auch die ganze Kirche die Herausforderung zu einer Umkehr, bei der es auf eine tiefere Gottverwurzelung (Mystik) und zugleich auf ein von daher motiviertes und inhaltlich bestimmtes Verhalten in der Gesellschaft und ihrer Gestaltung (Politik) ankommt. Meiner Überzeugung nach gibt es nicht wenige Anzeichen für einen solchen Aufbruch, die man nicht voreilig marginalisieren sollte.

HK: Sie denken dabei auch an die abgeschlossene Synode Ihrer Diözese?

Homeyer: Ganz gewiß: Die Eingaben seitens der Gemeinden und die Beiträge der Synodalen waren sehr bestimmt von den Herausforderungen unserer Gesellschaft. Die

Beratungsergebnisse wurden jeweils noch einmal überdacht im Blick auf die Verantwortung der Kirche und der Katholiken in der Gesamtgesellschaft. Zum andern aber ging es bei allen Beratungen um die genuin christliche Antwort, also darum, wie angesichts dieser Herausforderungen Kirche/Gemeinde als Gemeinschaft mit Gott, miteinander und für die Welt verwirklicht werden kann. Immer wieder führte das Ringen zu der Erkenntnis: *wir* müssen umkehren, in Gott verwurzelt sein, für ihn verfügbar werden.

HK: Wie beurteilen Sie in dem Zusammenhang den „konziliaren Prozeß" über Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung? Sie haben diesen Prozeß ja in verantwortlicher Stellung intensiv begleitet. Eine Diözesansynode bietet einen ihrer Natur nach eher schmalen Erfahrungsraum. Aber würden Sie sagen, daß der „konziliare Prozeß" gewissermaßen konfessionsübergreifend dieses Modell einer existentielleren Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung auf breiterer Grundlage gefördert hat?

Homeyer: Es ist meine Erfahrung, daß der „konziliare Prozeß" auch in der katholischen Bevölkerung einige Beachtung gefunden hat. Bei Besuchen in Gemeinden wurde ich immer wieder darauf angesprochen. In einigen Diözesen sind die Gemeinden und Verbände mit entsprechenden Vorgaben ausdrücklich eingeladen worden, sich auf diese Thematik einzulassen. Die erbetenen Rückmeldungen seitens der Gemeinden, Gemeinschaften und Verbände – z. B. im Bistum Münster – übertrafen alle Erwartungen. Es ist wohl bezeichnend, daß die Themen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung jeweils auf die Situation der eigenen Gemeinde appliziert wurden und daß es von dorther zu erstaunlichen Selbstverpflichtungen gekommen ist. Und es wurde auch begriffen: diese Herausforderungen lassen sich nur durch eine wirkliche Bekehrung zu Jesus Christus und eine entsprechende Umkehr unseres Denkens und Verhaltens auch gegenüber der Gesellschaft und der Schöpfung begegnen. Insofern hat der „ökumenische Prozeß" den Versuch einer Neuorientierung im Sinne des Zusammenführens von Mystik und Politik ein gutes Stück vorangebracht.

HK: Und umgekehrt: Wie befruchtend hat sich der „konziliare Prozeß" seinerseits auf ein Ereignis wie die Synode in Ihrer Diözese ausgewirkt? Entstanden da so etwas wie kommunizierende Gefäße?

Homeyer: So ist es. Die Thematik des ökumenischen Prozesses hat die Wertungen und Ergebnisse der Synode erheblich beeinflußt. Übrigens war es meine Überlegung gewesen, die Thematik des „ökumenischen Prozesses" auf der Synode nicht zu verhandeln, weil beide Ergebnisse fast in dieselbe Zeit fielen. Aber es gab darüber eine umfassende Diskussion in der Vollversammlung. Man entschied sich dafür, die Fragestellung des „ökumenischen Prozesses" doch aufzugreifen. Zu meiner Überraschung mit sehr konkreten Konsequenzen, z. B. für das Bistum, 10% der Kirchensteuermittel für die Kirche in der sog. Dritten Welt zur Verfügung zu stellen, und der Aufforderung an die Gemeinden, dies nicht nur mitzutragen, sondern es auch bei eigenen Neuanschaffungen mitzubedenken. Aber das noch Wichtigere an diesen Beratungen war die einmütig geteilte Einsicht: Den eigentlichen Herausforderungen können wir nicht allein mit solchen Maßnahmen begegnen, sondern es bedarf eines anderen Bewußtseins, eines anderen Verhaltens angesichts der konkreten gesellschaftlichen Herausforderungen bei uns und weltweit. Und diese Änderung unseres Lebens muß mit meiner persönlichen Umkehr, einem Herrschaftswechsel in mir selbst, beginnen.

„Sozialethische Probleme werden auch als existentiell-lebensmäßige erfahren"

HK: Zeichnet sich hier so etwas wie ein Paradigmenwechsel ab, der einmal die Thematik betrifft, insoweit die großen Zukunftsfragen, die mit der Erhaltung der Schöpfung, der Bewahrung der Lebensgrundlagen nun auch unter Katholiken wirksam werden, der aber zum anderen auch einen Wechsel der Perspektiven bedeutet: weg von den klassischen sozial-ethischen hin zu existential-ethischen Fragestellungen bzw. zu einer stärkeren existential-ethischen Sicht und Praxis gesellschaftlicher Verantwortung?

Homeyer: Richtiger scheint es mir zu sein, nicht von einem Paradigmen*wechsel* zu sprechen, sondern davon, daß sozial-ethische Fragestellungen mehr und mehr als *auch* existentiell-lebensmäßige Probleme erfahren werden, die sehr wohl die objektive ethische Reflexion herausfordern, aber eben auch das persönliche Verhalten des einzelnen. Die klassischen Themen und die damit verbundenen Strukturprobleme, z. B. die Weiterentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft, sind zwar weiterhin wichtig und werden auch als wichtig empfunden. Gleichzeitig ist aber in vielen Gemeinden zu hören und war zu hören auch auf unserer Synode: Prinzipien, Strukturen sind wichtig, aber das reicht nicht; hinzu kommen muß mein persönliches Verhalten z. B. auch im Wirtschaftsprozeß, gegenüber den Mitmenschen im Beruf und in der Öffentlichkeit; und das alles hat zur Voraussetzung die Bereitschaft zur persönlichen Umkehr und auch zu einer neuen Lebensform, und auch die Bereitschaft, ggf. in neuen Lebensgemeinschaften zu leben ...

HK: Neue Lebensgemeinschaften? Da denkt ein Laie an Orden oder Säkularinstitute oder an Gebilde wie die „Integrierte Gemeinde" mit ihrem Konzept der „Gegengesellschaft". Dies kann ein Weg für Sondergemeinschaften, aber kaum eine Möglichkeit in größerer Breite sein. An welche Formen von Lebensgemeinschaften denken Sie da?

Homeyer: Vielleicht ist es hilfreich, wenn ich an die bekannte Form der Familienkreise erinnere. Jedenfalls geht es diesen neuen christlichen Gemeinschaften darum, auf bestimmte Weise Christ zu sein, nämlich ihre Erfahrun-

gen mit Gott, Kirche und Gesellschaft auszutauschen, sich von daher gemeinsam dem Wort Gottes zu stellen und dessen Forderungen aufzunehmen und im gemeinsamen Bemühen zu leben. Es sind Menschen, die auch bereit sind, Dienste in den Gemeinden und im sozialen Umfeld zu übernehmen. Ich denke an die sog. Basisgemeinschaften, über die es im Dokument der außerordentlichen Bischofssynode 1985, die anläßlich des 20. Jahrestages des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils eine Bilanz zu ziehen versuchte, heißt: „Da die Kirche Gemeinschaft ist, sind die neuen sogenannten Basisgemeinschaften unter der Bedingung, daß sie wirklich in der Einheit der Kirche leben, wahrhaft Ausdruck der schon bestehenden Gemeinschaft und Werkzeug für eine noch tiefer zu bauende Gemeinschaft. Deshalb bilden sie eine große Hoffnung für das Leben der Kirche." Und im nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Christifideles Laici" von Papst Johannes Paul II. werden diese Basisgemeinschaften den Pfarrgemeinden ausdrücklich empfohlen als solche, die „... in Gemeinschaft mit ihren Hirten wahre Konkretisierungen der kirchlichen communio und Zentren der Evangelisierung ..." sind.

HK: Was ist für Sie das Wesentliche an den Ihnen vorschwebenden Gemeinschaften?

Homeyer: Zu den Essentials, die diese Gemeinschaften konstituieren und tragen, gehört vorab die Bereitschaft, eine Lebensorientierung an Jesus Christus gemeinsam anzugehen. Das führt dann dazu, aus der je eigenen Lebenswelt heraus sich für das Wort Gottes zu öffnen, die Erfahrungen damit einander mitzuteilen, um so Impulse für das Leben und Antworten auf eigene und gesellschaftliche Fragen und Herausforderungen zu finden, die schließlich zu Initiativen in Gemeinde und Gesellschaft führen ...

„Die Kirche muß in Fleisch und Blut der jeweiligen Gegenwart eingehen"

HK: Aber wie wird das kirchlich gelebt, und vor allem wie wird es gesellschaftlich wirksam?

Homeyer: Wichtig erscheint mir, diese Gemeinschaften als Ausdruck der kirchlichen communio und als Weg zu deren noch tieferen Verwirklichung zu verstehen. Der intensiv erfahrenen Zeitgenossenschaft – der einzelne nimmt sich wahr als einer, der mitten im „gesellschaftlichen Gebrodel" steht – korrespondiert das Bemühen, als ein solcher auch sein Christsein in konkreter Lebensgemeinschaft zu leben: gleichsam zur zweiten Bekehrung bereit zu sein, die Herrschaftswechsel bedeutet, also Aufgaben aller Eigenmächtigkeit und Entschlossenheit zur konkreten Nachfolge des Herrn. Das bedeutet schließlich, den persönlichen Ruf des Herrn zu vernehmen, das dem einzelnen geschenkte Charisma zu entdecken, das ihm zum Aufbau der Gemeinde und zum Zeugnis in der Welt gegeben ist. So entdeckt der einzelne im Austausch mit den anderen die je eigene Verantwortung und Sendung, aber auch die der Gemeinschaft. Natürlich muß sich die Gemeinschaft mit ihren gewonnenen Überzeugungen immer wieder ihrer Übereinstimmung mit dem Glauben der Gesamtkirche vergewissern, aber auch bemüht sein und die Möglichkeit haben, ihre eigenen Überzeugungen in den Glauben der Gesamtkirche einzubringen. Ohne Zweifel stehen wir hier vor völlig neuen Kommunikationsaufgaben, die ein Umdenken aller erfordern.

HK: Was Sie da schildern, erinnert aber eher an Sammlungs- und Selbstvergewisserungsgruppen, die versuchen, in einer säkularen Umwelt sich ihres christlichen Glaubens bewußt zu werden. Aber wenn ich Ihr Stichwort Mystik und Politik nochmals aufgreifen darf, dann scheint für solche Gruppen eher ein Zwischenglied maßgebend zu sein: Spiritualität, in ideologischer Zuspitzung Spiritualisierung der sozialen Bezüge.

Homeyer: Es gibt natürlich die Versuchung, sich in solchen Lebens- und Weggemeinschaften auf den einen Pol der Spannung zurückzuziehen. Aber die von mir gemeinten Lebensgemeinschaften, auch die sog. geistlichen Gemeinschaften werden sehr mißverstanden, wollte man sie als realitätsferne meditierende Kleingruppen abtun, wenn es diese auch hier und da gibt. Hingegen haben diese neuen geistlichen Gruppen einen viel tieferen Anspruch, nämlich den, in konkreter Weggemeinschaft, die in Christus gründet, die Umkehr des Herzens und Verhaltens zu lernen, eine Art Grundschule des Christwerdens zu sein. Sie wollen Gemeinschaften sein, in denen das Ursakrament Kirche konkret wird, und zwar in der harten Wirklichkeit unserer Gesellschaft. Sie sind gerade davon durchdrungen, daß Kirche nicht für sich, sondern für die Welt da ist und daß sich das Reich Gottes mitten in den säkularen Strukturen unserer Gesellschaft durchsetzen will. Sie sind aber auch davon überzeugt, daß die Kirche sich ihres Auftrages nicht durch moralische Zwischenrufe in der zeitgeschichtlichen Arena entledigen kann, auch nicht allein durch Verkündigung von Prinzipien und Normen, so wichtig letzteres ist und bleibt. Die Kirche muß in Fleisch und Blut der jeweiligen Gegenwart eingehen, aber eben als Kirche, die ihrem Herrn nachfolgt in wirklicher und redlicher Zeitgenossenschaft. Darum geht es diesen Gemeinschaften.

HK: Redliche Zeitgenossenschaft, das beißt sich trotz II. Vatikanums an einem eingefleischten normativistischen Denken in der Kirche, übrigens auch im Umgang mit Staat und Gesellschaft ...

Homeyer: Ernst-Wolfgang Böckenförde hat nach meiner Erinnerung etwa vor Jahresfrist gegenüber Ihrer Zeitschrift gesagt: „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", und er hat davon gesprochen, es sei in einer pluralen Gesellschaft „ganz entscheidend, wirklich glaubwürdig über Lebensbeispiele die Vitalität des eigenen Glaubens präsent zu machen und zu

vermitteln". Genau darum geht es den Gemeinschaften, von denen wir sprachen. Nach Hubert Jedin wirken sich allgemeine Konzilien immer in der Kirche aus, allerdings erst – wie er sagt – nach frühestens 50–80 Jahren. Könnte sich in dem Entstehen solcher christlicher Gemeinschaften in den Gemeinden nicht ein Aufbruch ankündigen, der die Kirche als communio, als Gemeinschaft mit Gott und miteinander in der Welt und für die Welt existentiell – lebensmäßig „vor Ort" erfahrbar macht?

HK: Aber bestimmend für das gegenwärtige kirchliche Klima sind neben den gesellschaftlich sehr unterschiedlich aktivierbaren Pfarrgemeinden doch eher die von Ihnen genannten geistlichen Gemeinschaften mit erkennbarer Spiritualisierungstendenz. Wo gibt es die von Ihnen in Blick genommenen Gemeinschaften überhaupt?

Homeyer: Ich möchte Ihrem Eindruck widersprechen, als gebe es diese Lebensgemeinschaften, in anderen Kontinenten Basisgemeinschaften genannt, bei uns überhaupt nicht. Es gibt sie in viel größerer Zahl, als gemeinhin bekannt ist. Innerhalb der sog. geistlichen Gemeinschaften entstehen solche konkreten Lebensgemeinschaften in wachsender Zahl. Ebenfalls gibt es solche in manchen Gemeinden oder im Anschluß an eine Gemeinde. So könnte ich solche in Hannover, Salzgitter, Hamburg nennen; beispielsweise denke ich an eine Journalistin, die eine solche Gemeinschaft vor 11 Jahren in einem als unwirtlich bekannten Wohngebiet initiierte und das ganze Viertel zu ändern begonnen hat. Warum sollten solche Anfänge – auch wenn sie insgesamt noch gering an Zahl sind – nicht Schule machen, zumal die an Mitgliedern wachsenden geistlichen Gemeinschaften in ihrem Ansatz und in ihrer Praxis gerade darauf aus sind, Mystik und Politik zusammenzubringen und tatsächlich die Zahl der von ihren Mitgliedern ausgehenden Lebensgemeinschaften wächst? Man hat wiederholt gesagt, dem deutschen Katholizismus fehle es an spiritueller Kraft, um in unserer Gesellschaft die Botschaft der Kirche glaubwürdig zu vermitteln und Impulse zu geben, etwa für neue Sozialformen. Bricht aber nicht gerade in den sich ausbreitenden geistlichen Gemeinschaften solche spirituelle Kraft durch, die schon Konsequenzen haben könnte?

HK: Versteckt sich hinter der Faszination, die von solchen Einzelfällen bzw. Einzelvorgängen ausgeht, nicht ein sehr grundsätzliches Problem, ein Paradigmenwechsel sozusagen der zweiten Art, der ursprünglich u. a. mit der Privatisierung von Religion im Zuge der Säkularisierung zu tun hat und der dazu führt, daß Christentum fast nur noch in subkulturellen Formen lebt, weil die strukturellen Voraussetzungen fehlen, um in das Ganze der Gesellschaft auszugreifen. Die häufig gehörte Klage von Politikern, aus dem kirchlichen Raum komme kaum noch politischer Nachwuchs, scheint mir doch ein recht nachdrücklicher Ausdruck dafür zu sein.

Homeyer: Da bin ich nicht so sicher. Das wäre vermutlich so, wie Sie befürchten, wenn man diese neuen christlichen Gemeinschaften isoliert sehen würde. Das aber geht gerade nicht. Sie sind eine neue Lebensäußerung der Kirche, und sie konkretisieren in gewisser Weise, was sich in der ganzen Kirche im II. Vatikanischen Konzil ereignet hat: Die Kirche ist sich ihrer Zeitgenossenschaft mit der heutigen Welt und von daher ihres eigenen Wesens neu bewußt geworden, nämlich Mysterium und communio in Jesus Christus zu sein für die Welt. Dies bedeutet, zugleich geistlicher und „politischer" zu werden. Was in den kleinen christlichen Gemeinschaften zu leben versucht wird, ist die Konkretisierung dieses Gesamtgeschehens in der Kirche, das sich ja auch in der zunehmenden Sensibilität der Gemeinden für die Verantwortung in der Gesellschaft und für das Zusammenbringen von Mystik und Politik zeigt.

„Es scheint mir eine berechtigte Erwartung zu sein, daß ein Christ auf jeden Fall als Christ handelt"

HK: Eindeutiger als der „politische" Charakter unter Katholiken und kirchlichen Gemeinschaften scheint mir, daß in den letzten 10 bis 15 Jahren bis in die Agenden von Bischofskonferenzen hinein soziale und gesellschaftspolitische Themen fast überhandnehmen.

Homeyer: Auf dem Hintergrund des im Konzil grundgelegten anderen Verhältnisses zur Welt und zur konkreten Gesellschaft ist es nicht überraschend, daß die Sozialverkündigung ein größeres Gewicht – und auch eine andere Gestalt – erhalten hat, von der übrigens Papst Johannes XXIII. gesagt hatte, sie sei ein integraler Bestandteil kirchlicher Verkündigung. Die bedeutenden Sozialenzykliken des gegenwärtigen Papstes und auch die Erklärungen der verschiedenen Bischofskonferenzen zu brennenden Zeit- und Gesellschaftsfragen sind in diesem Zusammenhang zu sehen. In allen Enzykliken und in den Erklärungen der Bischofskonferenzen werden Sie immer wieder sowohl die Solidarität mit den Nöten und Herausforderungen unserer Gesellschaft wie auch das ständige Bemühen, persönliche Umkehr und Nachfolge (Mystik) mit Wahrnehmung des Dienstes in der konkreten Gesellschaft (Politik) zusammenzubringen, als Grundtendenz entdecken können. Wenn nun dies genau das Anliegen der neuen christlichen Gemeinschaften und hoffentlich zunehmend auch der Gemeinden ist, könnte solche Verkündigung der Gesamtkirche, konkretisiert durch solches Zeugnis christlicher Gemeinschaften, durchaus Aufmerksamkeit finden in der säkularen Gesellschaft, in der die Kirche lebt. Daß übrigens solche Lebensgemeinschaften die Mitglieder verändern können und Menschen, die sich nie in die „schmutzige Politik" einzumischen gedachten, zu auch parteipolitischem Engagement bewegen können, habe ich kürzlich bei der Begegnung mit einer solchen Gruppe erfahren können.

HK: In welche Richtung weist bei der Gemeinschaft, die Sie eben nannten, in dem Fall die politische Betätigung? Sind das die alten Unionsschienen, oder entsteht auf die-

sem Wege unter Katholiken auch ein neuer politischer Pluralismus, parallel etwa wie man ihn in den diversen neueren sozialen Bewegungen erlebt, von Schwarz bis Grün ...

Homeyer: Hier bin ich ein Stück weit überfragt. Ich kann nur bestimmte Erfahrungen mitteilen, die unterschiedlich sind. Zunächst ist es wohl so, daß der biographische Kontext, die Herkunftsfamilie nach wie vor auch bei Entscheidungen über die parteipolitische Richtung den Ausschlag gibt. Zweite Wahrnehmung: Heranwachsende Menschen haben eine starke Neigung, sich in politischen Gruppierungen zu engagieren, in denen sie wie bei den Grünen ihre Anliegen unmittelbarer wahrnehmen können. Ich stelle – dritte Erfahrung – aber auch fest, daß sie dies in der Regel als eine temporäre Erscheinung ansehen mit der Begründung: Das Gesamtprofil paßt mir nicht, aber wir haben einige politische Optionen, die uns gegenwärtig besonders wichtig sind. Deswegen mache ich mit, sehe dort aber nicht meine eigentliche politische Heimat.

HK: Sie sagen, diese Orientierung sei vorübergehend. Nun läßt es sich zwar nicht so sehr ablesen an Wahlergebnissen, und gegenwärtig ist das Ganze ohnehin überlagert durch die Entwicklung zur deutschen Einheit hin, aber von der jüngeren Generation her zeichnet sich vermutlich doch ein recht anderes Spektrum politischer Optionen ab, als wir es bisher gewohnt sind. Damit dürfte sich auch unter Katholiken ein stärkerer und vielleicht anderer politischer Pluralismus abzeichnen. Muß sich da die Kirche nicht sehr viel bewußter, auch hellsichtiger darauf einstellen?

Homeyer: Ich weiß nicht, was Sie mit anders, mit anderem Pluralismus meinen ...

HK: ... schlicht, daß sich unser Parteienspektrum mittel- und langfristig verändert, bunter wird, vielleicht partikularistischer, insofern auch noch einmal interessenbestimmter und möglicherweise zugleich überzeugungsbestimmter ...

Homeyer: Es scheint mir schon eine dringende und berechtigte Erwartung zu sein, daß ein Christ, für welche politische Richtung oder Gruppierung er sich auch entscheidet, in jedem Fall als Christ handelt und das argumentativ einbringt, was er als Glied der Kirche hier und jetzt in gewissenhafter Verantwortung glaubt einbringen zu müssen. Dies halte ich für dringend geboten, und es ist wichtig, diesbezüglich Hilfen zu geben für eine entsprechende Meinungs- und Willensbildung.

HK: Wenn dieses Postulat gilt, dann heißt das aber auch: wegkommen von einer Strategie unterschiedlicher, aber in der Regel doch selbstverständlicher Nähe zu den einen und strenger, diskussionsverweigernder Abgrenzung zu anderen Parteien, was dann einzelne Katholiken, die sich bei der „falschen" Partei einsetzen, doppelt heimatlos macht, in der Kirche, weil sie Grüne oder Sozialdemokraten sind, und in ihrer Partei, weil sie bekennende Katholiken sind.

Homeyer: Ich kann ihre Feststellung nicht ganz teilen. Ich habe schon den Eindruck, daß zumindest die Bischöfe sich in dieser Frage nie gescheut haben zu sagen, daß sie zum einen davon ausgehen, daß die politischen Parteien selbst ihre Nähe zur Kirche bestimmen, daß zum andern aber eine allgemeine Verurteilung dieser oder jener Partei nicht erfolgt ist ...

HK: Aber die Feststellung, die und die Partei, in jüngster Zeit die Grünen, seien für Katholiken nicht wählbar, war aus bischöflichem Munde öfters zu hören ...

Homeyer: Aber dies geschah bezogen auf einzelne Programmpunkte oder bestimmte programmatische Erklärungen. Wo ausdrücklich der Schutz des ungeborenen Lebens in Frage gestellt wird z. B., habe ich volles Verständnis, daß laut gesagt wird: Wer das tut, kann eigentlich nicht erwarten, von einem Christen gewählt zu werden.

HK: Was noch einmal etwas anderes wäre als kirchenamtlich zu sagen, diese Partei ist für Katholiken nicht wählbar ...

Homeyer: Das ist klar. Aber auf jeden Fall gilt, solches war immer Programmpunkt – und nie global auf eine Partei bezogen gemeint.

„Die sozialethische Reflexion wird Erfahrungen von Basisgemeinschaften berücksichtigen müssen"

HK: Herr Bischof, Sie haben vorhin in einem Nebensatz eine These vertreten, die von Bischöfen und auch Laiengremien häufig zu hören ist, die Parteien bestimmten selbst Nähe oder Ferne zur Kirche. Geht das überhaupt? Die Kirche steht einfach da und sagt, es ist an euch Parteien, ob ihr uns das Gesicht oder den Rücken zukehrt. Macht es sich da die Kirche nicht zu einfach? Eine menschenfreundliche und eine die eigene Botschaft ernstnehmende Kirche muß doch wohl auch von sich aus den Diskurs suchen, gerade wo er schwierig ist.

Homeyer: Ich bin der Meinung, daß dies auch der Fall ist, deswegen bin ich über Ihre Fragestellung nicht ganz glücklich. Ich glaube, daß die globale Konfrontation mit einer Partei oder dieser oder jener Partei als Institution längst überholt ist, und daß statt dessen ein starker und ständiger Diskurs mit den Repräsentanten der verschiedenen politischen Gruppierungen stattfindet und daß dies inzwischen auch die Normalform der Kontakte ist ...

HK: Zu unserer subkulturellen Gemengelage gehört es, daß sich Gruppen und auch politische Richtungen stärker als früher artikulieren an Einzelthemen, die in der Regel sehr betroffenheitshaltig sind. Schwerer fällt ihnen die Ausrichtung am Gesamtspektrum gesellschaftlich-politischer Aufgaben. Droht so über die subkulturell lebenden und agierenden Gemeinschaften nicht auch der Kirche und gerade ihr der Blick für die großen gesellschaftlichen

Zusammenhänge und für das Ganze der Politik abhanden zu kommen? Man sagt ja jetzt schon gelegentlich, die Kirche sei gesellschaftspolitisch zu einer Zwei-, Drei-Themenpartei geworden: Ausländer, Asylanten, Entwicklungshilfe, Paragraph 218 usw.

Homeyer: Das ist gewiß ein sehr komplexer Vorgang. Aber ich glaube, das intensivere, existentiellere, persönlichere Aufgreifen gesellschaftlicher Herausforderungen muß einmal ernst genommen werden. Und ich kann den Eindruck nicht teilen, daß dies gleichsam zu einer Art Esoterik, zu Abkapselung führt. Vielmehr stelle ich immer wieder eine besondere Sensibilität auch für makrostrukturelle Herausforderungen fest. Ganz bezeichnend ist für mich: die schon besprochene Forderung unserer Synode an die Bistumsleitung, 10% der kirchlichen Einkünfte für Anliegen in der Dritten Welt zur Verfügung zu stellen, war maßgeblich bestimmt durch die deutsche Einigung und die deshalb befürchtete Fixierung auf die eigene Gesellschaft, auf das eigene Volk. Und ich meine, dies auch in anderen Zusammenhängen feststellen zu können. Es besteht gleichsam eine Korrespondenz von kommunizierenden Röhren: man erfährt die ökologische oder die weltwirtschaftliche Problematik als persönliche Herausforderung zu einem anderen, bescheideneren Lebensstil, sieht aber gleichzeitig die Notwendigkeit, Forderungen von Sozialethikern und Politikern, unsere Soziale Marktwirtschaft hinsichtlich der ökologischen und weltwirtschaftlichen Herausforderungen entsprechend weiterzuentwickeln.

HK: Vollzieht sich also auch parallel ein Stückweit zu den Befreiungstheologen insoweit ein Wandel, als es mehr Lebens- als Denkanstöße sind und stärkere Impulse von der Praxis als von der reflektierenden Zunft ausgehen?

Homeyer: Die neuen christlichen Gemeinschaften ersetzen nicht die sozialethische Reflexion und Verkündigung und auch nicht den Diskurs mit den politischen und gesellschaftlichen Gruppierungen und in der Öffentlichkeit, sondern beeinflussen und stärken einander. Die sozialethische Reflexion und Verkündigung wird die Erfahrungen und Meinungen solcher Basisgemeinschaften berücksichtigen müssen, ohne den Blick für das Ganze der Gesellschaft und der Politik aus den Augen zu verlieren. Und diese Gemeinschaften werden nicht ohne die Soziallehre und ohne ethische Reflexion auskommen können.

HK: Wo ist diesbezüglich aber der Sukkurs der in Deutschland zahlreichen Institute für katholische Soziallehre? Man hört nicht viel von ihnen, obwohl Sie eingangs gesagt haben, und das ist sicher auch nicht zu leugnen, daß es einen enormen Bedarf und auch Nachfrage nach sozial-ethischer und überhaupt nach ethischer Orientierung gibt?

Homeyer: Ich glaube, das hängt auch ein wenig davon ab, auf welche Lehrstühle man schaut ...

HK: Ich versuche zumindest den deutschen Sprachraum einigermaßen im Auge zu behalten ...

Homeyer: Na gut. Wenn ich es recht sehe, findet dort tatsächlich ein ähnlicher Paradigmenwechsel statt, insofern die Tradierung der Prinzipien katholischer Soziallehre viel mehr als vielleicht früher im Kontext einer christlichen Anthropologie und im redlichen Dialog mit der Gesellschaft und in einer mehr biblisch-pastoralen Sprache erfolgt. Die Sozialethik trägt damit der sog. „hermeneutischen Revolution" von „Gaudium et spes" Rechnung, nämlich bei einer konsequenten christologischen Linienführung die menschliche Entwicklung auf Christus als den Zielpunkt der ganzen Schöpfung auszurichten, aber im Hinhören auf die tatsächliche Situation und Wertdynamik der gegenwärtigen Welt. Sie begründet von daher die Einheit der christlichen Berufung, nämlich die irdischen Aufgaben zu erfüllen und die eschatologische Gottesherrschaft zu erwarten.

HK: Ich war noch bei den Lehrstühlen für katholische Soziallehre ...

Homeyer: Wenn man nach Ihrer Meinung von den Instituten für die katholische Soziallehre wenig hört, so mag das zutreffen. Aber das muß nicht unbedingt bedeuten, daß von diesen Instituten keine Impulse ausgehen. Ohne Zweifel wird hier nach meiner Überzeugung gute Arbeit geleistet, die auch politische Folgen hat, wenn ich z. B. an die Diskussion um die Familienpolitik (Erziehungsgeld) oder um die Rentenreform denke oder auch an die Vorschläge und Bemühungen um die schwervermittelbaren Langzeitarbeitslosen. Auch ich hatte ein wenig den Eindruck, daß diese Impulse im öffentlichen Gespräch kaum aufgegriffen worden sind. Allerdings möchte ich auch nicht verschweigen, daß ich die Kontakte zwischen Sozialethik und Sozialverbänden wie auch den neuen christlichen Gemeinschaften mir durchaus intensiver vorstellen könnte. Die inzwischen von beiden Seiten einsetzenden Kommunikationsbemühungen und der erklärte Wunsch nach Austausch und gemeinsamer Meinungsbildung geben aber durchaus Hoffnung.

HK: Es ist Last der katholischen Soziallehre, daß sie in erster Linie Prinzipienlehre und deswegen gesellschaftsanalytisch wenig leistungsfähig ist. Muß es da eigentlich verwundern, daß eine stark Lebenszusammenhänge vor Ort reflektierende und auf Veränderung drängende Theologie wie die Befreiungstheologie sich der marxistischen Gesellschaftsanalyse bedient hat? Die katholische Soziallehre bot ja, gerade wo man mit „Gaudium et spes" ernst machte, kein brauchbares Analyse-Modell, und andere Modelle standen eigentlich nicht zur Verfügung.

Homeyer: Das halte ich ein Stück weit für richtig. Ich bin nur nicht ganz sicher, ob es bei der methodischen Anlehnung an die marxistische Gesellschaftsanalyse geblieben ist und ob es nicht zu Abhängigkeiten vom Marxismus als Ideologie kam ...

HK: Solche ideologischen Anleihen mag es bei lateinamerikanischen Befreiungstheologien da und dort gegeben haben. Aber das ändert nichts am Problem ...

Homeyer: Ich möchte dies auch von mir aus unterstreichen. Ich habe es ein wenig bedauert, daß dieser im Grunde von „Gaudium et spes" inspirierte Ansatz der Befreiungstheologie zu wenig erkannt und akzeptiert und viel zu zögerlich auch bei uns aufgegriffen worden ist. Es gibt ein gewisses Verständnis dafür, weil die katholische Soziallehre als Prinzipienlehre gerade bei uns entwickelt worden ist. Dies war eine Großtat, und sie bleibt von Bedeutung. Aber sie muß von „Gaudium et spes" her neu gelesen werden. Und ich habe von einer noch nicht lange zurückliegenden Begegnung mit den katholischen Sozialethikern her den Eindruck, daß dies mehr und mehr auch bei ihnen so gesehen wird. Ich möchte aber auch hier die Linie ziehen zu den neuen kirchlichen Sozialformen und Gemeinschaften, die ja im konkreten Vollzug vor Ort diesen Ansatz zu verwirklichen suchen und gerade in ihrem Bemühen der Begleitung durch die Soziallehre bedürfen. Ich wünschte mir da einen stärkeren Bezug, wiewohl es diesbezüglich bereits Ansätze gibt.

„Die strenge Arbeitsteilung zwischen Gottesdienst und Weltdienst ist fragwürdig"

HK: Späte Rezeption von „Gaudium es spes", sie sagten schon, das hat speziell mit deutscher Katholizismusgeschichte und wohl auch mit der Geschichte speziell deutscher Anwendung der katholischen Soziallehre zu tun und insoweit wohl auch mit der Geschichte der katholischen Verbände bei uns. Muß man in den Verbänden einen Grund für die mangelnde Ausrichtung an „Gaudium et spes" und darin zugleich eine Ursache für den Niedergang der katholischen Verbände, speziell den Niedergang für die klassischen Sozialverbände sehen?

Homeyer: Wenn es so war, dann sicher, ohne es so zu wollen. Daß es ein Stück weit tatsächlich so war, bestreite ich nicht, möchte in dem Zusammenhang aber auch sagen: die Tatsache des frühen Entstehens der Verbände. Sie haben im letzten Jahrhundert eine nicht hoch genug zu würdigende Aufgabe wahrgenommen in der Selbstfindung des Katholizismus. Sie haben dreimal Defensivstrategien entwickeln müssen, einmal im Kulturkampf, später in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und dann auch noch nach 1945 angesichts einer allgemeinen Einheitsoption. Und schließlich hatten sich die Verbände auch noch mit der Wiederentdeckung der Gemeinde durch das Zweite Vatikanum und der Konzentration auf die Gemeinde nach dem Konzil auseinanderzusetzen. Die Gemeinde steht ja in allen theoretischen Reflexionen und auch in allem praktischen Bemühen auch heute noch im Mittelpunkt. Durch diese Defensivphasen sind die Verbände vermutlich ein Stück weit gehindert worden, die mit „Gaudium et spes" durchbrechende Entwicklung zur Kenntnis zu nehmen und kreativ aufzugreifen. Ich habe aber den Eindruck, daß der gewünschte Prozeß inzwischen auch dort im Gange ist.

HK: Ist aber nicht gerade in der Konzentration auf Gemeinde und Gruppen auf Kosten der Verbände an katholischen Energien und Potentialen viel verlorengegangen, was unwiederbringlich ist oder wenn wiederbringlich, dann wo?

Homeyer: Ich glaube, es ist wiederbringbar. Aber es bedarf tiefgreifender Veränderungen in den Verbänden selbst. Die katholischen Verbände verkörpern in ihren Strukturen und Zielen eine historische Form der Selbstbehauptung der Kirche in der Gesellschaft, aber auch eine geschichtliche Form des kirchlichen Selbstverständnisses. Zu letzterem gehörte wohl auch die methodische Unterscheidung zwischen dem Innen- und dem Außenverhältnis der Kirche, also eine bestimmte Arbeitsteilung zwischen Amtsträgern und Laien, zwischen Gottes- und Weltdienst, zwischen Glauben und politischem Handeln. Das politische Handeln des Christen ist indessen ein komplexes Geschehen, das eine religiöse und eine gesellschaftliche Dimension umfaßt. Beide sind weder miteinander identisch noch voneinander getrennt, sondern aufeinander bezogen. Das politische Engagement ist als eine bestimmte Ausdrucksform des Glaubens zu verstehen. Darum ist die strenge personelle Arbeitsteilung zwischen innerkirchlichem und gesellschaftlichem Engagement, zwischen Gottesdienst und Weltdienst, zwischen Gebet und Einsatz für Gerechtigkeit, zwischen Verbänden und geistlichen Gemeinschaften fragwürdig. Das heißt aber, die katholischen Verbände können und müssen sich eben stärker auf die geistliche Dimension ihres politischen Engagements besinnen und auf die eine Berufung der Christen zum politischen Einsatz und zur Kontemplation.

HK: Heißt das konkret, Verbände sollen sich in der Verbandspraxis und in der Lebenspraxis ihrer Mitglieder spirituell und in ihren Aktionsformen den neuen kirchlichen und Basisgemeinschaften annähern?

Homeyer: Konkret heißt das: Die Verbände müssen sich einlassen auf gemeinsame Lernerfahrungen und Prozesse der Bewußtseinsbildung, die „Zeichen der Zeit" im Licht des Evangeliums und der katholischen Soziallehre zu deuten. Es geht um die Bereitschaft der Mitglieder, entsprechend den Verbandszielen ihre spezifische Aufgabe wahrzunehmen, also Herausforderungen gemeinsam zu analysieren, aus dem Evangelium heraus und gemäß den Grundsätzen katholischer Sozialethik zu deuten, um zu einem entsprechenden gemeinsamen Handeln zu kommen. Dies wird eine Weiterentwicklung der örtlichen Gruppen zu überschaubaren Lebensgemeinschaften bedeuten, die zu diesem Prozeß und zum Dienst in Gemeinde und Gesellschaft bereit sind. Sie geben damit auch der Gemeinde Impulse und Hilfen für ihren unverzichtbaren und unverwechselbaren Dienst in der Gesellschaft.

„Die Teilung verschwindet – die unterschiedlichen Mentalitäten bleiben"

Zwei Kulturpolitiker analysieren die Mentalitäten der Menschen in den beiden deutschen Staaten

Neue Bundesländer lassen sich an Stelle der ehemaligen DDR-Bezirke errichten, neue Parlamente und Gemeinderäte wählen, staatliche Vereinbarungen schließen über die Währungsunion oder den Lastenausgleich. Mentalitäten, über einen längeren Zeitraum gewachsene geistige Einstellungen und Gewohnheiten der Menschen lassen sich jedoch nicht von heute auf morgen verändern. Als Folgen der staatlichen Teilung haben sich die Deutschen hüben und drüben unterschiedlich entwickelt, und das, was tatsächlich oder vermeintlich „typisch deutsch" ist, fand hier und dort seine spezielle Ausprägung. Wie sehen diese verschiedenen Mentalitäten aus? Wie steht es um sie im Zuge der Vereinigung und der Entwicklung eines zukünftigen Gesamtdeutschland? Und spiegeln nicht die aktuellen wirtschaftlichen Schwierigkeiten in der DDR und manche politischen Irritationen in der Bundesrepublik exakt die jeweilige Prägung durch die durch den Zwang der Verhältnisse so unterschiedlich erlebten 45 Jahre deutscher Nachkriegsgeschichte wider? Die Katholische Akademie in Bayern lud je einen Kulturpolitiker aus der DDR und der Bundesrepublik ein, ihre Gedanken darüber auf einer Abendveranstaltung am 4. Juli zur Diskussion zu stellen: den DDR-Minister für Bildung und Wissenschaft, Hans-Joachim Meyer, *und den bayerischen Kultusminister a. D.,* Hans Maier. *Wir dokumentieren beide Beiträge.*

„Das Provisorische war ihre Mentalität"

Hans Maier über die Deutschen in der Bundesrepublik

Zwei Mentalitäten – unter diesem Stichwort blickt die Katholische Akademie in Bayern heute Abend in die Zukunft. Es geht um die „Folgen der deutschen Teilung". Der Gedanke ist einleuchtend: Die Teilung verschwindet – die unterschiedlichen Mentalitäten bleiben. Die Einheit kommt – aber sie ist eine Einheit aus Gegensätzen. Ganz neu ist das ja nicht in unserer Geschichte, daß Verschiedenartiges, Ungleichzeitiges in einem staatlichen Gebilde zusammenkommt. Aber es ist doch jedesmal wieder spannend, wenn die deutschen Karten neu gemischt werden – für unsere Nachbarn vor allem, aber auch für uns Deutsche selbst.

In meinem Beitrag will ich auf drei Fragen eingehen: 1. Gibt es eine bundesrepublikanische Mentalität? 2. Wenn ja, wie sieht sie aus? 3. Wird sie die deutsche Teilung überdauern? Alle Antworten auf solche Fragen sind natürlich subjektiv. Exakt beweisen kann man auf dem Feld der Mentalitäten wenig. Aber man kann doch einiges verstehen lernen, einsichtig machen – in diesem Sinn sind die folgenden Bemerkungen gemeint.

„An der Bundesrepublik blieb die deutsche Vergangenheit haften"

Ganz kurz will ich mich bei der ersten Frage aufhalten: Gibt es eine „bundesrepublikanische Mentalität?" Es erscheint mir ganz offenkundig, daß es eine gibt. Die Deutschen in der Bundesrepublik unterscheiden sich seit langem deutlich nicht nur von den DDR-Bürgern, sondern auch von den Österreichern – sie bilden eine eigene Species mit unverkennbaren Zügen. *Karl Dietrich Erdmann,* der vor wenigen Tagen verstorbene Historiker, hat in einem berühmten und angefochtenen Buch den Zerfall und die selbständige Entwicklung der einstigen Teile des Großdeutschen Reiches in der Nachkriegszeit vergleichend dargestellt und analysiert: Was hier zutage trat, waren nicht nur unterschiedlich politische Gebilde (Österreich, die Bundesrepublik Deutschland, die DDR), nicht nur unterschiedliche Zugehörigkeiten (Neutrale, Westen, Osten) – es waren vor allem unterschiedliche Mentalitäten. Und diese Mentalitäten erwuchsen aus der sehr verschiedenen Reaktion auf das Dritte Reich, die nationalsozialistische Vergangenheit. Die Österreicher wollten nach 1945 nicht mehr Deutsche sein und heißen; die DDR sollte – zumindest nach dem Willen der dort Herrschenden – eine neue, vom Deutschen unabhängige sozialistische Identität entwickeln. An der Bundesrepublik dagegen blieb die deutsche Vergangenheit haften, hier konzentrierte sich die Verantwortung für das Geschehene, die Last der Wiedergutmachung, die unvermeidliche Kontinuität der Geschichte. Die Bundesdeutschen hätten diesen „Alleinvertretungsanspruch" wohl gern abgeschüttelt, doch sie konnten nicht; denn in Gestalt der Bundesrepublik wurde „Deutschland" vor der Weltöffentlichkeit identifiziert und eingefordert. Österreich galt als Opfer, die DDR war ein freigesprochenes Glied der sozialistischen Zukunftsgesellschaft – die Bundesrepublik war Erbe. Ein Erbe besonderer Art, wie sich versteht; denn sie erbte hauptsächlich Lasten: Gebietsverluste, Schulden, einen zerstörten deutschen Namen, eine schattenhafte Staatlichkeit, eine unsichere Zukunft.

Die bundesdeutsche Mentalität, die sich aus alldem ent-

wickelte, war undeutlich und diffus. Deutschland ja, aber beileibe nicht die ganze deutsche Geschichte; Staat ja, aber doch der Rechtsstaat, nicht der Machtstaat; Patriotismus ja, aber doch ein europäischer; Vertretung eigener Interessen ja, aber doch in zurückhaltendem Ton, mit einiger Vorsicht, ohne Auftrumpfen. Ein „Provisorium und Transitorium" sollte die Bundesrepublik sein – so *Theodor Heuss,* ihr erster Präsident. Das Wort gewinnt im nachhinein fast wahrsagerische Züge. Ein Staatsbau, schon im Entstehen nicht auf Abgeschlossenheit und Dauer, sondern auf Integration in größere Zusammenhänge (europäische, westliche atlantische) angelegt – so trat die Bundesrepublik ins Leben. In ihr herrschte die Mentalität des Provisorischen – ja das Provisorische *war* ihre Mentalität. Kein Wunder, daß dieser Staat sich mit dem Staatsüblichen schwertat, mit Flaggenschmuck, Nationalhymne, Staatsfeiertagen; kein Wunder, daß junge Deutsche bei internationalen Jugendtreffen dadurch auffielen, daß sie die Nationalhymne nicht singen konnten; kein Wunder auch, daß bei der Testfrage „Sind Sie stolz auf Ihr Land?" bis heute weit weniger Deutsche mit Ja antworten als Engländer, Franzosen, Amerikaner – so daß sich Engländer, Franzosen, Amerikaner über die so gründlich gewandelten Deutschen sehr verwundern, vielleicht aber auch freuen.

„Die Deutschen in der Bundesrepublik wirken heute weniger missionarisch als früher"

Inzwischen ist die Bundesrepublik mehr als vierzig Jahre alt – nichts ist so dauerhaft wie das Provisorische. Auch die Mentalitäten haben sich stabilisiert. Wir alle sind mit ihnen großgeworden. Sie gehören zur inneren Ausstattung des Gemeinwesens. Unversehens erstrahlen sie in nostalgischen Farben.

So ist es den Bundesdeutschen inzwischen zur Gewohnheit geworden, sich vor anderen ein wenig kleiner zu machen, als sie sind. Das steht im Einklang mit dem schmaleren Zuschnitt der politischen Gewalt im Bonner Staat, mit der Beschränkung, Zähmung, Minimalisierung der Staatsmacht im Grundgesetz. „Erlösung von der Größe" hat *Fritz Stern* das genannt, *Alfred Grosser* sprach respektlos von „Verschweizerung", *Hans-Peter Schwarz* von „Machtvergessenheit". Gleichgültig, wie man die Akzente der Bewertung setzt, das Phänomen ist kaum zu übersehen. Nie waren die Deutschen so bereit, Rücksicht auf andere zu nehmen, blindes Auftrumpfen zu vermeiden, sich an Regeln des politischen Spiels zu binden, wie heute. Sie halten sich zurück, im Inneren wie nach außen. Vor weltpolitischen Engagements erschrecken sie fast mehr als die anderen. Die Diskussion über einen möglichen deutschen Beitrag zur UN-Friedenstruppe ist ein lehrreiches Symptom.

Bonn wirkt in dieser Hinsicht auf die Nachbarn beruhigend, eine Hauptstadt, die eher zu klein als zu groß ist, deren Marmortreppen bescheiden, deren Ehrenwachen kaum wahrzunehmen sind. Nur nicht auffallen! lautet die Devise. Diskretion ist Ehrensache. Die Deutschen haben zwar mehr Menschen als die Nachbarvölker – aber zur Beruhigung weisen sie auf ihre niedrige Geburtenquote hin. In Staat, Wirtschaft, Wissenschaft, Verwaltung bevorzugen sie die ungefährliche Mitte, den gehobenen Durchschnitt, die unanstößige Paßform. Wer sich mit Gewalt durchsetzen will, erregt Mißtrauen. Selbst unsere Napoleone sind kleiner als anderswo.

Versucht man zu umschreiben, wie sich die Kultur der Bundesdeutschen, ihre Lebensform und Lebensart heute im Unterschied zu früheren Zeiten präsentiert, so genügt ein Wort zur Charakterisierung: sie ist lockerer geworden. Sie kommt nicht mehr so ernst, gravitätisch, so fordernd daher wie früher. Das Leistungspathos hat sich verringert. Das Spielerische tritt unbefangener hervor. Kleidung, Sitten, Arbeits- und Sexualmoral, religiöse Verbindlichkeiten, Bildungsstandards – alles hat sich gelokkert, oft in erstaunlichem Maß. Die Deutschen in der Bundesrepublik wirken heute weniger missionarisch als früher. Sie sind auch weniger diszipliniert als in den ersten Nachkriegsjahren, als Zusammenrücken, Zusammenhalt, Zusammenarbeit geboten war. Sie muten leichter, freilich auch unverbindlicher an. Sie sind wählerischer geworden. Sie verfügen über mehr Zeit. Mal fährt man zum Segeln, mal kommt man vom Segeln, mal ruft der Watzmann, mal die Toscana – der Optionen ist kein Ende. Im Reisen haben die Bundesdeutschen inzwischen fast alle anderen Völker überholt. Freizeit steht hoch im Kurs, höher als Geld, vor allem bei jungen Menschen. Die jungen Deutschen ziehen längst nicht mehr die Lippen schief beim italienischen dolce far niente, sie entwickeln keine Überlegenheitsgefühle mehr gegenüber britischen Anglern und französischen Rentnern – das alles ist uns nähergerückt, und wir erinnern uns, daß in alten Zeiten auch die Deutschen mit gusto zu feiern, zu spielen und zu faulenzen wußten. Der Fleiß war ja nicht immer der ständige Begleiter der Deutschen. Ein wenig südliches und westliches savoir-vivre tut uns gut.

Gewiß sind die Bundesdeutschen Bewohner der nördlichen Hemisphäre geblieben: kaum findet man bei ihnen die Unbekümmertheit, das Lachen, die Spontaneität, die unvermittelte Fröhlichkeit mitten im Elend, die uns in Lateinamerika, ja selbst in Afrika begegnen kann. Wer von dort kommt, mag die Deutschen immer noch als still und stur, verbiestert und arbeitsbeflissen empfinden. Aber ein wenig hat sich die Nadel doch nach Süden gedreht: Autos, Kleider, Waren sind farbiger geworden; die Arbeit ist nicht mehr der Seeleninhalt, um den sich alles dreht.

Neu belebt hat sich in der Bundesrepublik der Föderalismus. Der harte Kern der Staatlichkeit lag nach 1945 – und liegt noch heute – bei den Ländern. Die unitarischen Tendenzen haben sich nicht durchgesetzt. Die vor Jahren prophezeite Stärkung der Zentralgewalt – erhofft von den einen, gefürchtet von den anderen – ist nicht eingetreten. Auch hier spielen die Mentalitäten mit: Nach Jahren einer fast rauschhaft erlebten Mobilität und Veränderung

macht sich heute ein stärkeres Verlangen nach Befestigung, Überschaubarkeit, stabileren Zuordnungen geltend. Das Pathos des Wiederaufbaus ist abgelöst worden von einem Pathos der Bewahrung. Denkmalpflege und Umweltschutz haben Konjunktur. Die „kleine Schule" ist Trumpf. Gewiß, vieles an dieser Bewegung ist Nostalgie, Angst vor dem Tempo, mit dem die industrielle Welt ihre Ressourcen aufzehrt, Sehnsucht nach einer weniger beschleunigten, weniger lärmenden, weniger konkurrenzerfüllten Welt. Aber die Wirkungen auf das politische System sind deutlich: das Kleine, Überschaubare, Kontrollierbare in der Nähe ist wieder gefragt. Man mißtraut den Großsprechereien aus der Ferne. Das verschafft der föderativen Ordnung neuen Antrieb, ja eine neue Legitimation. Sie braucht sich nicht mehr mit rationalen Hilfsargumenten – der Gewaltenteilung, des Subsidiaritätsprinzips – gegen ihre Widersacher zu verteidigen. Sie kann ihre Gegner an sich herankommen lassen. Nicht die Länder und Gemeinden, die Zentralgewalt steht in der Bundesrepublik unter Rechtfertigungszwang.

„Die gedämpfte Rede des Bundesbürgers ist sicher ein Gewinn"

An Regionalfarben reich ist auch die deutsche Gegenwartsliteratur – übrigens in der Bundesrepublik wie in der DDR. Sie bestätigt in ihrer Sprachvielfalt den politischen Zentralitätsverlust, den Rückzug aufs Innere, auf Länder und Regionen. Landschaftsbezogener Realismus – das nimmt bei vielen Autoren dokumentarische Züge an: so im Ostpreußen von Siegfried Lenz, im Hamburg Nossacks und Geno Hartlaubs, im Köln Heinrich Bölls, im Hegau Martin Walsers, im Schwaben und Franken von Hermann Lenz – man könnte die Reihe fortsetzen. Selbst Arno Schmidt und Uwe Johnson waren in mancher Hinsicht Regionalisten – so wie schon bei Fontane die märkische Umwelt, bei Thomas Mann Lübeck, Travemünde, München viel stärker durchdringen und sichtbar werden als in den gleichzeitigen Werken französischer oder russischer Realisten. Vielleicht werden spätere Zeiten ganz ohne Ironie – die Nachkriegsliteratur in Deutschland als einen Neuanfang der Heimatliteratur empfinden. Auch die Renaissance eines Theaters, das naturalistische Sprechweisen, Stammeln, Verstocktheit, Verstummen einfacher Menschen nachzeichnet, bei Sperr, Faßbinder, Kroetz, Achternbusch, deutet in diese Richtung – ganz abgesehen von jüngsten Mobilisierungen der Dialektdichtung zugunsten realistischer literarischer Ziele.

Auch hier, in der Literatur, stehen die Zeichen auf Lockerung, Entschränkung, Abbau normativer Zwänge. Der Formdruck, der von Weimar-Jena ausging – genauer von der Germanistik der Kaiserzeit, welche „die Klassiker" im Zeichen nationaler Einheit reklamierte –, ist sichtlich schwächer geworden. Übrigens nicht erst nach 1945. Der Welterfolg eines Autors wie Bert Brecht, der Durchbruch von Autoren wie Graf, Horvath, Marieluise Fleißer zu gesamtdeutscher Resonanz, das heutige Echo der Österreicher, der alemannischen Schweizer – sie wären ohne jene Lockerung der Weimar-Jenaer Formgesetze nicht möglich gewesen. Hier bahnt sich, wie im Politischen, Sozialen, Wirtschaftlichen, ein Ausgleich zwischen Süd und Nord an. Viele Gebots- und Verbotstafeln des normierten Deutsch sind dabei sanft aus dem Verkehr gezogen worden. Nicht einmal die Ausspracheregeln des Herrn Siebs sind heute noch tabu. Warum sollte der deutsche Sprachduktus sich nicht eines Tages wieder von den nach 1866 gezogenen Linien wegbewegen?
Soziologen habe die Bundesrepublik als eine „nivellierte Mittelstandsgesellschaft" bezeichnet. Das spiegelt sich auch in der Sprache. Soziale Nivellierung einerseits, Rangerhöhung bisher zurückstehender Positionen und Tätigkeiten anderseits – die Skala Magd – Dienstmädchen – Hausgehilfin – Hausangestellte – Hausassistentin ist dafür ebenso ein Beispiel wie die oft beschriebene und belächelte Verwandlung der Putzfrau in die Raumpflegerin, des Blumenbinders in den Floristen, des Briefträgers in den Postfacharbeiter, des Fensterputzers in den Glas- und Gebäudereiniger. Statusunterschiede wurden nach oben nivelliert. Scharf abgrenzende Bestimmungen, einer gespannten Klassenlage entstammend, wichen weicher umschreibenden, behutsamer zeichnenden Wörtern. Abhängigkeiten, Hierarchie- und Delegationszusammenhänge wurden durch neue Umschreibungen gemildert und verwischt: Mitarbeiter, Kraft, Hilfe, Assistent, Auszubildender – anstelle von Hilfskräften, Angestellten, Lehrlingen. Noch in den zwanziger Jahren war ein wissenschaftlicher Assistent ein wissenschaftlicher Hilfsarbeiter. Arbeiter und „Kapitalisten" standen einander gegenüber, nicht Tarifpartner, Sozialpartner.

„Deutschsein heißt manchmal: eine Sache um ihrer selbst willen übertreiben"

Gewiß, es wäre ein leichtes, die geschilderte Entwicklung zu ironisieren und die Nase zu rümpfen, wenn Fahrschulen und Friseurläden zu Fahr- und Haarstudios und Nachhilfestunden zu Förderunterricht werden. Doch sei Spott hier ferne. Denn man kann nicht übersehen, daß die Sprache in einer „Spiegelfunktion sozialer Wandlungen", wie *Els Oksaar* es ausgedrückt hat, nur nachvollzog, was sich in der Gesellschaft tatsächlich abgespielt hatte, und daß in den erwähnten Euphemismen und Graduierungen auch eine deutliche Tendenz zur Humanisierung mitschwang. Sprache dient ja nicht nur der analytischen Entblößung. Alle Kultur beginnt mit Adams und Evas Feigenblatt. Behutsameres Auftreten, vorsichtigeres Formulieren, leiseres Sprechen – das kann auch ein Gewinn sein. Gegenüber dem fordernden Ton, der dem Deutschen zu Anfang des Jahrhunderts eigen war – von späteren Zeiten nicht zu reden –, ist die gedämpfte Rede des Bundesbürgers sicher ein Gewinn.
An dieser Stelle wird man einwenden: Das ist ja alles gut und schön. Aber ist es die ganze Wahrheit? Gewiß, die

Deutschen sind ruhiger geworden, der Machtstaat ist zum Rechtsstaat gezähmt worden – ein freundliches Wesen, verglichen mit den Staats-Tigern vergangener und heutiger Weltgeschichte. Die regionalen, die lokalen Kräfte sind stark – viel stärker als die zentralisierende Uniformität früherer Zeiten. Ein sanfter Pointillismus durchzieht die Äußerungen unserer Literatur – nirgends Fanfarenstöße, wenig Auftrumpfen, trompetendes Sich-Brüsten.
Aber um Himmels willen – sehen Sie denn nicht die Kompensationen in anderen Bereichen? Hat sich denn der *furor teutonicus* wirklich zurückgezogen? Hat er sich nicht vielmehr nur verpuppt? Schauen Sie doch unseren Verkehr an – welche Raserei, welche Aggressionen, welche Rechthaberei. Beobachten Sie unsere vielgerühmte Rechtskultur – welcher Eigensinn, wieviel Prozeßhanselei, welche lächerliche Sucht, alles und jedes zu verrechtlichen, bis zum deutschen Unicum der gerichtlichen Überprüfung von Schulnoten? Von der Wohltat des Rechts bis zur Plage der Juridifizierung aller Lebensbereiche ist da wirklich nur ein kleiner Schritt.
Oder Wissenschaft und Literatur – fehlt ihnen nicht das gesellige Ambiente? Ist das Verquere, Eigensinnige, Monadische und Monomane früherer Zeiten wirklich verschwunden, regieren wirklich Höflichkeit, Umgang, Rücksicht, Toleranz? Verkehren die Eliten wirklich miteinander, Politiker mit Autoren, Wissenschaftler mit Wirtschaftlern, Künstler mit sich selbst? Gibt es Austausch, Verständnis, Selbstkritik, Selbstironie? Oder herrscht nicht nach wie vor das Zünftische, Kleinmeisterliche, der Stall- und Stubengeruch? Schließt sich nicht jeder ein, so gut er kann? Sind die Einzäunungen nicht stärker als die Verbindungen, die kommunizierenden Röhren?

Gewiß, gewiß. Ich bin weit davon entfernt, solche Beobachtungen zu negieren oder zu verharmlosen. Manchmal hat sich der häßliche Deutsche tatsächlich nur anderswo verpuppt, manchmal ist er einfach in ungefährlichere Bereiche ausgewandert, die nicht so sehr im Lichtschein in- und ausländischer Beobachtung liegen. In den Sport zum Beispiel, in die Wirtschaft, in die Technik. Ganz kommt man nun einmal von der Vergangenheit nicht los. Auch die europäisch-offenen pluralistisch lässigen Bundesdeutschen sind eben Deutsche geblieben. Und Deutschsein heißt manchmal (immer noch und nicht so selten): eine Sache um ihrer selbst willen übertreiben.

Andrzej Szczypiorski, ein kluger Kenner deutscher wie polnischer Eigentümlichkeiten und Unzulänglichkeiten, läßt in seinem Buch „Die schöne Frau Seidenman" einen Deutschen namens Müller, der lange in Polen lebt und sich als halber Pole fühlt, über sein Vaterland meditieren: „Uns fehlt die Prise Wahnwitz, dachte er, wir sind zu nüchtern. Vielleicht bin ich deshalb fortgegangen, hierher, unter die Polen, weil in mir immer diese Prise Wahnwitz war, ein Galopp der Phantasie, der keinem echten Deutschen widerfährt ... Besser zu sein auf jedem Gebiet, unerreichbar sein, das ist deutscher Ehrgeiz. Am schönsten komponieren, am produktivsten arbeiten, am klügsten philosophieren, am meisten besitzen, am effektivsten totschlagen! Nun ja, dachte er voller Bitterkeit und Schmerz, aber gerade das ist der echte Wahnwitz. Kein Wahnwitz ist die Mutwilligkeit der Gedanken und Taten, das Leben als Tanz oder als Lied ... Mein Gott, was muß ein Deutscher wie ich leiden, ein unvollendeter, ganz und gar nicht auf deutsche Weise organisierter Deutscher mit einem Fehler im Herzen, der dies alles durch die Brille slawischer Erfahrung sieht, so ein Deutscher, angesteckt von der gesegneten Krankheit des Polentums, die gerade deshalb so schön ist, weil sie unvollkommen, unvollendet, ungewiß, suchend, unordentlich, launenhaft, ungebändigt ist, genau wie ein Verrückter, den ein Engel an der Hand führt."

Dieser Müller lebt später in der Bundesrepublik Deutschland, in Oberbayern. Aber das Gefühl der Angst vor unberechenbaren deutschen Möglichkeiten und Ereignissen verläßt ihn auch im eigenen Haus, bei Spaziergängen im Alpenvorland, in Biergärten und Versammlungen nie. Denn „in Deutschland war eine so anständige, vielfältige, redliche Demokratie entstanden, wie sie nur in Deutschland möglich war. So ließ auch die deutsche Demokratie Müller keine Ruhe, denn wiederum fand er in ihr die Tyrannei der Perfektion, ohne welche die Deutschen nicht leben können ... Er fühlte sich wieder unwohl, ihm fehlte das Unvollendete, Unklare, Ungewisse der Dinge und Gedanken, durch die die Schwäche der menschlichen Natur hindurchscheint, ihr ewiges Suchen nach dem Unbenennbaren und Unaussprechbaren."

Ich lasse diesen Text einfach so stehen, wie er ist, ohne Kommentar; er mag uns als Kontrollmeldung dienen, als Widerpart gegen eine allzu einfache und positive Deutung heutiger deutscher Mentalitäten, als Einladung zur Selbstkritik. Das führt hinüber zur dritten und abschließenden Frage: Was wird aus der bundesdeutschen Mentalität im Prozeß der Wiedervereinigung? Wird sie die deutsche Teilung überdauern oder wird sie verschwinden – sofort, auf der Stelle oder nach einiger Zeit?

„Die Kunst selbstsicherer Bescheidenheit ist zu erlernen"

Ich versuche eine pragmatische Antwort: Einiges wird bleiben, anderes wird verschwinden; neue Mentalitäten werden sich bilden. Das ist wohl immer so, wenn „ungleichzeitige" Strukturen zu einem neuen Ganzen verbunden werden; es erklärt sich aber in unserem Fall, dem Fall der deutschen Einigung 1990/1991, zwanglos aus den besonderen historisch-politischen Umständen.
Bleiben wird ganz sicher der föderalistische Zuschnitt auch im größeren Deutschland – und bleiben wird auch der Primat des Rechts im Staat. Die Bildung der Länder in der DDR ist schon im Gang; auch der künftige Staat wird föderalistisch verfaßt sein. Das ist nicht etwa eine Übernahme von Strukturen der Bundesrepublik durch die DDR, es ist eine Rückkehr zu den eigenen Anfängen nach

1945, und es ist eine Rückkehr zu spezifischen Traditionen unserer Geschichte. Deutschland war stets ein Reich, ein Bundesstaat oder Staatenbund, kurzum ein föderalistisches Gebilde. Zentralistische Perioden sind untypisch für unsere Geschichte. Dementsprechend war die Zentralgewalt in Deutschland immer schwächer als in anderen Staaten (zumindest in der Neuzeit): neben der Hauptstadt standen andere Zentren, und keine Stadt repräsentierte auf längere Zeit das ganze Deutschland – nicht politisch und schon gar nicht kulturell. Der Reichtum der Kultur in Deutschland zehrt bis heute vom landesherrlichen Mäzenatentum. Abseits der großen Städte gibt es viele kleine Residenzen mit eigenem Gesicht – mit Theatern, Konzertsälen, Archiven, Bibliotheken, Kunstsammlungen hohen Ranges. Wolfenbüttel, Meiningen, Hildburghausen, Weimar haben sich in Deutschland stets neben Frankfurt, Köln, Hamburg, Dresden, Leipzig, München behauptet. Region war in Deutschland nie Provinz.

Bleiben wird auch die Dominanz des Rechts im politischen Prozeß – wir erinnern uns, daß die Demokratiebewegung in der DDR auch mit dem Ruf nach unabhängigen Gerichten, nach Einführung einer Verfassungsgerichtsbarkeit begonnen hat. Hoheitliche Schutzzonen und Arkansphären wird es im künftigen Deutschland so wenig geben wie in der Bundesrepublik. Der Rechtsweg gegenüber Staatseingriffen wird überall offen sein. Staatliche Gewalt wird sich gegenüber dem Bürger rechtlich auszuweisen haben, der Rechtsschutz wird erweitert werden, die Grundrechte werden neue Bedeutung und konkrete Geltung erhalten.

Zurücktreten wird freilich etwas, was die Mentalität der Bundesrepublik gerade in den letzten beiden Jahrzehnten oft negativ gekennzeichnet hat: ein Gefühl der Beliebigkeit, des lässigen Umgangs mit der Freiheit, des Mangels an Verantwortungen und Aufgaben, des Rückzugs auf die eigene Selbstgenügsamkeit. Ein wenig Einigung gelingen soll. Manche Verkrustung wird sich auflösen müssen, wir werden beweglicher werden müssen und weniger bequem. Nationales Pathos braucht es zu einem solchen Aufbruch nicht. Aber die Kunst selbstsicherer Bescheidenheit wäre zu erlernen. Sie ist die sicherste Bürgschaft dafür, daß das vereinigte Deutschland seine Nachbarn nicht erschreckt, sondern sie durch Behutsamkeit und Rücksicht dauerhaft zu versöhnen weiß.

„Nur zögernd verlassen wir das Gefühl der sozialen Sicherheit“

Hans-Joachim Meyer über die Deutschen in der DDR

Ich will gestehen, daß ich mich doch mit einem gewissen Zögern diesem Thema genähert habe, ein Zögern, das sich in den letzten Tagen erheblich verstärkte. Als DDR-Deutscher über DDR-Mentalität zu sprechen heißt, preiszugeben, was man über sich weiß oder doch zu wissen glaubt und was man über andere denkt. Also, wenn man so will, eine Kombination von Selbstkritik und Kritik, wie es im DDR-Deutsch so schön hieß. Nun könnte ich dem Dilemma durchaus entgehen, indem ich die bisherige DDR-Gesellschaft in einigen Wesenszügen analysierte und aus diesen Daten den zu erwartenden Mentalitätseffekt deduzierte. Und in der Tat spricht einiges für dieses Vorgehen.

Ein Land, in dem die Einheit von Staat und Gesellschaftsordnung proklamiert wird – Walter Ulbricht bezeichnete die zweite, die sozialistische Verfassung der DDR als eine Staats- und Gesellschaftsverfassung –, eine Staats- und Gesellschaftsordnung überdies, die nach dem stalinistischen Modell konstruiert ist, die Partei sei der Motor, gegenüber dem alle anderen gesellschaftlichen Organisationen, ja selbst der Staat zum Transmissionsriemen degradiert sind, eine Staats- und Gesellschaftsordnung schließlich, die unter dem Monopol einer Ideologie steht, einer Ideologie, in der der Mensch primär als gesellschaftliches Wesen definiert und damit der Gesellschaft zu- und untergeordnet wird, eine solche Staats- und Gesellschaftsordnung erzeugt mit Notwendigkeit politisches Desinteresse, zumindest als Bürger dieses Staates, und angepaßtes Verhalten.

„Über Nacht verloren die gesellschaftlichen Rituale ihre Kraft“

Ein Paradebeispiel dafür waren die in der DDR veranstalteten Wahlen. Diese vom System regelmäßig mit großem Aufwand inszenierten Kampagnen verfolgten den doppelten Zweck, sich selbst und der Umwelt einen Schein von Legitimität zu verschaffen und zugleich der Bevölkerung das reibungslose Funktionieren des Herrschaftsapparates zu demonstrieren. Solange die erdrückende Mehrheit der Deutschen in der DDR, wie ja auch in der Bundesrepublik, keine Chance sah, diesen Herrschaftsapparat ernsthaft zu stören oder gar zu gefährden, solange schickten sich die meisten in diese demütigende Prozedur als ein nicht oder nur unter großen Kosten zu vermeidendes Übel. Es war eines jener vielen Rituale gesellschaftlichen Verhaltens, die kaum jemand ernst nahm, auch nicht viele Teilhaber der Macht, die diese Rituale mit Bierernst be-

trieben. Rituale, die man aber hinnahm, wie auch andere Konventionen, deren Einhaltung nichts besagt und zu nichts verpflichtet, deren Verletzung aber fast als exzentrisch gilt. Wozu der Aufwand, wenn es doch niemand ernst nahm? Das Leben in der DDR war voll solcher Rituale, sie begannen zu zerbrechen, als Gorbatschow sich der Notwendigkeit einer fundamentalen Wende stellte und die Machthaber in der DDR in grotesker Fehleinschätzung ihrer realen Lage glaubten, sich von dieser Entwicklung abkoppeln zu können und dies auch noch lauthals bekundeten.

Die Kommunalwahlen des Jahres 1989 waren der erste Vorgang dieser Art seit Jahrzehnten, bei denen das Ritual zu versagen begann, weil – nicht die Mehrheit –, aber doch eine beträchtliche Minderheit von Wählern sich dazu entschlossen, die Farce ernst zu nehmen und also nicht mehr mitzuspielen.
Da war plötzlich so etwas wie ein wechselseitiges Einverständnis, den Herrschenden ein Schnippchen zu schlagen. Die Gespräche darüber waren so offen, daß es mir noch heute unerklärlich bleibt, wie die Partei- und Staatsführung so töricht sein konnte, dieser Stimmung nicht wenigstens in einigen Prozenten nachzugeben. Ich entsinne mich noch gut meiner Verblüffung, als ich das Wahllokal betrat. Während früher die Wahlkabine so gut wie unbenutzt in der Ecke stand und man nicht nur gegen die wachsamen Augen der Offiziellen im Wahllokal, sondern auch gegen das gleichgültig kopfschüttelnde „was soll's" der anderen mit innerer Überwindung zur Wahlkabine ging, stand jetzt dort eine lange Schlange, um – meist mit einem mitgebrachten Schreibinstrument – die Namen der Kandidaten durchzustreichen.

Für Unvertraute mit dem ostdeutschen Wahlritual sei erklärend hinzugefügt: nach dem Willen der Machthaber bestand der Wahlakt im Falten des Zettels, der sodann in die Urne zu stecken war. Es war nicht einmal gesetzlich geregelt, wie man hätte gegen die Kandidaten der Nationalen Front stimmen können. Hinter mir sagte ein Erstwähler zu seiner Mutter, die eine Zolluniform trug: „ein paar Namen streiche ich auf jeden Fall durch". Ihr war das sichtbar peinlich. Ich dachte im stillen, „reg dich nicht auf, Genossin, wenn er auch nur einen Namen stehen läßt, ist dies immer noch eine Stimme für die Nationale Front". Und trotzdem, auch dieser Junge entzog sich dem Ritual. Heute wissen wir, der 6. Mai 1990 war der innere Anfang vom Ende, wohlgemerkt der innere Anfang, nicht der äußere, der notwendigerweise zuerst erfolgen mußte. Und dennoch: für den Zusammenbruch der SED-Herrschaft war das Ende des konventionalisierten Gesellschaftsspiels der entscheidende Schritt. Nichts will ich von dem wegnehmen, was in den folgenden Monaten geschah, nichts von der Ungewißheit und der Angst, nichts von den schlimmen Demütigungen des 6. und 7. Oktober und nichts von der Zerreißprobe des 9. Oktober in Leipzig, als offenbar wurde, daß eine chinesische Lösung nun nicht mehr möglich war. Dennoch scheint es im Rückblick unfaßbar, daß dieses sich als Zielpunkt der Geschichte gerierende Regime fast widerstandslos zusammenbrach. Beinahe über Nacht verloren die gesellschaftlichen Rituale ihre Kraft, die Pseudodiskussionen und Pflichtversammlungen, die seit früher Kindheit eingeübten Verhaltensmuster, und die Menschen begannen sich zu fragen, warum sie dies solange hingenommen haben.

Wer heute die Aufgeregtheiten und Entladungen im politischen Leben der DDR beobachtet, die pathetische Vehemenz, mit der Forderungen erhoben und vertreten werden, die Erbitterung, mit der gelegentlich Dinge des politischen Alltags verhandelt werden, der sollte bedenken: dieser Mangel an Gelassenheit ist sicher auch einem Mangel an politischer Kultur geschuldet, aber wie mir scheint, auch einem übermächtigen Wunsch, sich von der peinlichen Erinnerung an die zahllosen Rituale zu befreien, an Rituale, die damals niemand ernst nahm, die heute aber in die Nähe der Duldung von ungerechter Gewalt und schamloser Gemeinheit zu rücken drohen. Und dies alles angesichts der penetranten Fragen aus diesem Teil Deutschlands, von so manchen, die heute vor einem Jahr in ihrer übergroßen Mehrheit sich zwar auch noch nicht vorstellen konnten, daß ein Dreivierteljahrhundert Gesellschaftsexperiment kurz vor dem Eingeständnis seines Scheiterns stand, die heute aber mit der ganzen Selbstgerechtigkeit der Satten und nie Versuchten sich zu Anklägern und Richtern in eins erheben. Noch vor einem Jahr wäre es als das erkannt worden, was es ist, nämlich als bornierte Anmaßung und Ehrabschneiderei, und dies leisten sich nicht nur ungebildete Winkeljournalisten, sondern auch Publizisten mit intellektuellem Anspruch, akademische Würdenträger, bei denen man annehmen sollte, schlichte Selbstachtung würde ihnen solche Auftritte verbieten.

„Es geht uns wie einem Erwachsenen, der erst im reifen Alter schwimmen lernen muß"

Es ist noch keine drei Jahre her, da wurden rote Teppiche ausgerollt in Bonn, hier in München und auch anderswo für einen hohen Staatsgast. Ich war dafür, damals und auch heute noch, denn wie vorauszusehen war: die Umstände des Ereignisses artikulierten mehr das Unnatürliche der deutschen Spaltung als die Normalität eines Staatsbesuches. Es hat in den letzten Jahren nicht wenige Stimmen gegeben in diesem Teil Deutschlands, die die Spaltung zur Normalität machen wollten, und so kann es nicht wundern, daß für manche das Ende der Spaltung als Gefahr der Normalität empfunden wird. Ich will es nicht leugnen: Normal im Sinne einer routinierten pluralistischen Gesellschaft sind wir im anderen Teil Deutschlands noch lange nicht und werden es auch noch lange nicht sein.

Das uniforme Gesellschaftsmodell leninistisch-stalinistischer Prägung hat kein Verständnis für gegliederte Kompetenzen und je eigene Verantwortlichkeiten aufkommen

lassen. Regeln des politischen Umgangs müssen erst noch gelernt werden.
Anstelle des dirigistischen Zentralismus tritt jetzt häufig der Wunsch nach basisdemokratischer Entscheidungsallmacht. Demokratie ist, wenn so lange diskutiert wird, bis ich recht behalte. Nur mühsam findet sich ein Weg vom Monolog zum Dialog oder gar zum Kompromiß und noch schwerer vom Schwung des Anfangs zur alltäglichen Verläßlichkeit. Wer solange die Wertlosigkeit von Phrasen erlebt hat, der hat wenig Hemmung, mit Begriffen zu operieren, deren Inhalt er nicht kennt. Über Nacht wird eine Schule zum Gymnasium und ein selbsternanntes adhoc-Gremium zum Personalrat. An den von der Berliner Zentrale vernachlässigten Städten und Dörfern der ins historische Abseits gedrängten Länder entzündet sich eine Mischung von bewegendem Heimatgefühl und regionalistischer Ideologie, die das Abgleiten zur Komik nicht immer vermeidet. Nur zögernd verlassen wir das Gefühl sozialer Sicherheit, das der paternalistische Staat vermittelte. Es ist wahr, dies war die miserable Sicherheit der ungleichen Verteilung des Mangels. Dennoch schien diese Gesellschaft die radikale Existenzgefährdung und das nicht mehr überschaubare Risiko – so man sich an die politischen Konventionen hielt – auszuschließen. Es war Staatsdoktrin, politische Unfreiheit durch das Gefühl sozialer Sicherheit zu kompensieren. Ein Gefühl der Sicherheit, das in Kombination mit der Mangelwirtschaft den Leistungswillen beeinträchtigte und einen großen Teil der Lebensenergie auf die trickreiche Ausgestaltung der eigenen Nische im Verein mit Freunden und Bekannten lenkte. Beide Facetten der DDR-Mentalität sind in der derzeitigen Phase des generellen Umbruchs der Arbeits- und Lebensumstände höchst bedeutsam.
Bisher war die Sicherheit des Arbeitsplatzes weder durch Mangel an Leistungswillen noch durch Mangel an Leistungsfähigkeit zu gefährden; nur politische Mißliebigkeit konnte das dichtgeknüpfte Netz sozialer Sicherheit jäh zerreißen lassen. Allerdings standen, besonders bei akademischen Berufen, die Arbeitsplätze nicht selten im deutlichen Mißverhältnis zu Qualifikation und Erwartungshaltung. Doch fügte sich das in das Bild allgemeiner Unzulänglichkeit ein. Es hob nicht die Grundbefindlichkeit auf, man könne faktisch nicht aus dem gesellschaftlichen Beschäftigungssystem herausfallen. Nicht umsonst ist diese Arbeitsplatzgarantie von der politischen Führung propagandistisch zum wichtigsten Menschenrecht hochstilisiert worden. Und so kann es nicht wundernehmen, daß die Angst vor der Arbeitslosigkeit in der sich auf die deutsche Einheit zubewegenden DDR eine beachtliche politische Dimension annimmt und von essentieller Bedeutung sein könnte. Denn dies ist der in Jahrzehnten mit allen Farben des Schreckens ausgemalte Alptraum jedes DDR-Deutschen: nicht langfristig planen zu können, sondern den Gefährnissen nichtkalkulierbarer Risiken ausgesetzt zu sein und diese dann nicht meistern zu können.
Es geht uns wie einem Erwachsenen, der erst im reifen Alter schwimmen lernen muß. Für viele bedeutet dies, daß die Mühe vieler Jahre wertlos wird, weil die Arbeit nicht mehr gebraucht wird oder – was nicht das gleiche ist –, weil sie so in der bundesdeutschen Gesellschaft nicht vorgesehen ist. Die Deutschen in der DDR haben statt dessen eine andere Fähigkeit entwickelt, die ihnen jetzt zustatten kommen kann, und das ist eine unermüdliche Improvisations- und Anpassungsgabe, die sich auch durch widrige Umstände nicht beirren läßt. In diesen Umständen konnte im Grunde nur jemand bestehen, der über eine nicht zu kleine Zahl von Freunden und Kollegen verfügte, die nach dem Prinzip des wechselseitigen Vorteils Subökonomien und Minisolidargemeinschaften entwickelten, welche der DDR-Gesellschaft ihre gelegentlich gerühmte Intimität gaben. Auch wer nicht dem Marxschen Konzept von Basis und Überbau anhängt, kann nicht übersehen, daß es hier in der Tat die ökonomischen Verhältnisse, nämlich die Situation der Mangelwirtschaft waren, die eine Art von Solidarverhalten erzeugten. Ein Solidarverhalten, das sich übrigens durchaus mit den rüden Umgangsformen einer Drängel- und Anstellgesellschaft vertrug. Einer Gesellschaft also, die immer gewärtig sein mußte, daß die Schlange der Wartenden länger ist als das Angebot. Ich bin daher weit davon entfernt, die „Eine-Hand-wäscht-die-andere-Solidarität" der DDR-Nischengesellschaft zu idealisieren. Etwas völlig anderes ist die Solidarität der politisch Verfolgten. Aber dies scheint mir nicht in eine Mentalitätsstudie zu gehören.

„Die Grunderfahrung, Bürger eines zweitklassigen Landes zu sein"

Bisher war fast alles deduzierbar oder zumindest erklärbar auf dem Hintergrund einer Staats- und Gesellschaftsordnung, die sich selbst als den real existierenden Sozialismus bezeichnete. Nur: die DDR existierte in Deutschland, auch wenn sie dies – wenn auch mit wechselnder Intensität – leugnete. Sie war der kleinere Staat, der vergeblich die Zwangsumstände seiner Zeugung und Geburt durch den Anspruch zu überdecken suchte, Vollender des historischen Fortschritts und Erbe aller progressiven Traditionen zu sein. Sie war angetreten, ganz Deutschland zu gewinnen, und strich dann selbst den Anspruch, ein Staat deutscher Nation zu sein aus ihrer Verfassung. Sie wollte die Bundesrepublik überholen, ohne sie einzuholen, und dies war nicht nur sprachlicher Unsinn, sondern vor allem wirtschaftlich leere Kraftprotzerei, die nichts an der Tatsache ändern konnte, daß die Bundesrepublik mit jedem Jahr die DDR weiter hinter sich ließ. Nun wird man einwenden, ob nicht dies den Deutschen in der DDR herzlich gleichgültig hätte sein können, bestärkte es sie doch in ihrer Abneigung gegenüber dem System. Aber dies ist eine naive Lesebuch-Vorstellung. Zunächst einmal: Es gab Menschen, die bereit waren, sich für diesen Staat zu engagieren, und es waren nicht immer die Schlechtesten.

Brigitte Reimann hat in ihrem biographisch geprägten Roman „Franziska Linkerhand" die Haltung jener jungen

Intellektuellen wiedergegeben, die von der Idee des Sozialismus fasziniert waren. Sie hatten ihre Hoffnungen in diesen Staat investiert, und wenn auch ihre Hoffnungen immer mehr zuschanden wurden, so hielten sie doch an dem Prinzip Hoffnung fest.

Vergessen wir auch niemals, daß unter denen, die die friedliche Wende herbeigeführt oder ermöglicht haben, nicht wenige waren, die ihre Kraft und ihren Mut aus dem Impuls erhielten, die Ideale einer besseren Menschenordnung aus der Pervertierung durch die etablierte Macht zu retten. Aber auch jene, die nie an den von Friedrich Engels proklamierten Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit geglaubt hatten, auch jene konnten sich nicht selbst zu bornierten Gehaltsempfängern degradieren, denen ihre Umwelt gleichgültig ist, zumal, wenn nach menschlichem Ermessen diese Umwelt ihr Schicksal und wohl auch das ihrer Kinder sein würde. Wer von ihnen kann denn mit gutem Gewissen aufstehen und sagen, er habe sich vor einem Jahr den heutigen Abend vorstellen können? Nein, wer aus welchem Grund auch immer sich dazu entschlossen hatte, die DDR als seinen Lebensraum anzunehmen – und ich bekenne mich auch noch heute zu diesem Entschluß –, der mußte, auch wenn er keinen Einfluß haben konnte, Weg und Gestalt der DDR als etwas empfinden, was ihn anging, und dieser Weg ging unaufhörlich bergab. Nur Narren lachen in einem untergehenden Schiff. Und man muß keine Sympathie für die Regierenden hegen, um deren gespreizte Lächerlichkeit und erschreckende Inkompetenz als peinlich und bedrückend zu empfinden. Dies war die Grunderfahrung der Deutschen in der DDR: Bürger eines zweitklassigen Landes zu sein, fast immer, wenn man einmal vom Sport absieht, die zweiten zu sein, die im Vergleich zu den Bürgern in der Bundesrepublik Ärmeren, weniger Erfahrenen und wenigstens bis zum Beweis des Gegenteils weniger Leistungsfähigen.

Dies ist der eigentliche Angelpunkt der DDR-Mentalität, sich als die Zurückgesetzten, Zukurzgekommenen zu fühlen, als solche, die bisher keine mit den Bundesdeutschen vergleichbare Chance gehabt haben, sich zu erproben und sich zu beweisen. Wer noch auf die Selbstbestätigung unter den von der Bundesrepublik vorgegebenen Standards warten muß, ermangelt der Selbstsicherheit, ist empfindlich gegenüber Zurücksetzung und empfänglich für Lob. „Ist es im Westen üblich, daß alle dem Redner anschließend sagen, wie vorzüglich er war?" fragte mich meine Frau, als mich auf einer gesamtdeutschen Veranstaltung jeder vierte oder fünfte lobte. „Ich fürchte nein", antwortete ich, „aber sie haben wohl Schlimmeres erwartet." Und als ich im September vorigen Jahres ein wenig zu sehr meine Erleichterung sehen ließ, als einer meiner Söhne aus Ungarn nach Hause zurückkehrte, fragte er mich entrüstet: „Du hast doch nicht etwa im Ernst geglaubt, ich wollte zeit meines Lebens im Westen ein ‚Ossi' sein."

„Sie sollten sich nicht täuschen"

Sie mögen dies erheiternd finden – und dies ist auch meine Absicht –, aber Sie sollten sich nicht täuschen. Zusammen mit den Unwägbarkeiten des wirtschaftlichen Neuanfangs ist die in jahrzehntelangem deutsch-deutschem Vergleich, in einem Vergleich unter ungleichen Bedingungen gewachsene Empfindlichkeit der DDR-Deutschen, die sich stets und immer als die Zweitplazierten erfuhren, bei allem wohl zu bedenken. Für die Zeit, die vor uns liegt, die Zeit der großen Angst und der großen Erwartung, ist dies eine Gefahr und eine Chance. Eine Gefahr, weil das Selbstvertrauen zu gering ist, und eine Chance, weil man sich endlich in seinen langgehegten Wünschen bestätigt sehen will. Wir DDR-Deutschen sind, wenn ich als Mann diesen gewagten Vergleich gebrauchen darf, wir sind wie Frauen, die berufliche Karriere machen wollen, stets in Sorge und auf der Hut vor Zurücksetzung und in innerer Spannung, es den anderen, die aus welchen Gründen auch immer die Nase vorn haben, gleichzutun, zumindest gleichzutun. Noch fehlt uns die Tugend der Gelassenheit.

Die Personalsituation der Kirche

Daten, Trends, Verlagerungen

Die nächste Weltbischofssynode, die am 30. September beginnt (vgl. ds. Heft, S. 307 u. 402), befaßt sich bekanntlich mit der Priesterausbildung. Sie wird sich dabei mit Sicherheit auch mit der Frage zu beschäftigen haben, wie angesichts der weiter sich öffnenden Schere zwischen Katholikenzahl und Priesterzahl künftig die Seelsorge gesichert werden kann. Hans Czarkowski *gibt einen Aufriß der jüngsten statistischen Entwicklungen. Er schreibt damit frühere Berichte zur kirchlichen Personalsituation fort (vgl. HK, Oktober 1979, 518ff. u. Oktober 1985, 457ff.). Sein Fazit: Trotz teilweiser Zunahme von Seminaristen und in geringem Umfange auch der Priesterzahlen verschärft sich das Problem, das durch vermehrten Einsatz von Laien in der Seelsorge nicht gelöst werden kann.*

Bereits 1970 lebten 51,81 Prozent aller Katholiken in Afrika, Asien und Ozeanien (338,957 Millionen von 653,532 Millionen). Im Jahre 1987 waren es bereits 61,19 Prozent (d. h. 545,123 Millionen von insgesamt 890,907 Millionen Katholiken). Es ist auf Grund dieses Verlage-

rungsprozesses anzunehmen, daß zum Beginn des kommenden Jahrtausends mehr als zwei Drittel aller Katholiken in der sogenannten „Dritten Welt" leben werden. Damit haben sich die Annahmen vom Anfang der siebziger Jahre über die Verlagerung der katholischen Kirche in den Süden unserer Erde im wesentlichen bestätigt.

Deutliche Verlagerungen nach Süden

Im einzelnen gelten für die verschiedenen Kontinente für die 19 Jahre zwischen 1970 und 1988 folgende Veränderungen: die stärkste Zuwachsrate ist für *Afrika* zu verzeichnen: die Zunahme um 106,1 Prozent von 39,7 Millionen (1972) auf 81,88 Millionen (1988) erklärt sich auch durch die hohe Zahl der Taufen von Jugendlichen und Erwachsenen, die relativ und absolut höchste in der Weltkirche. In *Asien* stieg die Katholikenzahl von 49,7 Millionen (1970) auf 78,33 Millionen (1988) um 57,6 Prozent. Bei einer Gesamtbevölkerung von 3,03 Milliarden

Entwicklung der Weltbevölkerungs- und Katholikenzahl zwischen 1970 und 1988

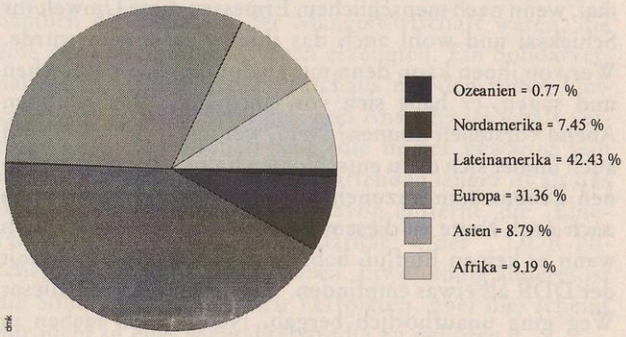
Kontinent	1970 Weltbev. in Tausend	1970 Kathol.	1988 Weltbev. in Tausend	1988 Kathol.
Afrika	343910	39728	610697	81883
Nord-Amerika	224696	53310	274401	66372
Zentral-Amerika	64873	60651	110280	103908
Antillen	24813	15041	31948	20025
Süd-Amerika	186995	169382	285201	254117
Amerika	501377	300384	699830	444422
Asien:				
Mittlerer Osten	105379	1599	161340	2591
Südostasien und Ostasien	1975404	48089	2871093	75740
Asien	2080783	49688	3032433	78331
Europa	644324	259267	705425	279401
Ozeanien	19331	4465	25608	6870
Weltweit	3589725	653532	5073993	890907

Menschen bleiben die Katholiken in dieser Region weiterhin eine kleine Minderheit von 2,6 Prozent. Auch in *Lateinamerika* stieg die Zahl der Katholiken: sie erhöhte sich von 245,074 Millionen (1970) auf 378,050 Millionen (1988) um 54,26 Prozent. Mit 7,8 Prozent war der Anstieg der Katholiken in *Europa* nur gering (von 259,2 Millionen im Jahr 1970 auf 279,4 Millionen im Jahr 1988). In *Nordamerika* nahm die Katholikenzahl um 19,8 Prozent auf 66,4 Millionen zu und auch in *Ozeanien* war ein starker Anstieg um 53,9 Prozent auf 6,8 Millionen Gläubige zu verzeichnen.

Der geringen Zunahme der Katholikenzahl in Europa und Nordamerika steht somit das starke Wachstum in den südlichen Regionen der Erde gegenüber. Für Lateinamerika hat sich allerdings die Annahme nicht bestätigt, daß der Subkontinent bald mehr als 50 Prozent aller Katholiken stellen wird. Auch 1988 lebten erst 42,43 Prozent aller Katholiken in Lateinamerika: das verlangsamte Bevölkerungswachstum und die starke Ausbreitung der Sekten haben den katholischen Zuwachs auf dem Subkontinent abgebremst. Ozeanien nimmt eine Zwischenstellung ein, weil dort die westlich geprägten Länder Australien und Neuseeland (zusammen 5,03 Millionen Katholiken) Papua Neu-Guinea und die pazifische Inselwelt (1,83 Millionen Katholiken in 23 Inselstaaten) statistisch weit überrunden.

Trotz der hohen Zuwachsraten insgesamt darf nicht übersehen werden: Im Vergleich zur Zunahme der Weltbevölkerung nimmt der Anteil der Katholiken seit den siebziger

Verteilung der Katholiken nach Kontinenten 1988



Jahren kontinuierlich, wenn auch sehr langsam ab. Waren 1970 noch 18,4 Prozent der Weltbevölkerung katholisch, so waren es 1988 nur noch 17,6 Prozent bei 5,0723 Milliarden Menschen. Zu erklären ist dieser prozentuale Rückgang vor allem durch die Tatsache, daß in den asiatischen und auch afrikanischen Ländern das Bevölkerungswachstum die nichtchristlichen Religionen begünstigt. Hinzu kommt die *dynamische Expansion des Islam:* er zählte im Jahr 1987 bereits 870 Millionen Anhänger und hatte mit der katholischen Kirche in diesem Jahr (877 Mio) fast gleichgezogen. Auch die Ausbreitung von Sekten in den Ländern des Südens sowie die Stagnation der Katholikenzahl in manchen Industrieländern erklären die Verringerung des Anteils der Katholiken an der Weltbevölkerung.

Die Seelsorgestruktur der Weltkirche wird im „Annuarium statisticum ecclesiae" nach kirchlichen Territorien (z. B. Erzbistümern, Bistümern, Prälaturen, Apostolischen Vikariaten u. a.) und nach Pastoralzentren (d. h. Pfarreien – mit und ohne Priester –, Missionsstationen sowie sonstige Zentren) erfaßt. Eine statistische Zusammenstellung der kleineren Kapellengemeinden, Basisgemeinschaften und Personalgemeinden erfolgt nicht. Allerdings liegen auch seitens der kontinentalen Zusammenschlüsse der nationalen Bischofskonferenzen bislang hierzu noch keine umfassenden Statistiken vor, sosehr vor Ort die Pastoral in den kleinen christlichen Gemeinschaften von Bedeutung ist.
Nicht voll entsprechend der Verlagerung der Katholikenzahl in den Süden wurde die Zahl der Bistümer in der

Dritten Welt erhöht: 1987 gab es auf Weltebene insgesamt 2527 Bistümer; davon entfielen auf die Dritte Welt 1610 (Afrika 411, Asien 412, Lateinamerika 712, Ozeanien 75), d.h. 63,71 Prozent, und auf Europa 653 und Nordamerika 264. 1970 gab es 2319 Bistümer, d.h. nur 193 (8,3 Prozent) weniger als 1988; die Neugründungen liegen mehrheitlich in der Dritten Welt.
In deutlicherer Weise wurde die Anpassung bei den lokalen pastoralen Zentren vollzogen: im Jahr 1988 wurden insgesamt 393797 Pfarreien, Missionsstationen und sonstige Seelsorgestationen der Ortskirchen gezählt, insgesamt 32,6 Prozent mehr als 1972 (297046). Die Zunahme geht vor allem auf die Zuwachsraten in Afrika, Asien und Lateinamerika zurück.
Aus diesen Daten läßt sich schließen, daß sich die Leitungen der Weltkirche und der Ortskirchen in territorialer Hinsicht dem personellen Wachstum in den verschiedenen Regionen der Erde verhältnismäßig flexibel angepaßt haben.

Unterschiedliche Entwicklungen bei Welt- und Ordensklerus

Mit dem erheblichen Zuwachs der Katholikenzahl, immerhin von 653 Millionen (1970) auf 890 Millionen (1988) um 237 Millionen, d.h. 36,29 Prozent, ging zwar eine entsprechende Angleichung der Zahl der Gemeinden und Pfarrzentren sowie Missionsstationen einher. Demgegenüber sank die Zahl der Priester von 419728 im Jahr 1970 auf 401930 im Jahr 1988, sie ging also weltweit um 17798 Priester, d.h. um 4,24 Prozent, zurück. Dabei vollzog sich allerdings ebenfalls eine *Verlagerung zugunsten der Dritten Welt.* Mit der Einrichtung der eigenen Hierar-

Entwicklung der Zahl der Diözesan- und Ordenspriester zwischen 1970 und 1988

Kontinent	1970	1982	1988
Afrika	17172	17233	19269
Nord-Amerika	69578	70324	66951
Zentral-Amerika	10957	12619	13641
Antillen	2472	2450	2581
Süd-Amerika	33095	33909	36230
Amerika	116102	119302	119403
Asien: Mittlerer Osten	2275	2324	2274
Südostasien und Ostasien	22785	25407	28491
Asien	25060	27731	30768
Europa	255800	239137	227042
Ozeanien	5594	5542	5448
Weltweit	419728	408945	401930

chie in den meisten Ländern Afrikas und Asiens und der Vereinheimischung des Episkopates in Lateinamerika verbindet sich eine Zunahme der Zahl der Priester in diesen Kontinenten (1970–1988): in Afrika stieg die Zahl der Priester von 17172 auf 19269 um 12,21 Prozent. In Asien nahm sie um 22,82 Prozent zu (von 25050 auf 30768) und in Lateinamerika von 46754 auf 52452, d.h. um 12,18 Prozent. Rückgänge sind insbesondere für Europa zu verzeichnen: sie beliefen sich im gleichen Zeitraum auf 11,24 Prozent. Die Zahl der Priester fiel von 255800 auf 227042.

Hinzu kommt die *Überalterung des Klerus in Europa* im Vergleich zu den Priestern in der Dritten Welt. Für Ozeanien und Nordamerika sind insgesamt nur leichte Verringerungen der Priesterzahl zu verzeichnen. Allerdings flacht der Rückgang in den achtziger Jahren allmählich ab. Während in Nordamerika auf einen Priester 991 Gläubige kommen und in Europa 1231, muß im Schnitt ein Priester in Lateinamerika 7463 Gläubige, in Afrika 4249 und in Asien 2546 Katholiken betreuen, in Ozeanien (einschließlich Australiens) sind es 1261.

Im Jahr 1988 ist die Zahl der Ordenspriester weiter zurückgegangen. Bei den Diözesanpriestern ist weltweit im Verlauf des gleichen Jahres eine zahlenmäßige Zunahme von 515 Geistlichen, d.h. um 0,20 Prozent, festzustellen. In den südlichen Kontinenten wurden nicht nur die aus Altersgründen ausscheidenden europäischen Missionare ersetzt – Ausreisen von Europa finden nur noch in geringer Zahl statt –, sondern es bildete sich in verhältnismäßig kurzer Zeit ein junger einheimischer Diözesanklerus. Leider ist das exakte Verhältnis von ausländischen und einheimischen Priestern nicht aus den Statistiken abzulesen, jedoch werden Diözesanpriester und Ordenspriester getrennt erfaßt. Der Rückgang der Zahl der Ordenspriester und der Zuwachs an Diözesanpriestern bestätigt ebenfalls das Aufkommen eines neuen und jungen Diözesanklerus in Afrika, Asien und Lateinamerika, da die Priesteramtskandidaten eher die Aufgabe als Diözesanpriester bevorzugen, ohne daß jedoch deren Leitbild in allen Aspekten bereits als klar profiliert angesehen werden kann.

Ein Problem bleibt die *Integration des Klerus in besondere ethnische Gruppen.* So stellen zwar die Indios in manchen Ländern Lateinamerikas einen hohen Prozentsatz der Katholiken, außerdem ist von den ca. 42 Mio Indios in Lateinamerika der größte Teil katholisch, doch bis jetzt gibt es nach Erkundigungen unter den dortigen Bischöfen nur wenige hundert Priester, die sich zur Indiokultur bekennen, und nur vereinzelte Indio-Bischöfe. Auch in den Reihen der Afroamerikaner ist die Zahl der Priester und Bischöfe niedrig. Hier kommt die derzeit noch geringere Ausprägung der afroamerikanischen Identität in der Kirche Lateinamerikas hinzu, die sich ja nicht nur in der extremen sozialen Marginalität erschöpft.

Die Schwerpunkt- resp. Mehrheitsverlagerungen vom Norden in den Süden der Weltkirche zeigt sich auch bei den *Bischöfen.* 1988 gab es insgesamt 4126 Bischöfe und Titularbischöfe. Von diesen waren in den Bistümern insgesamt 3461 einheimisch und nur 665 Ausländer. Die Mehrheit von 2212 Bischöfen trägt bereits in der Dritten Welt Verantwortung. Nimmt man die Ordinarien in den Blick, d.h. die Ortsbischöfe, dann waren 1988 von 2379 bereits 1527, d.h. 64,18 Prozent, in der Dritten Welt tätig.

Generell hat sich die Führungsstruktur der Universalkirche auf die Verlagerung zum Süden eingestellt.
Diese Personallage bei zunehmender Katholiken- und Gemeindezahl bedingt, daß die Bischöfe besonders in neugegründeten Bistümern mit wenigen Priestern in den städtischen Ballungsgebieten oder in den neuen Siedlungszentren auf dem Lande in differenzierter Form neue pastorale Dienste einführen und die Betreuung von Gemeinden Diakonen, Ordensbrüdern und -schwestern sowie Laien übertragen. Daß dafür zumindest prinzipiell eine Offenheit besteht, erweisen ebenfalls die römischen Statistiken. So werden von den 212636 Pfarreien und Quasipfarreien (d. h. ohne die Missionsstationen) 120504 von einem Diözesanpriester und 26116 von Ordenspriestern geleitet. Nur 969 sind ohne jegliche Führung. 232 Gemeinden sind Ständigen Diakonen kommissarisch übertragen, und 102 werden von Ordensbrüdern betreut. Schließlich sind 931 Gemeinden Ordensschwestern anvertraut, und 876 werden von Laien betreut. Die meisten Ordensfrauen sind dabei in Lateinamerika (425) tätig und die meisten Laien in Afrika (226) und Europa (415).

Am Rande sei angemerkt, daß dabei allerdings im Einzelfall „volksreligiöse" Mißverständnisse über die Gemeindearbeit und die Rolle der Schwestern kaum vermeidbar sind. So spricht z. B. in einer abgelegenen Region Boliviens die meist indianische Bevölkerung von der „misa de Madres" und meint damit die Wortgottesdienste der Schwestern an Werktagen in Abhebung von der Sonntagsmesse des Pfarrers. Zu berücksichtigen ist auch, daß von den 106594 Missionsstationen (vor allem in Afrika und Asien) nach Angaben des Jahrbuches nur 954 von einem Priester bewohnt werden. In 105640 wohnt kein Priester, er kommt nur gelegentlich an diese Orte.
Ohne die insgesamt 393797 *Katechisten* wäre die Grundseelsorge in den ländlichen Gebieten der Dritten Welt nicht aufrechtzuerhalten. Vor allem Afrika und Asien werden durch die Förderungspraxis der Päpstlichen Missionswerke für die Katechisten besonders erfaßt.
Die verschiedenen Laiendienste, die in Lateinamerika als sog. „agentes de pastoral" bezeichnet werden, z. B. die „delegados de la palabra", die Beauftragten für die Wortverkündigung, gehen kaum in die römischen Statistiken ein. Hierbei dürfte sicher die statistische Erfassung der Laienmitarbeiter in den Bistümern noch nicht ausreichend differenziert sein. Praktisch hat sich jedoch eine gute Kooperation in der Pastoral mit den Priestern als den Leitern der Gesamtgemeinde eingespielt, schon weil die täglichen pastoralen Erfordernisse so bedrängend sind. Aber es gibt dabei auch nicht geringe Probleme der Entlohnung. Es ist zu hören, daß insbesondere in Mittelamerika, z. B. in Guatemala, Laien als „agentes de pastoral" oder auch als Katechisten von Sekten abgeworben werden oder wegen politischen Drucks oder günstigerer Bezahlung ihren Dienst aufkündigen.

Wie schon angedeutet, hat die Zahl der Priester in der Dritten Welt so zugenommen, daß kein Zusammenbruch der Pastoral erfolgt ist, auch wenn gerade in den städtischen Ballungsgebieten der Personalmangel bedrängend wird. Aber es ist festzuhalten, daß ganze Gebiete seelsorglich überhaupt nicht erreicht werden und die Ortskirchen daher der Herausforderung der Sekten in Lateinamerika und Afrika sowie dem Vordringen des Islam in Asien und Afrika und in ersten besorgniserregenden Initiativen in der Karibik und in Panama personell nicht gewachsen sind. So unterstrich z. B. der Weihbischof von Santa Cruz (Bolivien), *Tito Solari*, erst jüngst, daß wegen des Personalmangels des Bistums bis zu 90 Prozent der katholischen Bevölkerung in den Stadtrandgebieten gar nicht oder nur sehr punktuell mit der Kirche in Berührung kommen.

Woher kommen die Zuwächse bei den Seminaristen?

Ohne Zweifel ist Entwicklung bei den Priesteramtskandidaten ein Hoffnungszeichen für die Weltkirche; bei den Seminaristen sind stärkere Wachstumsraten zu verzeichnen. Dabei kann auf bis in das Jahr 1976 reichende Vergleichsanalysen zurückgegriffen werden: In den 13 Jahren von 1976 bis 1988 ist die Zahl der Priesteramtskandidaten, also der Priesterstudenten der Philosophie und Theologie, von 60368 auf 92173, also weltweit um 52,68

Die Entwicklung der Zahl der Priesterkandidaten (Ordens- und Weltpriester) zwischen 1976 und 1988

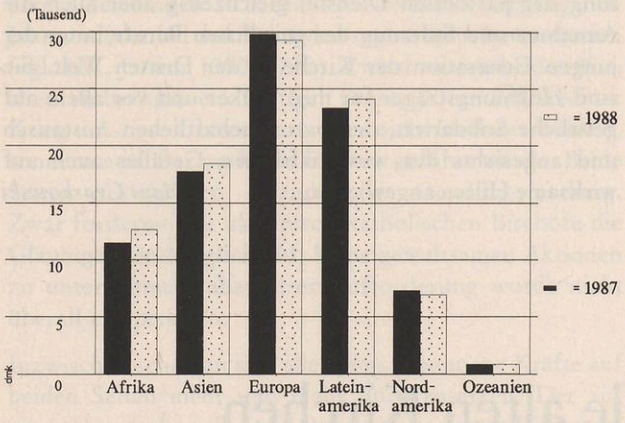
Kontinent	1976	1982	1988
Afrika	4812	7495	12636
Nord-Amerika	10456	8234	6937
Zentral-Amerika	3197	4665	6866
Antillen	490	655	975
Süd-Amerika	6663	11959	16232
Amerika	20806	25513	31010
Asien: Mittlerer Osten	329	421	525
Südostasien und Ostasien	10196	13026	17915
Asien	10525	13447	18440
Europa	23199	25630	29256
Ozeanien	1026	916	831
Weltweit	60368	73001	92173

Prozent, gestiegen. Am stärksten schnellten die Seminaristenzahlen in Afrika empor: um 162,59 Prozent von 4812 auf 12636. Eine ebenfalls sehr hohe Steigerungsquote erreichte die Seminaristenzahl in Lateinamerika. Sie erhöhte sich im gleichen Zeitraum um 132,58 Prozent von 10350 auf 24073. In Asien stieg sie immerhin um 75,20 Prozent auf 18440. Doch auch in Europa stieg die Seminaristenzahl um 26,1 Prozent an. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß allein Polen 8457 von insgesamt 29256 europäischen Seminaristen stellt, also ein knappes Drittel, mit noch stark steigender Tendenz. Während in Deutschland und Frankreich die Zahl der Priesteramtskandidaten relativ konstant blieb, stieg sie in Italien, Spanien, Portugal vor allem unter dem Einfluß der geistlichen Bewegungen unter der Jugend ebenfalls an. Starke Einbu-

ßen bei den Priesteramtskandidaten sind kontinental in Nordamerika um 33,65 Prozent und in Ozeanien um 9,0 Prozent zu verzeichnen.

Unwillkürlich stellt sich die Frage, wie diese starke Zunahme der geistlichen Berufe und insbesondere der Zahl der Priesteramtskandidaten in der Dritten Welt zu erklären ist. Die Zunahme der Katholikenzahl und die entsprechende Strukturierung der Bistümer kann kaum eine ausreichende Begründung für diese Entwicklung sein. Ohne die geistlichen Aspekte der Berufung zurückstellen zu wollen, lassen sich *sozialpsychologische und pastorale Faktoren* nennen, die das Wachstum der Seminaristenzahl in Afrika, Asien und Lateinamerika besonders fördern.
In erster Linie ist dabei die *gezielte Nachwuchsarbeit und Pastoral für geistliche Berufe* in den Ortskirchen der Dritten Welt zu nennen. Sie hat eine hohe Priorität in den Pastoralplänen und in der Jugendarbeit, zumal Jugendverbände nur in einem geringen Ausmaß existieren. Vor allem stellen sich die neuen geistlichen Bewegungen in den Dienst der Förderung der Priesterberufe und richten, z. B. wie das Neokatechumenat, mit zahlenmäßigem Erfolg eigene Ausbildungsseminare für künftige Priester ein.
Im Erleben geistlicher Aufbrüche treffen junge Männer in den gegenwärtigen Kulturen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas sicher leichter als in den Industrieländern diese als endgültig intendierten Lebensentscheidungen. Für die breite Mehrheit der jungen Menschen in diesen Regionen

Anzahl der Seminaristen in den Kontinenten (incl. Religiosen)
Vergleich 1987 - 1988



gibt es keine Jugendzeit wie in der europäischen Gesellschaft, wo junge Menschen oft bis zum Beginn der dreißiger Jahre in einer Art privilegierter Zwischenphase leben, in der die endgültigen Selbstverfügungen für das ganze Leben mehr und mehr hinausgeschoben werden können und für viele das Sich-offen-Halten zum Lebensprinzip geworden ist. Demgegenüber müssen sich die jungen Menschen in der Dritten Welt, die ja dort die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung stellen, schon oft vor Erreichen des zwanzigsten Lebensjahres für ihren endgültigen Lebensweg entscheiden. Vielfach bestimmen sogar die sozialen Umstände in noch früheren Lebensjahren den Lebensweg. Eine Entscheidung für einen geistlichen Beruf kann so oft auch ohne das Abwägen vielfältiger Sicherungen getroffen werden.

Nach Befragungen von Seminaristen ist aber auch häufig das erfahrene Zeugnis von Priestern, Schwestern und Katechisten sowie der Eltern ausschlaggebend für das Ja zu einer geistlichen Berufung. Gerade in den Krisenregionen, die viele Märtyrer hervorgebracht haben, wie z. B. in Mittelamerika, wird dies immer wieder von den Seminaristen betont. Auch das Erwachen durch die Konfrontation mit der extremen Armut in den Ländern des Südens motiviert junge Menschen für einen geistlichen Beruf. Oft geben dabei die Möglichkeiten zum sozialen und wohl auch gesellschaftlichen Engagement in der Rolle als Priester, Ordensmann den Ausschlag.

Angesichts dieser Realität überrascht es nicht, daß sich die Rektoren der Priesterseminare Afrikas, Asiens und Lateinamerikas mit der Neukonzipierung der Ausbildung in den Seminaren für die neunziger Jahre befaßt haben. Übereinstimmend zeigte sich bei den Konferenzen für Lateinamerika (1988), für Ostafrika und das südliche Afrika (1989) sowie für Asien (1988), daß die starke Zunahme der Seminaristenzahl für die Ortskirchen eine vielfache Herausforderung darstellt. Mangel an ausreichenden Seminargebäuden, das Fehlen einer genügenden Zahl von qualifizierten Dozenten und Erziehern sowie die begrenzten wissenschaftlichen Arbeitsmittel führen vielfach zu Kompromissen hinsichtlich der Qualität der Ausbildung. Die Rektoren fordern zum einen eine stärkere Ausprägung der priesterlichen Identität im jeweiligen kulturellen Kontext; so sollen z. B. afrikanische Seminaristen wirklich in ihrer Kultur verwurzelt sein. Sie verlangen ebenso eine ganzheitliche Konzeption des Studiums, das die künftigen Priester befähigen soll, ihren Dienst mit menschlicher Reife auszuüben. Dabei werden die Existenzfragen des zölibatären Lebens konkret angesprochen.
Diese nüchterne Sicht der Rektoren wird durchaus verständlich, wenn – wie es das Statistische Jahrbuch 1988 ermöglicht – die Zunahme der Ordinationen zu den Zahlen der aus den Seminaren ausgeschiedenen jungen Männer in Beziehung gesetzt wird. Dabei sind die Vergleiche jedoch nur für die Seminaristen in diözesanen Seminaren möglich, die Ordensseminare sind derzeit im Statistischen Jahrbuch des Vatikans nicht so detailliert berücksichtigt.
In Afrika nahm z. B. die Zahl der Ordinationen von Seminaristen in fünf Jahren von 479 (1983) auf 663 (1988) zu, doch verließen im Jahr 1988 auch 539 Priesteramtskandidaten ihre Seminare. In Asien stehen 1988 den 767 Ordinationen von Weltpriestern 712 Austritte gegenüber, und in Lateinamerika sind sogar bei 1167 Ordinationen 1788 Austritte aus den Seminaren zu verzeichnen. Auch in Europa stehen 2533 Ordinationen 1406 Austritte gegenüber. Insgesamt vollzieht sich demnach die Zunahme der Ordinationen wesentlich langsamer als die Zuwachsrate bei den Seminaristen.
Die zunehmend differenzierter werdenden Daten des *An-*

nuarium statisticum ecclesiae spiegeln in personeller Hinsicht viele komplexe Lebensvorgänge der Weltkirche. Es ist sicher nicht übertrieben, wenn man auf Grund dieser Fakten von einem *bedrängender werdenden Personalmangel* in der Pastoral auf Weltebene sprechen muß, der in den einzelnen Ortskirchen allerdings sehr unterschiedlich ausgeprägt sein kann. So sind z. B. die einheimischen Priester in der Dritten Welt im Schnitt wesentlich jünger als in den Industrieländern.

Laien sind Notlösungen, kein Ersatz

Die Zahl der Priester ist in den über 25 Jahren seit dem II. Vatikanischen Konzil immer weiter zurückgegangen. Es könnte bald die Grenze von 400 000 Priestern unterschritten werden. Wenn seit vielen Jahren erstmalig bei den Diözesanpriestern eine Zunahme von 0,20 Prozent zu verzeichnen ist (1988 zu 1987 um +515), bei weiterhin deutlichem Rückgang der Ordenspriester um 0,56 Prozent (1988 zu 1987 um −828), dann wird durch diese leichte Stabilisierung der Zuwachs von Millionen von Katholiken in einem Jahr nicht aufgefangen. (1988 waren es z. B. 13,2 Millionen mehr als 1987.) 1970 gab es für 653 Millionen Katholiken fast 18 000 Priester mehr als 1988 für über 890 Millionen. Hinzu kommt, daß auch die Zahl der Ordensschwestern weltweit stark zurückgegangen ist, sie sank z. B. von 1 079 205 im Jahr 1981 auf 893 418 im Jahr 1988, d. h. um 17,2 Prozent.

Auch die starke Zunahme der *Ständigen Diakone* von 874 im Jahr 1972 auf 15 686 im Jahr 1988, also um das 18fache, konnte diesen Prozeß der Verringerung des Seelsorgepersonals nicht auffangen. Der stärkste Anstieg ist jedoch bei den Laien im pastoralen Dienst festzustellen: die Zahl der Katechisten stieg von 263 847 im Jahr 1981 auf 347 327, also um 31,6 Prozent im Jahr 1988. Dabei ist davon auszugehen, daß die darin enthaltene Zahl von 23 464 Katechisten für Lateinamerika einen kleinen Teil der neben- und ehrenamtlichen Laien als „agentes de pastoral" erfaßt. Neu werden im Statistischen Jahrbuch auch 2805 „Laienmissionare" berücksichtigt, die vor allem in Afrika, Asien und Lateinamerika wirken. Es ist somit in der Pastoral gleichsam die „Stunde des Laien" angebrochen, die pastoralen Dienste fächern sich mehr und mehr in den Laienbereich auf und werden als solche auch weltkirchlich auf Grund der Berichte der Ortsbischöfe registriert.

Diese kirchensoziologische Beschreibung legt vielfältige theologische und pastorale Reflexionen nahe. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß sich hier ein sicher nicht einfach und leicht steuerbarer Lebensvorgang abspielt. Er antwortet auf die vielfältige Not im Gemeindeleben, gerade auch angesichts der bedrängenden Fragen, wie neue Gemeinden gebildet und betreut werden können, wie der Herausforderung begegnet wird, daß die Mehrheit der Katholiken in der Dritten Welt jünger als 25 Jahre und in vielen Ländern sogar jünger als 20 Jahre ist. Es kann aber auch zum Problem werden, daß diese Inanspruchnahme der Laien für den pastoralen Dienst das notwendige Engagement der Laien für den Weltdienst in den konfliktreichen Bereichen der Menschenrechte, der sozialen Gerechtigkeit und der gesellschaftspolitischen Verantwortung aus dem Blick geraten läßt oder die Pastoral nach einem integralistischen Konzept politisiert.

Die Anforderungen an die Kirche der Dritten Welt durch die Effizienz der Sekten, das Erstarken der asiatischen Hochreligionen, die dynamische Expansion des Islam, aber auch durch die zunehmende Säkularisierung verlangen gewiß neue und mutige Wege in der künftigen Gestaltung der pastoralen Dienste, gleichzeitig aber auch die Annahme und Stützung der geistlichen Berufe unter der jungen Generation der Kirche in der Dritten Welt. Sie sind Hoffnungsträger für ihre Völker und vor allem auf geistliche Solidarität, den partnerschaftlichen Austausch und angesichts des wirtschaftlichen Gefälles auch auf wirksame Hilfen angewiesen. *Hans Czarkowski*

Schwierige Rückkehr in die alten Kirchen

Der heikle Streit um Kirchengut nach der politischen Wende in den osteuropäischen Ländern

Die Rückgabe von einst von den kommunistischen Regierungen und Behörden enteignetem Kirchengut, vorwiegend Kirchen und anderen kirchlichen Gebäuden, erweist sich als besonders schwieriges Unternehmen selbst dort, wo, wie in der Tschechoslowakei, bereits eine gesetzliche Grundlage dafür geschaffen wurde. Besonders schwer zu kämpfen um die Rückgabe ihrer Kirchen haben dabei die in der Vergangenheit nicht nur in der Westukraine verbotenen „Unierten", die katholischen Gemeinschaften des byzantinischen Ritus, und das, wie sich zeigt, nicht immer nur wegen der auch das ökumenische Verhältnis der Kirchen zueinander belastenden Abwehrhaltung orthodoxer Kirchenführungen. Peter Musyl gibt hier einen ersten Überblick.

Am 16. August war es endlich soweit: Die Lemberger St.-Georgs-Kathedrale, die historische Bischofskirche des Primas der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine, wurde offiziell an die ukrainisch-katholische

Kirche zurückgegeben. Am Sonntag darauf feierte Bischof *Wolodymir Sterniuk*, Vertreter des in Rom lebenden Großerzbischofs von Lemberg, Kardinal *Miroslav Lubachivisky*, in der Kathedrale erstmals wieder die Liturgie für die ukrainisch-katholischen Gläubigen. 44 Jahre lang, in denen die mit Rom „unierte" Kirche des byzantinischen Ritus in der Sowjetunion verboten war und rigoros verfolgt wurde, hatte die St.-Georgs-Kathedrale als orthodoxe Bischofskirche gedient. Sie war – wie die meisten anderen Gotteshäuser der „Unierten" – von den Behörden der russisch-orthodoxen Kirche zur Nutzung übergeben worden, nachdem Stalin die „Rückkehr" der ukrainisch-katholischen Kirche in die Orthodoxie erzwungen hatte. Nun, da die „unierte" Kirche in der UdSSR aus den Katakomben wieder in die Legalität tritt, sollte die St.-Georgs-Kathedrale nach einer Entscheidung des Lemberger Stadtsowjets wieder den Katholiken zurückgegeben werden. Allerdings weigerte sich die russisch-orthodoxe Kirche monatelang, Kathedrale und Bischofsresidenz zu räumen. Zwei von den Behörden festgesetzte Übergangstermine verstrichen, bevor die orthodoxe Seite dann schließlich ihren Widerstand einstellte.

Tauziehen in der Ukraine

Dennoch zeigt das lange Tauziehen um die St.-Georgs-Kathedrale einiges von dem Konfliktpotential rund um die Wiederzulassung der „Unierten": Die Besitzrechte an den früher „unierten" und seit 1946 orthodoxen Gotteshäusern erweisen sich als schwierigstes Problem im Zuge des Wiedererstehens der ukrainisch-katholischen Kirche, deren Gemeinden sich seit 30. November vergangenen Jahres wieder bei den Behörden registrieren lassen dürfen (vgl. HK, Januar 1990, 12ff.). Zwischen den beiden Kirchen entbrannte ein heftiger Streit, ja ein regelrechter Krieg um diese Gotteshäuser, der nicht bloß mit Worten, sondern mitunter auch mit Fäusten geführt wurde. Beide Seiten bezichtigten einander der Gewaltanwendung. Zwar forderten die ukrainisch-katholischen Bischöfe die Gläubigen eindringlich auf, keine gewaltsamen Aktionen zu unternehmen, aber ihrer Aufforderung wurde nicht überall entsprochen.

Inzwischen scheinen sich allerdings besonnene Kräfte auf beiden Seiten mehr und mehr durchzusetzen. Der auf einem Landeskonzil der russisch-orthodoxen Kirche im Mai gewählte neue Patriarch von Moskau, *Aleksij*, gilt in der „Unierten"-Frage als konzilianter als der verstorbene Patriarch Pimen, aber auch als der Patriarchatsverweser, Metropolit *Filaret* von Kiew und Galizien.

Gespräche, die der neue Päpstliche Beauftragte in Moskau, Erzbischof *Francesco Colasuonno*, vor Ort führte, dürften ebenfalls den Boden für eine Wiederaufnahme der im März gescheiterten Verhandlungen der sogenannten „Viererkommission" bereitet haben. Diese Kommission, in der der Hl. Stuhl, die ukrainisch-katholische Kirche, das Moskauer Patriarchat und die orthodoxe Kirche in der Ukraine vertreten sind, hat die Aufgabe, nach Möglichkeit einen Konsens über die Kirchenrückgabe zu erzielen. Wahrscheinlich ist, daß dabei die „Unierten" von ihrer Maximalforderung – Rückgabe aller ihrer früheren Gotteshäuser, Pfarrhöfe und sonstigen Besitztümer – Abstriche machen werden. Die Bereitschaft, in ihren Kirchen gegebenenfalls auch Gottesdienste von „kirchenlosen" orthodoxen Gemeinden zuzulassen, hatten die „Unierten" schon früher bekundet. An einer Konsenslösung wäre jedenfalls der Vatikan aus ökumenischen und der Kreml aus politischen Gründen sehr interessiert.

Bisher dürften die „Unierten" in der Sowjetunion bereits an die 300 Kirchen zurückerhalten haben (genaue Zahlen liegen nicht vor), darunter die größte Kirche Lembergs, die Verklärungs-Kirche, sowie die ebenfalls lange heftig „umkämpfte" Kathedrale und Bischofsresidenz in Iwano-Frankowsk. Das ukrainisch-katholische Priesterseminar in Iwano-Frankowsk wurde bereits wiedereröffnet. Nicht nur auf dem freien Land, auch in den Städten der Westukraine ist die ukrainisch-katholische Kirche inzwischen die stärkste Religionsgemeinschaft.

Doch das Problem der Rückgabe von Gotteshäusern und beschlagnahmtem Kircheneigentum stellt sich in der Sowjetunion nicht allein für die „unierte" Kirche. Auch die anderen Kirchen, allen voran die *russisch-orthodoxe*, bemühen sich, Kirchen, Klöster, Seminare und andere Gebäude, die in der Zeit des stalinistischen Regimes, aber auch in der Chruschtschow-Ära vom Staat geschlossen oder profaniert worden waren, wieder zurückzuerhalten. In einigen Fällen hatten diese Bemühungen bereits Erfolg. Besondere Bedeutung kam dabei der Rückgabe des berühmten Danilow-Klosters in Moskau an die russisch-orthodoxe Kirche zu. Auch die armenisch-apostolische und die georgisch-orthodoxe Kirche erhielten schon mehrere historisch bedeutsame Klöster und Gotteshäuser zurück. In Litauen wurden ebenfalls einige profanierte katholische Kirchen wieder als Gottesdienststätten geöffnet. Dennoch betreffen diese Kirchen- und Klöster-Rückgaben bisher erst einen Bruchteil jener Kultstätten, die den christlichen Glaubensgemeinschaften in den ersten fünf Jahrzehnten nach der kommunistischen Machtübernahme weggenommen worden waren.

Sperrige Orthodoxie in Rumänien

Noch weit schwieriger als in der UdSSR stellt sich für die „unierte" Kirche das Problem der Kirchen-Rückgabe in *Rumänien*. Auch dort war die griechisch-katholische Kirche – nach sowjetischem Vorbild – zwangsweise der orthodoxen Kirche einverleibt worden. Obwohl auch in Rumänien die Hierarchie sowie ein Großteil des „unierten" Klerus und der 1,5 Millionen Gläubigen diesen Anschluß an die Orthodoxie ablehnten, entwickelte sich in Rumänien in den Jahrzehnten danach doch bei weitem kein so starkes katholisches Leben im Untergrund wie in der Westukraine. Als in der Westukraine die „unierte" Kirche aus den Katakomben wieder an die Öffentlichkeit treten konnte, verfügte sie bereits über bemerkenswert

ausgebaute Strukturen. In Rumänien hingegen, wo die „Unierten" nach dem Sturz des Ceauçescu-Regimes mit Beginn dieses Jahres ebenfalls wieder von den Behörden zugelassen wurden, schlug für die griechisch-katholische Kirche gleichsam die Stunde Null. Wohl gab es eine geheime „unierte" Hierarchie und auch geheime „unierte" Priester, doch „unierte" Gemeinden mußten praktisch aus dem Nichts wiederaufgebaut werden.

Inzwischen zählt die rumänisch-katholische Kirche bereits wieder 600 Priester, und weitere orthodoxe Priester sympathisieren mit einem Übertritt. Doch ohne Gotteshäuser und Pfarrhöfe fehlen entscheidende Kristallisationspunkte für die Gemeindebildung. Nur die Alten kannten noch von früher die „unierte" Kirche und ihre Gottesdienste, den inzwischen herangewachsenen Generationen sind sie weitgehend fremd.
Daß die „unierte" Kirche in Rumänien dennoch Chancen hat, auch bei den jüngeren Generationen wieder Fuß zu fassen, ist auf ihren kompromißlosen und oft heroischen Widerstand gegen die frühere kommunistische Diktatur zurückzuführen (vgl. HK, April 1990, 188–192). Während die orthodoxe Kirche, aber auch andere Kirchen, wegen ihrer Willfährigkeit gegenüber dem Regime, ihrer Lobeshymnen auf Ceauçescu und der Kooperation mancher ihrer Spitzenvertreter mit der Securitate heute zum Teil kompromittiert sind, hat die „unierte" Kirche enorm an Respekt und an Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung gewonnen: Auch den „unierten" Bischöfen und Priestern hatte man in den vergangenen Jahrzehnten seitens des Regimes und der orthodoxen Kirche goldene Brücken gebaut, doch sie hatten es abgelehnt, den geforderten Preis dafür zu zahlen: den Bruch mit Rom und eine Unterstützung des Regimes.

Zu Beginn dieses Jahres hatte die aus der Revolution hervorgegangene neue rumänische Regierung die Dekrete aus dem Jahr 1948 widerrufen, mit denen die griechisch-katholische Kirche verboten worden war. Als Folge dieser damaligen Verfügungen war das Eigentum der „Unierten" in den Besitz der orthodoxen Kirche übertragen worden. Als „Sondernuntius" Colasuonno Anfang Januar nach Rumänien reiste, machte der rumänisch-orthodoxe Patriarch Teoctist I. ihm gegenüber die Zusage, daß die orthodoxe Kirche den „Unierten" wieder deren frühere Kathedralen, Pfarrkirchen, Seminare und sonstigen Objekte zurückgeben werde. Doch das Versprechen des Oberhauptes der rumänisch-orthodoxen Kirche wurde bis heute nicht erfüllt. Von den 1800 Gotteshäusern, die den „Unierten" 1948 weggenommen worden waren, sind bis jetzt lediglich drei wieder zurückgegeben worden. Mehrfaches Drängen des Metropoliten der griechisch-katholischen Kirche Rumäniens, Erzbischof *Alexandru Todea* von Blaj, und anderer Bischöfe bei der rumänischen Regierung hat bisher nicht gefruchtet. Die orthodoxe Hierarchie ihrerseits verhält sich extrem abweisend und – zumindest ist das der Eindruck der Unierten – „feindselig". Selbst die Bemühungen der unierten Bischöfe, bei den orthodoxen Mitbischöfen einen Gesprächstermin zu bekommen, blieben ohne Erfolg. Lediglich der orthodoxe Metropolit in Timişoara, *Nicolae Corneanu,* bekundete bisher Verständnis für die Situation der griechisch-katholischen Kirche. Er war es auch, der die bisherigen drei Kirchen-Rückgaben (die Domkirche von Lugoj sowie jeweils eine Pfarrkirche in Timişoara und Arad) verfügte. Doch gerade damit zog er sich in seiner eigenen Kirche heftige Anfeindungen zu. Dem Vernehmen nach tadelte ihn der Hl. Synod, und seine bischöflichen Amtsbrüder und ein Teil des Klerus boykottieren ihn.

Diese Haltung der orthodoxen Hierarchie und die Untätigkeit der Regierung in dieser Angelegenheit haben in der griechisch-katholischen Bevölkerung verständlicherweise Unmut und Erbitterung ausgelöst. Derzeit können die unierten Gläubigen ihre Gottesdienste nur in Wohnungen, Parks, Höfen oder Stadien abhalten. Auch die Weihe der neuernannten griechisch-katholischen Bischöfe *Vasile Hossu* (Diözese Oradea Mare) und *Lucian Muresan* (Diözese Maramureş) mußte unter freiem Himmel stattfinden. Als bei der Feier in Baia Mare ein Vertreter der Stadt- und Provinzregierung das Wort ergriff, kam es zu tumultartigen Szenen. Tausende Gläubige riefen in Sprechchören: „Wir wollen unsere Kirchen!" und „Gebt uns unsere Kirchen zurück!" Der Vertreter der staatlichen Behörden mußte seine Ansprache abbrechen.

Auch in Rumänien fordern die Unierten die Rückgabe aller ihrer Kirchen, erst dann – so betonen sie – könne über eine eventuelle Nutzung eines Teils dieser Gotteshäuser durch die Orthodoxen verhandelt werden. Von katholischer Seite kam der Vorschlag, eine gemischte Kommission aus Vertretern der beiden Kirchen und des Staates mit der Frage der Kirchen-Rückgabe zu befassen. Bis jetzt wurde dieser Vorschlag allerdings noch nicht aufgegriffen.

Gesetzliche Regelungen in der Tschechoslowakei

Deutlich besser ist in dieser Hinsicht die Situation der griechisch-katholischen Kirche in der *Tschechoslowakei.* Auch diese rund 400 000 Gläubige zählende Glaubensgemeinschaft war 1950 unter dem Druck des kommunistischen Regimes zwangsweise der Orthodoxie eingegliedert worden. In der kurzen Zeit des „Prager Frühlings" wurde das Verbot der „unierten" Kirche wieder aufgehoben, doch blieben die meisten Gotteshäuser im Eigentum der Orthodoxen. Am 30. Mai dieses Jahres beschloß jedoch das Parlament der Slowakischen Republik, alle 1950 erlassenen Gesetze zur Enteignung der unierten Kirche zu annullieren. Alle Güter, die bis dahin im Besitz der Unierten waren, müssen zurückgegeben werden. Das angestammte Siedlungsgebiet der Unierten in der ČSFR ist die Ostslowakei mit der Bischofsstadt Prešov, das gleiche Gebiet, in dem auch die zahlenmäßig weit schwächere orthodoxe Kirche der Tschechoslowakei die meisten Gläubigen hat. Die Entscheidung des Preßburger Parlaments stieß auf Widerstand bei den Orthodoxen. Rund 250 or-

thodoxe Gläubige versammelten sich vor dem Parlamentsgebäude in Preßburg zu einer Protestkundgebung. Dennoch blieb es bei der Rückgabe-Entscheidung. Zu den nun wieder in den Besitz der Unierten übergehenden Gebäuden gehören neben Kirchen und Pfarrhäusern auch Klöster, Schulen und Seminargebäude sowie die Bischofsresidenz in Prešov. Das Gesetz räumt den Unierten die Möglichkeit ein, auf die Rücknahme einzelner Gebäude zu verzichten.

Die Praxis sieht jedoch bisher ganz anders aus. Der Bischof von Prešov, *Ján Hirka,* teilte vor der Vollversammlung der slowakischen Bischöfe am 8. August mit, daß bisher lediglich zwei Objekte zurückgegeben wurden, obwohl die entsprechenden Verhandlungen schon acht Monate geführt wurden. Sollte die Rückerstattung weiter verzögert werden, drohten Unmut und Protestaktionen der Gläubigen, was sicher „nicht im Interesse der Gesellschaft" wäre. Die Slowakische Bischofskonferenz forderte in Schreiben an Regierung und Parlament der Slowakei eine baldige Lösung der „untragbaren Situation" der unierten Kirche in der ČSFR.

Einiges politisches Tauziehen gab es um die Rückerstattung jener Gebäude und Besitzungen, die früher der *römisch-katholischen Kirche* des Landes gehört hatten und die dann vom kommunistischen Regime enteignet worden waren. Von Anfang an hatte die römisch-katholische Kirche nach der Revolution vom vergangenen Herbst keinen Zweifel darüber gelassen, daß sie nicht ihren gesamten 1950 beschlagnahmten Besitz zurückfordere. Ihr geht es vielmehr darum, jene Gebäude zurückzuerhalten, die sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben dringend benötigt: Es sind dies vor allem Klostergebäude für die wiederzugelassenen Ordensgemeinschaften, Seminargebäude und einige wenige andere Objekte, die als Exerzitienhäuser, Schulungszentren und Bildungshäuser verwendet werden können.

Der Leiter der Kirchenabteilung im Kulturministerium, *Radovan Perka,* bezeichnete die von der katholischen Kirche und von anderen Glaubensgemeinschaften gestellten Rückgabe-Forderungen als „sehr mäßig und realistisch". Am Ende der vergangenen Legislaturperiode – zwei Wochen vor den Wahlen am 8. und 9. Juni – hatte das mehr als 30köpfige Parlamentspräsidium über einen Antrag zu entscheiden, der katholischen Kirche 96 konkret benannte Objekte zurückzugeben. Es handelte sich nur um ein Zehntel des 1950 beschlagnahmten Kirchenbesitzes. Der Antrag fand damals jedoch nicht die nötige Mehrheit im Parlamentspräsidium. Einerseits war er nicht sehr gut vorbereitet, andererseits spielten bei manchen (kommunistischen) Präsidiumsmitgliedern wohl auch politische bzw. wahltaktische Motive eine Rolle bei der Ablehnung. Das frühere Kircheneigentum wird heute in der Tschechoslowakei von verhältnismäßig vielen Menschen genützt (Wohnungen, Ackerland etc.), die bei einer Rückgabe dieses Besitzes um ihr Zuhause bzw. um ihre Existenz fürchten müssen. Dazu kommen noch alte antiklerikale Ressentiments vieler Tschechen.

Ungeachtet der Ablehnung des Rückgabe-Antrags durch das Parlamentspräsidium stellte aber noch die alte Regierung, die nach der Wahl die Geschäfte bis zur Bildung einer neuen Regierung weiterzuführen hatte, die Weichen für eine neue, positive Entscheidung des tschechoslowakischen Parlaments in dieser Frage. In ihrer letzten Sitzung verabschiedete sie einen Gesetzesentwurf zur Rückgabe von Klöstern und Kirchengebäuden. In einem begleitenden Kommuniqué werden die jetzigen Besitzer der nach 1949 beschlagnahmten Objekte aufgefordert, mit den ursprünglichen Besitzern – Orden, Diözesen und Pfarren – Verhandlungen aufzunehmen. Landwirtschaftliche Objekte sowie Grundbesitz sollen von der Rückgabe ausgeschlossen sein.

Tatsächlich beschloß das neuzusammengesetzte tschechoslowakische Parlament am 19. Juli nach einer halbtägigen heftigen Debatte die Rückgabe von 74 Gebäuden an die katholischen Orden und Kongregationen. 80 Prozent der Abgeordneten stimmten dem Gesetzesantrag zu. Die Frist zur Übernahme wurde auf drei Jahre festgesetzt. Von den 74 Objekten, über deren Rückgabe man sich in langen Verhandlungen zwischen Staat und Kirche geeinigt hatte, befinden sich 60 in Böhmen und Mähren und 14 in der Slowakei. Daß die Slowakei zahlenmäßig unterrepräsentiert ist, soll auf mangelhafte Vorarbeiten seitens der dortigen katholischen Kirche zurückzuführen sein. Dort hofft man jedoch, in weiterer Zukunft noch mehr als die 14 im Gesetz genannten Objekte zurückzuerhalten. Unter den 74 nach der Entscheidung des Parlaments zurückzugebenden Objekten befinden sich zahlreiche bekannte Klöster wie die Benediktinerstifte Břevnov in Prag und Rejhrad in Mähren, das Dominikanerkloster in Znaim, die Franziskanerklöster in Prag und Pilsen, die Kapuzinerklöster in Budweis, Susice und Brünn, die Prämonstratenserstifte Prag–Strahov, Tepla, Zeliv, Nova Rise und Jesov, die Zisterzienserstifte in Vyšši Brod und Brünn sowie das Schwesternkloster zu den hll. Kyrill und Method in Velehrad. Einige der Objekte, vor allem mehrere Klosterkirchen, wurden bereits zurückgegeben. Auch das Gebäude des Seminars der Erzdiözese Prag ging wieder in den Besitz der Kirche über, der Seminarbetrieb soll bereits im Oktober wiederaufgenommen werden. Fast alle zurückgegebenen Objekte befinden sich in einem sehr schlechten Bauzustand. Ihre Wiederherstellung erfordert enorme Mittel, die die Ordensgemeinschaften in der Tschechoslowakei aus eigener Kraft nicht aufbringen können. Zum Teil wurde ihnen bereits Hilfe österreichischer und anderer ausländischer Klöster zugesagt.

Unsicherheiten in Ungarn

Beträchtliche Probleme gibt es auch mit der Rückerstattung von Kirchenbesitz in *Ungarn.* Schon die frühere ungarische Regierung war sich der Verpflichtung bewußt, zumindest einen Teil des nach der kommunistischen Machtübernahme beschlagnahmten Kircheneigentums zurückzuerstatten. Als die diesbezüglichen Absichten der Regierung bekannt wurde, versuchten die örtlichen kommunistischen Behörden zum Teil, die in ihrem Besitz be-

findlichen früheren Immobilien der Kirche noch rasch zu verkaufen. Die ungarische Regierung wurde von kirchlicher Seite auf diese Praxis hingewiesen und sagte zu, diese Verkäufe nach Möglichkeit zu unterbinden. Bis heute ist allerdings die Frage der Rückgabe von Kirchenbesitz immer noch ungeklärt. Eine Lösung macht deshalb so große Schwierigkeiten, weil die Besitzverhältnisse oft unklar sind. Daß manche staatliche Behörden in ihrer Hand befindliche ehemalige kirchliche Gebäude an private Interessenten verkauften, dürfte eine spätere Rückgabe rechtlich sehr schwierig gestalten. Der von der Regierung in Aussicht gestellte Verkaufsstopp ist immer noch nicht erlassen. Die Kirche hofft, daß sie für manche Gebäude zunächst vorübergehend die Benutzungsrechte erhält, bis die Besitzverhältnisse endgültig geklärt sind.

Auf die Menschen Rücksicht nehmen

Die Verzögerung der Rückgabe geht aber zum Teil auch darauf zurück, daß die Kirche mit der Erstellung einer Liste der zurückverlangten Gebäude im Verzug ist. Auch in Ungarn fordert die Kirche nicht alles zurück, was ihr vor 1948 gehört hatte, sondern nur jene Gebäude, die sie in naher Zukunft tatsächlich für ihre Arbeit benötigt und die sie nach eigener Einschätzung „realistischerweise auch zurückbekommen kann". Einer eventuellen Rückgabe von ehemaligen Grundbesitzungen stehen noch größere Probleme entgegen, denn seit dem Jahr 1945 wurden in Ungarn mehrere Bodenreformen durchgeführt, die zum Teil nicht in den Grundbüchern berücksichtigt wurden. Dazu komme, daß die Agrarstruktur auch in den Jahren davor sehr kompliziert gestaltet war. Alles das wird es auch bei bestem Willen der neuen Regierung, des Parlaments und der zuständigen kirchlichen Stellen alles andere als leicht machen, eine gerechte und auch von der öffentlichen Meinung akzeptierte Lösung in dieser Frage zu finden.

Das Problem der Rückgabe beschlagnahmten Kirchenbesitzes wird sich früher oder später wohl auch in *Jugoslawien* stellen, obwohl es dort noch kaum diskutiert wurde. „Die Kirche" – erklärte vor kurzem der Erzbischof von Laibach, *Alojzij Šuštar*, in einem Interview mit dem Österreichischen Rundfunk – „steht vor der Frage, ob ihr wenigstens ein Teil der Güter, die ihr weggenommen wurden, zurückgegeben werden kann, damit sie wirtschaftlich auf einem sichereren Boden stehen kann, als sie das jetzt tut." Die Kirche werde „sicher nicht alles bekommen, denn vieles ist in den Händen von Menschen, die ehrlich damit gewirtschaftet haben". Wörtlich erklärte Šuštar in diesem Zusammenhang: „Wir müssen bei dieser eventuellen Rückgabe an die Kirche, vor allem wenn es sich um Landbesitz, Wälder oder auch Gebäude handelt, immer auf die Menschen Rücksicht nehmen, die jetzt dort leben."

Während also in Osteuropa vor allem die wiedererstandene griechisch-katholische Kirche ihre Gotteshäuser unter großen Schwierigkeiten den Orthodoxen „abringen" muß, kommt aus *Polen* eine Meldung, die ein anderes Schlaglicht auf das Problem „kirchenloser" unierter Gemeinden wirft: Dort wandten sich mehrere Gemeinden der griechisch-katholischen Kirche an evangelische Gemeinden in Masuren mit der Bitte, in ihren Kirchenräumen Gottesdienste abhalten zu dürfen. Römisch-katholische Pfarrgemeinden, an die sie sich zuerst gewandt hatten, hatten das Ersuchen der Unierten abgelehnt. Die evangelischen Gemeinden gewähren ihnen jetzt Gastfreundschaft.

Peter Musyl

Kurzinformationen

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz nennt Eckpunkte zum Schutz des ungeborenen Lebens

Ohne direkten Bezug auf den Vorstoß von Bundestagspräsidentin *Rita Süssmuth* (vgl. ds. Heft S. 411) stellte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, in einer Erklärung vom 26. Juli fest: Die Alternative zwischen strafrechtlichem Schutz für das ungeborene Kind und Hilfen für die werdenden Mütter in einer Notsituation sei „grundfalsch". Beide Elemente müßten vielmehr in rechter Weise beachtet werden: Gerade weil es aufgrund seines Menschseins ein unverletzliches Lebensrecht habe, dürfe das ungeborene Kind nicht für eine bestimmte Frist ohne jeden strafrechtlichen Schutz sein. Eine werdende Mutter, besonders wenn sie in einer wirklichen Notlage sei, habe Anspruch auf Hilfen durch den Staat und die Gesellschaft. Zur Diskussion um die anstehende Vereinheitlichung des Abtreibungsrechtes in der Bundesrepublik und der DDR meinte Lehmann, es bestehe eine „weitgehende Übereinstimmung, daß die in der DDR praktizierte Fristenregelung nicht als eine gesetzliche Regelung für das vereinigte Deutschland in Frage kommen kann". Zum Schutz des werdenden Lebens insgesamt erklärte Lehmann, manches sei inzwischen finanziell, sozial und politisch erreicht worden. Es stünden aber verfassungsmäßig verbürgte Grundwerte zur Entscheidung, die nach Klarheit verlangten. Die Bundestagspräsidentin „begrüßte" die Erklärung Lehmanns

noch am gleichen Tag „uneingeschränkt". Auch sie wolle, daß die These von einem angeblichen Gegensatz zwischen Strafandrohung und Hilfen für werdende Mütter endlich aufgegeben werde, ohne daß der strafrechtliche Schutz des ungeborenen Lebens „gänzlich beseitigt" werde. *Karl-Heinz Ducke,* der Leiter der Studienstelle der Berliner Bischofskonferenz, äußerte sich kurz nach Lehmanns Stellungnahme ausdrücklich positiv zur Grundlinie des Süssmuth-Vorschlags: „Der Einführung der Fristenregelung in einem geeinten Deutschland steht nicht nur die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts entgegen, sie wäre auch ethisch nicht vertretbar." Der Abschied aber von der vordergründigen Alternative „Fristenlösung oder § 218" sei vollzogen. Neue Argumentationen, die das Lebensrecht des ungeborenen Kindes betonten, seien erkennbar.

Johannes Paul II. mahnt gegenüber asiatischen Bischöfen Verkündigungsauftrag an

Der Papst richtete einen Brief an die Vertreter der asiatischen Bischofskonferenzen, die vom 17. bis 27. Juli zu ihrer fünften Vollversammlung im indonesischen Bandung zusammenkamen. Die „Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen" (FABC) besteht seit 1972. In seinem Brief, der zu Beginn der Beratungen in Bandung verlesen wurde (vgl. den Text, Osservatore Romano, 18.7.90), zählte Johannes Paul II. eine Reihe von Herausforderungen für die katholische Kirche in Asien auf: Säkularisierung und Materialismus (viele junge Asiaten, besonders in den entwickelteren Ländern, neigten dazu, „Glück und Erfolg am materiellen Besitz" zu messen); die kommunistische Herrschaft in einigen asiatischen Ländern; die Verletzung der Menschenrechte in Teilen des Kontinents; religiöse Intoleranz vor allem von seiten des Islam („Man versucht manchmal, die Gesetze zu ändern und eine Politik zu treiben, die faktisch die Rechte der religiösen Minderheiten aufhebt"), die weitverbreitete Armut. Der Papst forderte die asiatischen Bischöfe in seinem Brief zu noch größeren Anstrengungen bei der *Evangelisierung* auf. Es sei die besondere Aufgabe der zahlenmäßig kleinen, aber dynamischen Ortskirchen in Asien, das Evangelium im Kontext verschiedener Religionen und Kulturen zu verkünden, „an den Brennpunkten sozialer, politischer und wirtschaftlicher Mächte in der Welt von heute". In diesem Zusammenhang nahm Johannes Paul II. deutlich zur in Asien theologisch und kirchlich viel diskutierten Frage nach dem Missionsverständnis bzw. nach dem Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Stellung: Obwohl die Kirche mit Freude alles Wahre und Heilige in den religiösen Traditionen von Buddhismus, Hinduismus und Islam als einen Widerschein der Wahrheit anerkenne, die alle Menschen erleuchte, vermindere dies nicht ihre Verpflichtung und Entschlossenheit, Jesus Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben zu verkünden. Die Tatsache, daß Angehörige anderer Religionen außerhalb der von Gott eingesetzten „ordentlichen Mittel" Gottes Gnade erlangen und durch Christus gerettet werden könnten, mache den Ruf zu Taufe und Glaube nicht entbehrlich.

Der Rat der EKD würdigt den bisherigen Verlauf des „konziliaren Prozesses"

Die unlängst veröffentlichte Stellungnahme des Rates der EKD zum Stand des „konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" wurde zum Abschluß ihrer Tätigkeit von einer 1986 eingesetzten Arbeitsgruppe für den konziliaren Prozeß erarbeitet (der Text erschien als Nr. 33 in der Reihe „EKD-Texte"). Im Rückblick auf den Verlauf des konziliaren Prozesses, der vor allem durch die ökumenischen Foren in der Bundesrepublik und der DDR, die Europäische Ökumenische Versammlung von Basel 1989 und die ÖRK-Weltversammlung von Seoul im Februar 1990 markiert wurde, heißt es, die Basis der Gemeinsamkeit in ethischen Grundfragen zwischen den Kirchen habe sich als „erstaunlich und beglückend breit" erwiesen. Es habe sich ein weiteres Mal gezeigt, daß die bisher nicht überbrückten Differenzen die Kirchen nicht daran zu hindern bräuchten, ihre Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst zu bekräftigen und zu vertiefen. Der konziliare Prozeß sei Sache der Gesamtkirche wie der Gruppen und Initiativen und verliere seine Dynamik, wenn er auf einen der beiden Pole reduziert werde. Der Prozeß lasse sich nicht in das Schema „von oben"/„von unten" einordnen. In einer bisher nicht gekannten Weise seien an ihm die verschiedenen Ebenen und Strömungen der Kirchen beteiligt gewesen. Die Stellungnahme betont, der konziliare Prozeß könne sein Ziel nicht allein darin finden, immer neue Dokumente hervorzubringen. Er solle und wolle vorrangig „bei Christen und Kirchen die Gemeinschaft wecken und die Fähigkeit stärken, aus dem Gehorsam des Glaubens heraus jeweils an ihrem Ort und in ihrem Tätigkeitsbereich ihre Weltverantwortung wahrzunehmen". Was weitergehen müsse, sei nicht so sehr der konziliare Prozeß als eine Folge von speziellen Veranstaltungen, sondern das Eintreten von Christen und Kirchen für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

George Carey zum neuen Erzbischof von Canterbury ernannt

Mit dem 54jährigen *George Carey* ist Ende Juli ein Außenseiter unter den Kandidaten für die Nachfolge des Erzbischofs von Canterbury und Primas von England *Robert Runcie,* der im Januar 1991 auf eigenen Wunsch vorzeitig in den Ruhestand tritt, ernannt worden. Carey wurde erst Anfang 1988 zum Bischof von Bath und Wells bestellt. Er stammt aus ärmlichen Verhältnissen, wurde im Londoner Eastend als Sohn eines Krankenhauspförtners geboren, ging mit 15 Jahren von der Schule ab und begann sich mit 19 Jahren und nach seinem Wehrdienst für religiöse Dinge zu interessieren und beschloß, anglikanischer Priester zu werden. Er studierte Theologie am King's College der Londoner Universität, diente vier Jahre lang als Kurat

in einer Innerlondoner Pfarrei und wurde danach zehn Jahre lang Dozent für Theologie in anglikanischen Seminaren. Sein Philosophiedoktorat erwarb er sich mit einer Studie über die Ekklesiologie des 2. Jahrhunderts. 1982 wurde er Vorstand des Trinity College, Bristol, und diente auch als gewähltes Mitglied der anglikanischen Generalsynode. Carey hat acht Bücher über theologische Fragen veröffentlicht, die sich mit Christologie, Ökumene, dem anglikanischen Verhältnis zur katholischen Kirche und der Gottesfrage beschäftigen. Er gehört der heute in der Church of England dominierenden evangelikalen Richtung an. Ein fest auf der Heiligen Schrift und dem Glauben der Kirche gegründeter volksnaher Anglikanismus, der sich des Selbstverständnisses der Church of England als „reformierter katholischer Kirche" bewußt bleibt, zugleich aber die Priesterweihe von Frauen als praktisches Erfordernis der heutigen Seelsorge befürwortet, kennzeichnet seine religiösen Ansichten. Carey fällt seiner Abstammung und Ausbildung nach aus dem bisher von Oxford und Cambridge bestimmten anglikanischen Eliterahmen, für den der Kampf zwischen dem liberalen und anglo-katholischen Kirchenflügel maßgebend war. Daß Carey auch in theologischen und moralischen Anliegen von der im anglikanischen Lager weitverbreiteten Konfusion frei ist, hat ihn zweifellos auch Premierministerin Margret Thatcher als den sympathischeren Kandidaten erscheinen lassen. Carey hat sich sozialpolitisch vom Thatcherismus distanziert. Im übrigen teilt er aber die Ansicht Frau Thatchers, daß Großbritannien heute nichts so nötig hat wie eine Dosis jener alten „Werte", die nicht zuletzt im schrumpfenden anglikanischen Lager verlorenzugehen drohen.

Bücher

ALBIN ESER/HANS-GEORG KOCH (Hg.), **Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich.** Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden. Teil I (1988): Europa, 1744 S. 278,– DM; Teil II (1989): Außereuropa, 1353 S. 298,– DM.

Die beiden insgesamt 3097 Seiten umfassenden Bände stellen das rechtsvergleichende Teilergebnis einer dreistufigen (rechtsvergleichenden, empirisch-kriminologischen, rechtspolitischen) Projektstudie des Max-Planck-Instituts für internationales Strafrecht in Freiburg/Brsg. über den Schwangerschaftsabbruch dar. Beide Bände enthalten je 20 nach einem einheitlichen Muster (1. Rahmenbedingungen und geschichtliche Entwicklung: Bevölkerungssituation, wirtschaftliche Lage, Stellung der Frau, medizinische und soziale Versorgung; 2. geltendes Recht: verfassungsrechtliche, strafrechtliche und spezialgesetzliche Regelungen, Verfahrensregelungen usw.; rechtstatsächliches Material: Statistik, Tendenzen der Strafverfolgung, Stand der empirischen Forschung zum Thema) gestaltete „Länderberichte" über rechtliche (strafrechtliche) Regelungen des Schwangerschaftsabbruchs. Im ersten Band sind alle großen europäischen Länder in West und Ost berücksichtigt. Der zweite Band macht einen mehr oder weniger geraden Schnitt durch die außereuropäischen Kontinente. Besonders verdienstvoll sind die drei länderübergreifenden Sammelberichte (arabische, hispano-amerikanische und schwarzafrikanische Staaten). Die einzelnen Länderberichte sind naturgemäß von unterschiedlicher Länge und auch unterschiedlichem Gewicht. Der Bericht über die Bundesrepublik Deutschland von *Hans-Georg Koch* (wissenschaftlicher Mitarbeiter am Max-Planck-Institut in Freiburg und Mitherausgeber der beiden Bände) umfaßt allein gut 300 Seiten. Aber sie enthalten das nötige Material über Zulässigkeitsvoraussetzungen und die darauf basierenden unterschiedlichen Strafrechtsmodelle, über die Einschätzung des ungeborenen menschlichen Lebens als moralisch und rechtlich zu schützendes Gut, über Verfahren und Sanktionen, so daß sich der Benutzer jeweils ein umfassendes Bild machen kann. Durch die große Reformwelle, die bei oft vergleichbaren Ergebnissen, was die Effektivität des Schutzes ungeborenen Lebens betrifft, zu vielfach recht unterschiedlichen bzw. unterschiedlich ausdifferenzierten Lösungen geführt hat, ist die Rechtslage besonders unübersichtlich geworden. Hier schließen die beiden Bände eine große Lücke. Trotz des hohen Preises, der mit soviel wissenschaftlichem Schweiß mitgegeben ist, möchte man der Doppelstudie nicht nur Eingang in die einschlägigen Fachbibliotheken, sondern Zugang zu allen Lesern und Benutzern wünschen, die sich mit der Materie, die wie kaum eine in der ethischen und rechtspolitischen Diskussion steht, in irgendeiner Weise zu befassen haben.

D. S.

ANN E. CARR, **Frauen verändern die Kirche.** Christliche Tradition und feministische Erfahrung. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990. 320 S. 29,80 DM.

Angesichts der Fülle an Neuerscheinungen auf dem Gebiet der feministischen Theologie und auch der Tatsache, daß spektakulär Neues dabei ohnehin kaum in Sicht ist, könnte Desinteresse um sich greifen und so manche Veröffentlichung, die es wert wäre, wahrgenommen zu werden, übersehen werden. Ein solches Buch ist die Aufsatz-

sammlung der amerikanischen katholischen Ordensfrau und Theologieprofessorin an der Divinity School der University of Chicago, Ann E. Carr, die einen durchaus eigenen Ton in die Diskussion einbringt. In zehn Kapiteln geht Carr den wichtigsten Fragen nach, die sich gegenwärtig in der feministischen Theologie stellen, von der Ordinationsfrage bis zur Spiritualität, von der Gotteslehre bis zu Fragen christlich-feministischer Methodologie, ohne jedoch eigentlich eine systematische Einführung in die feministische Theologie zu bieten. Im Titel der amerikanischen Ausgabe drückt sich bereits etwas von ihrem Ansatz aus: Transforming Grace – Ann Carr spricht nicht nur von *Veränderung*, sondern verortet ihr feministisches Anliegen in durchaus im guten Sinn *traditionell* zu nennender Theologie. Sie klagt nicht nur einfachhin an und predigt nicht in bekannter Manier einen Paradigmenwechsel, so daß man den Eindruck haben könnte, Glaube, Theologie und Kirche müßten im Interesse der Frauen geradezu vom Nullpunkt an neugeschaffen werden. Feministische Traditionskritik ist für sie im Kern nicht verschieden von dem, was – angesichts der „Ambiguität der Symbole" – immer wieder neu traditionskritisch zu leisten ist, nämlich die Unterscheidung zwischen dem *Unbedingten*, an dem das religiöse Symbol seinen Anteil habe, und dem *Immanenten*, der Erscheinungsform, dem Träger des Heiligen in einer besonderen kulturellen Situation. Dabei steht sie auch nicht zurück, Perspektiven männlicher Theologen ganz entscheidend miteinzubeziehen. Hier wird nicht mit Rebellionspathos überzogen, und selbst die Kreuzestheologie, unter feministischen Theologinnen sonst vielfach nicht sehr wohlgelitten, erhält ihren Platz. Wenn erklärte Gegner der feministischen Theologie sich mit einer Spielart dieser neuen kontextuellen Theologie schwertun, dann mit der von Ann Carr, denn sie steht zu sehr mitten im kirchlichen und theologischen Geschehen, als daß man sie ausgrenzen könnte. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

LOHAUS, GERD. **Die Lebensereignisse Jesu in der Christologie Karl Rahners.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 65 Heft 3 (1990) S. 349–386.

Der Autor referiert und deutet die Aussagen Karl Rahners über die „Mysterien des Lebens Jesu" als integrierenden Bestandteil von dessen Christologie der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Weil Rahner die klassische Christologie mit ihrem metaphysischen Verständnis der hypostatischen Union transzendental neu interpretiert, muß er Interesse an den Lebensereignissen Jesu haben, die es erlauben, die Verbindung zwischen dem Leben und Geschick Jesu und dem alltäglichen Selbstvollzug des Menschen herzustellen. Gegenüber gegenwärtigen, z. B. materialistischen, feministischen oder tiefenpsychologischen Deutungen der Lebensereignisse Jesu, so das Fazit des Beitrags, hat Rahners Ansatz den Vorzug, daß er die einzelnen Ereignisse in das eine Christusmysterium einbettet und damit ihre verfälschende Interpretation für fremde Zwecke verhindert.

MARLÉ, RENÉ. **La question du pluralisme en théologie.** In: Gregorianum Jhg. 71 Heft 3 (1990) S. 465–486.

Theologischen Pluralismus gab es schon im Neuen Testament, in der Alten Kirche und im Mittelalter. Daß sich das Problem heute verschärft stellt, hat nach Meinung des französischen Theologen nicht zuletzt mit der Uniformierung und Verlehramtlichung des theologischen Denkens in der Neuzeit zu tun, für das besonders die „römische Theologie" des letzten Jahrhunderts steht. Das Zweite Vatikanum hat demgegenüber den theologischen Pluralismus neu legitimiert. Außerdem ist er auch eine unvermeidliche Begleiterscheinung der gegenwärtigen Kultur, die auf Analyse von Komplexität und Unterscheidung aus ist und Erklärungen aus einem einzigen Prinzip mißtraut. Marlé weist in seiner Darstellung der heutigen Situation darauf hin, daß Theologie notwendigerweise einen konkreten Ort hat und es deshalb keine „Standardtheologie" geben kann. Außerdem wird Theologie durch ihre Einbettung in die Kirche und die Bindung an ihren Glauben bestimmt. Als unzureichend weist er das Schema ab, wonach man einen unveränderlichen Kern des Glaubens von seinen wechselnden Einkleidungen unterscheiden könne.

Kultur und Gesellschaft

GROH, RUTH / GROH, DIETER. **Religiöse Wurzeln der ökologischen Krise.** In: Merkur Jhg. 44 Heft 8 (August 1990) S. 621–637.

Bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie es zu einem Weltbild kommen konnte, in dem Natur im wesentlichen zum Objekt technischer Verfügbarkeit und Ausbeutung werden konnte, geht der Beitrag der Naturteleologie und dem Geschichtsoptimismus in der frühen Neuzeit nach. Im Mittelpunkt stehen dabei vor allem drei Grundvorstellungen: die Natur sei zum Nutzen des Menschen da; ihre Ressourcen seien grenzenlos; die Organisation der Natur sei das Werk einer ordnenden Vernunft. Der weitverbreiteten Auffassung, an der ökologischen Krise der Gegenwart trage letztendlich das Christentum die Hauptschuld, da mit ihm eine bestimmte „Arroganz gegenüber der Natur" verbunden sei, widersprechen die Autoren. Die Rückführung eines derart komplexen Geschehens wie der modernen Umweltkrise auf eine einzige Ursache sei schon deshalb verfehlt, weil Prozesse dieser Art nicht nach dem „Schema linearer Kausalitäten" abliefen. Allerdings stimmen die Autoren Wolf Lepenies mit seiner Auffassung zu, daß die „heute unübersehbaren Spätfolgen der modernen Wissenschaftsentwicklung dadurch verschärft" worden seien, „daß sie sich mit einer im guten Gewissen betriebenen christlich legitimierbaren Naturausbeutung verbanden".

MÜLLER, JOHANNES. **Europa – Festung des Wohlstands gegen die Dritte Welt?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 115 (Heft 8) August 1990, 507–520.

Der Beitrag Müllers geht den möglichen Chancen und Risiken des gegenwärtigen europäischen Aufbruchs für die ärmeren

Länder nach. Zu den Chancen zählt der Autor die bereits erkennbaren Rückwirkungen auf verschiedene regionale Konflikte, die Entlastung der Etats der reichen Länder durch den fortschreitenden Entspannungs- und Abrüstungsprozeß sowie neue Möglichkeiten, die sich durch die Öffnung und den Aufbau der Märkte Osteuropas auch für die Entwicklungsländer auftun. Dennoch überwiege bei den Entwicklungsländern die Sorge, die Industrieländer und besonders Westeuropa könnten sich nun fast ausschließlich den gewaltigen Herausforderungen in Osteuropa zuwenden und darüber die Nöte und Interessen der Dritten Welt vernachlässigen. Und selbst wenn dies auch politisch so nicht gewollt sei, könnten die anstehenden Probleme – so die Befürchtung in der Dritten Welt – sich doch als so groß erweisen, daß faktisch das öffentliche Bewußtsein wie auch die wirtschaftlichen Kapazitäten dadurch völlig absorbiert würden. Der Autor erinnert daran, daß jedoch die schier ausweglose Lage der Dritten Welt eine Fülle von Rückwirkungen auf die Industrieländer mit sich bringe – schon von daher verbiete es sich, die Lage hier und dort isoliert zu betrachten.

Kirche und Ökumene

HOUTEPEN, ANTON. **Ökumenische Hermeneutik.** Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum. In: Ökumenische Rundschau Jhg. 39 Heft 3 (Juli 1990) S. 279–296.

Der Beitrag des niederländischen katholischen Ökumenikers möchte einen Ausweg aus der gegenwärtigen Krisensituation der Ökumene zeigen, in der theologische Konvergenzen nicht wirklich rezipiert werden und Durchbrüche hin zur Kirchengemeinschaft nicht in Sicht sind. Nach Meinung von Houtepen ist diese Krise Folge einer falschen, weil zu sehr rückwärtsgewandten ökumenischen Hermeneutik, die auf den Buchstaben der Schrift bzw. kirchlicher Traditionen fixiert sei und dem lebendigen Zeugnis und Handeln der Kirche nicht genügend Raum gebe. Demgegenüber formuliert er Kriterien einer ökumenischen Hermeneutik der Kohärenz: Es gehe im Glauben und auch im ökumenischen Gespräch nicht um Texte, sondern um das Reich Gottes. „Die Geschichte des Heiles als die von Gott gewirkte Geschichte des Suchens des Reiches Gottes wird zwar durch die Überlieferung von Erzählungen vermittelt, geht aber selbst weiter in der Gegenwart Christi und des Geistes Gottes." In der Kirche müsse es mehr um die Subjekte der Überlieferung gehen als um deren Instrumente. Der Vorrang gehöre einer missionarischen, zukunftsgerichteten Hermeneutik.

Notizen

Religionsunterricht habe in der säkularen Gesellschaft nur eine Chance, wenn er glaubwürdig sei, sich auf sein Wesentliches besinne, im Gespräch mit allen Schülern bleibe und wenn den ihn erteilenden Frauen und Männern der nötige Rückhalt gegeben werde. Das ist die Quintessenz eines Memorandums zur gegenwärtigen *Situation in Kirche und Religionsunterricht,* das der Verband der Religionslehrer in der Diözese Rottenburg-Stuttgart vorgelegt hat. Weiter heißt es, nur etwa jeder zehnte Schüler habe einen lebendigen Bezug zu einer Kirchengemeinde. Kirchliche und/oder katechetisch dargebotene Themen erreichten die Schüler innerlich kaum noch. Allen Behauptungen von „Korrelation" zum Trotz gingen Lehrplan und Lernmittel oft an den Schülern vorbei und gäben vorgefertigte Antworten auf Fragen, die von den Schülern nicht gestellt würden. Religionslehrerinnen und -lehrer müßten sich als Vertreter einer Institution erfahren, die für viele unglaubwürdig geworden sei.

Ein nachlassendes Verständnis für die Lage der Heimatvertriebenen in Deutschland stellen die Apostolischen und Kanonischen Visitatoren für Katholiken aus den ehemals deutschen Gebieten jenseits von Oder und Neiße sowie der Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz für Flüchtlings- und Vertriebenenseelsorge, der Limburger Weihbischof *Gerhard Pieschl,* in einem Pastoralbrief an die heimatvertriebenen Katholiken fest. Die Autoren zeigen sich enttäuscht darüber, wenn auch in kirchlichen Kreisen behauptet werde, ein Eintreten für ein „völkerrechtlich geregeltes Miteinander zwischen Polen und Deutschen" sei nicht versöhnungsfördernd.

Zur neuen Präsidentin des Reformierten Weltbundes wählte dessen Exekutivkomitee am 13. August die US-amerikanische Theologin *Jane Dempsey Douglass.* Frau Douglass (57) gehört der Presbyterianischen Kirche der USA an und lehrt an der Universität Princeton historische Theologie. Die Neuwahl an der Spitze des Reformierten Weltbundes wurde durch den Rücktritt des seit 1982 amtierenden Präsidenten, des südafrikanischen Theologen *Allan Boesak,* nötig. Boesak, einer der führenden Männer des kirchlichen Widerstandes gegen die Apartheid, gab alle seine kirchlichen Ämter auf, als seine außereheliche Affäre mit einer Fernsehproduzentin bekannt wurde.

Nach Angaben der Wochenzeitschrift „Argumenty i fakty" hat sich die Zahl der Taufen in der *Sowjetunion* zwischen 1985, dem Jahr des Amtsantritts von *Michail Gorbatschow* als Generalsekretär der KPdSU, und 1989 um 250 Prozent erhöht. 1986 wurden 16,8 Prozent aller Neugeborenen in der Sowjetunion getauft, 1989 waren es 46,4 Prozent. Weit weniger steil war der Anstieg bei Trauungen und Beerdigungen. Der Prozentsatz der kirchlichen Trauungen an den Eheschließungen stieg zwischen 1985 und 1989 von 1,4 auf 3,8 Prozent; kirchlich bestattet wurden 1985 9,6 Prozent und 1989 13 Prozent aller Verstorbenen.

Das geistliche und weltliche Oberhaupt der Tibeter, der *Dalai Lama,* kündigte die Abschaffung des Gottkönigtums in seinem Lande an. Der 55jährige, seit über 30 Jahren im indischen Exil lebende Friedensnobelpreisträger sagte vor Pressevertretern in Delhi, es solle in Zukunft keine Dalai Lamas mehr geben. Die Zeiten änderten sich, und es bestehe keine Notwendigkeit mehr, diese Institution zu erhalten. Ein im Exil entstandener Verfassungsentwurf aus dem Jahre 1963 sehe bereits die Abschaffung des Gottkönigtums durch eine Zweidrittelmehrheit der tibetischen Nationalversammlung vor. Eine Weiterführung des Amtes als ein geistliches Amt halte er für denkbar. Tibet ist heute ein sogenanntes „Autonomes Gebiet" innerhalb der Volksrepublik China. Der Dalai Lama bezeichnete es in dem Zusammenhang als „unrealistisch" für die Tibeter, die volle Unabhängigkeit von China zu fordern. Allerdings könne man auch das gegenwärtige „bedeutungslose Arrangement" nicht akzeptieren.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigeheftet.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 10 · 44. Jahrgang · Oktober 1990

So wie Gethsemanekirche und Umweltbibliothek jahrelang nur die Vorstufe gewesen sind, so sind auch jetzt unsere eigentlichen Themen nur vertagt. Bis zum Anbruch der Morgendämmerung brauchen wir Geduld, viel Geduld.

Jens Reich

Deutschland, was nun?

Deutschland ist geeint, was wird nun aus Deutschland? Deutschland sei ein schwieriges Vaterland. In tausend Varianten wurde das Wort *Gustav Heinemanns* in den letzten Jahren wiederholt. Geschichtlich selbstverloren in hunderterlei Kleinstaaten, politisch zersplittert, nur kulturell in einer Einheit provinzieller Vielförmigkeit, zusammengeschweißt von Preußens Gloria zur verspäteten Nation, unruhig in seinen Zielen, gefährlich für seine Nachbarn, der Selbstüberschätzung verfallen, dem schlimmsten Diktator des Jahrhunderts auf den Leim gegangen, zweimal Europa und sich selbst ruiniert, auferstanden aus den Trümmern in Blut und Tränen als ein gespaltenes Produkt des kalten Krieges, aufgeteilt in Deutschland Ost und in Deutschland West, in ein Land westlicher Demokratie und in eines kommunistischer Diktatur, in eines der freien Marktwirtschaft und in ein anderes der perfektionierten Planwirtschaft gleichgeschalteter Arbeiter und Bauern: Da nun das alles hinter sich gebracht ist, wird es ein einfacheres Vaterland werden?

Ja, heißt es, man habe die Lehren der Geschichte verstanden und in sich aufgenommen, die nationale Überheblichkeit habe sich gelegt, lockerer geworden sei man nach Temperament und Lebensart im Westen jedenfalls, gleicher den europäischen Nachbarn *(Hans Maier)*. Und überdies vierzig Jahre bundesrepublikanischer Demokratie unter der Herrschaft des Grundgesetzes seien eine solide Grundlage für ein Zusammenleben auch in einem gesamtdeutschen Staat. Keine Unruhe und keine Bedrohung mehr werde vom neu geeinten Deutschland ausgehen. Selbst der am 12. September unterzeichnete Vertrag zum Abschluß der Zwei-plus-vier-Gespräche gibt zu Protokoll und bekräftigt in Art 2, „daß vom deutschen Boden nur Frieden ausgehen wird". Und: Europäisch schon sei das neue Deutschland geworden durch die Integration in den Westen; so sehr, daß die Einigung kein Akt nationaler Verselbständigung mehr sei, sondern Ermöglichung und Triebfeder einer neuen europäischen politischen Union. Und in der Tat: Deutschland erhält faktisch am 3. Oktober und dann mit dem endgültigen Erlöschen der alliierten Vorbehaltsrechte seine Souveränität voll zurück, hat aber – wie die anderen EG-Staaten auch – Teilrechte seiner Souveränität an die Europäische Gemeinschaft abgegeben. Insofern ist nationale Souveränität nur noch ein relativer Begriff. Die überstaatliche Einbindung schreitet fort, ohne daß Souveränitätsgewinn und Souveränitätsverzicht synchron verliefen.

Wirtschaftlich war die schnelle Vereinigung das Ökonomischste

Wird es wirklich einfach werden: nach innen und nach außen? Zunächst: Der Einigungsprozeß ist schnell, sehr schnell, ja geradezu atemberaubend vor sich gegangen. Deutschland solle nicht zusammenwuchern, sondern zusammenwachsen, rief *Richard von Weizsäcker* den Deutschen in Ost und West zu, als das letzte SED-Regime von Demonstranten in Berlin und Sachsen und dann bald überall und von Botschafts- und Urlauberübersiedlern aus Ungarn und der ČSFR in die Enge getrieben und vom kommunistischen Reformer Gorbatschow desavouiert in Berlin die Mauer und an Elbe und Werra die Grenzen öffnete. Zusammengewuchert? Nein, zusammengestoßen wurden die Deutschen in dem einen kurzen Jahr zwischen den DDR-Friedensdemonstrationen und dem neuen deutschen „Tag der Einheit" am 3. Oktober. Zum Zusammenwachsen war keine Zeit. Der Zug zur Einheit, er wurde, als er einmal im Rollen war, nicht nur zum Selbstläufer, sondern in ständig sich beschleunigendem Tempo zum *Zwang der Einigung in kürzester Zeit.* Deutschlands Einigung 1990 wurde zum Naturereignis, kaum noch zu beeinflussen, nur noch notdürftig gegen den vorzeitigen Zusammenbruch in der DDR zu steuern.

Glückliches Deutschland, möchte man sagen, auch glückliche bisherige DDR. Welch anderer osteuropäischer Staat, der auf gleiche oder ähnliche Weise unter kommunistischer Obrigkeit gelitten hat, erhält eine solche Chance, kann jetzt unter vergleichbar günstigen Bedingungen die Umwandlung von einem totalitären in ein demokratisches, von einem zwangswirtschaftlichen in ein marktwirtschaftliches System wagen – mit der reichen, wirtschaftlich blühenden, politisch und staatlich konsolidierten Bundesrepublik als Hintergrund und mit ihr in einem gesamtdeutschen Staat. Und das alles begleitet von einer langen Phase der Hochkonjunktur im westlichen Deutschland und als integrierter Teil einer florierenden Europäischen Gemeinschaft mit ihrer Wirtschaftskraft! Was kann da trotz der Umstellungsschwierigkeiten, die über vierzig Jahre Obrigkeitsstaat und Planwirtschaft verursacht haben, letztlich schon schiefgehen? Für alle anderen, die Ungarn, die Tschechen, selbst die Jugoslawen und vor allem für Polen und die Sowjetunion selbst wird der „Umstieg", selbst wo er gelingt, sehr viel länger dauern und kräftezehrender sein.

Die Vermutung oder die Sorge, gerade der Umstellungsprozeß könnte in der DDR jedenfalls mittelfristig so gründlich mißlingen, daß dort soziale Unruhen ausbrechen und zum Schluß sich gar Gesamtdeutschland in einer krisengeschüttelten Landschaft wiederfinden würde, niemals sprach wirklich etwas dafür. Die *Lafontaineschen Katastrophenszenarios* waren nie mehr als ein billiges Mittel, bundesrepublikanischen Wohlstandschauvinisten Ängste wegen möglicher Solidaritätsleistungen einzujagen. Wirklich begründet waren sie nie, sondern ungefähr das Verkehrteste, was Parteistrategen in einem Wahljahr für hüben wie drüben eingefallen ist. *Willy Brandt* hat seinem saarländischen „Enkel" denn auch das Notwendige dazu gesagt. Zwar verlieren viele ihre angestammten Arbeitsplätze, die nach der Kosten-Nutzen-Rechnung keine waren. Zwar wird es dauern, bis die Wasserköpfe im öffentlichen Dienst und in den Wirtschaftsverwaltungen abgebaut und die bisher dort Beschäftigten – Umschulung und gesteigerte Mobilitätsbereitschaft vorausgesetzt – auf produktivere Weise zu Arbeit und Brot finden. Und noch etwas länger wird es dauern, bis sich das Produktivitätsniveau und damit der Einkommensstandard der Erwerbstätigen wie der Gesamtbevölkerungsstandard in den fünf Bundesländern der bisherigen DDR an das der Bundesrepublik angeglichen hat. Aber die Gefahr eines „Mezzogiorno" im nordöstlichen Teil Deutschlands, gar mit als Folge eines abrupten Wechsels in die Marktwirtschaft, besteht nicht. Zusätzlich akzentuiert wird höchstens noch das schon in der Bundesrepublik bestehende Süd-Nord-Gefälle. Wirtschaftlich gesehen war der frühe, rasche, überrasche Beitritt wirklich ökonomisch: für beide Teile, für Ost und West, für Gesamtdeutschland.

Aber sonst? Wird es wirklich einfacher nach innen und nach außen, nach der raschen und insgesamt *leicht gemachten Einigung?* Nach außen: Fast lautlos nach noch unsicherem Auftakt ist es zugegangen in den *Zwei-plus-vier-Verhandlungen* zur Regelung der „äußeren" Aspekte der deutschen Einigung. Selbst das leidige Thema *Oder-Neiße-Grenze,* das außen- und innenpolitisch bis zuletzt Staub aufwirbelte und im Ergebnis der Zwei-plus-vier-Gespräche einen noch kräftigen Niederschlag gefunden hat, erledigte sich schon mit der Gemeinsamen Erklärung von Bundestag und Volkskammer fast von selbst. Die *Organklage* des letzten Häufleins Aufrechter unter den Vertriebenen *beim Bundesverfassungsgericht* zu den betreffenden Teilen des deutschen Einigungsvertrages konnte weder die deutsche Einheit aufschieben noch das deutsch-polnische Verhältnis nennenswert belasten. Und nachdem die Sowjetunion bei den Gesprächen Gorbatschow–Kohl in Schelesnowodsk auch noch ohne unannehmbare Bedingungen der Nato-Integration Gesamtdeutschlands zugestimmt hatte, wurde politisch trotz bis zuletzt schwieriger Detailverhandlungen fast nur noch auf die Fristen gesehen, auf daß bis zu dem immer weiter nach vorne verlegten Beitrittstermin noch alles seinen Abschluß finde. Daß alle strittigen Punkte, z. B. der über den Abzug der sowjetischen Truppen und ihre direkten und indirekten Kosten gelöst würden, stand schon gar nicht mehr in Frage. Wer sollte auch noch ein Interesse daran haben, die deutsche Vereinigung hinauszuschieben, nachdem sie unabwendbar geworden war? Nachdem die Sowjetunion ihr Verhältnis zum Westen grundlegend geändert hatte, mußte gerade sie an einem starken, politisch befriedeten und wirtschaftlich leistungsfähigen Partner interessiert sein.

Mißtrauen vor deutscher Überwältigung wird bleiben

Glückliches Deutschland, könnte man also auch da sagen. Die Einheit kann friedlich und, wie die Bundesregierung, voran ihr Kanzler, nicht müde wird zu sagen, „mit Zustimmung aller europäischen Nachbarn" vollzogen werden. Aber man erinnert sich da auch noch der Gespräche *François Mitterrands* mit Polen, mit der Sowjetunion, auch noch mit der DDR, als der Ruf nach einem gesamtdeutschen Staat laut wurde. Daß Frankreich, Großbritannien und auch Italien oder gar Polen, auch wenn sie sie mittragen, die deutsche Vereinigung lautstark begrüßen oder ihr auch bedenken- und angstfrei zustimmen, wird man nicht sagen können. Selbst wer in Rechnung stellt, daß die Vorbehalte gegen ein überstarkes Deutschland in der Bevölkerung geringer sind als in der politischen Führungsgarnitur dieser und der kleineren europäischen Länder, behält da seine Zweifel.

Da gibt es nicht nur altes Mißtrauen vor deutscher Überwältigung. Zu denken gibt auch aktuell Gegenwärtiges: Die europäische Achse verschiebt sich mit der Auflösung des Ostblocks und Deutschlands Einigung vom Westen zur Mitte, England und Frankreich geraten europäisch in eine Randlage. Da helfen alle bilateralen Sonderbindungen und Freundschaften nicht viel. Deutschland aber

nicht nur als stärkste Wirtschaftsmacht, sondern auch als erste politische Kraft in Europa, das wirft trotz europäischer Einbindung Deutschlands und wie immer das künftige Europa gesamt- und regionaleuropäisch aussieht, Probleme auf. Den abrupt verkürzten deutschen Einigungsprozeß als Teil der europäischen Einigung zu deklarieren, ist leicht. Die deutsche Einheit *als Ergebnis europäischer Einigung* wäre europaverträglicher. Als Motor der Einigung wird von Deutschland ein Ausmaß an politischem Augenmaß erwartet, das gerade Deutschen nicht zugetraut wird. Mißtrauen bei den Nachbarn wird also bleiben.

Und nach innen? Natürlich kommen im dritten gesamtdeutschen Staat keine Fremden zusammen, die bisher auf verschiedenen Planeten gelebt haben. Die gemeinsame Geschichte hat auch die „sozialistische Nation" der Ulbrichts und Honeckers nicht ausradieren können, die am allerwenigsten. Die kulturelle Nähe ist geblieben, und die Spaltung überdauert haben nicht zuletzt die unzähligen verwandtschaftlichen Bindungen. Aber Zeit zum Zusammenwachsen brauchen die Deutschen in West und Ost, in Ost und West schon. Sie konnten sie nicht bekommen in der Zeit zwischen politischem Systemwechsel und Währungsunion; sie werden sie jetzt nach dem gesamtdeutschen Zusammenschluß um so mehr brauchen.

Ganz einfach wird es auch innerdeutsch nicht werden

Gemeinsame Geschichte und Sprache und Bindungen im Privaten führen gewiß zusammen. Aber über vierzig Jahre Leben in gegensätzlichen Systemen und unter sehr verschiedenartigen Bedingungen schaffen auch unterschiedliche Verhaltensweisen, Lebensstile, „Identitäten". Gekannt hat man sich in der Breite der Bevölkerung zur Zeit von Mauern und Stacheldraht wenig oder kaum. Um so unbedenklicher haben sich hüben und drüben *Vorurteile* festgesetzt. Mit denen wird jetzt aufeinander losgegangen. Angesichts manch geradezu proletenhaft ausgelebter Überheblichkeit „derer im Westen" wirkt selbst der am ungeniertesten vorgetragene Anspruch „derer im Osten" in deren eigenen Augen noch wie Bescheidenheit. Unbeweglichkeit, Trägheit, Versorgungsdenken, wie oft ist es gegenwärtig aus „westlichem" Munde gegenüber Ostdeutschen zu hören, obwohl es alles in allem nur Hilflosigkeit ist bei den ersten Versuchen im Umgang mit marktwirtschaftlichen Bedingungen.

Im übrigen blühen Vorurteile gerade dort, wo man einander mehr gleicht, als zugegeben wird. *Versorgungsdenken* z. B. grassiert im wenigstens organisatorisch perfektionierten Sozialstaat Bundesrepublik nicht minder als es im Obrigkeitsstaat DDR „Pflicht" war, wenn es sich in der Bundesrepublik auch anders äußert und auf anders zugeschnittene Gruppen anders verteilt ist. Daß sich Deutsche mit Deutschen noch lange nicht leicht tun werden, hat sich gerade während des forcierten Einigungstempos gezeigt, nicht nur im rüden öffentlichen Umgang unter Politikern, sondern auch dort, wo die menschlichen Voraussetzungen für Verständnis und Rücksichtnahme eigentlich günstiger sein sollten: im kirchlichen Bereich. Beredt klagte dieser Tage ein Prälat aus dem Thüringischen: Die im Westen hatten uns doch die ganze Zeit so sehr und – wie es schien – selbstlos geholfen, und jetzt glauben sie, nur sie allein wüßten, was für uns richtig zu sein hat. Glückliches Deutschland, könnte man allerdings auch da nochmals sagen. Durch seine *föderale Struktur* – sie bedarf im Gegenzug zur nationalen Einigung weiterer Stärkung – wird manches „Anstößige" zwischen Deutschland Ost und Deutschland West regional zwar nicht aufgelöst, aber durch die anstelle der alten DDR wiedererstandenen Bundesländer doch abgefedert.

Dennoch: auch nach innen wird die Verständigung im vereinten Deutschland nicht einfach sein. Und daß die Aufarbeitung der psychischen und moralischen Folgen von faktisch 57 Jahren Diktatur ihre Zeit braucht, versteht sich von selbst. Dabei täten „Westler" gut daran, den beklagten Werteverlust, wenn er denn zu beklagen ist, nicht schlicht denen im Osten zuzuschieben. Einen neuen, bundesrepublikanisch begründeten Unschuldswahn, das wäre das letzte, was Gesamtdeutschland brauchen kann.

Aber dies ist vermutlich nur der kleinere, wenn auch besonders delikate Teil denkbarer politisch-atmosphärischer Entwicklungen im künftigen Gesamtdeutschland. Das Tempo der Vereinigung und der Weg über den Art 23 GG haben es mit sich gebracht, daß der Ruf nach größeren *Verfassungsveränderungen* erstaunlich leise geblieben ist. Neue Verfassungsziele kamen nicht zum Zuge. Entsprechende DDR-Entwürfe hatten gesamtdeutsch von vornherein keine Chance, und von bundesrepublikanischer Seite war von großer Lust nach neuen Verfassungsdebatten wenig zu spüren. Über die Forderung nach einem Verfassungsreferendum nach erfolgter Teilveränderung (Ausbau des Sozialstaatsprinzips, Elemente direkter Demokratie) will gegenwärtig – von manchen Grünen abgesehen – offenbar niemand hinaus. Die sonst lauten Kämpfer für sozialstaatliche und „volksdemokratische" Korrekturen haben die Gelegenheit, dem Heussschen „Transitorium" an den Leib zu rücken, nicht genutzt.

Auch das in der Verfassung verankerte spezifisch deutsche *Staat-Kirche-Verhältnis* ist nicht neu in die Diskussion gekommen. Wo entsprechende Forderungen gestellt wurden, sind die Bataillone gegenwärtig offenbar zu klein, um sich Gehör zu verschaffen. Weder wird nennenswert nach der Abschaffung der Kirchensteuer gerufen, noch aus dem Anlaß der Vereinigung die Rückstufung der Kirchen ins Privatrecht verlangt. Wieder einmal stehen die Kirchen dank Kerzen- und Friedensdemonstrationsrevolution und als die Anfechtung durch ein diktatorisches System überdauernde gesellschaftliche Größen in zu hohem Ansehen – im Osten, nicht im Westen –, als daß man ihnen zu nahe treten möchte. Auch die ihnen fernstehenden Kräfte sehen gegenwärtig wenig Grund, ihren Einfluß zu beschneiden, bescheiden bleibt er trotz des Scheins ohnehin.

Aber das könnte sich wie auch die Ruhe an der Verfassungsfront generell bald ändern. Der Artikel 146 bleibt bestehen. Er bietet die Handhabe für abgewandelte Verfassungskonzeptionen. Es steht zu vermuten, daß sich aus Deutschland Ost und Deutschland West früher oder später zu den Grundlagen des Grundgesetzes *Wahlverwandtschaften* bilden, die auf größere Veränderungen abzielen. Die Kirchen werden dann kaum verschont bleiben. Allgemein wird sich dann zeigen, wieweit der Verfassungskonsens nicht nur in bezug auf sie, sondern z.B. in der Zustimmung zur repräsentativen Demokratie in strenger Form, wie sie als Gegenbild nicht nur zum Dritten Reich, sondern zur Weimarer Republik im Grundgesetz formuliert ist, reicht.

Solidarische und offene Gesellschaft gegen nationalistische Versuchungen

Und das hohe Lied auf die *Marktwirtschaft,* wie es gegenwärtig gesungen wird? Es wird verklungen sein, noch ehe der Übergang zu ihr voll gelungen ist. Möglicherweise wird es nur durch ihre geradezu unmögliche Verwirklichung in der nachleninistischen Sowjetunion bei uns etwas verlängert. In gesamtdeutscher Normalität wird als Gegenreaktion utopisches Denken neu aufblühen. Deutsche haben dafür ein besonderes Talent, inzwischen allerdings auch reichlich Erfahrung damit. Der Sieg der Realität über die Idee hat hierzulande selten befriedigt. Insoweit bleibt auch der Sozialismus begehrt. Für das Soziale an der Marktwirtschaft fehlt vielen der Glaube und manchen die Einsicht.

Nochmals: das und so manche wohlfeile Defizitzuweisung, wie sie in den letzten Wochen und Monaten häufig zu beobachten waren, lassen ahnen, daß es so ganz einfach im gemeinsamen deutschen Staat nicht werden wird. Zumal auch taugliche und untaugliche – vermutlich mehr untaugliche als taugliche – *Formen der „Bewältigung" alter und neuer Vergangenheit,* sich bald Raum schaffen dürften. Die Stasivergangenheit, aber nicht nur sie, wird gewiß auch noch zum gesamtdeutschen Problemfall werden.
Aber was heißt im Vollzug der Einigung schon einfacher oder schwieriger? Zunächst gilt es, sich schlicht bewußt zu machen, daß Deutschland *etwas anderes wird,* nicht nur politisch, sondern *gesellschaftlich.* Der neue gesamtdeutsche Staat kann weder einfach die um die bisherige DDR vergrößerte Fortsetzung der Bundesrepublik sein noch schlicht die Fortschreibung der DDR unter demokratisch-marktwirtschaftlichen Verhältnissen. Wie sich das im einzelnen gestaltet, wird erst nach einer längeren Zeit gesamtdeutscher Normalisierung erkennbar sein.

Ankommen wird es *gesellschaftlich* vor allem auf zwei Entwicklungslinien. Zunächst wird sich viel entscheiden am Maß von *Solidarbereitschaft* in der Bevölkerung Gesamtdeutschlands, und zwar nicht nur im Verhältnis der Menschen in den bisher getrennten Teilen zueinander, sondern von Solidarbereitschaft überhaupt: der Stärkeren gegenüber den Schwächeren, der Generationen und Geschlechter unter- und zwischeneinander, der Bevölkerung insgesamt. Die bisherige Bundesrepublik verfügt über starke demokratische, rechtsstaatliche und soziale Institutionen. Aber so wichtig sie sind, sie stärken die Solidarbereitschaft nicht, wenn die Regelung aller Probleme, die Abdeckung auch aller persönlichen Risiken von ihnen erwartet wird, und die Hilfsbedürftigen schlicht ihnen überlassen werden. Auch diesbezüglich sind die Verhältnisse in Ost und West im übrigen so unterschiedlich nicht. Die der DDR-Bevölkerung nachgerühmte größere Hilfsbereitschaft entsprang zu einem guten Teil den notwendigen Tauschgeschäften zur Deckung des täglichen Bedarfs in einer Mangelgesellschaft. Dem Zusammenbruch des Systems ist ziemlich rasch Entsolidarisierung gefolgt. Von der Solidarbereitschaft aber hängt die humane Qualität eines Gemeinwesens und damit letztlich der innere Friede ab.
Und der äußere Friede? Nochmals: Allseits wird beteuert, man habe die Lektionen, die einem erteilt wurden durch Diktatur und Krieg, verstanden. Von nationalistischen Versuchungen sei man geheilt. Und gegen das Überborden nationalstaatlichen Denkens helfe die europäische Integration und der damit verbundene Souveränitätsverzicht. Richtig! Nur wirken solche Lehren nirgends von selbst. Wir wissen nicht, wie stark nationales Denken gemischt mit alter Überheblichkeit sich neu entwickeln kann. Die europäische Integration ist institutionell ein Gegengewicht dazu. Aber mental?

Gelingt der Test?

Da kommt es wohl vor allem auf eine zweite Entwicklungslinie an: auf die Weiterentwicklung des gesamtdeutschen Gemeinwesens zu einer offenen Gesellschaft. Nicht multikulturelle Gesellschaft wohlgemerkt, die ist noch weit, sondern *offene Gesellschaft,* die Fremdes und Fremde in sich aufzunehmen bereit ist und mit ihnen zu leben versteht. Trotz der Parole vom „europäischen Deutschland" lebte der deutsche Durchschnittsbürger auch in der Bundesrepublik, und – nicht nur durch die Verhältnisse erzwungen – in der DDR – ziemlich deutsch – für sich. Und trotz aller Beschwörungen, der alte Nationalstaat werde nicht wieder erstehen, darf auch nicht vergessen werden, daß der neue gesamtdeutsche Staat mitten in Europa einer der „nationalsten" sein wird. Außer den wenigen Dänen rings um Flensburg und den nicht zahlreichen Sorben in der Lausitz wird es keine völkischen Minderheiten geben.
Mit Aussiedlern und Ausländern umzugehen verstehen und auch beim Asylantenproblem – angesichts der deutschen Wirtschaftskraft und des rückläufigen Bevölkerungswachstums – nicht den Kopf zu verlieren, dies dürfte bald zum Testfall mentaler Offenheit von Bevölkerung und politischer Führung im gesamtdeutschen Gemeinwesen werden. Gelingt dieser scheinbar einfache Test, wird das auch auf die europäischen Nachbarn beruhigend wirken. *David Seeber*

Bitte, ehrlicher!

Verwerfungen und Verdrängungen im Streit um den Schutz des ungeborenen Lebens

Der Streit um den je besseren Schutz des ungeborenen Lebens ist gewiß des Schweißes der Besten Wert. Aber die Auseinandersetzung um die Regelung des Abtreibungsstrafrechts während der Verhandlungen um den Einigungsvertrag hat wieder einmal gezeigt, daß es vielen am Streit Beteiligten nicht so sehr um den Schutz des Ungeborenen geht, sondern um die größtmögliche Nichtbehinderung des Schwangerschaftsabbruchs durch Beseitigung rechtlicher Schutzmaßnahmen. Das beschränkt sich beileibe nicht auf die libertären Hardliner, die den § 218 schlicht abschaffen und das ungeborene Leben nach der Devise „Mein Bauch gehört mir" ausschließlich der Selbstbestimmung der Frau überlassen wollen.

Die möglichen und tatsächlichen Verdrehungen beginnen schon bei dem inzwischen so sehr konsensfähigen, seinerzeit von der sozialliberalen Koalition propagierten und damals von der Union noch bekämpften Grundsatz „Hilfe statt Strafe". Und sie setzen sich bei so manchem Verlangen nach „Entkriminalisierung der Frauen" beträchtlich fort. Beides erweckt den Eindruck, als ob die Bestrafung der Schwangeren im Falle eines Schwangerschaftsabbruchs die Regel, oder es gar in erster Linie die Frau sei, die bestraft wird, und als ob Strafe und Bestrafung überhaupt der Normalfall seien.

Schon ein *Blick in die Kriminalstatistik* der Jahre 1984 bis 1988 zeigt, daß die Fälle, in denen es zu einem gerichtlichen Verfahren kam, gering sind und daß pro Jahr etwa zwischen 15 und 6 Verurteilungen ausgesprochen wurden (davon betrafen nicht einmal die Hälfte Frauen). Aber eine auch nur oberflächliche Lektüre der *geltenden Strafbestimmungen* nach dem in der Bundesrepublik eingeführten Indikationenmodell macht die wahren Proportionen noch deutlicher. Wie hier schon angemerkt (vgl. HK, September 1990, 414), bleibt die Schwangere während der ersten 22 Schwangerschaftswochen auch dann straffrei, wenn sie rechtswidrig, ohne Vorliegen einer Indikation von einem Arzt abtreiben läßt, wenn sie sich vorher hat beraten lassen. Deswegen wird auch nach in der Bundesrepublik geltendem Recht keine Frau der Strafverfolgung ausgesetzt, die innerhalb dieser Frist in der DDR die Schwangerschaft von einem Arzt abbrechen läßt. Folglich ging es beim Verhandlungshickhack um Wohnort- und Tatortprinzip – das Wohnortprinzip sollte angeblich „die Frauen" in der Bundesrepublik schrecklich benachteiligen – gar nicht so sehr oder überhaupt nicht um die Bestrafung der Frau, sondern höchstens um die Bestrafung derjenigen, die schwangere Frauen unter Druck setzen, damit sie abtreiben oder die diesen in diesem Sinne zu einer Abtreibung verhelfen. Und das betrifft in der Regel wohl doch eher Männer als Frauen.

Nicht minder verwirrend wirken gewisse Argumente zur *Beratung*. Zeitweise sah es – ganz erstaunlich – auch da nach einem Konsens aus. Fast unisono wurde verlautbart, Beratung verbunden mit Hilfen, verstärkter Sexualaufklärung und sozialer Nachsorge müsse sein. Dies sei der Schutz, den der Staat dem ungeborenen Leben zu gewährleisten habe, also natürlich „beraten statt strafen". Bald aber stellte sich heraus, daß auch in dem Fall unter Beratung verschiedene recht Verschiedenes meinen. Die einen sprechen von Pflichtberatung, die anderen nennen das Zwangsberatung und lassen nur eine freiwillige Beratung, aufgestockt mit einem Rechtsspruch auf soziale Hilfen, zu.

Nun läßt sich trefflich darüber streiten, wie hilfreich *Pflichtberatung* ist. Aber wer die Pflichtberatung nicht will, soll es offen sagen und nicht etwas propagieren und etwas anderes meinen. Und die SPD, die mit den sie stützenden Kräften in den anderen Parteien (besonders in der FDP) offensichtlich den Weg der freiwilligen Beratung gehen will, wird sich zumindest überlegen müssen, ob sie noch ein zweites Mal vor dem Bundesverfassungsgericht unterliegen will. Die völlige Rücknahme des Rechtsschutzes (nicht des Strafrechtsschutzes) während der ersten drei Schwangerschaftsmonate wäre ganz offensichtlich verfassungswidrig.

Ziemlich irreführend, um nicht zu sagen dümmlich, sind in dem Zusammenhang schließlich die gängigen Redewendungen von *„den Frauen":* die Frauen müßten mobilisiert werden, die Frauen als die unmittelbar Betroffenen müßten gleichsam die Gesetzgebung selbst in die Hand nehmen, und sie allein hätten zu entscheiden. Nun zweifelt niemand, daß die Frauen die unmittelbar Betroffenen sind. Selbst das jüngste gemeinsame Wort der beiden Kirchenspitzen in der Bundesrepublik (vgl. ds. Heft, S. 490) sagt: das ungeborene Leben könne nicht gegen, sondern nur mit den Frauen geschützt werden. Aber mitbetroffen sind außer den Frauen doch wohl auch andere, oft gerade Männer, die es partout nicht sein wollen.

Und woher wissen die männlichen und weiblichen „Feministen" so genau, daß die Frauen genau so denken, wie sie behaupten, daß sie denken? *Umfragen* aus letzter Zeit, eine von Allensbach, eine andere von Infas, ergeben jedenfalls ein auffallend differenziertes Bild: Keine Mehrheit für eine Fristenregelung à la DDR – dem käme eine Fristenregelung ohne Pflichtberatung praktisch gleich: bei Männern nicht und bei Frauen nicht. Die Trennungslinie verläuft überhaupt nicht zwischen Männern und Frauen, sondern wie zu erwarten zwischen Alt und Jung. Aber auch unter den Jüngeren sind – obwohl sehr direkt betroffen – „die Frauen" nicht „liberaler" als die Männer. 53 Prozent der 16- bis 29jährigen und 46 Prozent der 30- bis 44jährigen Frauen befürworten die „großzügigere" DDR-Fristenregelung, 30 resp. 38 Prozent sprechen sich für die Indikationenregelung aus, wie sie in der Bundesrepublik gilt. Die übrigen zeigen sich unentschieden. Der Streit ist also, wenn er ehrlich ge-

führt werden soll, weniger zwischen Frauen und Männern, als zwischen Alt und Jung auszutragen. Und bei „den Frauen" ist nicht nur an jene zu denken, die schlicht und einfach „selbstbestimmt" sein wollen, sondern auch an die, die in der Pflichtberatung u. a. auch eine Hilfe gegen den Druck von angeblich so frauenfürsorglichen Männern sehen. *se*

Sukkurs gefragt

Religionslehrer gehen an die Öffentlichkeit

Religionslehrer leisten, wie immer der Religionsunterricht – insbesondere an weiterführenden Schulen – schulisch und kirchlich einzuschätzen ist, einen wichtigen Dienst. Daß es zugleich ein schwieriger Dienst ist, wissen nicht nur die Religionslehrer, wird aber „außen" noch immer zu wenig bedacht. Im Religionsunterricht kommt trotz bester rechtlicher und (im ganzen auch) schulorganisatorischer Sicherung – wo steht es diesbezüglich besser als in der Bundesrepublik und im übrigen deutschsprachigen Raum? – viel Schweißtreibendes zusammen. Der *überwiegende Teil der Eltern* übt sich in interessierter Gleichgültigkeit. Kirchennahe wie Kirchenferne bejahen den Religionsunterricht zwar überwiegend, erwarten aber sehr Unterschiedliches von ihm: Einführung, gar Einübung in den Glauben die einen – sie kritisieren dann dauernd den übermäßig sozialen oder „rein humanitären Touch" in vielen Religionsstunden; Ersatz für zu Hause ausgebliebene, aber dennoch gewünschte Einübung in soziales Verhalten und bürgerliche Umgangsformen die anderen.

Die *Schüler* sind – individuell und nach Schulart unterschiedlich – schwer zu motivieren, genießen es zwar, daß sie im Religionsunterricht nicht so unter Leistungsstreß gesetzt werden wie in anderen Fächern und nicht auf Noten pauken müssen, verhalten sich aber desinteressiert oder abweisend, wenn Lehrplan und Lehrer nicht nach ihrem Geschmack sind. Der kirchliche Auftraggeber setzt dennoch, wenn schon keine Verkündigung, so doch unter Einsatz der ganzen Persönlichkeit einen *glaubenszentrierten Unterricht* voraus. Zugleich aber schwappen die gegenwärtig sich zuspitzenden innerkirchlichen Probleme, die öffentliche Kritik an kirchlichen Denk- und Verhaltensweisen voll auf den Religionsunterricht über.

Auch ein Schulferner kann sich lebhaft vorstellen, mit was sich Religionslehrer hierzulande – außer in Bayern, wo gerade noch Sommerferien waren – während der Tage der letzten Afrikareise Johannes Pauls II. (vgl. ds. Heft, S. 454) alles zu beschäftigen hatten. Mit Nachrichtenfetzen über Aids, Empfängnisverhütung und Yamoussoukro, aus Gesagtem und Nichtgesagtem, aber so kombiniert und kondensiert, daß es der öffentlichen Erregung, an der sich natürlich auch Schüler gerne beteiligen, erst die rechte Würze gibt.

Was Wunder, wenn Religionslehrer mehr und mehr den Eindruck haben, gerade *sie* säßen zwischen allen Stühlen, hätten ohne wirklich vermitteln zu können, was in ganz unterschiedlichen Welten vor sich geht, auszulöffeln, was anderswo und oft hohen kirchlichen Orts eingebrockt wird. Das empört sie, und zunehmend machen sich Religionslehrer nicht mehr nur in privaten Gesprächen entsprechend Luft. Ohnmacht und Zorn, so heißt es in einem jüngst an die Kollegen, die Bischöfe und an die Öffentlichkeit gerichteten *„Memorandum" des Verbandes der Religionslehrer der Diözese Rottenburg-Stuttgart,* empfinde man angesichts der Entmündigung der Ortskirchen durch einen rigorosen römischen Zentralismus. Enttäuscht sei man über den Ausschluß von Laien und besonders von Frauen aus zentralen kirchlichen Vollzügen, ratlos angesichts einer weltfremden Sexualmoral, traurig über eine nur halbherzige Ökumene und besorgt über den Relevanzverlust der Kirche in der Gesellschaft, und vor allem fühle man sich zerrissen zwischen dem, was man von „oben" her tun solle, und dem, was man im Klassenzimmer davon „rüberbringen" könne.

Etwas von dem Zorn hallt auch noch wider in einem erst im September in den „Katechetischen Blättern" veröffentlichten *Brief der Verbandsleitung des Deutschen Katechetenvereins,* der zwar vor falscher Ursachenverteilung warnt, zum Aushalten von Spannungen ermuntert und mit dem „Charme des Evangeliums" wirbt, aber auch nicht um die Benennung neuralgischer Punkte herumkommt. Wie sollen, so wird dort festgestellt, Religionslehrer und Religionslehrerinnen, Katecheten und Katechetinnen „damit leben, wenn ihnen Verhaltensweisen und Einstellungen (der) Institution (Kirche) zunehmend problematischer werden, sie diese aber vor Kindern und Jugendlichen und Erwachsenen verantworten sollen"? Aber auch: „Wie soll man damit umgehen, wenn in einer Schulklasse kaum noch Beziehungen zu lebendigem christlichem Gemeindeleben vorausgesetzt werden kann?"

Schon das zeigt, daß die *Ursachen des Unbehagens* von Religionslehrern am Religionsunterricht bei Gott komplex sind und nicht allein, nicht einmal in erster Linie in einer oft situationsblinden Kirchenführung und ihrem Verhalten wurzeln. Gelegentlich kann Kirchenkritik auch „Entlastung" sein, um an tieferen Ursachen vorbeizureden. Auch gibt es nicht nur Klassen, sondern auch Religionslehrer, die in keiner lebendigen Beziehung zu einer christlichen Gemeinde und ihrem Glauben stehen, nicht viele zwar, aber auch nicht ganz wenige. Und es gibt falsche Harmonien nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Schule, indem sich Lehrer einem vordergründigen Aktualitätsbedürfnis von Schülern schlicht anpassen und damit unter eigenem Niveau bleiben. Dennoch: Religionslehrer arbeiten an der vorgeschobensten Linie, sie haben den meisten Kontakt zur heranwachsenden Generation. Ihre Notschreie sind Alarmzeichen mehr noch als für den Religionsunterricht für die Kirche insgesamt. Und was auch zu bedenken ist: Wenn Theologie als Lehre und Forschung in Gefahr kommt, finden sich meist Ver-

teidiger. Religionslehrer aber müssen bei geringerem Sozialprestige in sehr viel existentiellerer Weise den Kopf hinhalten. Sie verdienen deshalb nicht nur von Kirchenbehörden und Gemeinden, sondern von kirchlichen (und schulischen) Laien jeglichen Sukkurs. *se*

Neue Ordnung?

Trotz beginnender Ost-West-Kooperation wird die Weltlage komplizierter

Die durch die Besetzung Kuweits durch den Irak ausgelöste Golfkrise ist der erste politisch-militärische Konflikt mit internationaler Auswirkung nach dem Ende der Bipolarität von Ost und West. Über Nacht wurde das veränderte Ost-West-Verhältnis einem *Härtetest* unterzogen, der unmittelbar stärker Amerika und seine westlichen Verbündeten, aber indirekt fast noch mehr die Sowjetunion betraf: und siehe, das neue Verhältnis hat jedenfalls bisher gehalten.

Die Sowjetunion zeigt sich *kooperativ.* Sie hat sämtliche UN-Resolutionen, wenn auch mit eigener Akzentuierung, mitgetragen. Die Verurteilung des Irak durch die Sowjetunion ist trotz der engen bisherigen sowjetischen Beziehungen zum Irak und trotz der dort noch befindlichen Militärberater stets eindeutig ausgefallen. Dies ist um so weniger selbstverständlich, als sich die Interessen Amerikas und der Sowjetunion in der Golfregion keineswegs decken und die massive Präsenz der Amerikaner in der Region aus ihrer *eigenen Interessenlage* heraus suspekt erscheinen muß. Deswegen hauptsächlich und nicht nur, weil die Sowjetunion nach Afghanistan und der Rücknahme ihrer imperialen Macht als friedfertiger Partner in der Weltpolitik erscheinen will, setzt sie ostentativer, als es die Amerikaner wollen bzw. ihren strategischen Interessen entspricht, auf eine friedliche Lösung des Konflikts, auch wenn eine solche ohne Gewährenlassen des irakischen Diktators mit den dann unvermeidlichen Folgen in der gesamten Region kaum zu erreichen ist.

Bestünde dieser Interessengegensatz nicht, hätte es den *Helsinki-Gipfel* zwischen *George Bush* und *Michail Gorbatschow* am Wochenende 8./9. September erst gar nicht gegeben. Der Gipfel war notwendig, um das anstehende Kooperationsverhältnis vor aller Welt zu bestätigen, indem er zugleich den fortbestehenden Interessengegensatz offenlegte. Der Gipfel wurde dennoch fast überschwenglich als „Beginn einer neuen Weltordnung" gefeiert. Dies ist nicht nur wegen des noch keineswegs ausreichend gefestigten Ost-West-Verhältnisses und der weiterbestehenden unterschiedlichen Interessenlage übertrieben, sondern noch mehr im Blick auf die Weltverhältnisse, in denen die neue Ordnung greifen soll. Was sich gegenwärtig zeigt, ist noch nicht eine neue Ordnung, sondern die alte Welt mit ihren vielen und weltweit gestreuten Konfliktfeldern, zu denen, wenn sich alte auflösen – sofern sie sich überhaupt auflösen –, stets neue dazukommen, vornehmlich in der südlichen Hemisphäre, aber jetzt zunehmend auf dem Territorium der immer mehr zerfallenden Weltmacht Sowjetunion selbst.

Die alte, durch Interessenherrschaft der Blöcke und immer wieder vom *unfriedlichen Ringen um Vorherrschaft* bestimmte Ordnung ist zerfallen, aber neue Sicherheitssysteme greifen, soweit sie überhaupt organisierbar sind, gerade dort nicht, wo nach dem Zerfall der alten Herrschaftssysteme die noch älteren nationalen Konflikte neu durchbrechen, und ebenso dort nicht, wo, wie in vielen afrikanischen Ländern Stammesfehden sich zu lokalen und regionalen Kriegsherden entwikkeln, oder wie in Mittelamerika Machtcliquen und Revolutionsbewegungen – bei stetigem Mitmischen der USA – einander bekämpfen. In der Karibik werden die Amerikaner auf ihre Weise weiter „ordnend" eingreifen; das wird noch deutlicher werden, wenn sich die Sowjetunion von dort ganz zurückzieht. In Afrika und Asien werden die lokalen und regionalen Konflikte mit oder ohne Eingreifen eines „Weltpolizisten" weiterschwelen.

Die *Vereinten Nationen* erhalten zwar durch die neue Lage mehr Handlungsspielraum, können sich als Konfliktregulativ stärker zur Geltung bringen, eine weltweit greifende, konfliktlösende Autorität wird daraus deswegen noch lange nicht. Sie können nur dort ihren Einfluß – relativ – zur Geltung bringen, wo die Völkergemeinschaft als solche betroffen ist. Insoweit bleibt die Golfkrise auch im Blick auf die Vereinten Nationen eine Ausnahme.

Noch lange bevor neue Ordnungen greifen, wird allerdings ein altes Klischee zerfallen: Konflikte wurden, so heißt es oft, fast durchwegs in Dritte-Welt-Länder nur importiert. Gewiß haben die Weltmächte bisher Stellvertreterkriege in der Dritten Welt geführt, von Vietnam über das südliche Afrika bis Nicaragua. Aber es ist nicht so, daß die örtlichen und regionalen Konflikte von einer der Weltmächte entfacht wurden, sie wurzelten in und entstanden in aller Regel aus dem jeweils *örtlichen Konfliktpotential* von Kambodscha über den Kaschmirkonflikt und den Süden Afrikas bis nach El Salvador. Aber die örtliche Verursachung wird nach Ausmaß und Struktur für viele erst jetzt wieder deutlich. Und lange Verdrängtes tritt nun wieder deutlicher an den Tag. Einmal mehr zeigt sich die Welt komplizierter, als wir sie mit unseren schlichten Ost-West- und Nord-Süd-Unterteilungen gerne hätten. *se*

Notstand

Der Abbau der Personalstärke der Bundeswehr und seine Folgen im Pflegebereich

Der Zivildienst, wie ihn die Bundesrepublik kennt, ist ein Ersatzdienst für den Wehrdienst. Das bedeutet: Der Zivildienst ist, was seine konkrete Ausgestaltung angeht, fest mit dem Wehrdienst verknüpft. Wird die Wehrdienstzeit heraufgesetzt – wie

erst 1989 zunächst geschehen, dann aber ausgesetzt – zieht der Zivildienst automatisch nach, wird sie verkürzt – wie nun beschlossen, wenn auch noch nicht abschließend gesetzlich geregelt –, verkürzt sich auch die Dienstzeit derjenigen, die sich auf den Artikel 4 Absatz 3 Grundgesetz berufen und den „Kriegsdienst mit der Waffe" verweigern.

Und weil dies so ist, kommt man gegenwärtig in den bundesdeutschen Krankenhäusern, Altersheimen, Pflege- und Sozialstationen, Wohlfahrtsverbänden, also dort, wo die Mehrzahl der im Jahresdurchschnitt rund 70 000 Zivildienstleistenden tätig sind, in die Verlegenheit, eigentlich bedauern zu müssen, daß wegen der veränderten Lage zwischen Ost und West die Bundeswehr ihren Personalbestand drastisch verkleinert. Die Entscheidung der Bundesregierung vom 22. August, den Wehrdienst von 15 auf 12 Monate und damit zugleich den Zivildienst von 20 auf 15 Monate zu verkürzen, läßt Knall auf Fall etwa 27 000 Zivildienstleistende zum 1. Oktober aus dem Dienst scheiden und reißt damit Lücken auf, die in der Kürze der Zeit und auf dem ohnehin unter notorischer Personalknappheit leidenden Pflegesektor so leicht nicht zu füllen sind.

Schlagartig wird auf diese Weise damit aber deutlich, wie wenig entbehrlich die Zivildienstleistenden inzwischen geworden sind. Aus den „Drückebergern" von einst wurden „Mädchen für alles", auf die niemand mehr verzichten möchte. Zu bedauern daran ist selbstredend nicht, daß die Zivildienstleistenden durch ihre praktischen Leistungen bestehende Vorbehalte ihnen gegenüber abbauen konnten. Problematisch dagegen ist, daß sie sich weit über ihren gesetzlichen Auftrag hinaus in einem Ausmaß unentbehrlich gemacht haben, daß durch die Verkürzung ihrer Dienstzeit der ohnehin gegebene Personalnotstand im Pflegebereich erheblich verschärft wird. Das ist zu allerletzt ihnen selbst anzulasten. Und auch nach dem Willen des Gesetzgebers hätte es genau dazu nicht kommen sollen. Um zu verhindern, daß die „Zivis" als billige Arbeitskräfte mißbraucht würden, legte er großen Wert darauf, daß ihr Einsatz *arbeitsplatzneutral* gestaltet werden solle. Zivildienstleistende sollen auch nicht vollverantwortlich an ihrem Arbeitsplatz eingesetzt werden, sondern lediglich unterstützend und verstärkend mitarbeiten, wo Belange des Allgemeinwohls dies sinnvoll erscheinen lassen. Ein wirkliches Mitarbeiterverhältnis gehen die Zivildienstleistenden an ihrem Arbeitsplatz gerade nicht ein, sie werden für ihren Dienst nur „ausgeliehen".

Daß dies faktisch nicht wirklich eingehalten und aus Zivildienstleistenden dann vielfach doch billiger Arbeitskräfteersatz wurde, wird nicht erst beklagt, seitdem Gewißheit besteht, daß ihre Verfügbarkeit drastisch zurückgehen wird. Wen immer man dafür verantwortlich macht und wo immer dafür die Ursachen gesucht werden: Daß sich schon aus der Eigendynamik eines Arbeitskräftepotentials von mehreren 10 000 über Jahre hinweg ein Faktor entwickelt, von dem der Arbeitsmarkt nicht einfach gänzlich unberührt bleibt, kann im Grunde nicht verwundern.

Kurzfristig wird die jetzige Lage jedenfalls zu der Forderung führen, weiter das zu betreiben, worauf man angesichts der kommenden geburtenschwachen Jahrgänge sich ohnehin bereits einzustellen begonnen hatte, nämlich unter den über 100 000 Zivildienstplätzen *Prioritäten zu setzen.* Damit verändert sich zwar nicht das Potential, aber den am meisten betroffenen Teilen des pflegerischen Sektors wäre wenigstens etwas geholfen. Oder man verlangt die Abschaffung der Ungleichbehandlung von Wehrdienst- und Zivildienstleistenden (15 Monate Zivildienst statt 12 Monate Wehrdienst), um so den Zivildienst attraktiver zu machen. Oder man wird verstärkt – wie erst unlängst wieder von den DDR-Kirchen mit Verweis auf die dortige Zivildienstregelung vom Frühjahr dieses Jahres geschehen – die Einführung einer *tatsächlichen Wahlmöglichkeit zwischen Wehr- und Zivildienst* verlangen, um so die Schwelle bei der Entscheidung für den Zivildienst weiter abzusenken und den Anteil an Zivildienstleistenden eines Jahrgangs – der gegenwärtig bei zehn Prozent liegt – zu erhöhen.

Wie sinnvoll diese Lösungen für sich genommen auch sein mögen, in bezug auf das eigentliche Problem, den Mangel an Arbeitskräften im Pflegebereich, dürfte damit jedoch nichts gewonnen sein. Ja, man würde sich im Grunde weiter über dessen eigentliche Ursachen hinwegtäuschen. Zumal das, was sich gegenwärtig bei den Zivildienstleistenden abzeichnet, noch längst nicht der „worst case" ist: Sollten Überlegungen weiterverfolgt werden, eines Tages aus der Bundeswehr eine Berufsarmee zu machen (vgl. ds. Heft, S. 463), dann würde sich das Problem noch radikaler stellen. Mit dem Verzicht auf die allgemeine Wehrpflicht in der Bundesrepublik wäre dann nämlich auch der Zivildienst hinfällig.

Also nicht ein Herumdoktern an den Zivildienstleistendenzahlen ist auf lange Sicht ein aussichtsreicher Weg, die Problemlage zu entschärfen, sondern allein der Versuch, den pflegerischen Dienst insgesamt so *attraktiv zu gestalten* (verbesserte Bezahlung, veränderte Arbeitszeitregelungen u. a.), daß diejenigen, die diesen Dienst tun, sich nicht wie ausgenutzt vorkommen müssen. Nach den Spielregeln einer vom Markt gesteuerten Wirtschaft und Gesellschaft drückt sich im Preis die Wertschätzung wie auch die Knappheit einer Ware oder Dienstleistung aus. Ginge es nach der Knappheit, müßten die Pflegeberufe ungleich besser dastehen. Bleibt die Frage, ob es letztlich an der Wertschätzung bzw. an der richtigen Bewertung der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung sozialer Arbeit fehlt. Vielen Voraussagen nach wird die Lage auf diesem Gebiet auf lange Sicht (verstärkt durch die weitere Überalterung der Bevölkerung und den damit wachsenden Bedarf an Pflegekräften) Ausmaße annehmen, von denen man sich gegenwärtig noch kaum eine Vorstellung macht. Möglicherweise wird man auch um eine allgemeine soziale Dienstpflicht für Männer wie Frauen nicht herumkommen – selbst wenn aus heutiger Sicht besonders bei Frauen

mehr dagegen als dafür spricht. Ein als Pflichtübung abgeleisteter Dienst an alten und kranken Menschen wäre sicher weder für die Helfer noch für die zu Betreuenden ideal. Bis zu diesem letzten Mittel gegriffen wird, sind die Möglichkeiten jedenfalls noch längst nicht ausgeschöpft. *nt*

Überzogen

Der Streit um das Glockenläuten am 3. Oktober

Angesichts der gewichtigen Ereignisse, die dem Beitritt der bisherigen DDR zur Bundesrepublik am 3. Oktober in den letzten Wochen vorausgingen (Schlußdokument der Verhandlungen mit den vier Siegermächten des Zweiten Weltkriegs, deutsch-sowjetischer Rahmenvertrag) und der ungelösten Probleme, die den Beitritt begleiten (man denke nur an die Diskussion über die Stasiakten), kann der Streit der letzten Wochen um das Glockenläuten am Tag der Vereinigung wie eine nebensächliche Lappalie erscheinen. Tatsächlich könnte man über den Sturm im Wasserglas, den der einigermaßen ungeschickt vorgetragene Vorstoß aus dem Kanzleramt und dann einige kräftige Worte von *Helmut Kohl* an die Adresse kirchlicher Kritiker an seinem Wunsch nach Glockengeläut zum 3. Oktober ausgelöst haben, zur Tagesordnung übergehen, steckten dahinter nicht grundsätzliche Fragen zum Verhältnis von Staat, Nation und Kirche in der bisherigen wie in der jetzt durch fünf Bundesländer vergrößerten Bundesrepublik.

Das Hauptargument derjenigen, die sich gegen ein Läuten der Kirchenglocken aus Anlaß des Beitritts der DDR zur Bundesrepublik außer bei der Einladung zu Gottesdiensten wandten, war der *Mißbrauch,* der in der deutschen Geschichte des letzten und dieses Jahrhunderts mit der kirchlichen Überhöhung und Legitimierung patriotischer Feierlichkeiten getrieben wurde. Vestigia terrent, dieses römische Motto beherrschte die Argumentation: Es dürfe nicht wieder einmal der Eindruck entstehen, die Kirche lasse sich zu patriotisch-nationalen Zwecken instrumentalisieren, sie gehe eine unheilige und ihrer Botschaft abträgliche Allianz mit dem Staat ein.

Tatsächlich ist das entsprechende Sündenregister der deutschen Kirchen lang, nicht nur der institutionell und ideologisch lange Zeit stärker mit dem Staat verbundenen evangelischen, sondern auch der katholischen Kirche. Es reicht von bischöflichen Kanzelworten, die zu Gebeten für das Kriegsglück Napoleons aufriefen über die Predigt des damaligen preußischen Hofpredigers beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs über Röm 8,31 („Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns?") bis zu kirchlicher Unterstützung für Hitlers Angriff auf die Sowjetunion als Kreuzzug gegen den Bolschewismus. Schon von daher haben die Kirchen in der Bundesrepublik und der bisherigen DDR allen Grund nicht zur Selbstkritik angesichts dieser unrühmlichen Vergangenheit, sondern auch zu Vorsicht im Blick auf jede mögliche Wiederbelebung dieser Traditionslinie.

Warum aber das Kind gleich mit dem Bad ausschütten? Es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob siegreiche Schlachten mit Dankgesängen (man denke an den „Choral von Leuthen": „Nun danket alle Gott") und Glockenläuten in kirchlich-nationaler Symbiose verherrlicht werden oder ob der demokratische Rechtsstaat Bundesrepublik die historische Zäsur des 3. Oktober 1990 feiert, die mit der Einheit auch die Überwindung des kommunistischen Regimes in der DDR durch eine freiheitliche Ordnung besiegelt. Die Kirchen haben unter der Teilung Deutschlands und dem SED-Regime gelitten; sie haben maßgeblich zur friedlichen Wende des letzten Herbstes beigetragen. Warum also nicht die Glocken läuten lassen, und zwar nicht nur zur Einladung zum Gottesdienst? Dazu kommt: Die Kirchen in Stadt und Land sind nicht nur Räume, in denen sich die fast überall stark zusammengeschrumpften Gottesdienstgemeinden zur Feier von Wort und Sakrament versammeln. Sie haben daneben auch und gerade in säkularisierten Zeiten wie den unseren auch eine Bedeutung als anschauliche Kristallisationspunkte für die geschichtlich gewachsene Identität einer Stadt oder eines Dorfes und werden in der Öffentlichkeit auch vielfach als solche wahrgenommen und geschätzt. Auch auf diesem Hintergrund legt es sich nahe, daß die Kirche durch Glockengeläut an einem herausragenden Ereignis wie dem Vollzug der staatlichen Einheit in Freiheit teilnimmt.

Dadurch entsteht keine unzulässige Vermengung der Aufgaben von „Christengemeinde" und Bürgergemeinde". Der Beitrag der Kirchen zum 3. Oktober darf nicht wie eine von staatlicher Seite angesonnene Pflichtübung erscheinen, sondern muß deutlich machen, daß er aus eigenem Recht und in Wahrnehmung des eigenen Auftrags stammt. Er kann aber ein Zeichen dafür sein, daß der auf die Menschenwürde und die Menschenrechte verpflichtete Verfassungsstaat Grundlagen hat, die er nicht selber garantieren kann. Oder wie es eine Glosse im Feuilleton der FAZ formulierte (13.9.90): Durch das Glockenläuten könne hörbar werden, „daß Staat und Kirche auch in ihrer Trennung noch aufeinander angewiesen sind".

Die Bundesrepublik ist – im Unterschied zur kommunistischen DDR, aber auch zu ihren meisten westlichen Nachbarländern – bislang mit einem Mindestmaß an nationaler Symbolik und Selbstdarstellung ausgekommen, aus verständlichen Gründen. Das war gut so und sollte auch weiterhin so bleiben. Die Kirchen haben auch keinerlei Anlaß, von sich aus auf eine Änderung hin zu mehr Gepränge und patriotischen Ritualen mit ihrer Beteiligung zu drängen. Im Gegenteil: Sie müssen vielmehr gegen alle Tendenzen zu überzogenem Patriotismus und Nationalismus im vereinten Deutschland in den Grenzen von 1990 auf der Hut sein. Aber sie sollten aus Mücken dabei keine Elefanten machen wie jetzt teilweise beim Streit um das Glockenläuten am 3. Oktober. *ru*

Reise mit Reizthemen: Der siebte Afrikabesuch Johannes Pauls II.

Schon vor Beginn der siebten Papstreise nach Afrika, die Johannes Paul II. vom 1. bis 10. September nach Tansania, Burundi, Ruanda und in die Elfenbeinküste führte, war abzusehen, daß *ein* Programmpunkt für Schlagzeilen und Kommentare sorgen würde: Die päpstliche Weihe der dem Petersdom nachempfundenen, überdimensionierten und mit importiertem Luxus ausgestatteten Kathedrale „Unsere Liebe Frau vom Frieden" in Yamoussoukro, dem Geburtsort des ivorischen Präsidenten *Felix Houphouet-Boigny,* der seit 1984 Hauptstadt des westafrikanischen Landes ist. Tatsächlich fehlte auch in kaum einer Zeitung ein Bild des riesigen, umgerechnet 250 Millionen Mark teuren Kirchenbaus am Rand einer Retortenstadt in der Savanne. Aber die Medien reagierten auch schon auf die ostafrikanischen Etappen des Papstbesuchs weit stärker als bei den letzten Reisen Johannes Pauls II. in Länder der Dritten Welt. Anlaß dafür waren Äußerungen des Papstes in Tansania, Burundi und Ruanda zur Bekämpfung der Immunschwächekrankheit Aids von der Warte der kirchlichen Sexualmoral, die in der Öffentlichkeit durchweg massiv kritisiert wurden. In einem Kommentar der „Süddeutschen Zeitung" (4.9.90) hieß es beispielsweise: „Kontraproduktiv sind nicht die weltweiten Bemühungen um die Eindämmung von Aids – kontraproduktiv ist vielmehr der Appell des Papstes, Kondome zur Verhinderung der Ansteckungsgefahr nicht zu benutzen."

Appelle, die ins Leere gehen

Einen solchen direkten Appell gab es zwar nicht. Wohl aber sagte Johannes Paul II. beim Treffen mit der Bischofskonferenz von Burundi, die Information über die Infektionsrisiken und die Organisation von Vorbeugungsmaßnahmen ausschließlich unter medizinischen Gesichtspunkten seien nicht menschenwürdig ohne den Appell, „die Erfordernisse der affektiven Reife und einer geordneten Sexualität wiederzuentdecken". Bei seiner Ansprache an das Diplomatische Korps in der tansanischen Hauptstadt Daressalam wandte er sich gegen Kampagnen zur Bekämpfung von Aids, „welche implizit, durch ihren mangelnden moralischen Inhalt und die falsche Sicherheit, die sie versprechen, gerade die Verhaltensweisen fördern, die in großem Umfang zur Ausbreitung der Krankheit beigetragen haben". In Ruanda empfahl er Treue und Keuschheit sowie ein verantwortungsvolles Verhalten im sexuellen Bereich als Vorbeugung gegen die Epidemie.

Was der Papst in Afrika zum Thema Aids und zur Familienplanung sagte, war *keineswegs spektakulär,* sondern hielt sich ganz auf der Linie seiner bisherigen Äußerungen. Daß Journalisten und auch Politiker gerade diesmal mit Kopfschütteln und Unverständnis oder sogar mit heftigen, teilweise überzogenen Vorwürfen reagierten, hat vermutlich auch mit den seit Monaten umlaufenden Vermutungen zu tun, Johannes Paul II. bereite eine weitere Verschärfung des Verbots „künstlicher" Mittel zur Empfängnisverhütung vor. Vor allem hatten die Papstkritiker aber die *fatale Lage vieler schwarzafrikanischer Länder* im Blick, in denen erhebliche Teile der Bevölkerung mit dem Aidsvirus infiziert sind und die mit den Folgen des rapiden Bevölkerungswachstums für ihre wirtschaftliche und soziale Entwicklung zu kämpfen haben. Ungewohnt undiplomatisch und deutlich brachte vor Ort, bei der Begegnung des Papstes mit ruandischen Staatsbeamten und Intellektuellen in der Hauptstadt Kigali, Informationsminister *Christophe Mfizi* Kritik an der päpstlichen Position aus der Sicht seines Landes vor: Die Kirche verstoße durch ihren Widerstand gegen Geburtenkontrolle und gegen den Gebrauch von Kondomen zur Aids-Prävention gegen die Interessen der Menschen. Der Papst ließ die Ausführungen des ruandischen Regierungsvertreters in seiner Ansprache unbeantwortet.

Wieder einmal hat das Echo auf die Äußerungen Johannes Pauls II. zur Sexualmoral bei seiner Afrikareise gezeigt, daß die berechtigte Absage an ausschließlich technokratische Maßnahmen gegen das ungehemmte Bevölkerungswachstum und das ebenso berechtigte Plädoyer für eine human integrierte Sexualität deshalb weithin ins Leere stoßen und sich um ihre Wirkung bringen, weil sie mit Positionen verbunden sind, die sich moraltheologisch nicht hinreichend begründen lassen und gleichzeitig an der – in diesem Fall afrikanischen – Realität vorbeigehen. Das Ja zur „verantwortlichen Elternschaft", das der Papst im burundischen Gitega wiederholte, bleibt in sich widersprüchlich und unglaubwürdig, solange er gleichzeitig (wie jetzt im tansanischen Mwanza) Abtreibung und „künstliche" Empfängnisverhütung undifferenziert und unmittelbar nacheinander als Lebensbedrohungen nennt.

Die Einweihung der Riesenkathedrale von Yamoussoukro betraf einen innerkirchlich wie öffentlich ebenso sensiblen, Mißverständnissen ausgesetzten und von Widersprüchen geprägten Punkt wie die Sexualmoral: Im Vordergrund stand hier das *Verhältnis der Kirche zu Geld und Macht* bzw. im speziellen Fall zu einem autoritären Präsidenten, der aus seiner reich gefüllten Privatschatulle dem Papst eine Prunkkirche schenkt und dafür die Weihe des Bauwerks durch den Beschenkten erwartet. Kritik am Verhalten des ivorischen Präsidenten und auch an Johannes Paul II., der die Einladung zur Weihe erst nach längerem Zögern und nach der Zusage „flankierender Maßnahmen" durch Houphouet-Boigny (Bau eines Krankenhauses und einer Radiostation auf dem Kathedralen-

areal) annahm, kam in der Bundesrepublik vor allem von Vertretern der *kirchlichen Hilfswerke.* So sagte Missio-Präsident *Bernd Kaut,* wenn Houphouet-Boigny wirklich christlich habe handeln wollen, hätte er eine kleinere Kirche bauen und mit dem restlichen Geld soziale Investitionen in seinem Land tätigen können.
Auch an der Elfenbeinküste selber regte sich in der Bevölkerung im allgemeinen wie unter den Vertretern der katholischen Ortskirche insbesondere (nur etwa 10 Prozent der Einwohner der Elfenbeinküste sind katholisch) *deutliches Unbehagen.* „La Croix" zitierte (9./10.9.90) einen Spruch, der an einer Wand in Abidjan zu lesen war: „Houphouet, wir wollen keine Basilika, wir wollen Geld." Offenbar standen Klerus und Episkopat des Landes dem Unternehmen mehrheitlich ablehnend gegenüber. Kardinal *Bernard Yago,* der Erzbischof von Abidjan, soll Johannes Paul II. von dem Besuch zur Weihe der Kathedrale abgeraten haben, nicht zuletzt im Blick auf die großen politischen und sozialen Spannungen in der Elfenbeinküste, die sich vor Monaten in gewalttätigen Unruhen und Protestaktionen entluden (vgl. HK, September 1990, 40f.). Am 16. August ließ Kardinal Yago verlauten: „Der Heilige Vater, dem es nicht an Information über die Bedeutung seines Besuchs bei uns fehlte, hat seine verantwortliche Entscheidung getroffen" (Le Monde 9./10.9.90).

Plädoyer für die christlich-muslimische Zusammenarbeit

Johannes Paul II. unterließ bei der Weihezeremonie alles, was ihm als unzulässige Rückenstärkung für den 85jährigen katholischen Präsidenten ausgelegt werden könnte, der die Elfenbeinküste seit Erlangung der Unabhängigkeit 1960 regiert. Der Papst ging in seiner Predigt auf die Vorgeschichte und die Begleitumstände des Baus mit keinem Wort ein. Er nahm aber den Bau der Kathedrale gegen ihre Kritiker indirekt in Schutz: In jeder Epoche und auf allen Kontinenten, so der Papst, hätten die Angehörigen der Kirche das Beste ihrer Kunst dem Bau von „sichtbaren Zeichen gewidmet, die verstehen helfen, daß Gott inmitten seines Volkes wohnt und die Kirche Christi auf der Erde der Menschen begründet ist". Im übrigen war es schon das zweite Mal, daß Johannes Paul II. in der Elfenbeinküste eine in Ausmaßen und Stil spektakuläre Kirche weihte: Bei seinem letzten Besuch im Land im Sommer 1985 (vgl. HK, September 1985, 400–402) weihte der Papst in Abidjan die ebenfalls überdimensional geratene, aber im zeitgenössisch-europäischen Stil erbaute und architektonisch ansprechende St. Pauls-Kathedrale, einen ebenfalls vom Staatspräsidenten geförderten und durchgesetzten Bau.

Verglichen mit der instabilen Situation der Elfenbeinküste (im Oktober sollen Wahlen stattfinden, bei denen sich erstmals mehrere Parteien bewerben können), verläuft die Entwicklung in *Tansania,* der ersten und längsten Station der siebten Afrikareise des Papstes, in ruhigen Bahnen. Dort fand der Wechsel vom Gründerpräsidenten, dem Katholiken *Julius Nyerere,* zu seinem Nachfolger, dem Muslim *Ali Hassan Mwinyi,* vor fünf Jahren ohne Eruptionen statt. Der Ujaama-Sozialismus, der dem Land trotz massiver Entwicklungshilfe eine wirtschaftliche Misere bescherte (vgl. HK, Mai 1984, 234–238), wurde inzwischen von einer liberaleren, an den Forderungen des Internationalen Währungsfonds orientierten Wirtschaftspolitik abgelöst. Die katholische Kirche, der beinahe ein Drittel der Bevölkerung angehört, wächst schnell und verfügt über reichlich Priester- und Ordensnachwuchs. Sie muß sich aber mit einem zunehmend selbstbewußteren *Islam* auseinandersetzen (die Zahl der Muslime ist etwas größer als die der Katholiken), der für sich mehr öffentliches Gewicht reklamiert.

Johannes Paul II., der in Tansania alle vier Erzbischofssitze besuchte, wandte sich bei einer Begegnung mit Vertretern anderer Kirchen und Religionsgemeinschaften in Daressalam ausdrücklich an die Muslime, wobei er sie auf die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit als unabdingbare Voraussetzung für Dialog und Zusammenarbeit hinwies. Christen und Muslime in Tansania könnten Partner beim Aufbau einer von Toleranz, Frieden und Sorge für die Ärmsten und Schwächsten geprägten Gesellschaft sein. Beide Religionen sollten sich um die rechtliche Garantie dieser Werte und der Religionsfreiheit bemühen und so die wirkliche Gleichberechtigung aller Bürger des Landes aufrechterhalten.

Aufruf zur Beteiligung an der Synodenvorbereitung

Mit Tansania zusammen bildeten die heutigen Kleinstaaten *Burundi* und *Ruanda* früher einmal Deutsch-Ostafrika. In beiden Ländern stellen die Katholiken die Mehrheit der Bevölkerung (in Burundi fast zwei Drittel). Der Papst sprach die jeweils bedrängendsten Probleme jeweils gleich bei der Ankunft an: In Burundi rief er nachdrücklich zur *Wiederherstellung der Einheit der Nation und zur Versöhnung* auf. In den vergangenen Jahren tobten mehrmals blutige Auseinandersetzungen zwischen der Mehrheit der Hutu und der traditionell alle Machtpositionen besetzenden Minderheit der Tutsi. Die katholische Kirche wurde unter dem 1987 gestürzten Präsidenten *Bagaza* verfolgt; Missionsschulen wurden aufgehoben, der Religionsunterricht wurde verboten. Nach dem Machtwechsel hob der neue Präsident *Buyoya* die antikirchlichen Maßnahmen wieder auf (vgl. HK, Februar 1988, 92–96). In *Ruanda* griff Johannes Paul II. die derzeit katastrophale Lage der dortigen *Landwirtschaft* auf, die zu Schwierigkeiten in der Nahrungsmittelversorgung geführt hat. In einem Brief an die Bauern rief er diese dazu auf, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, und forderte gleichzeitig die ganze Bevölkerung zur Solidarität mit den Landwirten auf.

Solidarität war auch diesmal wieder ein Schlüsselwort der Predigten und Ansprachen des Papstes in Afrika: Solidarität innerhalb der wirtschaftlich und politisch labilen Staaten, Solidarität der Völkergemeinschaft mit

Afrika. So appellierte er beim Abflug aus Tansania an die Industrienationen, die dringenden Bedürfnisse Afrikas nicht zu vergessen. Im Blick auf die katholische Kirche des Kontinents hob Johannes Paul II. erwartungsgemäß die Bedeutung der geplanten *Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika* (vgl. HK, September 1990, 407–409) hervor. In *Yamoussoukro* traf er mit dem dafür errichteten Synodenrat zusammen. Dabei rief er nochmals „alle Glieder des Volkes Gottes in Afrika" auf, sich aktiv an der Vorbereitung der Synode zu beteiligen. Im Zuge eines umfassenden Erfahrungsaustauschs würden sich dann die „gemeinsamen Züge der afrikanischen Christen und ihre Aufgaben für das Wachstum des Leibes Christi" herauskristallisieren. Aufschluß, inwieweit Rom Anregungen und Wünschen aus den afrikanischen Ortskirchen Gehör schenkt, wird nicht zuletzt das zu erstellende „Instrumentum laboris" für die Afrikasynode geben. *U. R.*

Kirchen in Deutschland: Vereinigung mit Stolpersteinen

Die Kirchenjuristen haben ihre Arbeit getan: Sowohl die Vereinigung der beiden deutschen katholischen Bischofskonferenzen wie auch die der 17 West- und 8 DDR-Landeskirchen auf evangelischer Seite ist beschlossene Sache. In Dresden einigten sich die in der Berliner Bischofskonferenz zusammengeschlossenen elf Bischöfe und Weihbischöfe auf dem Gebiet der (ehemaligen) DDR darauf, noch in diesem Jahr ihre Konferenz aufzulösen und die Aufnahme als Vollmitglieder in die Deutsche Bischofskonferenz zu beantragen (vgl. ds. Heft. S. 490). Mit der Zustimmung des Apostolischen Stuhls zu dem Antrag wird wenige Wochen nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten gerechnet.

Auf evangelischer Seite wird das Verfahren zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit etwas länger dauern. Bei ihrer jüngsten Sitzung empfahl die vor einigen Monaten gebildete Gemeinsame Kommission von EKD und DDR-Kirchenbund, EKD- und Kirchenbundsynode sollten bei einer gemeinsamen Tagung im Mai nächsten Jahres alle für die kirchliche Einheit erforderlichen Entscheidungen treffen. Der Rat der EKD hat diesem Vorschlag zugestimmt. Am 5. und 6. Oktober findet jetzt eine erste gemeinsame Sitzung vom Rat der EKD und Leitung des Kirchenbundes in Berlin statt.

Beide Kirchen nehmen trotz zügiger Vereinigung Rücksicht auf die „pastoralen Eigenheiten" im Gebiet der ehemaligen DDR. Die Berliner Bischofskonferenz möchte zu einer „Arbeitsgemeinschaft" werden, die noch keinen festen Namen hat, deren Aufgaben aber festliegen. Die Errichtung eines solchen Gremiums soll die Weiterführung pastoraler Einrichtungen, Arbeitsgemeinschaften und Arbeitsinstrumente ermöglichen, deren Aufgaben die Bischöfe nicht als einzelne, sondern gemeinschaftlich erfüllen wollen. So kann etwa das Erfurter Philosophisch-Theologische Studium als gemeinsame Ausbildungsstätte der sechs Jurisdiktionsbezirke, die dem Konvent angehören werden, weiterbestehen.

Schon vor der Herbstvollversammlung in Dresden war aus pastoralen Überlegungen heraus die mögliche Gründung einer „Regionalkonferenz" angeklungen. Bischof *Georg Sterzinsky*, Vorsitzender der Berliner Bischofskonferenz, erläuterte die Gründe für die Schaffung eines Konvents mit den Worten: „Die Bezeichnung Regionalkonferenz ist im deutschsprachigen Raum gebräuchlich, aber juristisch nicht genau umschreibbar." Die Bischöfe in der DDR strebten eine juristisch-kanonistisch möglichst präzise Umschreibung an, damit auch die Kompetenzen genau gefaßt werden könnten. Da es im Bereich der Berliner Bischofskonferenz keine Kirchenprovinzen gebe, könne ein Bischofskonvent entsprechend can. 434 CIC im Grunde nicht gebildet werden. Aber, so Sterzinsky, in Analogie zu einem Zusammenschluß der Bischöfe von Kirchenprovinzen wollten die Mitglieder der Berliner Bischofskonferenz im Vatikan doch um Errichtung eines solchen Konventes bitten. Auf der Vollversammlung am 3./4. September wurde auch ein entsprechender Antrag beraten. Zwei Wochen später, bei einer außerordentlichen Vollversammlung am 18. September in Berlin, entschieden sich die Bischöfe dann aber doch gegen einen Antrag auf Errichtung eines Bischofskonvents oder einer Regionalkonferenz.

Die Berliner Kirchen als Vorreiter

Beim Vereinigungsprozeß der evangelischen Landeskirchen zeigt sich eine ähnliche Vorgehensweise. Der stellvertretende Vorsitzende des Kirchenbundes in der DDR, Bischof *Johannes Hempel* (Dresden), erwartet, daß EKD und Kirchenbund „in wirklich aufrechter Haltung als beiderseits respektable Realitäten" zueinanderfinden. Eine schnelle Zusammenführung der Arbeit ist nach Ansicht des Kirchenbundes bei ökumenischen, theologischen und liturgischen Fragen, in der Jugendarbeit sowie bei finanz- und dienstrechtlichen Fragen erforderlich. Dagegen erscheine in der Ausbildung der Mitarbeiter, bei speziellen Aufgaben des Gemeindeaufbaus, bei der Rechtsangleichung und in der Öffentlichkeitsarbeit eine „längere Anpassungsphase" nötig. Die Leitung der Görlitzer Landeskirche hat vorgeschlagen, verbleibende Gemeinschaftsaufgaben der acht DDR-Landeskirchen von einer kleinen Außenstelle des Kirchenamtes der EKD wahrnehmen zu lassen.

Eine Vorreiter- und Sonderrolle im Vereinigungsprozeß der Kirchen spielen das Bistum Berlin und die evangelische Kirche von Berlin-Brandenburg.

Beide waren trotz Mauer formal nie getrennt, wenn auch die evangelische Kirche von Berlin-Brandenburg in eine Ost- und eine Westregion mit jeweils eigenem Bischof aufgeteilt war. Mit Macht wird die rechtliche und organisatorische Wiedervereinigung der bisherigen Westregion der Kirche, bestehend aus West-Berlin, und der Ostregion, zu der Ost-Berlin und das Land Brandenburg gehört, angestrebt. *Zehn Ständige Ausschüsse* wollen auf den jeweiligen Sachgebieten die Vereinigung der Regionen vorbereiten. Allerdings wird mit dem endgültigen Vollzug des Zusammenschlusses der seit dem Bau der Berliner Mauer bestehenden Ost- und Westregion nicht vor zwei bis drei Jahren gerechnet. Offen ist noch die Frage, wer einmal Bischof der knapp zwei Millionen Mitglieder der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg sein wird. Die Amtszeit des Ostberliner Bischofs *Gottfried Forck* (67) läuft am 1. Oktober 1991 ab. Der Westberliner Bischof *Martin Kruse* (61) ist noch bis November 1991 Ratsvorsitzender der EKD. Das Problem der bislang zwei Konsistorialpräsidenten löst sich politisch: Der Ostberliner Chef der Kirchenverwaltung, *Manfred Stolpe,* könnte bei den bevorstehenden Landtagswahlen am 14. Oktober erster Ministerpräsident des Landes Berlin-Brandenburg werden. Sein Westberliner Kollege, *Horstdieter Wildner,* bleibt noch fünf Jahre im Amt.

Das Problem, daß sich zwei Bischöfe zusammentun müssen, hat das *katholische Bistum Berlin* nicht. Die Einheit des Bistums, das Westberlin und weite Teile der DDR umfaßt, war immer durch die Person eines Bischofs und eines gemeinsamen Domkapitels gewahrt. Dennoch hat es immer einen West- und einen Ostteil des Bistums gegeben, was sich in getrennten Verwaltungseinheiten zeigte, die nach dem Mauerbau errichtet werden mußten. Bischof *Georg Sterzinsky* hat mit der Zusammenlegung der beiden Bischöflichen Ordinariate am 1. September jetzt den ersten konkreten Schritt im Vereinigungsprozeß getan. Der bisherige Generalvikar für den Westteil des Bistums Berlin, Domkapitular *Johannes Tobei,* ist jetzt Generalvikar für die gesamte Diözese, die Johannes Paul II. einst als das „schwerste Bistum der Welt" bezeichnete.

Es bleibt bei zweierlei Besoldung

Die so eilig vorgenommene formale Fusion ist aber im Ostteil auch auf *Kritik* gestoßen. „Ich rechne mit einem Zeitraum von zwei bis drei Jahren, bis die Verwaltungsstellen und die leitenden Organe und Dienststellen im Bistum so einheitlich sind, daß man nicht mehr merkt, ob Ost oder West maßgeblich sind", sagte Bischof Sterzinsky in einem Interview der Katholischen Nachrichten-Agentur. Damit begegnete er den teilweise heftigen Reaktionen von Mitarbeitern aus dem Ostteil, die sich verärgert darüber gezeigt hatten, daß die Schlüsselpositionen in der bischöflichen Verwaltung von Mitarbeitern aus dem Westen besetzt worden sind. Mit einer zeitlichen Befristung bei der personellen Besetzung einiger Schaltstellen hat der Bischof sich aber die Möglichkeit offengelassen, „in ein, zwei Jahren" Umbesetzungen vorzunehmen. Wichtiger als jede Spekulation über die Dominanz des Westens oder das Unterlegensein des Ostens sei ihm, daß das Bistum Berlin als „eine" Ortskirche erscheine.

Zu Mißstimmungen unter den Ordinariatsmitarbeitern hat auch die *Gehaltsfrage* geführt. Die Löhne werden nach dem „Wohnortprinzip" bezahlt, wobei eine endgültige Angleichung nicht vor drei Jahren erwartet werden kann. Das unterschiedliche Gehaltsniveau hat dazu geführt, daß die Mitarbeiter im Westen zum Teil das Zwei- bis Dreifache für die gleiche Arbeit erhalten, wie sie von Mitarbeitern aus dem Osten geleistet wird. Auch auf diesem Gebiet geht der Bischof keine Kompromisse ein: Mit Hinweis auf das Verfahren im öffentlichen Dienst appelliert er an die „Solidarität mit denen, unter denen wir leben".

Die Suche nach geeigneten Räumlichkeiten für ein gemeinsames Ordinariat, die Neueinteilung der Dezernate und Abteilungen und die strukturbedingten personellen Umsetzungen nehmen die Verwaltung des Bistums Berlin derart in Anspruch, daß wenig Spielraum für die eigentlichen Aufgaben der katholischen Kirche in Stadt und Region bleibt. Zumindest nach außen hin scheint sie derart mit sich selbst beschäftigt, daß kaum Zeit für die vielfältigen Aufgaben bleibt, die der Einigungsprozeß der deutschen Staaten auf sozialem und caritativem Gebiet mit sich bringt. *F. J.*

EKD-Denkschrift: Kritik am Strafvollzug

Mit einer kritischen Bewertung des gegenwärtig praktizierten Strafvollzugs in bundesdeutschen Gefängnissen hat sich die Evangelische Kirche in Deutschland zu Wort gemeldet. Anfang September veröffentlichte der Rat der EKD eine Denkschrift unter dem Titel „Strafe: Tor zur Versöhnung?" zu diesem gerade auch im Gefolge von verschiedenen Gefangenenrevolten in der letzten Zeit vieldiskutierten Thema (in Buchform erschienen, herausgegeben vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1990). Erarbeitet wurde sie von einer interdisziplinär zusammengesetzten Arbeitsgruppe „Kirche und Strafvollzug" unter Vorsitz des Präsidenten des EKD-Kirchenamtes, *Otto Freiherr von Campenhausen.*

Ausgangspunkt der Überlegungen dieser Denkschrift ist das, was der EKD-Ratsvorsitzende, Bischof *Martin Kruse,* ebenso lapidar wie selbstbewußt im Vorwort auf die Formel bringt: „Der Strafvollzug in der Bundesrepublik bedarf der Veränderung." Angestoßen werden soll dabei ein Mehrfaches: ein *neues Denken* im Umgang mit Strafe und Strafvollzug angesichts einer breiten Öffentlichkeit, die den im geltenden Strafvollzugsgesetz

von 1976 verankerten Resozialisierungsgedanken bis heute kaum wirklich akzeptiert und verinnerlicht hat, eine *Weiterentwicklung des geltenden Strafvollzugsrechts* und nicht zuletzt der Versuch, Defizite bei der Realisierung des Reformgesetzes bewußtzumachen und auf deren Überwindung hinzuwirken. Die *Gefangenenseelsorge* kommt in der Denkschrift zwar vor, aber nur als ein Handlungsbereich unter mehreren, in denen Kirche mit diesem Thema zu tun hat.

Der Straffällige ist Mitglied der Rechtsgemeinschaft

Die Denkschrift beginnt mit einer *Analyse* des gegenwärtigen Strafvollzugs, ausgehend von den Fragen und Problemlagen betroffener Personengruppen (Gefangene, Angehörige, Bedienstete im Strafvollzug, ehrenamtliche Helfer, Gefängnisseelsorger, Haftentlassene, Straffälligenhilfe). Danach wird nach einer heute angemessenen *sozialethischen Begründung* von Strafe gefragt – und zwar in strafrechtlicher, sozialwissenschaftlicher und theologischer Hinsicht. Schließlich werden *Zielperspektiven* eines zukünftigen Strafvollzugs entwickelt, die in eine „konkrete Utopie eines modernen Vollzugssystems" münden. Im Anhang enthält die Denkschrift Empfehlungen des Rates der EKD zur kirchlichen Arbeit mit Straffälligen. Die drei Schritte, in denen das Thema angegangen wird, geben drei Zugänge wieder, die sich in der Sache *nicht gänzlich miteinander harmonisieren lassen:* Auf die Kontrasterfahrung des real existierenden Strafvollzugs folgt der stärker (wissenschaftlich) abwägende, betont realistische, deswegen aber auch etwas ratlose Blick auf die widersprüchlichen Haltungen und Einstellungen zu diesem Gebiet. Das Schlußkapitel scheut demgegenüber auch vor einem Programm nicht zurück, das mancher Praktiker als im schlechten Sinn „utopisch" belächeln dürfte.

Im Kern geht es der Denkschrift darum, die Öffentlichkeit an die Tatsache zu erinnern: „Strafvollzug ist Freiheitsentzug". So lautet der erste Satz der Denkschrift – gemeint ist: *nur* Freiheitsentzug. Der Freiheitsentzug als solcher sei bereits der „schuldangemessene Ausgleich für begangenes Unrecht". Eine besonders *belastende Ausgestaltung* des Freiheitsentzuges dürfe es daher nicht geben. Mit anderen Worten: Der Strafvollzug müsse alles tun, um den Eindruck zu vermeiden, die Strafgefangenen stünden aufgrund ihrer Straftat *außerhalb der Rechtsgemeinschaft.* Oder – wie die Denkschrift den Grundgedanken der Strafrechtsreform zusammenfaßt – es geht um einen „den Grundrechten entsprechenden, also vom Bilde des selbstverantwortlichen, aber auch gemeinschaftsgebundenen Menschen bestimmten Strafvollzug". Von einem solchen Strafvollzug könne aber nur die Rede sein, wenn den Strafgefangenen alles verbleibe, „was ihnen nicht zur Erfüllung des Zwecks der Strafhaft unbedingt entzogen werden muß".

Die Kritik der Denkschrift an der gegenwärtigen Praxis lautet dementsprechend: das bereits in der Strafvollzugsreform festgeschriebene Verständnis des Strafvollzugs sei bisher nicht realisiert worden bzw. das, was in den Grundsätzen des Vollzugs formuliert ist, werde im Detail wieder zurückgenommen oder so verklausuliert, daß von den Grundsätzen in der Praxis immer wieder abgewichen werden könne.

Die Liste von *Mängeln,* aus denen nach Ansicht der EKD die Haltung spricht, im Strafgefangenen nicht einen „normalen Menschen" zu sehen und ihm damit über den Freiheitsentzug hinaus noch *weitere Strafen* aufzuerlegen, ist lang: So unterliege der Strafgefangene etwa weiterhin über den Freiheitsentzug hinaus einer dauerhaften „Stigmatisierung". Die Inhaftierung führe zu drastischen Einschränkungen von menschlichen Beziehungen und isoliere den Gefangenen zusätzlich und unnötig. Der Inhaftierte werde obendrein in einer für ihn zunächst kaum vorstellbaren Weise von anderen Personen abhängig gehalten. Eine „infantilisierende Totalversorgung" mache ihn außerdem „verhaltensunsicher und unselbständig"; die Anforderungen des alltäglichen Lebens in Freiheit zu bewältigen, lerne der Gefangene auf diese Weise gerade nicht.

Der Strafvollzug soll die Sozialfähigkeit der Straffälligen entwickeln

Das ständige Zusammensein mit anderen Menschen auf engstem Raum – eine weitere zusätzliche Bestrafung – belasse den Strafgefangenen *ohne jede Privatsphäre.* Das geringe Entgelt für erbrachte Arbeitsleistungen im Strafvollzug führe gerade bei längeren Strafen zu einer weiteren *Verschlechterung der wirtschaftlichen und sozialen Stellung* der Gefangenen, außerdem zum Gefühl bei den Betroffenen, ungerecht behandelt und ausgenutzt zu werden. Schulden könnten auf diese Weise nicht abgebaut werden. Die strenge Handhabung von Vollzugslockerungen führe dazu, daß oftmals gerade Personen, die den offenen Vollzug als ein für sie wichtiges Lernfeld bräuchten, nicht in dessen Genuß kämen. Die verbesserte Rechtsstellung der Gefangenen habe zudem eine „unnötige Formalisierung und Bürokratisierung" zur Folge gehabt, so daß immer weniger mit den Strafgefangenen selbst gesprochen werde. Resozialisierungsangebote erreichten bisher nur „Bruchteile der Gefangenen". Die Liberalisierung des Vollzugs – soweit es sie bis heute bereits gibt – bringe obendrein auf Grund der vielfältigeren Kontakte *neue Gefährdungen* mit sich. Ausländische Gefangene, Frauen, Jugendliche und Untersuchungsgefangene litten noch einmal in besonderer Weise unter solchen Mißständen.

Die Schwierigkeiten im Umgang mit Strafe und Strafvollzug, die Spannung zwischen ungenügendem öffentlichem Strafverständnis und einer im Sinne der „Wiedereingliederung" veränderten Auffassung und Konzeption von Strafvollzug wird vor allem bei dem Versuch einer angemessenen Begründung von Strafe in der Denkschrift deutlich: Daß eine richtig betriebene Resozialisierung die Zahl der Straftaten verringern könne, bestreite zwar

kaum jemand. Diese rationale Einsicht sei jedoch *eine* Sache, Gefühle und Meinungen seien eine *andere*. Wo beides zusammentreffe, entstünden Unsicherheit und Widersprüche. So versuchten etwa Vollzugspraktiker vielfach einen Strafvollzug zu realisieren, der der Wiedereingliederung diene. Gleichzeitig aber wolle man auch dem Strafbedürfnis der Öffentlichkeit Genüge tun und lege die gesetzlichen Bestimmungen daher restriktiv aus.

Ratlos und unsicher nimmt sich auch der Befund aus der Theologie aus: Die Denkschrift weist darauf hin, daß sowohl eine klassischere, mehr die *Vergeltung* und die *Sühneleistung* betonende Auffassung wie auch eine neuere, für die konsequente *Weiterführung der Strafvollzugsreform* eintretende Richtung vertreten werde. Einerseits gibt man vor, sich nicht ohne weiteres auf eine der beiden Seiten schlagen zu wollen. Der Sache nach ist aber unübersehbar, daß die Sympathie auf der Seite der zuletzt genannten Gruppe liegt – bei aller Betonung der letztlich *nicht aufzuhebenden Spannung* zwischen Strafandrohung und Strafe einerseits und dem Weg der Versöhnung andererseits. Christen müßten für einen Bewußtseinswandel eintreten: „Weg von Rachegedanken und Vergeltungszwang, hin zu Versöhnung und Solidarität". Und zu dieser für Christen kennzeichnenden Haltung wird auch gezählt, daß die Schwere der Schuld allein in der Festlegung der *Dauer* der Strafe ihren Ausdruck finden dürfe, nicht aber in besonderen *Erschwernissen* des Vollzugs.

Die Strafreformbewegung verfügt nur über eine schmale Basis

Aber die Denkschrift geht noch weiter. In den Überlegungen zur künftigen Entwicklung des Strafvollzugs wird auch eine deutliche Verkürzung der Strafen insgesamt befürwortet. Die Denkschrift zählt zu den „inzwischen fragwürdig gewordenen Gewißheiten des Strafvollzugs" das Argumentationsmuster, das Maß der Abschreckung steige mit der Höhe der angedrohten Strafe. In welchem Umfang die mit der Bestrafung verfolgten Ziele überhaupt erreicht würden, entziehe sich dem exakten Nachweis. Es widerspreche diesen Zielen aber nicht, Freiheitsstrafen *seltener* und sie *öfter zur Bewährung* zu verhängen. (In der sogenannten „Utopie eines modernen Vollzugssystems" wird eine generelle *Senkung der Haftquote* in der Bundesrepublik um ein Drittel für denkbar und möglich, wenn auch nicht kurzfristig realisierbar bezeichnet.)
Staatsanwälte und Vollzugspraktiker setzen nach Ansicht der EKD immer noch zu hohe Erwartungen in die *kriminalitätsmindernde Wirkung der Freiheitsstrafe*. Innerhalb des betont „utopischen" Szenarios einer möglichen Weiterentwicklung des Strafvollzugs setzt die Denkschrift sich außerdem für eine Begrenzung der Größe von Strafvollzugsanstalten ein sowie für die Einrichtung von Wohngruppen innerhalb der Anstalt von bis zu zwölf Gefangenen, von offenen Abteilungen außerhalb der bestehenden Anstalt sowie die Schaffung eines differenzierten Angebots von Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten innerhalb der Gefängnisse.

Praktiker im Strafvollzug und auch Politiker dürften gerade diesen letzten ausdrücklich als „utopisch" bezeichneten Teil als „blauäugig" abtun. Die Denkschrift verteidigt sich selbst gegen diesen Vorwurf mit der Bemerkung, wer um die „Unvollkommenheit des Menschen" wisse und dennoch *Vertrauen* zeige, sei letztlich der bessere Realist. An Brisanz mangelt es der Denkschrift jedenfalls nicht, selbst wenn mancher Vorschlag nicht wirklich neu sein mag und seit langem Gefordertes aufnimmt. Das Presseecho auf die Veröffentlichung der Denkschrift blieb aber ausgesprochen mager. Liegt es am Konflikt am Golf, oder daran, daß Deutschland gegenwärtig vor allem mit sich selbst beschäftigt ist? Wahrscheinlich wäre aber das Interesse auch bei einem anderen Umfeld nicht viel größer gewesen, denn die Basis der Strafreformbewegung ist hierzulande ausgesprochen schmal. *K. N.*

Demokratiefrühling in Afrika?

Das Zeitalter der Einparteiensysteme geht zu Ende

Heftige Proteste von Teilen der Bevölkerung haben in etlichen afrikanischen Staaten eine Entwicklung zu mehr Demokratie angestoßen. Die katastrophalen wirtschaftlichen Verhältnisse und das Ende des Ost-West-Gegensatzes bzw. die Diskreditierung des Sozialismus als Ideologie erzwingen eine Änderung der Verhältnisse. Ohne grundlegende wirtschaftliche Fortschritte, die der Masse der Bevölkerung zugute kommen, steht die Demokratisierung in Afrika allerdings auf sehr schwankendem Boden.

Anfangs hat man es kaum für möglich gehalten, doch jetzt zeigt es sich immer deutlicher: Glasnost und Perestrojka haben auch in *Afrika* zu überraschenden gesellschaftspolitischen Veränderungsprozessen geführt. Zwar ist die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit in den letzten Monaten von den atemberaubenden Veränderungen in der DDR und in Osteuropa so stark in Anspruch genommen worden, daß das zunächst zaghafte demokratische Aufbegehren in Afrika fast unbemerkt blieb. Inzwischen ist es jedoch nicht mehr zu übersehen.
In Benin, Gabun und Zaire gingen Schüler und Studenten auf die Straßen, Lehrer und andere Staatsbeamte schlossen sich an. In der Elfenbeinküste, in Somalia und Sambia wurden die früher so unangefochten unterstützten Staats-

oberhäupter verunglimpft und offen zum Rücktritt aufgefordert. Überall tauchten Flugblätter auf, die Korruption, Nepotismus und Unfreiheit anprangern. In *Hirtenbriefen*, wie sie z. B. von den katholischen Kanzeln Zaires und Kenias verlesen wurden, wird den Herrschenden ein Hang zum Totalitarismus und zur Vetternwirtschaft vorgeworfen.

Erste Erfolge der Oppositionsgruppen

Die kritisierten Staatschefs reagierten zunächst wie gewohnt: Schulen und Universitäten wurden geschlossen, Demonstrationen verboten, Polizei und Armee marschierten auf. Menschenansammlungen wurden auseinandergetrieben, Rädelsführer verhaftet – in einigen Fällen wurde sogar geschossen. Aber diesmal ließ sich die Bevölkerung nicht mundtot machen. Der Widerstandswille erwies sich stärker als die Bajonette der Soldaten. Immer neue Demonstrationen wurden angesetzt und Streikaufrufe befolgt. Dazu kam die *aktive Unterstützung kirchlicher Institutionen*, die in manchen Staaten schon seit langem auf Konfrontationskurs gegangen waren, und schließlich eine verstärkte Aufmerksamkeit des *Auslands* – sei es durch internationale Presseorgane oder durch die Einmischung westlicher Regierungen und Entwicklungshilfeinstitutionen. Ein besonders markantes Beispiel ist das Massaker an demonstrierenden zairischen Studenten in Lumumbashi, das zunächst von der Regierung vertuscht werden sollte, inzwischen jedoch zu einem internationalen Eklat führte, weil Belgien die diplomatischen Beziehungen bis zu einer endgültigen Aufklärung auf Eis gelegt hat.

Tatsächlich zeigt der zähe Widerstand der Oppositionsgruppen erste Erfolge. Die Staatsmacht weicht zurück: In der Elfenbeinküste, in Gabun und in Zaire haben sich die Staatsoberhäupter *Houphouët-Boigny, Bongo* und *Mobutu*, nachdem sie ihre Länder über Jahrzehnte hinweg ohne jeden demokratischen Skrupel als Alleinherrscher regiert hatten, aus den direkten Regierungsgeschäften zurückgezogen. Die exekutive Regierungsgewalt legten sie, ähnlich wie andere Staatschefs, schleunigst in die Hände politisch nicht vorbelasteter Technokraten: Bankiers und Spitzenfunktionäre, die sie aus hohen Positionen in internationalen Finanzinstitutionen abgeworben hatten. Auf diese Weise hoffen sie zu retten, was noch zu retten ist. In Burundi, Kenia und Somalia sind „Nationale Komitees" eingesetzt worden, die Vorschläge für eine wirtschaftliche und politische Neuordnung erarbeiten sollen. Im westafrikanischen *Benin*, das bis vor wenigen Monaten noch eine waffenstarrende Diktatur mit marxistisch-leninistischer Ideologie war, ist die Entwicklung am weitesten fortgeschritten. Die Weichen sind bereits eindeutig gestellt. Der noch amtierende Präsident *Mathieu Kérékou*, der sich vor 17 Jahren durch eine Militärrevolte selbst an die Macht putschte, ist von einer Nationalen Konferenz unter dem Vorsitz eines katholischen Bischofs gleichsam in einem zivilen Staatsstreich entmachtet und auf seine repräsentativen Funktionen zurückgestuft worden. Im August dieses Jahres wurde eine neue Verfassung mit liberalen Grundsätzen und einem gesetzlich verankerten Mehrparteiensystem verabschiedet, und Anfang 1991 sollen ein neuer Präsident und ein neues Parlament vom Volk frei gewählt werden.

Entsprechend günstige Aussichten bestehen in vielen anderen Staaten Afrikas noch nicht, und eine gewisse Skepsis ist angebracht: Mehrheitlich ist es bislang lediglich zur Duldung von Oppositionsgruppen gekommen. Wann und wie *Mehrparteiensysteme* tatsächlich eingeführt werden, ist noch unklar. In Ghana und Nigeria haben die Demokratisierungsbemühungen schon vor geraumer Zeit begonnen, es sind jedoch nach wie vor die Militärs, die das politische Geschehen fest im Griff haben. In Angola, Kenia und Zimbabwe haben sich die Regierungen bislang am erfolgreichsten gegen alle Veränderungen gewehrt. Dennoch sind auch hier oppositionelle Meinungsäußerungen und Demonstrationen nicht mehr zu unterdrücken. Das südliche Afrika geht seinen eigenen Weg. Namibia ist im März dieses Jahres als freiheitliche Demokratie unabhängig geworden, und in der Republik Südafrika scheint mit der offiziellen Anerkennung des ANC der Damm gebrochen: Das Ende der weißen Minderheitsherrschaft steht bevor.

Markt als Ausweg aus der Krise

Mag der Demokratisierungsdruck in den einzelnen Ländern Afrikas bisher noch sehr unterschiedlich sein, so scheint der Drang und Wunsch nach Kritik und Veränderung inzwischen fast den gesamten Kontinent zu überziehen. Die Gründe hierfür dürften in erster Linie *wirtschaftlicher Natur* sein. Das gesamte schwarze Afrika ist im Laufe des letzten Jahrzehnts in eine tiefe Krise geraten. Die Mehrheit der Staaten steht heute schlechter da als während der Kolonialzeit. Wie jüngst von der UNO in einer gründlichen Analyse bestätigt wurde, liegen die wirtschaftlichen Wachstumsraten fast aller schwarzafrikanischen Staaten unterhalb der Zuwachsrate der Bevölkerung, so daß von 1979–1989 die Pro-Kopf-Einkommen von 854 US-$ auf 565 US-$ gesunken sind. Die *Kindersterblichkeit* in Afrika ist höher als sonst irgendwo, die Lebenserwartung rangiert mit 51 Jahren am unteren Ende. Die Preise für fast alle Rohstoffe, die aus Afrika exportiert werden, sind drastisch gesunken und die Verschuldung des Kontinents ist auf fast 250 Mrd. US-$ geklettert. Gemessen an seiner Wirtschaftskraft ist Schwarzafrika damit die höchstverschuldete Weltregion.

Um einen Ausweg aus der Krise zu finden, werden alle Glaubenssätze von gestern über den Haufen geworfen. Dies gilt besonders für die sozialistischen Gesellschaftsmodelle und die wirklichkeitsfremden Entwicklungspläne. Statt dessen soll das Heil nun in der Einführung eines freien Marktmechanismus gefunden werden. Mit welchen Schwierigkeiten ein solcher Schritt verbunden ist, beginnen einige Länder langsam zu spüren. Denn die Umstellung von einer staatlich gelenkten auf eine indivi-

dualorientierte Wirtschaft bringt nicht nur erwünschte Konsequenzen mit sich. Zum einen ist es der *Schwarzmarkt,* der sich gegenwärtig wie ein Krebsgeschwür ausbreitet und teilweise zu enormen Verteuerungen geführt hat, so daß vor allem im Landesinneren der Naturaltausch wieder zugenommen hat. Zum anderen führt der Weg zur Marktwirtschaft über „strukturelle Anpassungsprogramme", die den afrikanischen Staaten von den westlichen Gebernationen als Vorbedingung für weitere Entwicklungshilfeleistungen verordnet wurden.
Diese Programme, die eine Abwertung der Landeswährung, eine staatliche Austeritätspolitik sowie eine forcierte Deregulierung und Privatisierung der maroden Wirtschaftssysteme verlangen, gleichen einer Radikalkur. In einigen Ländern, wie z. B. in Ghana, Nigeria und Tansania, wurden die angestrebten Stabilisierungen durchaus erreicht. Die unerbittlichen Sparmaßnahmen haben jedoch zugleich die Lebenssituation der städtischen Mittel- und Unterschicht, die in den meisten Staaten bisher relativ bevorzugt waren, markant verschlechtert. So hat die Aufhebung der Preisbindung für Grundnahrungsmittel – wie zuletzt in Sambia – die Schmerzgrenze der Betroffenen überschritten und wilde Hungerrevolten ausgelöst. Auch in anderen Ländern führte die zunehmende Wirtschaftsmisere zu politischem Protest. Um das eigene Überleben zu sichern, wurden die Liberalisierungsdekrete von den Regierenden teilweise wieder zurückgenommen. Die Krise konnte dadurch jedoch nicht behoben, sondern nur aufgeschoben werden.

Der internationale Liberalisierungsdruck ist gewachsen

Generell ist es den Staatseliten in der Vergangenheit immer wieder gelungen, die Schuld für die miserable Wirtschaftsentwicklung in erster Linie dem *Ausland* zuzuschieben, das für die koloniale Erblast, die sinkenden Rohstoffpreise und die Unterentwicklung verantwortlich gemacht wurde. Neuerdings wird die Schuldabwälzung jedoch immer schwieriger. Die gegenwärtige Protestwelle richtet sich nämlich weniger gegen das Ausland, sondern vielmehr *gegen das eigene Politikversagen,* d. h. gegen die hausgemachte Krise. Ähnlich wie in Osteuropa ist der Bevölkerung die jahrzehntelange Mißwirtschaft und Selbstbereicherung der Staatseliten nicht verborgen geblieben. Entsprechend fordern sie ein Ende der Korruption, des Nepotismus und des selbstherrlichen, autoritären Führungsstils. Daß die meisten Regierungen in eine tiefe Legitimationskrise geraten sind, ist auch den Staatschefs inzwischen klargeworden. Auf dem 26. Gipfeltreffen der Organisation für Afrikanische Einheit (OAE) im Juli 1990 kam es zu einer Gewissenserforschung. Zum ersten Mal wurde in diesem Kreis das Thema Demokratisierung angesprochen. Dabei wurde das politische Versagen der Führungseliten durch den nigerianischen Staatschef *Ibrahim Babangida* und andere öffentlich eingestanden.

Daß sich der politische Protest gegenwärtig viel wirkungsvoller erweist als früher, dürfte besonders auf die veränderten internationalen Gegebenheiten zurückzuführen sein. Die politischen Veränderungen in Osteuropa, der Zusammenbruch der kommunistischen Staaten und die ideologische Bankrotterklärung des Kommunismus/Leninismus haben einer Reihe von Regimen Afrikas den politischen Halt entzogen. Denn die Mehrheit der schwarzafrikanischen Regierungen bekannte sich ideologisch zum Afrikanischen Sozialismus, einer Ideologie, die sowohl Elemente des Wissenschaftlichen Sozialismus wie auch kommunitäre afrikanische Traditionen enthält. Realpolitisch war mit diesem Bekenntnis zum Afrikanischen Sozialismus immer eine Unterstützung durch die sozialistischen Staaten der 2. Welt verbunden. Seit dem Zusammenbruch des ideologischen Gebäudes in Osteuropa sind die ehemals so gefeierten Bande der internationalen Solidarität rissig geworden. Vor allem wurden die finanziellen Unterstützungsleistungen mangels Masse massiv heruntergeschraubt. Es bleibt nur die Öffnung nach Westen, auch wenn man sich in der Vergangenheit vom westlich-kapitalistischen Entwicklungsmodell zumindest ideologisch distanziert hatte.

Die Haltung des Westens war in der Vergangenheit sehr stark durch den Wettlauf der Machtblöcke bestimmt. Afrikas Stellenwert wurde in erster Linie aus geostrategischer Perspektive beurteilt. Bedingt durch die Systemkonkurrenz wurden selbst korrupte Diktaturen gefördert. Die Demokratie- oder Menschenrechtsfrage wurde aus Opportunitätsgründen nicht gestellt. Vor einigen Jahren kam es jedoch zu einer Änderung. Die Hilfe wurde politischer. Angesichts der unbefriedigenden Bilanz der Weltbank-Kredite und der westlichen Unterstützungsleistungen werden nunmehr die Hilfsprogramme mit Bedingungen versehen: Zum einen wirtschaftliche Auflagen, wie die strukturellen Anpassungsprogramme, die auf eine Liberalisierung der afrikanischen Ökonomien abzielen, zum anderen politische Bedingungen, die die Verwirklichung „demokratischer Werte und die Achtung der Menschenrechte" zum Ziel haben. Dahinter steht die Überzeugung, daß wirtschaftliche Entwicklung und Demokratie sehr eng miteinander in Verbindung stehen und sich wechselseitig bedingen.

Chancen eines demokratischen Neuanfangs

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist es noch zu früh, Zukunftsprognosen für die demokratischen Veränderungen in Afrika anzustellen. Hinzu kommt, daß eine Vorausschau für mehr als 50 Staaten mit sehr unterschiedlicher Ressourcenausstattung und mit verschiedenen historischen und gesellschaftspolitischen Bedingungen wenig Sinn machen dürfte. Trotz solcher Einschränkungen lassen sich anhand der neueren Geschichte Afrikas gewisse *Gemeinsamkeiten* feststellen, die Hinweise auf die Chancen eines demokratischen Neuanfangs geben können. Bei einem solchen Rückblick geht es nicht allein darum, wel-

che demokratischen Strukturen – sei es Gewaltenteilung oder ein Mehrparteiensystem – in Afrika bereits existiert haben, sondern vielmehr um die Existenz demokratischer Einstellungen und Haltungen, d.h. um die Entwicklung einer *demokratischen politischen Kultur.*

Was die Demokratieorientierung der vorkolonialen oder kolonialen Zeit angeht, so wird sie von Historikern und Ethnologen sehr unterschiedlich eingeschätzt. Dies ist zum einen auf die jeweilige Regionalerfahrung, auf der anderen Seite aber darauf zurückzuführen, daß die Interpretationen der traditionalen afrikanischen Gesellschaft ideologisch stark variieren. Nicht bestritten wird, daß die Mehrheit der vorkolonialen afrikanischen Gesellschaften autoritär regiert wurden, sei es durch Häuptlinge oder Monarchen, die ihre Herrschaft auf Familien oder Clans gründeten. Zugleich gab es segmentäre, d.h. nicht-hierarchische Gesellschaften, die zumindest in Friedenszeiten kollektive Regierungsformen kannten, z.B. einen Ältestenrat, der konsensual zu entscheiden hatte. Damals wie heute hat es die Institution der Dorfversammlung gegeben, bei der wichtige Gemeinschaftsprobleme offen zur Diskussion gestellt wurden. Bis heute sind es die Dorfältesten (Elders), die eine Entscheidungsfindung herbeiführten und in bestimmten Fällen auch zu Gericht saßen. Diese Tradition, die einem Teil der Bevölkerung ein begrenztes Mitspracherecht einräumt (Palaverdemokratie) und eine gewisse Transparenz gewährt, kann als quasi-demokratisch betrachtet werden. Dennoch sei erwähnt, daß es sich bei den „Ältesten" immer um eine kleine Gruppe handelte, die nicht nur im Interesse der Mehrheit entschied, sondern häufig eigene Privilegien verteidigte.

Die *Kolonialepoche* selbst kann schwerlich mit demokratischen Maßstäben gemessen werden. Die Kolonisation ist in erster Linie einer militärischen Okkupation gleichzustellen. Oberstes Gebot der Kolonialmacht war die wirtschaftliche Nutzung des Territoriums. Zu diesem Zweck wurde eine *möglichst funktionale Infrastruktur* eingerichtet; Staatsbetriebe wurden eröffnet, Handelsmonopole zugestanden und an Privatfirmen Schürf- und Produktionsrechte vergeben. Jedwede einheimische Konkurrenz wurde, soweit sie bestand oder zu entstehen drohte, verboten oder in den Konkurs getrieben. Die lokale Bevölkerung wurde als billige Arbeitskraft rekrutiert und nur für Hilfstätigkeiten ausgebildet. Kritik oder Widerspruch wurden als Ungehorsam geahndet und bestraft. Erst gegen Ende der kolonialen Besatzungszeit, als aufgrund der westlichen Erziehung eine kleine Minderheit städtischer Afrikaner kulturell assimiliert worden war, wurden die ersten Formen der Selbstverwaltung geschaffen und die Forderungen nach mehr Gleichheit und Freiheit zunehmend ernstgenommen. Der europäisch geprägten Bildungselite gelang es damals, im Entkolonisierungskonflikt die liberaldemokratischen Ideen des Westens sehr wirkungsvoll einzusetzen. Die antikoloniale Stimmung der Parlamentsabgeordneten in Paris, London und Brüssel war zumindest ebensowichtig wie der Druck der Straße in Abidjan, Accra oder Kinshasa.

Nach der Unabhängigkeit degenerierten die meisten dieser neuen Staaten bald zu *Scheindemokratien.* Unter der demokratischen Außenhaut blieb es bei einem durch und durch hierarchischen Regierungs- und Verwaltungsapparat, wie er zuvor von den Kolonialbehörden eingeführt worden war. Lediglich die Spitzenpositionen wurden ausgetauscht: An die Stelle des Generalgouverneurs trat jetzt der neugewählte Staatspräsident. Die neuen Eliten schlüpften in die Rolle früherer Kolonialbeamter, der Umgang mit der Bevölkerung wurde zunehmend autoritär, Widerspruch und Unbotmäßigkeiten wurden mit harten Strafen sanktioniert. Die großen Versprechungen für eine goldene Zukunft nach der Unabhängigkeit waren bald vergessen. Die neue Staatsklasse sorgte vor allem für sich selbst. Sie stützte sich dabei auf gut organisierte städtische Interessengruppen und gut bezahlte Ordnungstruppen; die breite Masse der ländlichen Bevölkerung wurde weitgehend vernachlässigt.

Die autoritäten Einflüsse überwiegen

Die neuen Herren fanden in Anlehnung an osteuropäische Vorbilder bald eine Ideologie, ihre neuerworbenen Machtpositionen zu konsolidieren und abzusichern: das Einparteiensystem. *Julius Nyerere* und vielen anderen afrikanischen Staatsführern gelang es, das *Einparteiensystem* wortgewaltig zu legitimieren. Die Einheitspartei solle einerseits zu einer Bündelung aller gesellschaftlichen Kräfte führen und dadurch den inneren Verschleiß, den der Pluralismus mit sich bringe, verhindern. Zum anderen werde die Zulassung von oppositionellen Parteien automatisch dem Tribalismus Vorschub leisten und damit die im Anschluß an die Kolonialzeit mühsam errungene nationale Einheit untergraben. So ernsthaft solche Argumente auch vorgebracht wurden, die tatsächliche Entwicklung Afrikas läßt erkennen, daß die erhoffte Konzentration aller Kräfte nicht der beschleunigten Entwicklung diente, sondern vielmehr zu einer unkontrollierten Ämterhäufung und zu einer skandalösen Selbstbereicherung beitrugen, gleichgültig ob dies im Namen des Sozialismus oder des Kapitalismus geschah. Selbst in den Fällen, wo sich das Militär an die Macht geputscht hatte, wurde versucht, sich nachträglich durch ein Plebiszit die notwendige demokratische Legitimität zu verschaffen.

Allerdings muß zugestanden werden, daß das *Problem ethnischer Zersplitterung* nach wie vor besteht und daß tribale Loyalitäten häufig eng mit sozialen und politischen Gegensätzen einhergehen. Der Nationalstaat ist in Afrika noch lange nicht fest etabliert. Wie die Konflikte im südlichen Afrika einerseits und der Bürgerkrieg in Liberia andererseits zeigen, werden ethnische Zugehörigkeiten bei der Verteilung von Machtpositionen auch in Zukunft immer wieder mobilisiert werden können. Die kolonialen Grenzziehungen und Staatenbildungen ohne jede Rücksichtnahme auf unterschiedliche Volksgruppen, Sprachen und Kulturen gleichen einer Zeitbombe, die durch freie Parteienbildung nicht unbedingt entschärft wird.

Heute, drei Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit, bezeichnen sich fast sämtliche Staaten Afrikas als Republiken oder Volksdemokratien. Dennoch sind die demokratischen Freiheiten bisher fast nirgendwo in die Praxis umgesetzt worden. Die Masse der Bevölkerung, die schon die Kolonialverwaltung als Fremdkörper abgelehnt hatte, steht dem neuen Staat nach vielen negativen Erfahrungen voller Skepsis und mit großer Distanz gegenüber. Die gegenwärtige Protestwelle läßt erkennen, daß es an der Basis immer Kritik und Opposition gegeben hat – bei Exilgruppen, Kirchen und in Selbsthilfegruppen und -projekten. So werden gegenwärtig eine Reihe von Nischen der Gestaltungsfreiheit und Selbstverantwortung sichtbar, die der lange Arm der Zentralregierung bisher nicht erreicht hat und in denen wieder in verstärktem Maße Demokratie praktiziert werden kann.

Wirtschaftswachstum und Demokratisierung müssen Hand in Hand gehen

Angesichts der eher undemokratischen Vergangenheit des schwarzen Afrika können die gegenwärtigen Demokratisierungsbemühungen, so zaghaft sie auch noch sind, nur hoffnungsvoll stimmen. Alle Ansätze, den Pluralismus zu fördern und zu erweitern, sollten deswegen unterstützt werden. Wie sich in der Geschichte jedoch immer wieder gezeigt hat, lauert die Gefahr noch von einer anderen Seite: Alles deutet darauf hin, daß eine funktionierende Demokratie auf einem *Minimum an Wohlstand* aufbauen muß. Zwar zeigt die Entwicklung der letzten Jahre in Lateinamerika, daß trotz des wirtschaftlichen Elends immer noch freie Wahlen stattfinden, doch bleibt die Frage, ob es sich dabei um einen Dauerzustand handelt oder nicht. Denn wenn sich die schlechte Wirtschaftssituation für die Masse der Bevölkerung nicht verbessert, ja sogar verschlechtert, wird der Problemdruck auf die Regierungen immer stärker werden. Politische Schonfristen laufen zumeist schneller ab als wirtschaftliche Gesundungsphasen. Nur wenn es den neuen demokratischen Regierungen in Zukunft gelingt, die Wirtschaftsmisere rasch in den Griff zu bekommen, haben sie eine Chance zum Überleben. Hier setzt die Verantwortung der internationalen Gemeinschaft ein, die sich in den letzten Jahren immer wieder für mehr Markt und mehr Demokratie in den Entwicklungsländern eingesetzt hat. Demokratisierung in Afrika muß deswegen von internationaler *Entwicklungshilfe* und von einer vernünftigen *Schuldenregelung* begleitet sein, um die wirtschaftliche Bürde nicht zu groß werden zu lassen. Denn sollte es mit der Wirtschaft wie bisher weiter bergab gehen, können die neuen Demokratien den vielfältigen Forderungen der Bevölkerung nicht mehr standhalten. Der Ruf nach einem starken Führer käme bald wieder auf, und das Karussell der Militärdiktaturen würde sich wieder weiterdrehen. *Heribert Weiland*

„Eine bürgerliche Gesellschaft führt keinen Krieg"

Ein Gespräch mit Professor Ernst-Otto Czempiel

Die Zeit der militärischen Konfrontation von Nato und Warschauer Pakt in Europa geht zu Ende, die Zeichen stehen auf Abrüstung. Gleichzeitig zeigt der Golfkonflikt, daß der Friede in der Welt bedroht bleibt. Wie muß sich deutsche und europäische Sicherheitspolitik nach der Überwindung des Ost-West-Gegensatzes orientieren? Wie kann ein europäisches Sicherheitssystem unter Einbeziehung der Sowjetunion und der Vereinigten Staaten aussehen, das Sicherheit politisch gewährleistet? Darüber sprachen wir mit Professor Ernst-Otto Czempiel, Politikwissenschaftler an der Universität Frankfurt mit dem Schwerpunkt internationale Politik. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Czempiel, im Golfkonflikt spielen die Europäer zwar bisher militärisch wie politisch eine Nebenrolle. Aber ist dieser Konflikt nicht doch ein markantes Vorzeichen dafür, daß sich nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes auch für Europa die entscheidenden sicherheitspolitischen Probleme in andere Weltgegenden verlagern bzw. sich dort neue Herausforderungen stellen?

Czempiel: Wir haben heute eine Welt vor uns, die nicht mehr durch den Ost-West-Konflikt und den Gegensatz der beiden Supermächte diszipliniert wird. Dieser Gegensatz hat wie eine Klammer gewirkt, weil die Supermächte ihre Politik in der Dritten Welt entsprechend ausrichteten, und die Dritte Welt dadurch in einem sehr starken Maße in den Ost-West-Konflikt integriert wurde. Nun ist er zu Ende, und die Welt wird zunehmend polyarchisch und multipolar. Es war durchaus zu erwarten, daß unter diesen Voraussetzungen regionale Konflikte stärker auftreten würden, weil regionale Mächte eine größere Bedeutung bekommen, sowohl im Mittleren wie im Fernen Osten. Daß es so schnell gehen würde, hätte ich allerdings auch nicht gedacht. Umso dringlicher wird für die Euro-

päer die Aufgabe, sich auf die geänderte Weltlage einzustellen.

HK: Braucht es in Europa künftig verstärkt militärische Vorkehrungen, etwa durch Bereitstellung von Interventionstruppen für Einsätze in anderen Weltgegenden?

Czempiel: Die Europäer sollten nicht zusammen mit den Amerikanern die Rolle der Weltpolizei spielen. Diese Zeit ist vor allem aus zwei Gründen vorbei: Zum einen reklamieren die verschiedenen Regionalmächte einen Handlungsspielraum für sich, in den Europa nicht militärisch eingreifen kann, und außerdem haben die Gesellschaften auch in der Dritten Welt infolge ihres verbesserten Bildungsstandes heute einen Gestaltungsanspruch, der sich mit militärischer Macht nicht mehr korrigieren läßt. Die Zeit der Kanonenbootpolitik ist zu Ende, das hat nicht zuletzt das Beispiel Vietnam deutlich gezeigt. Der eigentliche Beitrag, den die Europäer und die westlichen Länder insgesamt in Konfliktzonen erbringen können, müßte im Bemühen um die Beseitigung derjenigen politischen Probleme bestehen, die zu militärischen Auseinandersetzungen führen können. Der gegenwärtige Golfkonflikt ist allerdings insofern eine Ausnahme, als wir es mit einer nichtprovozierten Intervention des Irak gegen Kuweit zu tun haben. Die Besetzung Kuweits kann nicht hingenommen werden: im Rahmen des Mandats der Vereinten Nationen sind angemessene Gegenmaßnahmen legitimiert. Es wird aber immer wieder auch Auseinandersetzungen in der Dritten Welt geben, in die der Westen nicht eingreifen kann und auch nicht eingreifen soll.

„Wir können im Moment auf die Militärallianz Nato nicht verzichten"

HK: Das westliche Verteidigungsbündnis hat durch die politischen und ideologischen Veränderungen im bisherigen Ostblock seine bisherige Funktion weitgehend eingebüßt. Die militärischen Potentiale stehen aber noch in erheblichem Umfang bereit. Ergibt sich in dieser Situation nicht fast zwangsläufig die Tendenz, den Nato-Auftrag in Richtung auf außereuropäische Konfliktfelder zu erweitern bzw. umzupolen?

Czempiel: Man muß hier den historischen und den strukturellen Aspekt unterscheiden. Amerikaner und Westeuropäer waren sich bei der Gründung der Nato darüber einig, daß das Bündnis nicht jenseits des Wendekreises des Krebses, also in der Dritten Welt, intervenieren sollte. Das war von beiden Seiten eine Vorsichtsmaßnahme: Die Amerikaner dachten an den europäischen, die Europäer an den amerikanischen Imperialismus. Es sieht nicht danach aus, daß die Nato ihr Einzugsgebiet erweitern wird, und ich bin auch nicht der Meinung, daß sie heute eine solche Erweiterung vornehmen sollte. Strukturell gesehen gebe ich Ihnen allerdings recht: Wir haben eine riesige Militärmaschine, die jetzt nach dem Ende des Ost-West-Konflikts leerläuft, und die sich natürlich, um nicht abgebaut zu werden, nach anderen Betätigungsfeldern umsieht. Ich erkläre mir in gewisser Weise auch so den raschen Zugriff der Amerikaner im Nahen Osten. Auf diese Weise konnte die Militärmaschine zeigen, daß sie erforderlich ist, und daß man sie nicht, was sonst im Kongreß angestanden hätte, über Gebühr kürzen sollte.

HK: Die Golfkonflikt ist aber sicher kein Anlaß dafür, die militärischen Strukturen und Optionen des Westens in Europa in der bisherigen Form aufrechtzuerhalten ...

Czempiel: Präsident Bush und Außenminister Baker haben schon sehr früh, im Herbst 1989, gleich nach dem Fall der Mauer, interessante Pläne für die Zukunft der Nato entwickelt. Sie wollen die Nato aufrechterhalten, einmal als organisatorische Brücke zwischen Westeuropa und den Vereinigten Staaten, zum zweiten als Vorsorge für die unabsehbar lange Zeit der Unsicherheit und Ungewißheit der Entwicklung in der Sowjetunion und in Osteuropa. Darin stimmen die Europäer mit den Vereinigten Staaten überein. Wir können im Moment auf die Militärallianz Nato nicht verzichten. Auch unter der Voraussetzung, daß die Entwicklung so weitergeht, wie wir uns das vorstellen und wünschen, wird man noch etliche Jahre eine Militärallianz brauchen als Rückversicherung für den Fall, daß in Osteuropa, in der Sowjetunion Ereignisse auftreten, die auf unsere Sicherheit durchschlagen.

HK: Aber man muß auch weiterdenken. Wird die Nato nicht doch in absehbarer Zeit in ihrer bisherigen Form überflüssig?

Czempiel: Zweifellos wird die Nato sowohl in ihrer militärischen Funktion wie als Brücke zwischen den Vereinigten Staaten und Europa an Bedeutung verlieren und schließlich auch durch eine andere Konstruktion ersetzt werden müssen. Auch in dieser Richtung hat Präsident Bush schon Andeutungen gemacht: Die Amerikaner sind demnach bereit, mit der Europäischen Gemeinschaft, aber auch mit einer sich herausbildenden politischen Union Europas, stärker zu kooperieren. Damit wird die alte Vision Kennedys von der europäischen Säule der atlantischen Partnerschaft wieder aufgenommen, und so könnte eine neue Konstruktion einer Atlantischen Gemeinschaft entstehen: Ein sich vereinigendes oder jedenfalls stärker kooperierendes Westeuropa, das in einer neu zu strukturierenden politischen Gemeinschaft mit den Vereinigten Staaten dauerhaft die gemeinsamen Interessen bearbeitet.

HK: Und welchen Platz hat in einer solchen Zukunftsvision dann Osteuropa? Der Warschauer Pakt wird als Bündnissystem kaum noch lange Bestand haben. Wie lassen sich dann die bisherigen Satellitenstaaten der Sowjetunion militärisch wie politisch in ein neues Sicherheitssystem einbinden?

Czempiel: Letztlich läßt sich diese Frage nur im Rahmen einer gesamteuropäischen Neuordnung lösen. Leider macht sich der Westen bislang viel zu wenig Gedanken darüber, wie ein politisches System für ganz Europa aussehen könnte, das als solches Sicherheit garantiert. Bisher

mußten wir Sicherheit im Ost-West-Konflikt durch die wechselseitige Abschreckung der beiden Militärallianzen herstellen. Nach deren Auflösung bzw. Abminderung besteht durchaus die Gefahr, daß Europa sich zurückbildet in eine Konstellation, wie sie bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges bestand, nämlich ein Europa der Nationalstaaten, das ja extrem konflikthaltig war und auch wieder werden könnte. Es werden sich neue, d. h. eigentlich alte Konfliktformationen in Europa herausbilden, wenn wir dem nicht vorbeugen. Eine Konstruktion Europas, die aus sich heraus Frieden produziert, müßte aus den beiden Bausteinen Symmetrie und Demokratie entstehen.

„Demokratien haben bisher keinen Krieg untereinander geführt"

HK: Symmetrie welcher Größen?

Czempiel: Wir brauchen zwei Größen in Europa, die sich in ihrer Ausstattung und ihren Fähigkeiten einigermaßen entsprechen. Diese beiden Größen sollten dann zusammen in einer gesamteuropäischen Organisation dafür sorgen, daß die Kooperation zwischen ihnen gewaltfrei verläuft. Gegenwärtig stellen wir in der Sowjetunion wie in Westeuropa zwei entgegengesetzte, aber interessanterweise auf das gleiche Ziel zulaufende Prozesse fest, nämlich die Entstehung von stark föderativ oder konföderativ gegliederten Größen. In Westeuropa läuft dieser Prozeß als Verdichtung der Integration der Europäischen Gemeinschaft ab, in der Sowjetunion als Zerfall des sowjetischen Empires in eine konföderative Struktur. Das ist in beiden Fällen zu begrüßen, weil wir aus der Geschichte der politischen Theorie wissen, daß Konföderationen die geeigneten Konstruktionen sind, um einerseits die notwendige Kooperation zum Zweck der Sicherheit und der Verbesserung des Lebensstandards zu gewährleisten, auf der anderen Seite aber Konzentration von Macht zu verhindern. Diese beiden großen Gebilde Westeuropa, die Europäische Gemeinschaft, und die Sowjetunion ließen sich in dem Maße austarieren, in dem es gelingt, die sowjetische Seite wirtschaftlich und technologisch zu entwickeln und zu demokratisieren.

HK: Demokratisierung würde dann verhindern, daß sich die sowjetische Konföderation zu einem übergewichtigen Machtfaktor entwickelt ...

Czempiel: Demokratisierung ist ein entscheidender Strukturbaustein eines neuen Europa. Wenn man die Konfliktanlässe im internationalen System systematisch analysiert, stellt man fest, daß die wichtigsten Ursachen für Gewaltanwendung zweifellos autoritär-diktatoriale Herrschaftssysteme sind. Andererseits wissen wir, daß Demokratien untereinander bisher keinen Krieg geführt haben. Ein aus zwei großen demokratischen Konföderationen bestehendes Europa würde dann auch den bisherigen Satellitenstaaten der Sowjetunion erlauben, ihren angemessenen Platz zu finden. Sie werden vermutlich eher zunächst die wirtschaftliche, dann aber vielleicht auch politische Integration mit Westeuropa anstreben.

HK: Könnten dann die europäischen Staaten nicht insgesamt über das bisher vorgesehene Maß hinaus massiv abrüsten, weil es keinen Gegner mehr gibt, der abgeschreckt werden müßte?

Czempiel: Wenn wir erst eine europäische Ordnung haben, die aufgrund ihrer politischen Strukturen Sicherheit produziert, sinkt der Bedarf an militärischer Sicherheitsgewährleistung erheblich. Er kann im Endeffekt auf Polizeikräfte reduziert werden. Wie wir in Westeuropa schon längst keinen Anlaß mehr haben, für den Fall eines französischen oder englischen Angriffs auf die Benelux-Staaten oder die Bundesrepublik militärisch vorzusorgen, wird Westeuropa in Zukunft keine militärische Vorsorge gegenüber der Sowjetunion mehr treffen müssen. Umgekehrt wird sich die Sowjetunion nicht mehr gegen einen möglichen Angriff von Mitteleuropa aus rüsten müssen.

„Nationale Streitkräfte werden in reduzierter Form bestehen bleiben"

HK: Sollte es dann auch einen gemeinsamen europäischen Rahmen für die verbleibenden militärischen Verbände geben oder sogar so etwas wie eine aus verschiedenen nationalen Kontingenten zusammengesetzte europäische Armee, die die unerläßliche Schutzfunktion ausübt?

Czempiel: Zunächst ist wohl auf absehbare Zeit davon auszugehen, daß nationale Streitkräfte als Ausdruck der Souveränität und als Mittel nationaler Rückversicherung bestehen bleiben, wenn auch nur in reduzierter Form. Das gilt sicher nicht nur für Westeuropa, sondern auch für die bisherigen Ostblockstaaten. Auch sie sind zwar dabei, ihre Streitkräfte zu reduzieren, werden bis auf weiteres aber nationale Armeen behalten. Je weiter die politische Integration in Europa fortschreitet, desto mehr wird es auch auf militärischem Gebiet zu verschiedenen Formen der Kooperation und Integration kommen. So würde dann Westeuropa aus einer Reihe konzentrischer Kreise mit unterschiedlichen Graden der politischen und auch militärischen Integration bestehen. Den Kern würde sicherlich das Sechsereuropa mit der Westeuropäischen Union als militärischem Zusammenschluß bilden, gegebenenfalls mit integrierten Streitkräften. Wie sich die Dinge in Osteuropa mittel- und längerfristig entwickeln, ist natürlich schwerer abzuschätzen.

HK: Welche Rolle sollte bzw. könnte dann die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa beim Aufbau eines die bisherigen Blöcke ersetzenden und überwölbenden europäischen Sicherheitssystems spielen?

Czempiel: Man sollte die KSZE, wie sie gegenwärtig besteht, nicht überschätzen. Sie ist ja nichts weiter als eine Konferenzfolge. Wenn sich aber Europa aus den symmetrischen und demokratisierten Größen so konstituiert, wie ich es skizziert habe, könnte die KSZE zu einer regio-

nalen Organisation werden, die dann die Sowjetunion mit Westeuropa verbindet. Dabei könnten die USA und Kanada nach wie vor Teil dieser regionalen Organisation sein. Wir hätten dann zwei große Kreise, innerhalb deren sich die Kooperation besonders verdichtet: zum einen die KSZE als Verbindung zwischen Sowjetunion und Westeuropa und zum anderen eine neu strukturierte Gemeinschaft zwischen Westeuropa und den Vereinigten Staaten.

HK: Nochmals zu dieser Verklammerung zwischen Westeuropa und den Vereinigten Staaten: Welche Funktion könnte sie haben, wenn die militärische Partnerschaft durch Abrüstung und politische Sicherheitsstrukturen an Bedeutung verliert?

Czempiel: Es besteht nach wie vor Anlaß, die große Interessenidentität zwischen Amerika und Westeuropa organisatorisch zu fassen. Außerdem sehe ich aus Gründen der Vorsorge die Notwendigkeit, die amerikanische Sicherheitsgarantie für Europa zu erhalten. Das war auch die ursprüngliche Intention des Nordatlantikvertrags. Der Vertrag ist ja nicht identisch mit der Militärorganisation Nato, die erst später kam. Der Vertrag enthält die wechselseitige Sicherheitsgarantie, die auf unabsehbare Zeit bestehen bleiben sollte. Dazu braucht man den Militärapparat nicht. Die entsprechende Organisation kann abgeschafft werden, aber der Nordatlantikvertrag kann zunächst weiter bestehen bleiben. Das schließt nicht aus, daß er eines Tages ganz aufgelöst wird.

HK: Was könnte dann an seine Stelle treten?

Czempiel: Es wäre eine optimale Lösung, wenn die Vereinigten Staaten und Westeuropa eine regionale Organisation nach Kapitel 8 der Charta der Vereinten Nationen bilden würden. Die Interessenidentität ist groß genug, um eine solche Verbindung zu rechtfertigen. Die Form der regionalen Organisation ließe den Amerikanern und Europäern genügend Handlungsfreiheit, um jeweils eigene Interessen befriedigen zu können. Aber sie würde gleichzeitig das hohe Maß an Interdependenz auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet auch vertraglich adäquat abbilden.

HK: Sowohl die Vereinigten Staaten wie die Sowjetunion werden aller Voraussicht nach nuklear gerüstete Großmächte bleiben. Auch Frankreich und Großbritannien stellen ihre Atombewaffnung derzeit nicht zur Disposition. Welchen Sinn hat aber die nukleare Abschreckung nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes?

Czempiel: Die Nuklearpotentiale schaffen eine besondere Verbindung zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion, die auch weiterhin bestehen bleiben wird und bisher teils konfrontative, teils kompetitive und teils kooperative Aspekte in sich trägt. Davon werden beide kaum abgehen. Insofern braucht es also den amerikanisch-sowjetischen Bilateralismus, der die Beziehungen nach der militärisch-strategischen Seite absichert und gleichzeitig gewährleistet, daß es in Europa und in der Welt keinen Nuklearkrieg der beiden Supermächte geben wird. Wahrscheinlich wird es in Zukunft weit weniger strategische Nuklearwaffen auf beiden Seiten geben; die Ansätze dafür sind ja gegeben, wenn auch die START-Verhandlungen erneut ins Stocken geraten sind und die Modernisierung der Nuklearwaffen weitergeht. Ganz aufgeben werden aber beide ihre Nuklearbewaffnung nie. Sie sollten es auch nicht, weil diese Waffen ein Mittel zur Kriegsverhinderung der allerersten Klasse darstellen. Aber beide Seiten sind an der Verminderung interessiert, um den mehrfachen Overkill abzubauen, den es für die Gewährleistung von Sicherheit nicht braucht. Ebenso möchten beide Großmächte die Weiterverbreitung der Nuklearwaffen verhindern.

„In Europa sind Nuklearwaffen schlicht überflüssig"

HK: Und was geschieht mit den französischen und englischen Atomwaffen, wenn die beiden Supermächte nuklear abrüsten, aber an einem Minimalbestand festhalten?

Czempiel: Auf absehbare Zeit werden Frankreich und England ihre Nuklearwaffen wohl behalten. Aber wenn der Abrüstungsprozeß der beiden Supermächte weit genug vorangeschritten sein wird, werden auch Frankreich und Großbritannien ihre Nuklearwaffenpotentiale überdenken müssen und auch können. Schließlich hatten diese Potentiale bisher im Ost-West-Konflikt ja nur eine Hilfsfunktion. Sie sollten die amerikanische Nukleargarantie für den Fall aktivieren, daß die Amerikaner in europäischen Augen nicht rechtzeitig genug den Griff zu den Nuklearwaffen gewagt hätten. Wenn sich der Ost-West-Konflikt zurückbildet, wird auch die Notwendigkeit für Frankreich und auch für Großbritannien geringer, diese Funktion ihrer Nuklearwaffen aufrechtzuerhalten.

HK: Sollte ein politisch wie militärisch stärker integriertes Europa sinnvollerweise über ein eigenes, von den Vereinigten Staaten unabhängiges Potential an Nuklearwaffen verfügen?

Czempiel: Ich halte das nicht für erstrebenswert. Ein Nuklearpotential in Europa, das dann ja notwendigerweise so weit verstärkt werden müßte, daß es dem amerikanischen und dem sowjetischen Potential gleichkäme, würde den Rüstungsprozeß in einer ganz unsinnigen und unverantwortlichen Weise neu anheizen. In Europa sind Nuklearwaffen nach dem Ende des Ost-West-Konflikts schlicht überflüssig, weil sie ja hauptsächlich zur gegenseitigen Abschreckung gebraucht wurden. Auch bei möglichen Konflikten in der Dritten Welt nützen sie nichts. Solche Konflikte werden „nur" mit konventionellen Waffen ausgetragen.

HK: Frankreich und England sind nicht nur nuklear bewaffnet, sie verfügen auch wie die meisten europäischen Staaten über eine einigermaßen ungebrochene Militärtradition. Dementsprechend dürften sie auch im Zeitalter der Abrüstung, nach dem Ende des Ost-West-Konflikts,

wenig Probleme haben, die Existenz von Streitkräften als Element der nationalen Identität und Souveränität zu legitimieren. Wie sieht es aber damit in der Bundesrepublik aus, deren Streitkräfte von vornherein im Rahmen der Nato, auf dem Hintergrund der Ost-West-Konfrontation aufgestellt wurden?

Czempiel: Ich sehe für die Bundesrepublik hier eine realistische und eine idealistische Perspektive. Die idealistische wäre, daß die Bundesrepublik sich auf ihr Geburtsjahr 1949 und auf ihre bisherige Raison d'état als Wirtschaftsmacht besinnt und sagt, wir sind eigentlich eine bürgerlich-liberale Demokratie, die auf Streitkräfte, wenn es irgend geht, tunlichst verzichten sollte und auch dann verzichten kann, wenn wir in Europa ein System haben, das Sicherheit politisch gewährleistet. Japan hat uns in dieser Beziehung einiges vorgemacht: Dort ist der Verzicht auf jegliche offensive Rolle des Militärs stärker als in der Bundesrepublik in der Verfassung verankert. Außerdem hat Japan auch deutlich gezeigt, wie die geringere Belastung durch Militärausgaben der Wirtschaft zugute kommt.

HK: Aber auch Japan hat eine Armee, auf die es wohl kaum verzichten wird ...

Czempiel: Auch in der Bundesrepublik, das die realistische Perspektive, wird es nicht soweit kommen. Zum einen wird sie als östlichster Staat des Westens und im Rahmen der Nato nicht auf Streitkräfte verzichten wollen. Man muß aber zum anderen auch sehen, daß die 35 Jahre, in denen die Bundesrepublik wieder militärische Potentiale aufgebaut hat, an ihrem politischen und wirtschaftlichen System nicht spurlos vorübergegangen sind. Wir verfügen über eine ansehnliche Rüstungsindustrie mit den entsprechenden Verflechtungen. Unsere Politiker sind seit 40 Jahren darauf geeicht, den Gedanken der Verteidigung sehr hoch zu halten und die Verteilung der Werte danach auszurichten. Es gibt auch in den Streitkräften und den damit verbundenen Bürokratien starke Interessen, die auf die Fortsetzung der Friedenssicherung durch militärische Stärke drängen oder sich jedenfalls radikalen Kürzungen widersetzen. Deswegen wird eine Neuorientierung Zeit brauchen. Ich glaube aber, daß das liberal-demokratische Element in der Bundesrepublik und gerade auch in der jüngeren Generation kräftig genug ist, um diesen Prozeß voranzubringen und zu unterstützen.

„In absehbarer Zeit werden wir zu einer Berufsarmee übergehen können"

HK: Kommt aber nicht durch den Beitritt der DDR zur Bundesrepublik und das damit verbundene Ende der alliierten Vorbehaltsrechte möglicherweise ein retardierendes Moment ins Spiel? Könnte eine größere und von Souveränitätsbeschränkungen befreite Bundesrepublik das Militär als Element der Staatsraison nicht stärker gewichten als bisher?

Czempiel: Diese Gefahr ist durchaus vorhanden, und ich vermute, daß sie durch den Beitritt der DDR noch vergrößert wird, weil wir es dort zum Teil noch mit sehr alten Denkstrukturen zu tun haben. Ich bin aber dennoch zuversichtlich, nicht zuletzt aufgrund vieler Beobachtungen bei der Bundeswehr. Es gibt viele Offiziere, die sagen: Wir brauchen nicht mehr Militär, schon gar nicht mehr nationale Streitkräfte, weil sie sich an die Gefahren erinnern, die Deutschland im europäischen klassischen Staatensystem produziert hat. Ich kenne viele Offiziere in der Bundeswehr, die froh darüber sind, daß der Ost-West-Konflikt zu Ende ist, und nach einer zivilen Beschäftigung Ausschau halten. Natürlich kann man nicht von heute auf morgen Hunderttausende von Soldaten entlassen, aber die Zielrichtung hin zum unerläßlichen Minimum an Streitkräften wird doch weithin geteilt.

HK: Das vereinte Deutschland wird aber dennoch in seiner Außen- und Sicherheitspolitik darauf bedacht sein müssen, daß bei den östlichen wie westlichen Nachbarn keine Befürchtungen entstehen ...

Czempiel: Wir werden vor allem von den osteuropäischen Staaten immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß sie nichts so sehr fürchten wie die Wiedererstehung eines militärisch starken unabhängigen Deutschland in Mitteleuropa. Wir sollten deshalb alles daran setzen, um eine solche Entwicklung zu verhindern. Ich sehe die Reduzierung der Streitkräfte auf 370 000 als ein Zeichen dafür, daß die Dinge in Bonn so gesehen werden, und kann nur hoffen, daß es dabei auch bleiben wird, wenn das vereinigte Deutschland die volle Souveränität und Entscheidungsfreiheit wiedererlangt hat. Wichtig ist vor allem auch, daß parallel zur Herstellung der deutschen Einheit die Bundesrepublik die Integrationsbestrebungen verstärkt und sich über die Wirtschafts- und Währungsunion hinaus um eine politische Union Europas bemüht. Diese politische Union könnte dann auch die Verfügungsmacht über die Streitkräfte übernehmen, wenn die Nato in der bisherigen Form einmal nicht mehr existiert. Zu einer Renationalisierung der deutschen Streitkräfte darf es in diesem Zusammenhang nicht kommen.

HK: Bisher konnte man die Existenz der Bundeswehr und die Wehrpflicht mit der sowjetischen Bedrohung legitimieren. Wenn diese Bedrohung wegfällt und militärische Gefahren höchstens noch ganz entfernt drohen, wie soll man dann für den Dienst in den Streitkräften motivieren?

Czempiel: Man kann wirklich niemandem mehr klarmachen, warum ein junger Mann zwölf Monate seines Lebens für eine Institution hergibt, die nicht mehr gebraucht wird. Deswegen glaube ich, daß wir in absehbarer Zeit die Wehrpflicht aufgeben und zu einer Berufsarmee übergehen können. Natürlich ist mir klar, welche Probleme eine Berufsarmee aufwirft. Aber wenn sie Teil einer integrierten westeuropäischen Struktur ist, sind die Gefahren weitgehend gebannt. Eine auf das unumgängliche Minimum beschränkte Berufsarmee als integrierter Bestandteil westlicher Streitkräfte, so könnte ich mir die zukünftige Rolle

des Militärs in der Bundesrepublik vorstellen. Es wird eine marginale, aber nicht ganz verzichtbare Rolle sein.

„Die USA werden immer Weltführungsmacht bleiben wollen"

HK: Lassen sich die Verteidigungsausgaben aber wirklich so einschneidend senken, wie es teilweise erhofft wird? Braucht nicht auch eine zahlenmäßig reduzierte Berufsarmee modernes, technisch ausgefeiltes Gerät?

Czempiel: Wir werden vermutlich die Hälfte der Verteidigungsausgaben durch die Personalreduzierung einsparen können. Ich glaube, daß wir von den jetzt festgelegten 370 000 im Endeffekt bis auf 100 000 Mann heruntergehen können. Dann brauchen wir auch nicht mehr diese Unmengen von Gerät. Viele hochkomplizierte und damit entsprechend teure Waffensysteme sind bei einer ganz auf Verteidigung ausgerichteten Armee nicht mehr notwendig. Die Umrüstung auf die „strukturelle Nichtangriffsfähigkeit" ist ja nach langem Widerstand bei den Militärs in Ost wie West inzwischen weitgehend akzeptiert. Wenn es zu einer europäischen Union kommt, werden wir durch Arbeitsteilung bei der Rüstungsproduktion auch die ungemein teure Wettbewerbspolitik der europäischen Staaten untereinander beseitigen können. Es wird eine integrierte Rüstungsproduktion geben, die erheblich billiger sein wird. Ich sehe im ganzen ein erhebliches Einsparungspotential.

HK: Welche Auswirkungen hätte eine so massive Ab- bzw. Umrüstung in Europa für die Vereinigten Staaten und ihr Militärpotential? Könnte die Entwicklung auf eine Asymmetrie zwischen den immer noch hochgerüsteten USA und einem minimal gerüsteten Europa hinauslaufen, oder wird von Europa eher eine Sogwirkung in Richtung Abrüstung ausgehen?

Czempiel: Bevor der Golfkonflikt ausbrach, war die Diskussion über eine deutliche Reduzierung der Streitkräfte in den USA ja schon angelaufen. Der Kongreß war auch schon dabei, das Haushaltsdefizit vor allem durch Streichungen bei den Verteidigungskosten zu decken. Gegenwärtig wird der Kürzungsprozeß durch den Golfkonflikt aufgehalten, der natürlich für Rüstungsindustrie und Militärs eine hervorragende Gelegenheit bietet, um die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der militärischen Potentiale in der gegenwärtigen Größenordnung zu demonstrieren. Dennoch wird es kaum dabei bleiben. Der Golfkonflikt demonstriert ja, daß man zwar schnelle Eingreiftruppen mit der entsprechenden Logistik braucht, aber weder die riesigen Nukleararsenale mit den dazugehörigen Trägersystemen noch die Luftwaffe, sofern sie bisher auf die Auseinandersetzung mit der Sowjetunion ausgerichtet war. Es gibt also ein erhebliches Einsparungspotential, nicht zuletzt auch durch den jetzt möglichen Truppenabzug aus Europa.

HK: Und was geschieht in den kommenden Jahren mit dem riesigen Militärpotential der Sowjetunion? Schon die finanziellen Zwänge müßten ja dort noch sehr viel stärker als in den USA massive Reduzierungen nahelegen ...

Czempiel: Die Zeichen stehen als Auswirkung des neuen Denkens auch in der Sowjetunion auf Verringerung des militärischen Potentials. Allerdings dürfte der Prozeß länger dauern und mühsamer sein, weil die Integration der Streitkräfte in die zivile Wirtschaft nicht voranschreiten kann, solange es die zivile Wirtschaft nicht gibt. Die Sowjetunion leidet unter mehreren strukturellen Handikaps, die den Prozeß der Abrüstung behindern. Dazu kommt ein wichtiger Unterschied zu den Vereinigten Staaten: Die USA werden immer eine Weltführungsmacht bleiben wollen und deshalb wohl auch größere militärische Potentiale unterhalten als die Westeuropäer, die sich mehr als Finanziers und Handelsorganisation verstehen. Die Sowjetunion ist eigentlich jetzt schon keine den USA vergleichbare Führungsmacht mehr, weder politisch und wirtschaftlich noch militärisch. Natürlich ist nicht vorauszusehen, wie sich die Sowjetunion verhalten wird, wenn sie eines Tages einen ökonomischen Unterbau haben wird, der dem einer Weltmacht entspricht. Aber man kann darauf setzen, daß der Prozeß der Konföderierung und Demokratisierung weiterläuft und die Sowjetunion dann ihren Weltmachtanspruch auf diesem Hintergrund überdenkt und neu definiert.

„Durch militärische Intervention läßt sich Frieden nicht erzeugen"

HK: Die Welt besteht nicht nur aus Europa, der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten. Wie lassen sich die militärisch teilweise hochgerüsteten Mächte in der Dritten Welt, etwa Indien oder Pakistan, in ein stabiles System politisch produzierter Sicherheit einbinden? Gibt es dafür überhaupt realistische Chancen?

Czempiel: Der Westen muß vor allem dafür Sorge tragen, daß der wirtschaftliche Aufbauprozeß und damit verbunden auch der Prozeß der Demokratisierung weitergeht. Über alle Staaten hinweg gibt es in der Welt ein Bemühen um Verwirklichung der Menschenrechte. Diese Entwicklung in der Dritten Welt, gerade auch bei den dortigen Großmächten, zu fördern, wäre die beste Friedensvorsorge, die der Westen treffen könnte. Durch militärische Abschreckung und militärische Intervention läßt sich Frieden nicht erzeugen; man kann dadurch nur den Krieg vermeiden oder gewinnen. Frieden schaffen können wir nur durch eine Veränderung der Herrschaftssysteme, durch Demokratisierung und Verbürgerlichung der Gesellschaft. Eine bürgerliche Gesellschaft führt keinen Krieg.

HK: Könnte dadurch auch die Rolle der UNO bzw. ihrer Friedensstreitkräfte zur Lösung von regionalen Konflikten gestärkt werden?

Czempiel: Auf jeden Fall. Es ist bemerkenswert, daß die

UNO seit 1985 und jetzt im Golfkonflikt eine wesentlich größere Rolle spielt als früher. In dem Maß, in dem der Prozeß der Demokratisierung, Zivilisierung und Verbürgerlichung vorankommt, kann die UNO auch den Erwartungen gerecht werden, die man 1945 zu Unrecht, weil zu früh, in sie investiert hat. Sie könnte dann auf Weltbasis das leisten, was die KSZE regional zu leisten vermag, nämlich dafür zu sorgen, daß die unvermeidlich entstehenden Konflikte kontrolliert, gemanagt werden und nicht zu gewaltsamen Auseinandersetzungen eskalieren.

Operation ohne Narkose?

In Ostmitteleuropa regen sich nach dem Umschwung alte Ängste

In den ost- und mitteleuropäischen Ländern, die das kommunistische System mehr oder weniger klar abgeschüttelt haben, ist die wirtschaftliche Lage angespannt bis katastrophal. Alte Nationalitätenkonflikte kommen wieder massiv zum Vorschein, die demokratische Neuordnung hat mit erheblichen Erblasten zu kämpfen. Aus österreichischer Sicht zeigt Fritz Csoklich die Gefahrenherde in Ostmitteleuropa auf und fragt nach dem Beitrag, den die Kirchen bei ihrer Bewältigung leisten können.

In Deutschland konzentriert sich die allgemeine Aufmerksamkeit immer stärker auf die konkreten Schwierigkeiten und Probleme des Beitritts der DDR zur Bundesrepublik. Um die Ausgangspositionen für die ersten gesamtdeutschen Wahlen wird erbittert gerungen. In Amerika ist man indessen von den Auswirkungen der Krise im Persischen Golf voll in Anspruch genommen. Daneben beschäftigt man sich mit den Perspektiven der Weltpolitik nach dem Ende des Kalten Krieges, den *George F. Kennan* schon im Vorjahr vor dem außenpolitischen Ausschuß des Senats proklamiert hatte. Der 85jährige Diplomat, der 1946 mit seinem sogenannten „langen Telegramm" aus Moskau den Beginn des Kalten Krieges signalisierte, erklärte nun unter der stehenden Ovation der Ausschußmitglieder, jetzt sei alles vorbei, das Ende der russischen Revolution sei gekommen. Ein intensives Nachdenken über die Konsequenzen dieser überraschenden Entwicklung hat in den USA eingesetzt.

Eine der aufsehenerregendsten Thesen formulierte in diesem Zusammenhang *Francis Fukuyama*, der in „The National Interest" in der völligen Erschöpfung aller Alternativen zum westlichen Liberalismus den Triumph des Westens sieht. Nach der Zerschlagung des Faschismus im Zweiten Weltkrieg sei jetzt auch die zweite große Herausforderung des Liberalismus in diesem Jahrhundert, der Kommunismus, am Ende. In Umkehrung der Vorstellungen von Karl Marx, der am Ende der determinierten Entwicklung der Geschichte die Schaffung eines kommunistischen Utopia voraussagte, in dem alle Gegensätze aufgehoben sein würden, diagnostizierte Fukuyama das Ende der ideologischen Entwicklung der Menschheit, ja das Ende der Geschichte überhaupt. Das bedeute wohl nicht das Ende internationaler Konflikte, es werde immer noch ein hohes und vielleicht noch zunehmendes Maß ethnischer und nationalistischer Gewalt geben, vor allem in der Dritten Welt. Aber: „Der Kampf um Anerkennung, die Bereitschaft, sein Leben für ein völlig abstraktes Ziel einzusetzen, der weltweite ideologische Kampf, der Wagemut, Tapferkeit und Fantasie hervorbrachte, und der Idealismus werden ersetzt durch wirtschaftliche Kalkulationen, durch die Lösung technischer Fragen und der Umweltprobleme, sowie die Befriedigung ausgefallener Konsumentenwünsche. In der posthistorischen Periode wird es weder Kunst noch Philosophie geben, sondern nur mehr die ständige Pflege des Museums der Menschheitsgeschichte. Wir selber und andere um uns fühlen eine starke Nostalgie nach der Zeit, in der es noch Geschichte gab."

In Osteuropa herrscht eine Art Katzenjammer

In Ostmitteleuropa steht man derlei Spekulationen mit einiger Reserve gegenüber. Die These vom Ausstieg aus der Geschichte gilt in jenen Regionen Europas, die wiederholt Opfer von Absprachen der Großmächte waren und seit Generationen die Last der Geschichte und ihre verhängnisvollen Folgen zu tragen haben, als ein theoretisches Glasperlenspiel. Und in Ländern wie in Polen, wo die Durchschnittsmonatslöhne mittlerweile auf 120 bis 150 DM gefallen sind, müssen Zukunftsvorstellungen, man werde sich künftig auf die Befriedigung ausgefallener Konsumentenwünsche konzentrieren, als weltfremde Überlegungen westlicher Exzentriker gelten.
Tatsächlich hat die Befreiung von der kommunistischen Herrschaft in den Ländern an der Moldau, der Weichsel und der Donau nach einer rasch verrauchten Euphorie unter dem Eindruck übermächtiger Sorgen und Probleme eine Art *Katzenjammer* erzeugt. Der Beginn der freien Marktwirtschaft in zahlreichen Oststaaten hat zunächst vor allem *negative Seiten des westlichen Systems* importiert: Soziale Polarisierung, rapide Verarmung breiter Schichten, Arbeitslosigkeit, Skandalpresse nach westlichem Muster, Sex and Crime sowie Porno- und Horror-Videos. Die soziale Notlage breiter Schichten gesellt sich auf diese Weise zu den jetzt in aller Schärfe wieder hervortretenden

nationalen Gegensätzen, die der Kommunismus nicht gelöst, sondern bloß verdrängt und unter den Teppich gekehrt hat. Aus der Geschichte ist aber bekannt, daß das Zusammentreffen sozialer Notstände und nationaler Konflikte eine höchst gefährliche Sprengkraft haben kann.

Mit einem Wort: Es ist eine Operation ohne Narkose, der sich jetzt die Polen, Ungarn, Tschechen, Slowaken, Slowenen und Kroaten unterziehen müssen. Sie haben nicht den Vorzug der DDR, sich mit einem wirtschaftlich prosperierenden Staatswesen gleicher Sprache und Nationalität jenseits einer im Fallen begriffenen Grenze zusammenschließen zu können, sie müssen vielmehr allein ihren Weg aus einem heillosen Schlamassel suchen. Trotzdem haben alle diese genannten Völker noch das Glück, an ihre westlich-abendländische, lateinische Tradition anknüpfen zu können, um ein demokratisches Staatswesen aufzubauen, während eine derartige Tradition im byzantinisch-orientalisch geprägten Teil Europas, in Serbien, Bulgarien, Montenegro, Mazedonien, auch in Rumänien und vor allem in Rußland selbst, weitgehend fehlt. So sind in diesen Wochen und Monaten des Zusammenbruchs des kommunistischen Imperiums nicht nur mannigfache nationale Gegensätze und Feindschaften wieder zum Vorschein gekommen, es wurde auch jene *uralte Kulturgrenze zwischen Westrom und Ostrom,* zwischen Byzanz und dem lateinischen Kulturkreis wieder sichtbar, die uniforme kommunistische Systeme nur übertüncht, nicht überbrückt haben. Diesseits dieser Kulturgrenze sind die Revolutionen des letzten Jahres insgesamt geglückt, sie erscheinen nicht mehr umkehrbar, wenn es auch noch Berge ungelöster Probleme zu lösen gilt. Jenseits dieser Grenze aber haben die revolutionären Ereignisse der vergangenen Monate keinen eindeutigen Erfolg erringen können, die Situation ist zwiespältig und in der Schwebe, vielfach sind die alten Machthaber unter neuer Maskierung an die Ruder getreten, alles erscheint noch möglich.

In Jugoslawien ballen sich die nationalen Spannungen

Eine besondere Zerreißprobe macht aufgrund dieser Gegebenheiten *Jugoslawien* durch, denn die erwähnte Kulturgrenze durchzieht vor allem dieses Land. Am Beispiel Jugoslawiens wird deutlich, daß der Zusammenbruch des kommunistischen Imperiums nicht nur die Beschlüsse von Jalta und Potsdam des Jahres 1945 mit der Teilung Europas aus den Angeln gehoben hat, sondern daß sogar einige der Ergebnisse der Pariser Friedensverträge von St. Germain und Trianon, die 1919 den Ersten Weltkrieg beendeten, in Frage gestellt werden.
Schon vor Jahren, als das Tito-Regime noch festgefügt schien, sagte der Chefredakteur der weitverbreiteten und verdienstvollen katholischen kroatischen Wochenzeitung „Glas Koncila" („Stimme des Konzils"), *Živko Kustič,* in einem Gespräch, die alte Kulturgrenze zwischen Rom und Byzanz verlaufe in Jugoslawien unverändert entlang der Save, dort, wo das Osmanische Reich und die österreichische Habsburger-Monarchie einander jahrhundertelang gegenüberstanden: „Das ist nicht nur eine politische Grenze, nicht nur eine Kulturgrenze von altersher, das ist bis zum heutigen Tag auch eine Sprachgrenze: Denn diesseits dieser Grenze sagt man etwas, um eine Meinung auszudrücken, auf der anderen Seite sagt man etwas, um eine Meinung zu verbergen." Drüben, auf der anderen Seite, in Serbien also, beginne auch heute noch de facto der Orient.

Diese Worte geben den jüngsten politischen Ereignissen in Jugoslawien eine viel hintergründigere Bedeutung, als dies anhand aktueller Tagesnachrichten gemeinhin erkannt werden kann. Inzwischen haben sich Slowenien, Kroatien und jüngst auch Bosnien-Herzegowina zu selbständigen Republiken erklärt, wenn sie auch die volle Unabhängigkeit noch nicht in Anspruch nehmen. Als Gegenzug bestehen die Serben in Kroatien, die etwa elf Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen, auf einem Referendum, um einen eigenen serbischen Staat auf dem Territorium der Republik Kroatien zu bilden.
Diese Auseinandersetzungen bergen eine gefährliche Sprengkraft für den ganzen Balkan, der durch die Verschachtelung und Durcheinandermischung verschiedenster Völkerschaften schon immer ein Wetterwinkel der Politik war.
Die Gefahr für die Existenz Jugoslawiens besteht aber nicht nur in dem Gegensatz zwischen Serben und Kroaten und in der Entschlossenheit Sloweniens, Kroatiens und Bosniens, im Gegensatz zu Serbien eine pluralistische Demokratie nach westeuropäischem Vorbild einzuführen, sondern ebenso in dem Konflikt zwischen Serben und Albanern im Gebiet von Kosovo, der mittlerweile den Charakter eines offenen Bürgerkrieges angenommen hat. In Kosovo erlagen 1389 die serbischen Heere in blutigen Schlachten der türkischen Übermacht. Das Amselfeld, der Ort dieser Tragödie, wird seit Jahrhunderten von den Serben als ihre nationale Weihestätte und als integrierender Bestandteil ihres Staates betrachtet. Aber ausgerechnet hier in Kosovo nahm die albanische Bevölkerung immer mehr zu, sie erreicht jetzt schon 90 Prozent der Gesamtbevölkerung, und nur offener Polizeiterror hält die Albaner nieder.

Die Kirchen müßten für Versöhnung eintreten

Ähnliche Schwierigkeiten nationaler Art, wenn auch nicht von der Brisanz wie in Jugoslawien, sind auch in anderen von der kommunistischen Herrschaft befreiten Länder sichtbar geworden. So ist die Lage der zwei Millionen Ungarn im rumänischen Siebenbürgen nach wie vor ungelöst, während die Massenauswanderung der Siebenbürger Sachsen und der Banater Schwaben aus Rumänien nicht mehr zu stoppen ist. Damit stirbt eine eigenständige deutsche Kultur, die über Jahrhunderte hinweg zur Bereicherung der ganzen Region beigetragen hat. In der Tsche-

choslowakei scheint es hingegen gelungen zu sein, die anfänglich massiv auftretenden Unstimmigkeiten zwischen Tschechen und Slowaken durch weitgehende Autonomiezusagen zu beschwichtigen, während die Situation der ungarischen Minderheit in der Slowakei jederzeit zu einer Verschärfung der Situation beitragen kann. In Polen ist schließlich durch das Auftauchen überraschend vieler Deutscher, vornehmlich in Schlesien, wo sie sich nun, nach so vielen Jahrzehnten im Untergrund, plötzlich zu ihrem Volkstum bekennen, ein neues Problem entstanden, das noch manche Komplikation in dem ohnehin sensiblen Beziehungsgeflecht zwischen Deutschen und Polen mit sich bringen kann.

Der polnische Historiker und Publizist *Adam Michnik* hat aufgrund dieser komplexen Lage in den post-totalitären Ländern Ostmitteleuropas gemeint, er sehe für die nächste Zeit drei Wege der Veränderung: Erstens den spanischen Weg, bei dem man Gewalt und Rachegedanken vermieden und einen Kompromiß zwischen den Anhängern des früheren Franco-Regimes und der demokratischen Opposition zustande gebracht habe. Zweitens gebe es den iranischen Weg, den Michnik als den gefährlichsten bezeichnet: „Es ist aber kein Weg, den wir aufgrund der Dinge, so wie sie liegen, ausschließen können." Drittens, kaum viel besser, sieht Michnik den libanesischen Weg, den Bruderkrieg, die Balkanisierung: „Jugoslawien ist heute eine mitteleuropäische Miniatur davon."
Einige dieser Varianten sind erschreckend, aber tatsächlich nicht auszuschließen. Denn nach „der Niederlage der Ideologen, nach der Niederlage der linken Symboliken ist die natürliche Reaktion die Rückkehr zu den Wurzeln der elementaren Identität", meint Michnik. „Man darf nicht alle nationalen Kämpfe in Mitteleuropa als chauvinistisch definieren. Man muß aber begreifen, daß jeder nationale Kampf sehr ambivalent ist: Er kann zur Freiheit führen, aber auch zum Fremdenhaß."

In dieser bedrohlichen Situation wäre es die besondere Aufgabe der christlichen Kirchen, jetzt für Versöhnung zwischen den verfeindeten Nationalitäten einzutreten. Es ist aber eine zusätzliche Schwierigkeit, daß es beispielsweise in Jugoslawien keine Kirche gibt, die sich auf Gläubige in allen südslawischen Völkern stützen kann. So ist es die Tragödie der kroatischen Kirche, daß in all den Jahrhunderten der Türkenkriege, der Flüchtlingsströme und der nationalen Auseinandersetzungen nur jene Gebiete kroatisch geblieben sind, die auch katholisch bewahrt werden konnten. Damit fallen nicht nur in Kroatien, sondern auch in anderen Regionen die nationalen und die konfessionellen Grenzen zusammen, und die Religion wird zum befördernden, nicht zum hemmenden Instrument nationalen Hasses.
Andererseits hat die katholische Kirche in *Slowenien* ein eindrucksvolles Beispiel der Versöhnung zwischen den politischen Feinden der Vergangenheit geboten: Erzbischof *Alois Šuštar* von Laibach (Ljubljana) feierte in Gottschee, dort, wo die Tito-Partisanen 14 000 „weiße" slowenische Heimwehrleute („Domobrancen") umbrachten, die von den englischen Besatzungstruppen in Österreich 1945 ausgeliefert worden waren, unter der Anwesenheit zehntausender Gläubiger eine Messe, die unter dem Gedanken der Vergebung stand. Der Erzbischof predigte in diesem Sinn, und nach ihm sprach der Präsident der Republik Slowenien, der Reformkommunist *Milan Kučan.* Auf diese Weise wurde versucht, ein Verbrechen aufzuarbeiten, das seit Jahrzehnten als Tabu des kommunistischen Regimes galt.

Österreich ist in die Mitte Europas gerückt

Aktive Unterstützung bei der Dämpfung der nationalen und sozialen Unrast in verschiedensten Gebieten Ostmitteleuropas benötigen diese Völker aber auch vom Westen. Die westlichen Staaten haben den Kalten Krieg gewonnen. Diesen Sieg jetzt nicht zu nützen, sondern 100 Meter vor dem Ziel stehenzubleiben und die Hände in den Schoß zu legen, wäre nicht nur inkonsequent, sondern fast ein Verbrechen, schrieben *Helmut Schmidt* und *Marion Dönhoff* in der „Zeit": „Denn es würde die Menschen, die in den Ländern Osteuropas 40 Jahre auf ihre Freiheit gewartet haben, binnen kurzer Zeit wieder in Hoffnungslosigkeit und Elend stürzen – sie vielleicht sogar noch einmal unter ein neues autoritäres Joch zwingen. Die Demokratie in diesen Ländern kann nur überleben, wenn den amtierenden Regierungen geholfen wird."

In *Österreich* versteht man derlei Mahnungen besonders gut, denn es gibt vielerlei Querverbindungen zwischen der Alpenrepublik und ihren Nachbarn. Seit 1945 war Wien Endstation einer Sackgasse. Jetzt in Österreich vom Rand wieder in die Mitte Europas gerückt. Hunderttausende Besucher aus Ungarn, Polen und der Tschechoslowakei mischen sich in den Straßen von Wien mit den Touristen aus Deutschland, Italien, Frankreich, Amerika und vielen anderen Teilen der Welt. Allerdings gibt es schon Stimmen in Österreich, die diesen plötzlichen Massenzustrom von Fremden aus dem Osten mit Sorge und Unbehagen verfolgen, es gibt Forderungen, nach dem inzwischen wieder eingeführten Visumzwang für Rumänien nun auch die Polen der Visapflicht zu unterwerfen. Eine solche Rückkehr zur Absperrung zwischen West und Ost konnte aber bis jetzt durch die Intervention maßgeblicher Kreise in beiden großen Parteien und wachsamer kirchlicher Gruppen verhindert werden.

Auf offizieller politischer Ebene versucht Österreich die Bemühungen der Arbeitsgemeinschaft Alpen–Adria zu unterstützen, die in vielfältiger Form die regionale Nachbarschaft zwischen Österreich, Slowenien, Kroatien, Oberitalien und Westungarn fördert. Darüber hinaus kam es in Weiterführung der Alpen-Adria-Idee zu einem losen Staatenklub, der vor allem durch italienische Initiative entstand und dem zur Zeit unter dem recht unhandlichen Namen „Pentagonal-Länder" Italien, Österreich, Ungarn, Jugoslawien und die Tschechoslowakei angehö-

ren. Hier soll offenkundig ein regionaler Zusammenschluß in einem geeinten Europa vorbereitet werden, und hinter vorgehaltener Hand wird zugegeben, daß es sich dabei auch um ein gewisses Gegengewicht zum großen, vereinten Deutschland handeln könnte. Die manchmal recht romantisch verklärte Diskussion um Mitteleuropa soll auf diese Weise in realpolitische Bahnen gelenkt werden, aber niemand weiß, ob und wie dies gelingt.
In dieser unübersichtlichen Lage versucht Österreich alles, was nur möglich ist, um sein Beitrittsansuchen bei der EG so rasch wie möglich durchzubringen. Angesichts der Abneigung mancher Länder wie Belgien und Holland, den deutschsprachigen Anteil in der EG weiter zu erhöhen, legt Österreich Wert auf die Feststellung, daß es kein dritter deutscher Staat ist. Und der von *Günter Gaus* lancierte Vorschlag einer zentraleuropäischen Konföderation unter österreichischer Patronanz wurde vom österreichischen Außenministerium ebenso eindeutig abgelehnt wie alle restaurativen Tendenzen, die von einer Wiedererrichtung des k.u.k.-Raumes unter neuen Vorzeichen träumen.
Großvorhaben wie die für das Jahr 1995 jetzt endgültig ausgeschriebene gemeinsame Weltausstellung Wien–Budapest zeigen jedoch, daß im mitteleuropäischen Raum manches in Gang gekommen ist. Noch weiß niemand, was letzten Endes daraus werden wird, und allenthalben steht man vor der Schwierigkeit, diese neue Entwicklung mit einer zutreffenden Bezeichnung zu benennen, denn das Wort Mitteleuropa ist vielfach belastet, nicht zuletzt durch das von Friedrich Naumann entworfene deutsch geprägte Mitteleuropa, das durch das Dritte Reich ein für allemal kompromittiert worden ist. Niemand kann aber leugnen, daß es unübersehbare Gemeinsamkeiten zwischen Wien, Krakau, Triest, Prag, Budapest, Agram, Laibach und Preßburg gibt, niemand weiß aber zur Zeit, welche politischen Konsequenzen für die Gegenwart und Zukunft daraus gezogen werden können und sollen.

Es braucht ein neues europäisches Selbstbewußtsein

Niemand geringerer als der tschechoslowakische Staatspräsident *Václav Havel* hat in seiner beeindruckenden Eröffnungsrede der Salzburger Festspiele dieses Thema direkt aufgegriffen. Havel schilderte eindringlich, wie er und viele seiner Mitarbeiter nach der geglückten Revolution in der Tschechoslowakei eine eigenartige Leere und Depression verspürten, deren tiefste Ursache Angst gewesen sei: „Ich nehme an, daß diese Art der Angst für die mitteleuropäische Geisteswelt typisch ist. Entschieden kann man sich nur schwer vorstellen, daß etwa in England, Frankreich oder Amerika jemand Depressionen wegen seines politischen Sieges haben könnte. In Mitteleuropa kommt mir das hingegen ganz begreiflich und natürlich vor. Übrigens ist jenes Erlebnis der katerartigen Leere keineswegs nur mein Erlebnis. Ich treffe relativ häufig nicht nur in der Tschechoslowakei, sondern auch in den übrigen Ländern Mittel- und Osteuropas, die sich von totalitären Systemen befreit haben, auf verschiedene Varianten dieser Angst. Die Menschen haben in diesen Ländern die ersehnte Freiheit schwer erkämpft. Doch in dem Augenblick, in dem sie sie gewonnen haben, ist ihnen, als ob sie auf einmal überrascht seien; sie waren ihr in einem Maße entwöhnt, daß sie plötzlich nicht wissen, was sie mit ihr anfangen sollen; sie fürchten sie. Ähnlich kann man in diesem Teil der Welt die Anzeichen einer neuen Angst vor der Zukunft beobachten. Im Unterschied zu den Zeiten der Totalität, als die Zukunft zwar ärmer, aber gewiß war, scheint sie heute vielen ungewiß. Die einzige, zwar allgegenwärtige, doch schon bekannte Bedrohung, die das totalitäre Regime mit seiner Unterdrückung darstellte, scheint abgelöst von einem ganzen Spektrum neuer und unbekannter oder lange vergessener Bedrohungen. Von der Gefahr nationaler Konflikte bis hin zur Gefahr der totalen Herrschaft des Konsums, des Kommerzes und des Geldes."

Diese Darstellung der psychologischen Situation in den nun frei gewordenen Ländern Mittel- und Osteuropas, die Havel in dichterischer Meisterschaft zeichnete, differiert wesentlich von der Analyse, die der Amerikaner Fukuyama gab. Havel beschränkte sich aber nicht nur auf eine Darlegung der jetzigen Situation, sondern versuchte auch, eine Therapie für die Zukunft zu skizzieren. In diesem Sinn rief er den Menschen in den Ländern Mittel- und Osteuropas zu, er habe viele Gründe für die Behauptung, daß die Wahrheit den Menschen von der Angst befreit: „Unsere spezifisch mitteleuropäische Angst führte schon zu manchem Unglück. Man könnte nachweisen, daß die Unzahl lokaler Konflikte, aber auch einige globale, ihren Ursprung gerade darin haben. Die Angst der kleinen Seelen vor sich selbst und der Welt führte vielfach zu Gewalt, Brutalität, fanatischem Haß."

Auf Grund dieser Erkenntnis schloß Havel mit dem Aufruf an alle Mitteleuropäer, zu versuchen, „unseren traditionellen Ängsten entgegenzutreten, indem wir systematisch alle nur möglichen Gründe für sie beseitigen." Die Mitteleuropäer sollten versuchen, schnell und gemeinsam ein System gemeinsamer politischer, wirtschaftlicher und kultureller Bindungen aufzubauen, das allmählich und endgültig alle potentiellen Bedrohungen beseitigt, die in unserer gemeinsamen Zukunft verborgen sind: „Versuchen wir also, diesen so schwer geprüften Raum endlich nicht nur von seiner Angst vor der Lüge zu befreien, sondern auch von seiner Angst vor der Wahrheit. Schauen wir endlich aufrecht, ruhig und gespannt uns selbst ins Gesicht, unserer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aus deren Zweideutigkeit gelangen wir nur dann, wenn wir sie begreifen. Versuchen wir, vom Grund unserer Zweifel, unserer Angst und unserer Verzweiflung den Keim eines neuen europäischen Selbstbewußtseins aufzuheben, des Selbstbewußtseins derjenigen, die keine Angst haben, über den Horizont ihres persönlichen oder Gruppeninteresses und über den Horizont dieses Augenblicks hinauszuschauen."

Fritz Csoklich

Kann der Zölibat heute gelebt werden?

Gedanken und Fragen aus Anlaß der Bischofssynode

In dieser Woche berät die Bischofssynode in Rom über die Ausbildung der Priester. Die Frage nach ihrer Lebensform ist dabei eine der Kernfragen; der Zölibat, ob und wie er heute lebbar ist, darf nicht ausgeklammert werden. Klaus Demmer, Moraltheologe an der Gregoriana in Rom, spricht hier weniger vom „ob", er deutet das als Konklusion nur diskret an, als von dem, was als Voraussetzung eines ehelosen Lebens unter den lebensweltlichen Bedingungen hier und jetzt grundsätzlich und praktisch, theologisch und existentiell zu bedenken ist, und was dennoch an ausgesprochenen und unausgesprochenen Problemen für den Priester selbst und im Verhältnis Priester-Gemeinde bleibt. Wir stellen den Beitrag gerne zur Diskussion.

Die Situation des Priesters in der gegenwärtigen Gesellschaft kann den Theologen nicht unbeteiligt lassen, denkerischer Einsatz wird von ihm erwartet. Das geschieht nicht nur in seinem eigenen Namen, er vertritt auch die vielen, deren Stimme nicht durchdringt, die zu den Stillen im Lande, und mithin auch in der Kirche, gehören. Welche Erwartungen bringen sie dem Priester, der ihnen doch in vielen Fällen ein vertrauter und lieber Weggefährte ist, entgegen? Ein geheimes Band der Solidarität umschlingt das Volk Gottes, das Los des einen ist auch das des anderen, und das gilt auch für die Sorgen, sie lassen sich nur gemeinsam bewältigen.

Erscheinungsbild und Selbstverständnis des Priesters beschäftigen viele Gläubige, die aktiv am Leben ihrer Gemeinde teilhaben, denen der Seelsorger, gleich in welcher Funktion er ihnen begegnet, nicht gleichgültig ist. Das kommt in Gesprächen, wiewohl bisweilen nur beiläufig, zum Ausdruck, eine tiefsitzende Beklemmung sucht sich zu befreien. Das Thema der römischen Bischofssynode kommt diesem Anliegen entgegen und stellt es in weltkirchliche Zusammenhänge hinein. Ein solcher Vorgang hat unleugbare Vorteile, relativiert er doch einen denkerischen Provinzialismus, dem das fruchtlose Kreisen um die eigenen Probleme genügt. Er kann aber auch Nachteile erzeugen, am Ende steht ein Kompromißdokument, das gravierende Unterschiede einebnet. Hier sollen Gedanken vorgetragen werden, die unserem westlichen Kulturkreis entsprechen und insbesondere die Verhältnisse der arbeitsteiligen Industriegesellschaft vor Augen haben.

„Zum Helden taugen immer nur wenige"

Es mag als ein gängiger Gemeinplatz gelten, daß die Ehelosigkeit als Lebensform weithin auf Verständnislosigkeit stößt. Der Ehelose muß damit rechnen, als ein skurriler, wenn nicht gar bemitleidenswerter Außenseiter zu gelten, den man nachsichtig, mit einem leisen Lächeln auf den Lippen, duldet. Das ist eine schwere Bürde, kein seelisch gesunder Mensch wird Gefallen an dieser Rolle finden. Man muß schon ein hohes Selbstbewußtsein aufbringen, soll dieser Dauerkonflikt, ohne Schaden zu nehmen, bestanden werden. Soziale Isolation ist eine der härtesten Belastungen, die auf den ehelosen Priester zukommen. Oft bleibt nur der Rückzug auf eine Kerngemeinde, die den Zeugniswert des Zölibats in stiller Hochachtung versteht und an der persönlichen Glaubwürdigkeit des einzelnen nicht offen oder insgeheim zweifelt.

Die Anwärter auf das Priesteramt stammen in der überwiegenden Mehrheit aus diesem Umfeld, ihre Persönlichkeitsstruktur ist ein getreuer Widerschein des herrschenden geistigen und moralischen Klimas. Viele junge Menschen sind offenkundig leibfreundlich eingestellt, sie leiden nicht, wie vergangene Generationen, an einer verkrampften Einstellung zu ihrer Geschlechtlichkeit, eher ließe sich das Gegenteil mutmaßen. Bisweilen fällt das Wort von einer tendenziellen Unverbindlichkeit, es sei ohne vorschnelle Bewertung gebraucht. Geschlechtlichkeit trägt keineswegs die Züge des Dramatischen, und von einer Tabuisierung kann noch weniger die Rede sein. Der Eindruck einer schleichenden Trivialisierung hat alle Aussicht, die Wirklichkeit eher zu treffen.

Viele Priester der letzten Jahrzehnte sind durch die Schule der katholischen Jugendbewegung gegangen; das hat ihrem Idealismus die Züge einer unverkennbaren Herbheit eingeprägt, die sich mit selbstverständlicher Entschiedenheit paarte. Das ist heute anders, man nimmt – um es salopp zu sagen – die Dinge leichter. Und von einem Mut zum Außenseitertum kann schon gar keine Rede sein, die behavioristische Tendenz des Sich-Angleichens trägt über weite Strecken den Sieg davon. Allerdings muß fairerweise eingeräumt werden, daß die gesellschaftlichen Stützen eines so oft geschmähten katholischen Milieus ausfallen. Viele Jugendliche sind auf sich allein gestellt, und von ihren Eltern haben sie am wenigsten zu erwarten. Mutlosigkeit ist die ganz normale Folge, und wer wollte darüber rechten! Zum Helden taugen immer nur wenige, zumal dann, wenn sich keine Lorbeeren ernten lassen. Einem herrschenden Klima läßt sich übrigens nur dann erfolgreich widerstehen, wenn die eigenen Persönlichkeitsstrukturen festliegen. Das ist bei vielen jungen Menschen offensichtlich nicht der Fall, man spricht von einer retardierten Integration der Geschlechtlichkeit in die Gesamtpersönlichkeit. Diese Tatsache, so unverkennbar sie auch sein mag, sollte dennoch nicht über manches Positive, ja geradezu Liebenswerte hinwegsehen lassen. Nicht selten trifft man auf die Haltung ungeheuchelter Barmherzigkeit, auf Wohlwollen, Hilfsbereitschaft, untrüglichen Sinn für Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Daran gilt es anzuknüpfen, wenn Ehelosigkeit als Lebensform nahegebracht werden soll.

Die um sich greifende Bindungsunsicherheit ist seit lan-

gem in aller Munde. Junge Menschen erleben hautnah das Scheitern von Lebensbindungen, in Ehe und Familie, bei Priestern und Ordensleuten. Das gehört zum Alltag, es regt niemanden auf, man rechnet stillschweigend mit einer bestimmten Verlustrate, normative Ansprüche verkommen zu statistischer Wahrscheinlichkeitsrechnung. Mitreißende sittliche Vorbilder fallen nicht in die Augen, sie fristen eher ein bedauernswertes Schattendasein. Und sollten sie dennoch einen Farbtupfer in den eigenen grauen Alltag hineintragen, dann sind sie weit weg und tun einem nicht weh. Das Wort vom Starkult ist darum so abwegig nicht. Die gegenwärtige Gesellschaft – sie hat die Toleranz auf ihre Fahnen geschrieben – verbannt sittliche Konsequenz in den Raum des Privaten, die propagierte Achtung vor dem Gewissen des einzelnen läßt sich auch als eine Unverbindlichkeitserklärung lesen, die den einzelnen mit sich selbst allein läßt. Von der Gesellschaft hat man, wenn die Ebene des Moralischen ins Spiel kommt, nichts zu erwarten und nichts zu befürchten. Nur starke Charaktere halten das durch, der Weg des geringsten Widerstands behält allemal die größeren Chancen. Demokratisierung ist oftmals nichts anderes als Nivellierung.

„Es dürfen keine Rückzugsgefechte geführt werden"

Wer die Last des Zölibats auf sich nimmt, muß sich mit der Institution Kirche identifizieren können, er will stolz auf sie sein. Das wird aufgeschlossenen jungen Menschen nicht selten schwergemacht, es ist müßig, über die Gründe zu streiten. Zu kritischer Loyalität sind nur sittlich und religiös gereifte Persönlichkeiten fähig, die dazu notwendige Gabe der Unterscheidung läßt sich nur in langen Zeitabständen erwerben. Das Phänomen des religiösen Fundamentalismus nimmt vor diesem Hintergrund alle Züge einer extremen Gegenreaktion an, der Verdacht persönlicher Labilität drängt sich geradezu auf. Aber schwerer noch wiegt die allenthalben sich aufdrängende religiöse Bedürfnislosigkeit. Sie ist lähmender als offen ausgesprochene Feindschaft. Der Ehelose sieht sich um die Sinnhaftigkeit seines hohen menschlichen Einsatzes betrogen, schließlich hat er ein Leben investiert und nicht eine beliebig austauschbare Einzelleistung. Was der alternde Priester still erleidet, das wird der junge Priesterkandidat instinktiv erahnen, und der Abschreckungseffekt stellt sich unweigerlich ein. Es bedarf schon eines tiefverwurzelten Glaubens, einer ganz nüchternen Einschätzung der Situation, soll man vor dieser Herausforderung nicht ängstlich zurückweichen. Wer an der grundsätzlichen Sinnhaftigkeit priesterlicher Ehelosigkeit festhält, darf an diesen Bedingungen nicht achtlos vorübergehen, will er nicht Gefahr laufen, ins Leere hinein zu deklamieren und den Anwärter auf das Priesteramt in das lebensgeschichtliche Scheitern hineinzuzwingen.

Mit diesen Hinweisen ist die anstehende Aufgabe bereits in großen Zügen umrissen. Es gilt, ein Leitbild priesterlichen Dienstes zu entwickeln, das auf die Bedürfnisse der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Situation Rücksicht nimmt. Es dürfen keine Rückzugsgefechte geführt werden, sie helfen niemandem und sind nur geeignet, Probleme zu kaschieren. Vielmehr sind konstruktive Entwürfe vorzulegen, denkerische Alternativen sind einzubringen, die den priesterlichen Zölibat in ein zeitgemäßes Licht heben und seine unverbrauchte Sinnhaftigkeit erkennen lassen.

Der ehelose Priester tritt in das hochkomplexe Umfeld einer pluralistischen und dynamischen Gesellschaft ein, ihm begegnen diffuse Erwartungshaltungen, seine gesellschaftliche Rolle läßt sich nicht mehr eindeutig umschreiben, einem Vielerlei sich überschneidender Ansprüche ist vielmehr zu genügen. An seine intellektuellen Fähigkeiten, an den Standard seiner akademischen Ausbildung, ja an seine geistige Kultur insgesamt werden hohe Anforderungen gestellt. Die Glaubwürdigkeit seines persönlichen Zeugnisses, so unverzichtbar es ist, darf sich nicht in das Gewand der Unbedarftheit oder gar der Subkultur kleiden. Wir leben in einer Bildungsgesellschaft, die auch den Priester an ihren Kriterien mißt. Einen Sonderstatus gibt es nicht. Das ist für den Ehelosen Ansporn und Hilfe zugleich. Er kann es sich nicht leisten, geistig zu veröden und zum getreuen Reflex der Anspruchslosigkeit vieler Gemeindemitglieder zu werden; die Katastrophe ist dann vorprogrammiert. Ehelosigkeit läßt sich nur bestehen, wenn sie sich mit Selbstachtung und hohem Anspruch an sich selbst paart.

Der Priester ist kein religiöser Funktionär, er muß mit Zweifeln und mit Zweiflern leben können, er hat nicht auf alle Fragen eine bündige Antwort parat, und darin trifft er sich mit der Kirche (GS 33). Er wird im Verlauf seiner Arbeit ohnedies lernen, daß es für die meisten Lebensprobleme keine glatte Lösung gibt. Man muß mit ihnen leben, und dazu bedarf es eines tiefverwurzelten Glaubens. Er ist zunächst einmal ein Ansprechpartner, ein brüderlicher und verstehender Begleiter in den vielerlei Fährnissen des Lebens, der Interpretationshilfen aus dem Glauben, aus dem christlichen Verständnis des Menschen und seiner Geschichte, in das Gespräch unter Gleichen einbringt. Das hat mit einem selektiven Glaubensverständnis nichts zu tun, vielmehr gilt es, den Glauben dort aufzuschlüsseln, wo die erlittenen Brennpunkte lebensgeschichtlicher Auseinandersetzung liegen. Zudem wird vom Priester verlangt, das Weisheitspotential der sittlichen Tradition so nahezubringen, daß – unbeschadet aller ungelösten Einzelfragen – eine umfassende Lebenssicherheit erzeugt wird.

„Der Priester muß eine theologische Persönlichkeit sein"

Der Priester ist nicht mehr der Repräsentant des fraglos angenommenen Sozialsystems „Kirche", das ihn in seiner gesellschaftlichen Identität sowie in seiner beruflichen Aktivität vollendet abdeckt. Immer da, wo es hart auf hart geht, muß er sich selbst verantworten, seine ganz persönli-

che theologische Kompetenz, verbunden mit Augenmaß für das hier und jetzt sinnvoll Mögliche, ist gefragt. Das macht ihn hochgradig verletzlich, ein Rückzug auf unangreifbare Bastionen ist ihm abgeschnitten. Das verlangt, unbeschadet prinzipieller Loyalität zur Kirche, den Mut zum Fragment; unnötige Selbstüberforderungen, die nur in die Defensive treiben, sind zu vermeiden. Im übrigen wird ein jeder, der um die Komplexität von Lebensproblemen weiß, dafür Verständnis aufbringen. Verbalradikalismen tragen immer den Hauch des Unwirklichen an sich, sie helfen niemandem, es sei denn dem Verkündiger. Nun hat das mit einem religiösen und sittlichen Minimalismus nichts zu tun. Vom Priester wird zu Recht verlangt, er solle fähig sein, den Reichtum des Glaubens mit all seinen lebensweltlichen Implikationen und Konsequenzen unverkürzt einzubringen, darauf haben Gemeinde und Gesellschaft ein Recht. Nur bedarf es dazu, außer dem unerläßlichen „sentire cum ecclesia", einer hohen akademischen Kultur. Der Priester muß eine theologische Persönlichkeit sein, das macht seine Glaubwürdigkeit aus.

Der Klerus ist schon seit Jahrzehnten keine selbstgenügsame Kaste mehr. Die Felder vertrauensvoller Zusammenarbeit mit engagierten Laien weiten sich aus, und das ist nur zu begrüßen. Nun braucht keineswegs das Wort von der Rivalität zwischen den Betroffenen zu fallen, dennoch gilt es, die Kunst des Delegierens zu erlernen. Um diesem Anspruch zu genügen, sind neue Tugenden verlangt. Vom Priester wird geistige Unabhängigkeit erwartet, nur eine in sich ruhende Persönlichkeit ist zur Zusammenarbeit imstande, vermag sich bescheiden zurückzunehmen, ohne an Selbstsicherheit einzubüßen. Hier ist ein Punkt berührt, der zum unverwechselbaren Stil priesterlicher Existenz gehört. Auf hohes Sozialprestige läßt sich nun einmal nicht verzichten. Der Seelsorger kann es sich nicht leisten, eine gesellschaftliche Außenseiterrolle zu spielen, er muß integriert bleiben und seinen undiskutierten Platz einnehmen. Dennoch kann dies mit einer hohen Bescheidenheit, ja Strenge des Lebenszuschnitts einhergehen. Das vermag sich nur zu leisten, wer aus dem Glück geistiger und geistlicher Ergriffenheit lebt und darum um seine Autorität, die ja immer eine solche des Dienstes ist, nicht besorgt zu sein braucht. Wie leicht läßt sich die Enttäuschung all jener ermessen, die hinter der intakten sozialen Fassade geistliche und menschliche Hohlräume entdekken!

Zusammenarbeit mit Laien heißt über weite Strecken Zusammenarbeit mit Frauen. Eine Frau wird mit sicherem Gespür den selbstsichernden Rückzug auf klischierte Rollen und Antworten feststellen, auch wenn sie nicht darüber spricht. So hat der Priester in einer Gesellschaft, die der Frau einen immer höheren Stellenwert einräumt und sie prinzipiell unbeschränkt zum gleichberechtigten Partner des Mannes macht, sein Selbstverständnis als Mann zu entwickeln. Er wird von der Frau auf sein gelungenes Menschsein, und das heißt auch auf sein Mannsein angesprochen. Die Frau will nicht einem Rollenträger, sondern einem Mann begegnen, der sich zu sich selbst bekennt und auch imstande ist, „ich" zu sagen. Gewiß muß er seine geschlechtliche Verfaßtheit voll und ganz bejahen, daran gibt es keinen Zweifel. Nur ist das nur die eine Seite des Problems, und nicht einmal die entscheidendste. Dringlicher erscheint wohl, männliche Selbstsicherheit zu erwerben, ist sie doch unverzichtbare Voraussetzung für ein eheloses Leben, soll es ohne Schaden und ohne Selbstbetrug bestanden werden. Beste Hilfe ist gewiß die Freundschaft mit Ehepaaren. Sie weitet den Blick und überwindet die Versuchung zu einem selbstgenügsamen Kastendenken, das doch immer ein wenig von Selbstherrlichkeit an sich trägt. Hier ist wohl auch der Raum, wo es dem Priester gestattet ist, von sich selbst als Mensch und Mann zu sprechen, was ihm in der Begegnung mit der einzelnen Frau kaum möglich sein wird. Nun fällt eine solche Gabe nicht vom Himmel; sie will ehrlich verdient sein, und dazu werden die Weichen in der Seminarausbildung gestellt. Der angehende Priester muß die Offenheit für bereichernde Begegnungen schon mitbringen, ehe er sein Amt antritt. Doch das leitet bereits zu den folgenden Überlegungen über.

„Der Ehelose muß sich in seiner Haut wohlfühlen"

Es wäre eine verhängnisvolle Engführung, wollte man den priesterlichen Zölibat einzig und allein als Verzicht auf die Erfahrung geschlechtlicher Erfüllung deuten. Gewiß ist er das auch, aber sein Wesen läßt sich hinreichend nicht so bestimmen. Darüber braucht kein weiteres Wort verloren zu werden, die vielen Diskussionsbeiträge der vergangenen Jahrzehnte haben das genügend ins Licht gerückt. Dennoch bleibt eines nicht zu vergessen: der Zölibat trifft den Menschen an seiner empfindlichsten Stelle, und das wird ihm im Laufe der Jahre immer nachhaltiger bewußt. Das Bild von der Gaze in der Wunde ist so abwegig nicht, wobei die leibliche Komponente nur einen Ausschnitt darstellt. Der Stachel sitzt tiefer. Es ist der Verzicht auf Geborgenheit, Anerkennung und Liebe, der dem Ehelosen zu schaffen macht, und das um so mehr, als die Anonymität der Gesellschaft zunimmt und der einzelne – zumal der junge Priester – kein selbstverständliches Zuhause hat. Nun hat es in der jüngsten Vergangenheit an Überlegungen und Versuchen zur Reform priesterlicher Lebensformen nicht gefehlt, und das darf nicht abbrechen. Ideale lassen sich nicht leben, wenn ihnen das stützende Gerüst fehlt; das ist eine Erfahrungstatsache, die sich immer wieder bewahrheitet. Dennoch nützt auch das beste Gerüst nichts, wenn ihm die Seele abhanden gekommen ist.

Ehelosigkeit ist eine Form der Vergeistigung, die auf weltjenseitige Vollendung setzt, sie läßt dem Betroffenen keine Möglichkeit der Ausflucht offen, sie fordert ihn ganz ein und zwingt ihn, Farbe zu bekennen. Man muß die Glaubenswahrheit vom ewigen Leben schon tief ergründen, und man muß eine gesunde Skepsis gegenüber allen Humanismen an den Tag legen, wenn man ein Le-

ben wählt, das im Fragment verbleibt. Ehelosigkeit wird, wenn man es recht besieht, ausgelitten. Das sollte den Ehelosen in die Nähe zu all jenen Menschen rücken, die an der Last ihres Lebens schwer tragen, zu den Leidenden, an den Rand Gedrängten, zu jenen, die niemals die Erfahrung der Liebe machen durften, zu den Gescheiterten aller Art, zu den Kranken. Der Ehelose ist für sie ein Zeichen der Hoffnung, daß auch ein Leben im Fragment menschlich und mit Würde bestanden werden kann, eine stille, unaufdringliche Geste der Brüderlichkeit. Der Platz des Ehelosen ist dort, wo das Leben Fraktur schreibt, wo geschlagene Wunden nicht mehr heilen. Das schwindet aus dem Bewußtsein vieler Zeitgenossen, und wohl nur dem Leidenden bleibt es vorbehalten, die ausgestreckte Hand zu erkennen und zu ergreifen. Die gelebte Spiritualität des Priesters hat diesen Gesichtspunkt zu integrieren, vermehrt in einer Gesellschaft, die das Leiden als gemeinmenschliches Existenzial mit Geschick und Konsequenz auszublenden sucht.

Viel zu wenig wird bedacht, daß auch der Verheiratete über weite Strecken seines Lebens an der Ehelosigkeit teilhat. Die Zeit der Ehe ist davon nicht ausgenommen. Keine eheliche Gemeinschaft ist so gelungen und so intensiv, daß nicht auch Räume des Unausgefüllten zurückblieben. Menschen können einander nur in Gott lieben, und das heißt, auf Hoffnung hin. Es kommen Zeiten, in denen man aneinander vorbeizuleben scheint, das erfordert Geduld und Toleranz. Und nicht selten geschieht es, daß beide Partner – vielleicht beruflich bedingt – unterschiedlichen Lebenswelten angehören. Bande des Verstehens zu knüpfen ist dann eine mühevolle Arbeit. Dem erfahrenen Seelsorger wird es ohnehin klar, daß seine jugendlichen Vorstellungen von der Ehe eher in das Reich der Idylle gehörten. Das mag in ihm die Überzeugung reifen lassen, sein Leben sei gar kein Kunstleben, gleichsam aus zweiter Hand geführt, vielmehr gibt es unterirdische Verbindungskanäle, mehr als dies auf den ersten Blick erscheint. In dieser Tatsache liegt allerdings eine Herausforderung beschlossen. Ehelos leben läßt sich nur, wenn man den Mut zum Alleinsein mitbringt, wenn man die sich ausbreitende Stille erträgt, weil das Reich der Gedanken und Einsichten ein stilles, aber unzerstörbares Glück bringt. Der Ehelose muß sich in seiner Haut wohlfühlen, er darf nicht auf der beständigen Flucht vor sich selbst sein, indem er sich in den kirchlichen Betrieb stürzt, um kontrollierbare Leistungen zu erbringen. Das läßt ihn an den anvertrauten Menschen schuldig werden. Sie erwarten, im Seelsorger einem Weggefährten zu begegnen, der Zeit hat, weil er Ruhe aufbringt.

„Es ist von einem Vollkommenheitswahn Abschied zu nehmen“

Mut zur Stille besitzt, wer sich auf das Abenteuer des Geistes einläßt. Gewonnene Einsichten müssen zuinnerst beglücken, die umgebende Lebenswirklichkeit will aus der Perspektive des Glaubens bedacht sein. Ist das eine unrealistische Zumutung? Vom Priester wird eigentlich verlangt, daß er ein theologischer Existenzdenker sei, daß seine studierte Theologie kein angelernter Ballast bleibe, der an ihm abgleitet wie der Regen an der wetterfesten Kleidung. Man muß liebend und ehrfürchtig mit seinen Gedanken umgehen können, sie hegen und pflegen, denn nur so wird ein Klima des Anspruchs erzeugt, das tiefgreifende Verzichte schöpferisch umwandeln hilft. Der Ehelose braucht diese Atmosphäre um sich wie der Fisch das Wasser. Man wende nicht ein, hier werde idealisiert, und der Denker seien es immer nur wenige, die Routine des priesterlichen Alltags schleife diese Spitzen schon ab. Das äußere Umfeld bringt Zwänge mit sich, aber die eigenen Gedanken sind frei, für sie hat man immer Zeit, sofern man nur will. Der Seelsorger muß sich ohnedies vom Modell der Versorgungskirche lösen, die Kirche ist kein lükkenloser Dienstleistungsbetrieb. Das Wenige, das gut getan wird, pflanzt sich schon fort, auch wenn man dies mit den eigenen Augen nicht sieht.

Existenzdenker sein heißt, Lebensgeschichten zu bedenken, Gottes gütige Vorsehung aufzuspüren, auch wo aller Anschein dem entgegensteht. Das geschieht zweifellos im Blick auf das eigene Leben. Je älter ein Mensch wird, um so eher ist er bereit, sich mit seinem Geschick zu versöhnen und das Gute in ihm zu entdecken. Dazu bedarf es allerdings der Wahrhaftigkeit, denkerische Ausflüchte neigen zur Selbstbeschwichtigung, man stiehlt sich aus der Verantwortung, gleich wie sublim dies auch geschieht. Der Ehelose kann sich einen solchen Luxus nicht leisten, er muß vor sich selbst Farbe bekennen. Gesammelte Erfahrungen und aufbrechende Probleme wollen gedanklich verarbeitet sein, Hilfen von außen sind eher die Ausnahme. So schwer diese Last im Einzelfall auch wiegen mag, sie birgt doch einen unleugbaren Vorteil. Wer seine Ehelosigkeit bewußt lebt, erwirbt sich geistige und geistliche Sensibilität, er lernt es, sich selbstlos in andere Menschen einzufühlen und an ihrem Lebensdrama teilzuhaben, er ist alles andere als ein verschrobener Einzelgänger oder gar Sonderling, dem die Lebensfremdheit gleichsam ins Gesicht geschrieben steht. Und wenn er selbst einmal versagt hat – wer wäre davon frei! –, so wird ihn dies nur gütiger machen, das hat übrigens noch keinen Menschen am Seelsorger abgestoßen. Es ist von einem Vollkommenheitswahn Abschied zu nehmen, der immer und überall versucht, eine makellose Fassade aufzubauen und den Ehrenschild reinzuhalten. Der Priester darf ruhig wissen, daß auch ihm Güte und Verständnis entgegengebracht werden.

Der sichere Tod des ehelosen Lebens ist der klerikale Professionalismus. Gewiß gehen beim Priester Beruf und Berufung ineinander über, wie dies enger kaum gedacht werden kann. Dennoch kann eine solche Tugend auch zum Laster verkommen, man verschließt sich konsequent und unerbittlich alle Räume des Privaten, und wundert sich dann, wenn es auf einmal keine Rückzugsmöglichkeiten mehr gibt, die einem immer dann winken sollten,

wenn es beruflich bergab geht. Wer ist schon ein Leben lang auf der Höhe seiner Kraft! Für gewöhnlich wechseln Höhen und Tiefen einander ab, und damit muß man leben lernen. Mißerfolge, Ungeschicklichkeiten, ja offenkundige Fehler wollen verkraftet sein. Das versteht nur, wer die notwendige Selbstdistanz aufbringt, wer seinen beruflichen Einsatz, und sei er auch noch so hoch, relativieren kann. Gegenkräfte sind darum zu entwickeln, Mußestunden, Freude an schönen Dingen helfen die Balance zu wahren. Mit gutem Recht ließe sich sagen, für den Ehelosen sei das Beste gerade gut genug und man könne auch durch mangelnden Anspruch sündigen. Gedacht ist an die erworbene und gepflegte Gesprächs- und Lesekultur. Man darf nur Gutes, ja Erlesenes an sich herankommen lassen; wenn das Niveau absinkt, fällt der Zölibat schwer. Das kann einfachste Lebensklugheit lehren.

Erfahrene Priestererzieher haben auf die Fähigkeit zur Freundschaft hingewiesen, auch unter Priestern. Es bedarf des Austausches, will man nicht versanden. Niemand kann immer nur geben, jedermann muß fähig sein, sich beschenken zu lassen, und sei es nur beim dankbaren Zuhören. Der Ehelose ist ja so leicht versucht, sich in Wehleidigkeit zu kleiden, im Schmollwinkel zu verbleiben, Konflikte bis ins Bizarre aufzubauschen und der Phantasie die Zügel schießen zu lassen. Ein Denken in Kategorien des Sozialneids auf höherer Ebene mag hinzukommen, und schon landet man im Abseits. Man hat sich eine Pseudowelt aufgebaut und findet nicht mehr den Weg heraus. Menschen, die geleistete Verzichte durch Machtausübung, Zwang zum Erfolg, ja durch unverhohlene männliche Eitelkeit kompensieren, schließen sich in diesen Kerker ein, und irgendwann einmal schlägt die Stunde der Wahrheit. Dem ist klug zuvorzukommen. Das mitbrüderliche Gespräch kann einer solchen Ethik der Prophylaxe nur dienlich sein, es korrigiert und relativiert. Im Austausch der Gedanken, im Geben wie im Nehmen, liegt unzerstörbares Glück beschlossen.

„Theologie muß zu einem geistigen Abenteuer werden"

Ehelosigkeit als Lebensform weist in die Nähe des Problematischen, sie ist wie ein Schatz in irdenen Gefäßen. Das gilt vermehrt in einer Welt, die nur ein Geringes an Stütze bietet. Es mag darum eine Binsenwahrheit sein, wenn der Anwärter auf das Priesteramt es lernen muß, den theologischen Gedanken durchzubeten, ihm das eigene Leben erwägend auszusetzen. Genuine Theologie ist einem auf den Leib geschnitten, das gilt es während des Studiums zu erkennen. Beten und Denken müssen nahtlos ineinander übergehen. Theologie studiert man nun einmal nicht aus der Haltung des unbeteiligten Zuschauers, gleichsam als intellektuelles Glasperlenspiel, das dann letztlich doch in der Unverbindlichkeit verbleibt. Das müßte dem Lernenden eigentlich an der Persönlichkeit des Lehrenden aufscheinen. Wo, wenn nicht hier, ist das Beispiel gefordert! Das enthält natürlich eine Anfrage an die Weise, wie Theologie doziert wird. An Methodenreflexionen hat es in den letzten Jahrzehnten beileibe nicht gefehlt. Die gegenwärtige Theologie kann auf ein ausgefeiltes denkerisches Instrumentarium zurückgreifen und das Problembewußtsein ist hoch entwickelt; es steht anderen Wissenschaften in nichts nach. Allein mit Methoden läßt sich kein Krieg gewinnen; dem Studenten muß einsichtig werden, daß in der Theologie Menschheitsfragen verhandelt werden. Ein positivistisches Glaubensverständnis kann da nicht genügen, bleibt es doch dem eigenen Selbstverständnis äußerlich. Die Fähigkeit zum hermeneutischen Denken wird vielmehr verlangt, der Studierende ist mit seiner Person involviert, er muß durch sein Studium zur Persönlichkeit heranwachsen, ja er muß geradezu umgekrempelt werden. Die Theologie ist noch ein wirkliches Bildungsstudium, das unmittelbar anwendbare Berufswissen beschränkt sich – im Unterschied zur Medizin oder zu technischen Wissenschaften – auf ein Minimum, das Handwerkszeug läßt sich relativ leicht erlernen. Aber wie man mit diesem Handwerkszeug umgeht, das ist Sache einer geistigen und geistlichen Reife, die nur dem Nachdenklichen geschenkt wird. Theologie muß zu einem geistigen Abenteuer werden, das die ganze Lebensgeschichte ausfüllt; der Theologe darf nicht nur beim Buch, er muß bei der Sache sein. Vor einem solchen Hintergrund kann Ehelosigkeit schon als angemessene Lebensform erscheinen.

Man hat bisweilen mit dem Gedanken gespielt, dem Theologiestudium eine Art Noviziat vorauszuschicken. Der Übergang von der Schule zur Universität erscheint zu abrupt und vielen Studenten geht die früher übliche Verwurzelung in einem fraglos geübten religiösen Leben weitgehend ab. Für den Samen der Theologie muß der Boden bereitet werden. Wieweit eine solche Institution im Einzelfall praktikabel ist, sei hier dahingestellt; in Bausch und Bogen verwerfen läßt sie sich gewiß nicht. In ihr liegt zumindest ein Denkanstoß verborgen, den Klerus als geistliche Solidargemeinschaft neu zu entdecken und der Vereinzelung entgegenzuwirken. Es sollte nicht übersehen werden, daß gerade junge Priester leicht an den Rand ihrer Kräfte stoßen können, wenn ihnen die menschliche Anteilnahme versagt bleibt, wenn ihnen die ganz spontane Möglichkeit des Austausches fehlt, und dies zumal in Situationen der seelischen Anspannung, des ausbleibenden Erfolgs, der begangenen Fehler. Der Priester darf sich nicht allein gelassen fühlen, auch und zumal nicht von seinen kirchlichen Vorgesetzten. Ehelosigkeit fordert ein Klima des Vertrauens. Nur wer in der Kirche wirklich zuhause ist, kann sie leben. Das ist wohl eine Anfrage an alle. Ein Scheitern an der Ehelosigkeit läßt immer auf Vereinsamung schließen, es fehlte an diskreter Anteilnahme, an Zuspruch und liebevoller Korrektur. Gleichwie institutionelle Neuregelungen auch immer aussehen, der junge Priester braucht Beistand und Begleitung in Situationen, in denen er sich menschlich überfordert fühlt, und daran mangelt es nicht. Er wird, sofern er nur einigermaßen wach lebt, die klaffende Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit spüren. Es wird ihm, drückend

vielleicht, bewußt, was er anderen Menschen schuldig bleibt. Und er erlebt hautnah offenkundige pastorale Mißstände, er fühlt sich – die Praxis der Sakramentenspendung ist gleichsam ein Paradebeispiel – ausgenutzt, wenn nicht gar um seine Selbstachtung gebracht. Daran nicht irre zu werden, verlangt Geborgenheit.

Man hat immer wieder auf die Notwendigkeit der Weiterbildung verwiesen, in den meisten akademischen Berufen mittlerweile eine Selbstverständlichkeit. Über die Organisation läßt sich allerdings streiten, sie mag nach Ländern und ihren Gegebenheiten verschieden ausfallen. Einzelveranstaltungen sind eher ein Tropfern auf den heißen Stein, sinnvoller erscheint wohl eine Studienweise, die mehr Kontinuität verspricht. Wie dem aber sei, es muß zu einer vertiefenden Aneignung kommen, die Behandlung augenblicksgebundener Einzelfragen kann dem Anspruch nicht genügen, geht sie doch auf die besondere Situation des Seelsorgers nur sehr beschränkt ein. Er darf nicht auslaugen, er muß sich geistige Lebendigkeit und Frische erhalten, er muß das Bewußtsein haben, auf der Höhe der Zeit zu stehen und den Anforderungen der Gegenwart gewappnet zu sein, dann besitzt er auch ein günstiges Umfeld für seine ehelose Lebensform.

„Kurzschlußlösungen sollten vermieden werden"

Die Bischofssynode setzt sich mit der Ehelosigkeit als Lebensform des Priesters auseinander, vor dieser Verantwortung gibt es kein Ausweichen. Bislang gängige Argumentationen sind auf ihre Überzeugungskraft zu prüfen, Verfügbarkeit und eschatologisches Zeichen waren oft Schlagworte, die nicht jedermanns Zustimmung fanden. Das ändert nichts an der hohen Angemessenheit des priesterlichen Zölibats. Wie sie sich allerdings in anderen Kulturräumen darstellt, in denen bisweilen auch ein weitaus intensiveres und direkteres Leibbewußtsein herrscht, das ist noch nicht von vornherein entschieden. An Vorschlägen, die den Vorteil praktischer Erfahrung vor Ort für sich ins Feld führen können, fehlt es beileibe nicht, sie reichen von der Einführung der „viri probati" bis zur Abschaffung der gegenwärtigen Disziplin. Alle Modelle können gewichtige Gründe nennen, und der Theoretiker sieht sich leicht ins Abseits verwiesen. Dennoch sollten in einer rapide zusammenwachsenden Welt Kurzschlußlösungen vermieden werden. Rechtliche Sonderregelungen folgen dem Drang, sich festzusetzen. Sie können zwar für den Augenblick Erleichterung schaffen und Probleme lösen, das geschieht allerdings um den Preis, eine gesamtkirchliche Entwicklung zu blockieren, sofern man am priesterlichen Zölibat prinzipiell festhält. Zudem bleibt in Rechnung zu stellen, daß sich die Kirche als Vorreiter interkultureller Kommunikation versteht. Das darf gewiß nicht in Hegemoniestreben ausarten, trotzdem wäre nachzufragen, ob es nicht auch in anderen Kulturen Ansätze für ein Verständnis ehelosen Lebens gebe. Sollte dies der Fall sein, dann wäre eine Kausaltherapie das Gebot der Stunde, der priesterliche Zölibat müßte lebbar gemacht werden, durch angehobenen Bildungsstand, Sozialprestige und nicht zuletzt Spiritualität.

Klaus Demmer

Kirche zwischen Ural und Wladiwostok

Die Katholiken im asiatischen Teil der Sowjetunion

Katholiken gibt es in der Sowjetunion nicht nur in Litauen, Lettland, Weißrußland und der Ukraine, sondern auch in Sibirien und in den mittelasiatischen Sowjetrepubliken. Ein Großteil der Katholiken im asiatischen Teil der Sowjetunion gehört zur deutschen Minderheit. Die Lage der Gemeinden hat sich im Zug der Liberalisierung der sowjetischen Religionspolitik spürbar verbessert, ihre Zukunft ist aber vor allem wegen der starken Auswanderungsbewegung in die Bundesrepublik ungewiß.

Über die Lage der Kirche im außereuropäischen Teil der Sowjetunion – d. h. in Sibirien und in den zentralasiatischen Unionsrepubliken – sind in den letzten zwei bis drei Jahren infolge der verbesserten Reise- und Informationsmöglichkeiten, nicht zuletzt aber auch durch die rußlanddeutschen Aussiedler immer mehr Informationen zugänglich geworden. Jahrzehntelang waren nur spärliche Nachrichten vom Leben der Christen aus diesem Bereich in den Westen gedrungen. Viele halten Sibirien und das sowjetische Mittelasien deshalb noch immer für weiße Flecken auf der kirchlichen Landkarte.

Für die russische orthodoxe Kirche, die zehn Eparchien in diesem Bereich zählt und dort heute in ihrer bewährten Rolle als Stütze des Russentums in Erscheinung tritt, kann dies ohnehin nicht zutreffen. Bemerkenswert ist freilich auch, daß die katholische Kirche, die im Mittelpunkt der folgenden Darstellung steht, wenigstens in *Sibirien* eine recht weit zurückreichende Tradition hat. In mehreren der größeren Städte entlang der Verkehrswege existierten bis nach der Oktoberrevolution katholische Gemeinden, deren ehemalige Kirchen etwa in Tomsk, Barnaul, Irkutsk, Wladiwostok und anderswo noch erhalten sind. Im Päpstlichen Jahrbuch, das interessanterweise Sibirien unter der Rubrik Asien als eigenständige territoriale Einheit aufführt, sind weiterhin die Diözese Wladiwostok (gegründet 1923) und das Apostolische Vikariat

Sibirien (gegründet 1921) als formal bestehende, jedoch nicht besetzte Jurisdiktionsbezirke ausgewiesen.
Anders sind die historischen Voraussetzungen in den *asiatischen Unionsrepubliken,* die überwiegend islamisch geprägt sind. Hier lebten bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts nur wenige Katholiken. Heute befindet sich hier jedoch die Mehrzahl der östlich des Urals gelegenen katholischen Gemeinden. Die Ursache dafür liegt in der gewaltsamen Deportation großer Bevölkerungsgruppen unter der Herrschaft Stalins nach Mittelasien und Sibirien, in erster Linie in der gewaltsamen Umsiedlung der deutschen Bevölkerung des Wolga-Gebietes und der Ukraine in den Jahren 1931 (Verfolgung der „Kulaken", d.h. der Mittel- und Großbauern), 1941 (Vergeltungsschlag wegen des Angriffs Hitlers auf die Sowjetunion) und 1944/45, aber auch in der Deportation von Polen, Ukrainern und Balten seit 1939/40. Aus ihnen und ihren Nachkommen setzen sich heute überwiegend die Angehörigen der katholischen Kirche jenseits des Urals zusammen.

Der kirchliche Neuanfang war schwierig

Die Rußlanddeutschen hatten sich in ihren alten Siedlungsgebieten eines blühenden kirchlichen Lebens erfreut. Die Mehrheit von ihnen war lutherisch, gut ein Viertel katholisch und eine beträchtliche Minderheit mennonitisch. Die kommunistische Kirchenverfolgung hatte bereits seit 1929 diese kirchlichen Strukturen weitgehend zerschlagen. Auf katholischer Seite betraf dies die Diözese Tiraspol, deren Bischof in Saratow an der Wolga residierte, wo sich auch ein Priesterseminar befand.
Der kirchliche Neuanfang in Sibirien, Kasachstan, Kirgisien, Usbekistan und Tadschikistan war beispiellos schwierig. Jahrzehntelang konnten die versprengten Gruppen von Katholiken, die oft von Frauen zusammengehalten und geleitet wurden, nur von wenigen Priestern mehr oder weniger im Verborgenen betreut werden. Seelsorger und Gläubige waren unsäglichen Verfolgungen und Schikanen ausgesetzt. Erst seit 1969 wurde die Existenz der einzelnen Gemeinden allmählich legalisiert, wodurch auch der Bau von Kirchen an mehreren Orten möglich wurde.

Heute bestehen in den betreffenden Gebieten *mehrere Dutzend registrierte (d.h. behördlich anerkannte) Gemeinden.* Genaue Angaben darüber lassen sich wegen des Fehlens zentraler kirchlicher Strukturen nicht ermitteln. Die Zahl der Registrierungen hat jedenfalls in den letzten zwei Jahren im Zeichen der großzügigeren Religionspolitik in der Sowjetunion stark zugenommen. Größere Gemeinden befinden sich in der RSFSR etwa in Nowosibirsk, Omsk, Tomsk und Tscheljabinsk, in Kasachstan in Karaganda, Dschambul, Alma Ata, Zelinograd, Pawlodar, Kustanaj und Aktjubinsk, in Kirgisien in Frunse, in Usbekistan in Taschkent und Fergana, in Tadschikistan in Duschanbe. Hinzuweisen ist auch – obgleich im europäischen Teil der RSFSR gelegen – auf die neuentstandene Gemeinde in Marx auf dem Gebiet der früheren autonomen deutschen Wolgarepublik, die meist aus Rückwanderern besteht. Daneben bestehen Gemeinden, die noch nicht registriert sind, und eine große Anzahl kleinerer *Hausgebetskreise,* in denen sich die Gläubigen regelmäßig zum gemeinsamen Gebet zusammenfinden. Sie werden, wenn möglich, in größeren Abständen von den Priestern besucht.

Auf den Zusammenhalt der Gemeinden gerichtete Pastoral

Es ist unmöglich, die Gesamtzahl der in den hier behandelten Gebieten lebenden Katholiken auch nur annäherungsweise anzugeben, da keine kirchlichen Statistiken, ja nicht einmal Matrikel geführt werden. Geht man bei den Rußlanddeutschen, die bisher noch die Mehrheit in den meisten Gemeinden stellen, von den konfessionellen Proportionen der Vorkriegszeit aus, so dürften bei einer Gesamtzahl von 2,2 Millionen Deutschen in der Sowjetunion (Volkszählung 1989) mehr als 500 000 aus Familien mit katholischer Tradition stammen. Die Zahl der Getauften liegt wesentlich niedriger, noch geringer ist wohl die Zahl derjenigen, die in irgendeiner Form am kirchlichen Leben teilnehmen, falls Gelegenheit dazu besteht. Über die Zahl der Katholiken anderer Nationalität sind ebenfalls keine genauen Angaben verfügbar.

Zwischen Ural und Wladiwostok sind derzeit etwa 25 katholische Priester tätig, die verschiedener nationaler Herkunft sind. Neben Litauern, Polen und Ukrainern sind dies heute zu einem Drittel Rußlanddeutsche, die in den letzten Jahren das Priesterseminar in Riga absolvierten. In Riga bereiten sich zur Zeit auch noch weitere Seminaristen deutscher Herkunft auf das Priestertum vor. Das noch vor nicht langer Zeit recht hohe Durchschnittsalter des Klerus wurde dadurch und durch die Entsendung jüngerer Priester aus Litauen gesenkt. Dennoch herrscht weiterhin ein *gravierender Priestermangel,* der für die einzelnen Seelsorger, die alle mehrere Gemeinden und zahlreiche Außenstellen bei riesigen räumlichen Entfernungen zu betreuen haben, zu großer Belastung führt. In einigen Gemeinden bilden Ordensschwestern, die bis vor kurzem klandestin lebten, eine wichtige Unterstützung für die Geistlichen. Die gesamte Pastoral ist auf den Priester hin ausgerichtet, obwohl das kirchliche Leben, vor allem die Katechese, die vielerorts von Frauen erteilt wird, und die Organisation der Hausgebetskreise, ohne den Einsatz von Laien überhaupt nicht denkbar wäre.
Die Anstrengungen der Pastoral sind auf die Bewahrung des Zusammenhaltes der Gemeinden gerichtet. Erst seit kurzem herrschen äußere Bedingungen, die eine stärkere missionarische Ausrichtung erlauben. Unterschiede werden dabei in der Taufpraxis deutlich, die mancherorts eher restriktiv, anderswo dagegen recht großzügig ist. Der Andrang zur Kinder- und Erwachsenentaufe ist – ähnlich wie in der orthodoxen Kirche – auch in der katho-

lischen Kirche derzeit groß. Die *extreme geistige Isolierung*, in der die Gläubigen jahrzehntelang lebten, hat ihre Spuren hinterlassen. Das Glaubenswissen ist oft gering, seine Weitergabe konnte meist nur in rudimentärer Form geschehen und ist bei den Rußlanddeutschen durch den Verlust der Muttersprache in der jüngeren Generation gefährdet. Noch immer herrscht großer Mangel an religiöser Literatur. Doch haben die verbesserten Möglichkeiten zur Einfuhr von Literatur aus dem Westen seit einigen Jahren die Bedingungen für die Katechese verbessert. Neue Schwierigkeiten für die Pastoral bleiben dabei freilich nicht aus, die teils aus der unvorbereiteten Begegnung mit westlicher Theologie, teils aus der auf diesem Wege erfolgenden Verbreitung randständiger und zum Teil kirchlich nicht anerkannter Frömmigkeitsformen herrühren.

Dem zunehmenden Verlust der deutschen (aber auch der polnischen) Muttersprache trägt die *liturgische Praxis* Rechnung. In den meisten Gemeinden mit überwiegend deutscher Prägung ist Deutsch zwar noch die Sprache der Liturgie (die heute an den meisten Orten in der erneuerten nachkonziliaren Form gefeiert wird) und des Kirchengesangs; Lesung, Evangelium, Predigt und Glaubensunterweisung für die Kinder finden aber schon meist in russischer Sprache statt. Namentlich von den jüngeren Priestern wird lebhaft die Einführung des Meßbuchs in russischer Sprache gewünscht.
Die gegenwärtige Situation der meisten Gemeinden wird maßgeblich von der *Auswanderungsbewegung unter dem deutschen Bevölkerungsteil* bestimmt. Die schwindenden Aussichten auf Gewährung einer Territorialautonomie für die Deutschen in der Sowjetunion als Wiedergutmachung für die Zerschlagung der früheren autonomen Wolga-Republik, für die Deportation und die jahrzehntelange Diskriminierung haben den Wunsch nach Ausreise in die Bundesrepublik Deutschland in weitesten Kreisen übermächtig werden lassen. Am stärksten ist der Drang zum Verlassen des Landes zweifellos in Tadschikistan und Usbekistan, wo sich die dort ansässigen Europäer zunehmend durch den aufkommenden Nationalismus der einheimischen Bevölkerung bedroht fühlen, der im wachsenden Maße von fundamentalistischen islamischen Tendenzen begleitet wird. Die bisher als besonders lebendig geltende katholische Gemeinde in Duschanbe hat sich seit 1988 um zwei Drittel verkleinert, die dortige lutherische Gemeinde löste sich vor kurzem sogar völlig auf.

Die Jurisdiktion sollte geregelt werden

Liegt somit die Zukunft der katholischen Gemeinden in den nichtrussischen Unionsrepubliken durchaus im ungewissen, so zeigt sich in Sibirien ein ganz anderes Bild. Dies wird namentlich in der Gemeinde von Nowosibirsk, der größten Stadt Sibiriens, erfahrbar. Nowosibirsk, wo der bislang einzige katholische Priester in Sibirien, der junge litauische Franziskaner *Saulus Bytautas* als Pfarrer tätig ist, entwickelt sich zu einer Art kirchlichem Mittelpunkt für diesen Raum. Auch hier ist das deutsche Element – ebenso wie das polnische – stark zurückgegangen. Dafür haben in den letzten Jahren viele Russen, vornehmlich Intellektuelle und Studenten (die Stadt ist Sitz einer bedeutenden Universität und zahlreicher wissenschaftlicher Institute), zur katholischen Kirche gefunden. Im Universitätsviertel Akademgorodok hat sich neuerdings sogar eine eigene katholische Gemeinde zusammengefunden und registrieren lassen. In den Kreisen katholischer Universitätslehrer besteht die Absicht, einen philosophisch-theologischen Studiengang zu errichten. P. Bytautas hält bereits seit kurzem selbst auf Einladung der Universität Vorträge über religiöse Themen. Die russischen Katholiken knüpfen dabei bewußt an die durch die Revolution abgebrochene kirchliche Tradition in Sibirien an.
Auf die Festigung und Erneuerung der bereits bestehenden Gemeinden und auf die Sammlung der offenbar in allen größeren Städten Sibiriens vorhandenen Gruppen von Katholiken zielen folgerichtig die hauptsächlichen Anstrengungen des Pfarrers von Nowosibirsk. Die Präsenz der katholischen Kirche in dieser Stadt wird seit kurzem auch durch einen kleinen Konvent der von Mutter Teresa gegründeten Missionarinnen der Nächstenliebe verstärkt, die, wie bereits auch in anderen Städten der Sowjetunion, in der ambulanten Alten- und Krankenpflege arbeiten.

Die *Jurisdiktion* im gesamten Bereich zwischen Ural und Wladiwostok konnte bisher noch nicht geregelt werden. Die Priester unterstehen zwar denjenigen Bischöfen, in deren Diözesen sie inkardiniert sind (d. h. heute in der Regel litauischen Diözesen oder der Erzdiözese Riga), eine eindeutig geordnete territoriale Jurisdiktion ist jedoch damit nicht verbunden. Der Wunsch nach *Einsetzung eines Ordinarius für das Gebiet jenseits des Urals* wird unter den dortigen Priestern ziemlich einhellig artikuliert. Dieses Ziel scheint unter den heutigen Umständen nicht mehr unerreichbar zu sein, ja aus einer Fülle von pastoralen und rechtlichen Gründen wäre eine solche Regelung dringend geboten. Dabei darf freilich die bisher alles in allem aufrechterhaltene Balance zwischen den verschiedenen Nationalitäten in den Gemeinden nicht gestört werden, die auch zukünftig immer aus Angehörigen verschiedener Völker zusammengesetzt sein werden. Das empfindliche Verhältnis zur Orthodoxie bedarf gleichfalls der Berücksichtigung. Mit der Einsetzung von Erzbischof *Francesco Colasuonno* als Nuntius für besondere Aufgaben in Moskau dürfte die Lösung dieser Fragen ein Stück nähergerückt sein.

Die Situation der *lutherischen Gemeinden* in Mittelasien und Sibirien ist noch stärker als die der katholischen durch den Auswanderungsdrang unter der deutschen Bevölkerung gekennzeichnet. Vor allem in den südlichen Unionsrepubliken sind bereits deutliche Auflösungserscheinungen sichtbar. Diese Erosion betrifft eine Kirche, die erst vor zwei Jahren mit großen Mühen unter dem als Bischof eingesetzten lettischen Geistlichen *Harald Kalniņš* nach Jahrzehnten der Zerstreuung zu neuer Einheit ge-

funden hat. Die lutherischen Rußlanddeutschen halten trotz des Rückgangs des Deutschen hartnäckig an der Sprache Luthers fest und nehmen dabei in Kauf, daß die Abwanderung der jüngeren Generation zu den Freikirchen ungebrochen groß ist. Baptisten, Adventisten und Pfingstler, die in ihren Gottesdiensten sich des Russischen bedienen, breiten sich von allen Denominationen am raschesten aus. Sie finden in den breiteren Schichten aller Nationalitäten viele Anhänger, eine Entwicklung, die auch schon der katholischen Kirche zu schaffen macht.

Die Kirche in Deutschland muß helfen

Die kirchliche Situation im außereuropäischen Teil der Sowjetunion stellt wegen der außerordentlichen Zerstreuung der Katholiken, der Nachwirkungen einer jahrzehntelangen Verfolgung und wegen des Fehlens einer eindeutigen kirchlichen Jurisdiktion im Ganzen der Weltkirche einen wohl einzigartigen Fall dar. Neben den fortdauernden Gefährdungen gibt sie heute gleichwohl zu vielfältigen Hoffnungen Anlaß.
Für die Kirche in Deutschland eröffnet sich hier ein wichtiges Feld materieller, personeller und geistiger Hilfe und Zusammenarbeit. Schon vor Jahren hielten Priester und kirchliche Mitarbeiter aus der DDR Kontakt zu den damals im Westen noch fast völlig unbekannten Gemeinden Mittelasiens. An diese Erfahrungen kann jetzt angeknüpft werden. Ein Priester der Diözese Dresden-Meißen wird künftig auf längere Zeit die Seelsorger in Tadschikistan unterstützen können. Der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Wilhelm Schätzler,* unternahm im Juli 1990 eine Reise zu den Gemeinden in Kasachstan und Sibirien, um die bestehenden Bedürfnisse und die Möglichkeiten der Zusammenarbeit zu erkunden. Die Unterstützung der Seelsorge durch geeignete Literatur und die Hilfe für Kirchenbau und Pastoralarbeit dürfen freilich nur die eine Seite der Hilfsbereitschaft sein. Viel wird darauf ankommen, ob es gelingt, durch das Angebot von Fortbildung, von geistigem Austausch und personeller Hilfe Priestern und Gemeinden das Bewußtsein zu vermitteln, daß sie in der Kirche in Deutschland einen verläßlichen Rückhalt besitzen, der sie in der Fortsetzung ihres christlichen Lebenszeugnisses in einer Zeit großer Umbrüche in der Sowjetunion bestärkt. *Gerhard Albert*

Verordneter Konsens – spannungsreiche Vielfalt

Die politische und religiöse Situation Indonesiens

In keinem Land der Erde leben so viele Muslime wie in Indonesien. Dennoch ist Indonesien kein islamischer Staat, sondern stützt sich auf die vom Staatsgründer Sukarno entwikkelte Nationalphilosophie bzw. -ideologie der „Pancasila". Auf diese „fünf Säulen" (Glaube an einen Gott, Humanität, Einheit des Landes, Demokratie, soziale Gerechtigkeit) sind alle Parteien und Religionsgemeinschaften verpflichtet. Das gilt auch für die christlichen Kirchen, die zusammen etwa ein Zehntel der Bevölkerung ausmachen. Die katholische Kirche Indonesiens hat in den letzten Jahrzehnten ein starkes Wachstum erlebt; sie spielt durch ihre Bildungs- und Sozialeinrichtungen eine beträchtliche Rolle.

Nach 25 Jahren Militärherrschaft unter dem General und jetzigen Präsidenten *Suharto* erscheint Indonesien als ein innerlich ziemlich stabiles Land. Die wirtschaftliche Krise zu Beginn der 80er Jahre, als die Erträge aus dem Ölgeschäft – damals fast das einzige Devisen bringende Exportgut des Landes – drastisch zurückgingen, ist durch die neue Wirtschaftspolitik der Technokraten gebannt worden. Wirtschaftsexperten rechnen Indonesien inzwischen zu den Schwellenländern. Für die 90er Jahre wird dem Land ein anhaltendes Wirtschaftswachstum vorhergesagt. 1989 lag die Wachstumsrate des Bruttosozialprodukts bei 6% und damit deutlich über dem Geburtenzuwachs von 2,5%. Auch ausländische Investoren – neben dem traditionellen Handelspartner Japan vornehmlich die „vier kleinen Drachen" (Hong Kong, Singapur, Taiwan und Südkorea) – haben Zutrauen zum indonesischen Markt gefaßt.
In den letzten drei Jahren hat sich das Volumen der ausländischen Investitionen verdreifacht. Sie gehen vornehmlich in den Sektor der arbeitsintensiven Industriezweige von niedrigem oder mittlerem technischen Niveau wie Schuhproduktion, Nahrungsmittelkonserven, Textil-, Chemie-, Elektronik- und Holzverarbeitungsindustrie. Die Palette der *Ausfuhrgüter* hat sich erweitert, auch wenn *Erdöl* weiterhin den größten Teil des indonesischen Exports ausmacht. In den letzten Jahren hat der Export von Flüssiggas, das vornehmlich nach Japan geliefert wird, an Bedeutung gewonnen. An dritter Stelle der Exportgüter steht die Ausfuhr von Tropenholz, weitgehend im unverarbeiteten Zustand. Indonesien verfügt über 10% des tropischen Regenwalds dieser Erde. Das Forstministerium gibt immer noch einen Bestand von 144 Millionen Hektar Regenwald an, was 75% der Landmasse Indonesiens entsprechen würde. Ein Bericht der Weltbank nennt dagegen die wohl realistischere Zahl von 114 Millionen Hektar (1988). Die Differenz beleuchtet das Ausmaß des Abbaus des Bestandes an tropischen Regenwald in den letzten Jahren vornehmlich durch japanische Gesellschaften.

Politische Stabilität mit Schattenseiten

Die Bedeutung der *Landwirtschaft* hat gegenüber der Industrie ständig abgenommen. Nur 25% des Bruttosozialprodukts kommen aus der Landwirtschaft, in der aber immer noch 55% der Arbeitskräfte tätig sind. Trotz des Wachstums der Bevölkerung hat Indonesien dank verbesserter Agrarmethoden die Selbstversorgung beim Grundnahrungsmittel Reis erreicht. Auch im *Kampf gegen die Armut* kann das Land relative Erfolge aufweisen. Lagen 1976 bei einer Bevölkerung von 135 Millionen noch 40% unter der Armutsgrenze (gemessen an einem Minimum von Wohnung, Bekleidung, Gesundheitsfürsorge, Erziehung und Ernährung), so verringerte sich der Anteil bis 1987 auf 17%, obschon die Bevölkerung auf 172 Millionen anstieg. Auf dem Gebiet der *Familienplanung* sind die Erfolge eher bescheiden, da die Fruchtbarkeitsrate nur von 4,1 Kindern (1980–85) auf 3,5 (1985–1990) gesenkt werden konnte. Damit liegt sie noch weit hinter dem von der Regierung als Ideal vorgegebenen Ziel, das mit dem Slogan bezeichnet wird: „Zwei Kinder sind genug!" Die Bevölkerungsdichte erreicht auf der am meisten bewohnten Insel Java 784 Personen auf den Quadratkilometer, während sie in Irian Jaya (dem indonesischen Teil von Neuguinea) gerade 5 Personen pro qkm beträgt. Die seit vielen Jahren von der Regierung betriebene Politik der „Transmigration" hat hier nicht viel Abhilfe schaffen können. In einer Art „Echternacher Springprozession" kommen für drei Menschen, die Java verlassen, zwei wieder neu auf die Insel.

Die Politik der „Neuen Ordnung", die sich in den ersten Jahren nach dem kommunistischen Putsch von 1965 durch Härte und Repression auszeichnete, hat sich konsolidiert und dazu beigetragen, daß die politischen Gegensätze in zunehmendem Maße entideologisiert wurden. Die „Golkar", die politische Gruppierung, auf die sich der Präsident, die Militärs und die Beamten stützen, besitzt die eindeutige Vorherrschaft. Bei den letzten Wahlen im April 1987 gewann sie mehr als 70% der Stimmen. Die vornehmlich von den Muslimen unterstützte Vereinigte Entwicklungspartei (Development Unity Party), die 1982 noch fast 30% der Stimmen erhalten hatte, ist inzwischen auf 16% geschrumpft. Die dritte politische Kraft, die Indonesische Demokratische Partei, die sich vornehmlich aus den ehemaligen christlichen Parteien, Liberalen und Nationalisten rekrutiert, verfügt nur über gut 10% der Stimmen.

Das 1985 verabschiedete Parteiengesetz, das alle Massenorganisationen verpflichtet, ihre Zustimmung zur Staatsphilosophie bzw. -ideologie der Pancasila zu bekunden (vgl. HK, September 1986, 436ff.), sowie ihre Ziele und die Namen der führenden Personen bei der Regierung zu hinterlegen, hat einiges zum inneren Frieden beigetragen. Dies ist jedenfalls die Sicht von Wirtschaftsvertretern in und außerhalb des Landes, die darin eine Verbesserung der Rahmenbedingungen erkennen. Kritiker der Regierungspolitik sehen in der Oktroyierung der Pancasila die Gefahr, daß das politische Leben zu sehr gemaßregelt und stranguliert wird. Politisch Andersdenkende hatten während der 80er Jahre wenig Möglichkeiten, ihre Meinungen zu Gehör zu bringen. Vornehmlich Studenten und radikale Muslimführer wurden von der Regierung mit harten Maßnahmen zum Stillhalten gezwungen und politisch mundtot gemacht.

Die Kehrseite des durch die Technokraten herbeigeführten Wirtschaftswachstums liegt darin, daß andere wichtige Aufgaben von der Regierung nicht angegangen wurden. Dies trifft besonders für das Erziehungswesen und die Reform der Justiz zu. Anfang der 80er Jahre häuften sich die Fälle von Selbstjustiz gegenüber Verbrechern, bei denen sich Todesschwadronen der Polizei einen traurigen Ruf erwarben. Die Förderung des Wirtschaftswachstums ging zudem auf Kosten der gesellschaftlichen Gleichheit, da die Erträge höchst ungleichmäßig unter die verschiedenen gesellschaftlichen Schichten im Lande verteilt wurden und werden. Das soziale Gefälle zwischen den verschiedenen Gruppen hat sich vergrößert, und die damit verbundene soziale Ungerechtigkeit ist gewachsen. Dies bedeutet eine Gefahr für den inneren Frieden und letztlich auch für das Wirtschaftswachstum.
Wie in vielen vergleichbaren Ländern ist auch in Indonesien die *Korruption* mit ihren negativen Auswirkungen auf die ganze Gesellschaft weit verbreitet. Präsident Suharto, aber noch mehr die Mitglieder seiner ausgedehnten Familie sind bei den meisten großen Industrie- und Handelsprojekten direkt oder indirekt beteiligt. Die Kritik an dieser Vermengung von politischer Macht und materieller Bereicherung hat zugenommen und Suharto gezwungen, den Mitgliedern seiner Familie größere Zurückhaltung auf diesem Gebiet aufzuerlegen.

Das außenpolitische Gewicht ist gewachsen

Neben der Ungleichheit unter den gesellschaftlichen Gruppen gibt es auch eine Ungleichheit unter den verschiedenen Regionen. Indonesien ist ein Land, das sich über 4200 km erstreckt und gut 13 000 Inseln umfaßt, von denen knapp die Hälfte bewohnt und wirtschaftlich nutzbar sind. Auf diesen Inseln leben 360 verschiedene ethnische Gruppen – allerdings sehr unterschiedlicher Größe – und es werden über 250 Regionalsprachen gesprochen. Die Einheitssprache Bahasa Indonesia ist ein wichtiges Element, um trotz der ethnischen und auch religiösen Vielfalt so etwas wie ein gemeinsames Nationalitätsgefühl zu fördern, das die „Einheit in Vielfalt" – so die Devise im Staatswappen – bestärkt. Seit den Gründungstagen der Republik Indonesien, während derer es verschiedene separatistische Bestrebungen (Aceh auf Sumatra, Unabhängigkeitsbestrebungen auf den Molukken u. a.) gab, geht aber die Furcht um, diese Einheit zu verlieren. Entsprechend stark hat sich eine zentralistische Mentalität herausgebildet. Vom Zentrum Jakarta aus wird alles getan, um Eigenmächtigkeiten in den Provinzen zu unterbinden

– ein Bestreben, das viel an lokaler Eigeninitiative unmöglich macht. Wie in vielen Ländern der Dritten Welt, in denen Militärs die Macht ergriffen haben, stellt sich auch in Indonesien das Problem, wie es zu einem politischen Wandel kommen kann. 1993 endet das jetzige Mandat von Präsident Suharto, und der Präsident müßte neu gewählt werden. Es ist aber fraglich, ob Suharto in der Lage sein wird, noch einmal zu kandidieren. Unabhängig davon stellt sich für Indonesien die Frage, wie in Zukunft eine stärkere Demokratisierung erreicht und der Einfluß des Militärs auf die Politik des Landes zurückgedrängt werden kann.

Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung und der innenpolitischen Konsolidierung ist auch das *außenpolitische Gewicht Indonesiens* in den letzten Jahren gewachsen. In der Gemeinschaft der blockfreien Staaten hat Indonesien seit den Tagen der mittlerweile legendären Konferenz von Bandung (1955) einen guten Ruf. Auch innerhalb der Gruppe der ASEAN-Staaten (Thailand, Philippinen, Malaysia, Singapur) ist der Einfluß Indonesiens gewachsen. Japan ist der wichtigste Geschäfts- und Finanzpartner Indonesiens. Die Erinnerungen an das Verhalten der japanischen Militärs während der Besetzung im Zweiten Weltkrieg belasten immer noch die Einstellung zu den Japanern. Ihre manchmal rüden Geschäftspraktiken von heute lassen die Erinnerungen immer wieder wachwerden. Die gelegentlichen antijapanischen Demonstrationen, etwa von Studenten und anderen Kreisen, werden von der Regierung im Wissen um ihre wirtschaftliche Abhängigkeit von Japan jedes Mal unterdrückt. Nach der Niederschlagung des kommunistischen Putsches, der als von der VR China unterstützt und gesteuert angesehen wurde, hatte Indonesien 1967 die diplomatischen Beziehungen mit der VR China abgebrochen. Am 8.8.1990 nahmen die beiden Länder jetzt wieder diplomatische Beziehungen auf, auch wenn es weiter Differenzen in der Bewertung der Situation in Kambodscha und Auseinandersetzungen über territoriale Ansprüche an den Spratley-Inseln gibt.

„Pancasila" als verbindliche weltanschauliche Grundlage

Die Grundgedanken und die ursprüngliche Fassung der Pancasila – der fünf Säulen – als Grundlage indonesischer nationaler Identität gehen auf Sukarno zurück, der sie am 1. Juni 1945 erstmals formulierte. Anfänglich hatte Pancasila mehr die Funktion, als Kompromißformel die streitenden politischen und ideologischen Gruppen auf ein Minimum an nationaler Einheit zu verpflichten. Entsprechend vielfältig war die Interpretationsbreite der fünf Säulen. Nach der Machtübernahme Suhartos (1965) und dem Beginn der Politik der „Neuen Ordnung" änderte sich die Situation, da die Pancasila jetzt zusammen mit der Verfassung als Grundlage des indonesischen Staates bezeichnet wurde. Seit dieser Zeit liegt auch die Reihenfolge der fünf Säulen fest.

1. An erster Stelle (nicht mehr wie bei Sukarno an fünfter und letzter) steht der *Glaube an einen einzigen Gott.* Die fünf staatlich anerkannten Religionen – Islam, Katholizismus, Protestantismus, Konfuzianismus und Buddhismus – werden zur Toleranz aufgefordert und Zwang bei Konversionen wird verboten.
2. Die gerechte und zivilisierte *Humanität* wird mit dem Begriff der Schöpfung verbunden, nach der alle Menschen vor Gott gleich sind.
3. *Die Einheit Indonesiens* als Säule und als Forderung, allen Bestrebungen von Spaltung der nationalen Einheit zu widerstehen.
4. *Demokratie* auf der Basis von Beratung und Überlegung: dabei wird der westliche, am Individuum orientierte Demokratiebegriff (one man – one vote) erweitert durch den östlichen (asiatisch-javanischen) Akzent auf dem Handeln in der und für die Gemeinschaft.
5. *Soziale Gerechtigkeit:* Hier wird öfter von der „nachbarschaftlichen Solidarität" (goton-royong) gesprochen, wie sie im traditionellen indonesischen (javanischen) Dorf galt.

War die verstärkte Betonung der Pancasila zunächst eine Waffe gegen den „atheistischen Kommunismus", so wurde seit 1978 die andere Zielrichtung dieser Kampagne deutlich: Sie sollte eine Entpolitisierung der Religionen, vornehmlich des Islam, bewirken. Seither sind alle Beamten, Studenten und viele andere Gruppen verpflichtet, Kurse (von 25–250 Stunden Dauer) zur offiziellen Interpretation der Pancasila zu besuchen, die vom Staat verordnet und deren Ergebnisse kontrolliert werden.
Die Mehrheit der Christen und Muslime haben die Pancasila als Grundlage der indonesischen Nation akzeptiert und sehen sie als vereinbar mit ihren Glaubensüberzeugungen an. Es gibt eine Reihe von christlichen und muslimischen Veröffentlichungen, die die einzelnen Aussagen der Pancasila mit korrespondierenden Stellen aus der Bibel und dem Koran unterlegen, um so eine grundsätzliche Harmonie zwischen den geoffenbarten Schriften und der Pancasila zu belegen. Kritische Stimmen gibt es aber sowohl unter indonesischen Muslimen wie auch unter den Christen. Sie sehen die Gefahr, daß die Pancasila zu einer Art „Pseudo-Religion" wird und einen Synkretismus fördert, der die Eigenarten und das Selbstverständnis der einzelnen Religionen nicht mehr respektiert.

Diese Auseinandersetzung erreichte ihren Höhepunkt im Umfeld der Diskussionen um das 1985 verabschiedete Gesetz, das alle „Massenorganisationen" verpflichtet, die Pancasila als „alleinige Grundlage" des gesellschaftlichen, nationalen und staatlichen Lebens Indonesiens in ihren Statuten aufzunehmen. Die katholische Bischofskonferenz (KWI) und die Gemeinschaft indonesischer Kirchen (PGI), der Zusammenschluß der protestantischen Kirchen des Landes, sorgten durch Erklärungen und Verhandlungen dafür, daß ihre grundsätzliche Zustimmung zur Pancasila nicht als Verleugnung ihrer religiösen Eigenständigkeit mißverstanden werden konnte. Die Regierung Suharto signalisierte ihr Einverständnis mit diesen

kirchlichen Klarstellungen. In typisch javanischer Harmonie war damit der religiöse Friede wiederhergestellt. In der Diskussion bleibt umstritten, inwieweit die Pancasila als „Pseudo-Religion" bzw. „civil religion" (vgl. *K. A. Steenbrink,* Pancasila: Entwicklungen innerhalb der Civil Religion Indonesiens, in: ZMR 74, 1990, 2, 124–141) anzusehen sind, oder aber als Ausdruck einer grundlegenden Einheit des indonesischen Volkes und seiner Kultur und damit als Quelle und Grundlage der nationalen Identität verstanden werden können.

Wie die Diskussion um die Vereinbarkeit der Pancasila mit christlichem Gedankengut zeigt, sind die christlichen Kirchen bestrebt, ihr Verhältnis zur staatlichen Obrigkeit möglichst problemfrei zu gestalten. In den letzten Jahren hat das Problem Osttimor – die Annexion dieses ehemals zu Portugal gehörenden Gebiets 1975 und die lange anhaltenden Kampfhandlungen indonesischer Truppen zur Befriedung des auf Unabhängigkeit bestehenden Inselteils – sowohl der katholischen Bischofskonferenz als auch dem protestantischen Rat der Kirchen viel zu schaffen gemacht. Im Ausland wurde vielfach kritisch angemerkt, daß die christlichen Kirchen es an einer klaren Sprache fehlen ließen und sich nicht genügend für die Wahrung der Menschenrechte der Bewohner Osttimors einsetzten. Die indonesischen Protestanten haben wegen der heftigen Kritik an ihrer Haltung sogar für einige Zeit ihre Mitgliedschaft in der christlichen Konferenz von Asien (CCA) ruhen lassen.
Übereinstimmend haben die indonesischen Christen zu verstehen gegeben, daß sie auf dem Hintergrund ihres kulturellen Erbes – und durchaus in Übereinstimmung mit christlichen Grundsätzen – im Falle einer Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche eher auf Verständigung und Ausgleich denn auf lautstarke, öffentlich vorgetragene Kritik setzen. Diese Haltung wurde z. B. auch von *R. Hardawiryana* SJ auf der Konferenz der theologischen Beratungskommission der FABC zur Theologie des Staat-Kirchen-Verhältnisses in Asien im April d. J. in Hong Kong (vgl. HK, Juni 1990, 265 f.) vertreten.

Auf dem Weg zum „islamischen Staat"?

In der offiziellen Statistik des Religionsministeriums wird die Zahl der Muslime mit 140 Millionen angegeben, was einem Anteil von 87,5% an der Gesamtbevölkerung Indonesiens entspricht. Indonesien ist damit das Land mit den meisten Muslimen. Andere Statistiken (so *D. A. Barret,* World Christian Encyclopedia, Nairobi 1982, 382) setzen die Zahl der Muslime wesentlich niedriger an und rechnen nur mit 43% „koranischen oder strikten" Muslimen, während sie 35% als nur nominelle Muslime verstehen, die neuen Religionen und mystischen Sekten angehören, in denen sich animistische, hinduistische, buddhistische und islamische Elemente verschmolzen haben. Zweifellos ist Indonesien ein islamisches Land. Das belegen die zahlreichen Moscheen (und die Muezzin, die von Lautsprechern unterstützt unüberhörbar zum täglichen Leben gehören) und zahlreiche schulische und soziale islamische Einrichtungen im ganzen Land. Aber Indonesien ist *kein islamischer Staat.* Die Regierung Suharto hat zwar islamischen Institutionen vielfache Unterstützung zukommen lassen. Seit der Einführung der „Neuen Ordnung" wurden allein über 524 000 neue Moscheen errichtet. Aber zugleich haben der Präsident und die Regierungspartei Golkar konsequent und entschieden alle Versuche islamischer Radikaler und anderer Kräfte zurückgewiesen, dem Islam die vorrangige politische Rolle einzuräumen und alle Bestrebungen zur Errichtung eines islamischen Staates abgeblockt.

Das vorrangige Ziel der „Pancasila-Demokratie" besteht darin, dem Islam (und überhaupt allen religiösen Gruppen) einen direkten Einfluß auf die Politik zu verweigern. Die seit dem Beginn der indonesischen Unabhängigkeit politisch tätigen islamischen Gruppierungen wurden ständig in ihrem Einfluß beschnitten. Das Parteiengesetz von 1985 verpflichtete die muslimisch geprägte „Vereinigte Entwicklungspartei" (PPP), Nicht-Muslimen die Mitgliedschaft zu ermöglichen und als Zeichen für die Übernahme der Staatsideologie die Ka'ba von Mekka in ihrem Parteiemblem durch den Stern der Pancasila zu ersetzen. Die konservative „Nahdatul Ulama" (NU), die einflußreichste Gruppe innerhalb der PPP, hat sich seitdem aus der aktiven Politik vollständig zurückgezogen und ist – mit Unterstützung der Regierung als Kompensation für die politische Abstinenz – nur noch auf dem Erziehungs- und Sozialsektor tätig.
Stillen Widerstand gegen die Regierungspolitik leistet die Muhammadiya, eine islamische Organisation mit über einer Million Mitglieder, die viele Schulen, Universitäten, Krankenhäuser und Moscheen überall im Lande unterhält. In Indonesien, wo die politische Opposition wenig Möglichkeit hat, sich zu artikulieren, sind Moscheen und andere islamische Einrichtungen oft der einzige Freiraum, um Kritik an den bestehenden Verhältnissen zu äußern. Auffällig viele Jugendliche sind in den Moscheen zu finden, wo sie beten oder auf die täglichen Predigten hören, die – da sie keine Änderung fordern dürfen – zur Geduld aufrufen. Die *Welle der islamischen Erneuerung* hat auch Indonesien beeinflußt, aber einen weniger radikalen Charakter angenommen als in manchen islamischen Ländern im Nahen Osten oder in Afrika. Der Islam in Indonesien ist im Lauf der Geschichte stark von der javanischen Religiosität beeinflußt worden, die allen Extremen abhold ist und mehr auf Ausgleich und Harmonie setzt.

Da die Christen mit knapp 10% Anteil an der Gesamtbevölkerung (Protestanten ca. 7%, Katholiken 2,8%) eine kleine, aber einflußreiche Minderheit darstellen, sind sie darauf angewiesen, ihre eigene Rolle im Hinblick auf die starke muslimische Mehrheit zu bestimmen. Aus der Zeit des Widerstandskampfes gegen die holländische Kolonialmacht rühren noch viele gute Beziehungen zwischen den beiden Religionsgruppen. In den verschiedenen Institutionen des Staates, in der Verwaltung, im Erziehungs-

bereich, im Militär und in der Politik arbeiten Christen und Muslime einträglich zusammen. Das Verhältnis ist zwar nicht ungetrübt, da radikale muslimische Gruppen den Christen immer wieder Proselytenmacherei vorwerfen und die Missionstätigkeit der Kirchen scharf kritisieren. Aber dem indonesischen (javanischen) Harmoniegefühl entsprechend sind die Beziehungen eher freundlich. Nicht zuletzt das Gutachten des Rates der islamischen Gelehrten (Majelis Ulama) im Jahre 1981, das die Teilnahme von Muslimen an der christlichen Weihnachtsfeier verbot, machte deutlich, wie entspannt die Beziehungen zwischen den Gläubigen der beiden Religionen sind. Die Feste der jeweils anderen Glaubensgemeinschaft in den Schulen oder der Dorfgemeinschaft mitzufeiern, wurde und wird eher als Ausdruck sozialer Gemeinschaft denn als religiöse Handlung gesehen.

Offizielle Begegnungen und theologische Dialoge zwischen Christen und Muslimen sind sowohl von Protestanten als auch von Katholiken unternommen worden. Auch das Religionsministerium hat seit 1972 gezielt Begegnungen zwischen Muslimen und Christen sowie Angehörigen anderer Religionen veranstaltet, die sich mit Glaubensinhalten befaßten und vor allem den gemeinsamen Beitrag aller Religionen für die Entwicklung der indonesischen Gesellschaft zum Gegenstand hatten. In der indonesischen Bischofskonferenz gibt es ein Referat für den interreligiösen Dialog. Da diese Problematik in der theologischen Ausbildung von Priestern und kirchlichen Mitarbeitern aber nur eine äußerst untergeordnete Rolle spielt, fehlt es der katholischen Kirche an Fachleuten auf diesem Gebiet. Im Rahmen der FABC haben sich die indonesischen Bischöfe verstärkt für die Förderung des interreligiösen Dialogs eingesetzt.

Es gibt viel zu wenig Priester

Zwischen 1960 bis 1990 hat sich die Zahl der Katholiken in Indonesien von 1,3 Millionen auf gut 5 Millionen fast vervierfacht. Damit liegt der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung zwar immer noch gerade bei 2,8%, was etwa dem Durchschnitt für Gesamtasien entspricht. Der enorme Zuwachs stellt aber die katholische Kirche vor große Probleme. Die Zahl der ausländischen Missionare ist seit der Verhängung des Einreiseverbots durch die Regierung ständig zurückgegangen. Die Zahl der einheimischen Priester reicht aber nicht aus, die Lücken zu füllen und die vielen neuen Katholiken zu versorgen. Neben den 822 regulären Pfarreien gibt es so 6666 Außenstellen ohne Priester. In Japan mit seinen gerade 400 000 Katholiken sind 1935 Ordens- und Weltpriester tätig, also mehr als in der indonesischen Kirche, die zwölfmal so viel Katholiken hat, aber nur über 1868 Priester verfügt. Der *Priestermangel* ist gegenwärtig eines der größten Probleme für die indonesische Kirche. In den letzten 10 Jahren haben die indonesischen Bischöfe mehrere Vorstöße unternommen, bei ihren „Ad-limina-Besuchen" in Rom eine Zustimmung für die Priesterweihe verheirateter Katecheten (viri probati) zu finden, mit der sie gerade für die vielen Außenstellen, an denen ein akademisch ausgebildeter zölibatärer Priester überqualifiziert und ohne angemessenen Arbeitsbereich wäre, eine den seelsorglichen Bedürfnissen entsprechende Lösung des Personalproblems erreichen wollten.

Der letzte Versuch geschah im Vorfeld des Papstbesuches im Herbst 1989 (vgl. HK, November 1989, 537). Wie alle voraufgegangenen Demarchen wurde auch diese negativ beschieden. In seinen Ansprachen in Indonesien hat Johannes Paul II. vielmehr davor gewarnt, im Blick auf eine aktuell bestehende Notlage von den für die Gesamtkirche gültigen Normen abzuweichen und unzureichende und falsche Alternativlösungen anzustreben. Hält man aber an den bisher bestehenden kirchlichen Amtsstrukturen und Vorgaben für das Priesteramt fest, dann bleibt es beim gegenwärtigen Zustand, daß in 90% der Außenstationen am Sonntag nur ein Wortgottesdienst, aber keine Eucharistiefeier begangen werden kann. Wie u. a. *G. Kirchberger* SVD, in der theologischen Ausbildung in Ledalero (Flores) tätig, feststellt, kommt es durch die Verteilung auf verschiedene Personen zu einer unkatholischen Trennung von Wort und Sakrament. Der nur gelegentlich die Außenstation besuchende Priester wird als Sakramentenspender, als ein mit besonderer (magischer) Vollmacht ausgestatteter Mensch betrachtet. Aufgrund der demographischen und geographischen Lage des Landes müßten in Indonesien alternative Formen für die Ausbildung und Lebensweise von Priestern gesucht werden (vgl. KM 6/1989, 193–196). Bischof *Anton Pain Ratu* (Diözese Atambua, Westtimor) betonte in einem Interview (Asia Focus, 21.7.1990), angesichts der Tatsache, daß die meisten Indonesier einschließlich der Katholiken in einem agrarischen Milieu lebten, müßten „Bauern-Priester" für die indonesische Kirche ausgebildet werden, die wirklich in die indonesische „Agri"-Kultur inkulturiert seien.

Wie in anderen asiatischen Ortskirchen hat man nach dem II. Vatikanischen Konzil auch in Indonesien mancherlei Bemühungen in Richtung einer *verstärkten Inkulturation* des christlichen Glaubens unternommen. Da kirchliches Leben, theologische Unterweisung und Reflektion im Medium der „Bahasa Indonesia" erfolgen, hat man im Ausland den vielen Aktivitäten der indonesischen Kirche auf den Gebieten der Katechetik, des Laienapostolats, der Entstehung von Basisgemeinden, der Liturgie und Kirchenmusik und des sozialen Einsatzes bisher wenig Beachtung geschenkt. In Zusammenarbeit mit der nationalen Kommission für Kirchenmusik versucht z. B. das 1971 von den Jesuiten in Yogyakarta gegründete Zentrum für liturgische Musik, die verschiedenen Initiativen auf diesem Gebiet zu koordinieren und zu dokumentieren. Das erste Gesang- und Gebetbuch für ganz Indonesien, „Mada Bakti", das hier zusammengestellt wurde und 1980 im Auftrag der Liturgiekommission erschien, enthält eine gute Mischung von Kirchenmusik aus Europa, indonesischen Neukompositionen allgemeiner Art und Kompositionen, die sich bewußt an lokale Musiktraditionen

anlehnen. Ebenfalls in Yogyakarta wurde 1990 ein Zentrum für indonesische inkulturierte Theologie gegründet, das sich als Koordinierungsstelle für 8 angeschlossene Priesterseminare und theologische Zentren auf verschiedenen Inseln – angefangen von Irian Jaya bis Sulawesi, Flores, Sumatra und Java – versteht.

Gutes ökumenisches Klima trotz Reibereien

Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den protestantischen Christen, die mit gut 10 Millionen Gläubigen (7% Anteil an der Gesamtbevölkerung) zahlenmäßig doppelt so stark sind, war in der Vergangenheit manchmal dadurch belastet, daß die Protestanten seitens der holländischen Kolonialregierung in besonderer Weise gefördert wurden. Bis heute gibt es regionale Reibereien und Konkurrenzsituationen zwischen verschiedenen christlichen Kirchen in der Missionsarbeit unter den Angehörigen der traditionellen Religionen. Eher skurril mutet die Auseinandersetzung um eine indonesische Übersetzung des reformierten „Heidelberger Katechismus" an, bei der der Artikel 80 über die katholische Messe als „verfluchte Abgötterei" zu einer Störung des ökumenischen Klimas in Westtimor geführt haben soll (vgl. UCA-News, 12. bis 18. 7. 1990, S. 9).

Das Verhältnis zwischen den christlichen Glaubensgemeinschaften, ganz besonders deren Dachorganisationen, der indonesischen Bischofskonferenz (KWI) und der Gemeinschaft Indonesischer Kirchen (PGI), ist gut, und es gibt verschiedene gemeinsame Initiativen oder Verlautbarungen zu gesellschaftlichen Problemen. Zusammenarbeit wird auch zwischen verschiedenen theologischen Institutionen der christlichen Kirchen praktiziert. Manche mögliche Kooperation unterbleibt wegen der starken Belastung des kirchlichen Personals mit Problemen der jeweils eigenen Institution. In Java (Yogyakarta) und Flores (Ledalero) wird auf dem Gebiet der Inkulturation ökumenisch kooperiert. Im allgemeinen ist der Widerstand gegen Inkulturationsbestrebungen als mit dem Evangelium nicht vereinbar bei den Protestanten größer als bei den Katholiken. *Georg Evers*

„Mit Leib und Seele"

Erfolg einer Serie – Symptom für Probleme der Kirche

Pfarrer als Fernsehhelden – das haben die beiden Serien „Oh Gott Herr Pfarrer" (ARD) und „Mit Leib und Seele" (ZDF) gezeigt – können durchaus zu Zuschauermagneten werden. Wieso und warum und was für Rückfragen sich daraus für die Kirche ergeben oder ergeben können, erörtert der katholische Fernsehbeauftragte Eckhard Bieger SJ in seinem hier abgedruckten Forumsbeitrag anhand von Umfrageergebnissen zur ZDF-Serie „Mit Leib und Seele" (mit Günther Strack als Hauptdarsteller), die zeigen, daß die Serie gerade bei kirchennahen Zuschauern Anklang gefunden hat. – Die ZDF-Serie wird ab 13. Oktober mit 13 weiteren Folgen fortgesetzt.

An den Erfolg von Pfarrerserien im Fernsehen hat man sich seit 1988 sehr schnell gewöhnt. Dies geschah kirchlicherseits sicher zu schnell. Es wurde nicht nur die bisherige Grundannahme umgestoßen, daß religiöse Sendungen nur als Minderheitenprogramme denkbar sind. Die Mehrheit der Fernsehzuschauer schaltet sowohl auf die ARD-Serie „Oh Gott Herr Pfarrer" wie ein Jahr später auf die ZDF-Serie „Mit Leib und Seele" ein. Mehrheit will besagen, daß von den Zuschauern, die sich aktuell am Gerät eingefunden hatten, mehr als 60% z. B. die ZDF-Serie eingeschaltet hatten. Da nur etwa 60–70% der Zuschauer jeweils zusammen am Fernsehgerät zu finden sind, also 40% nicht erreichbar sind, erklärt sich, daß bei einer Einschaltquote von 40% ein Zuschauerpotential von 60% ausgeschöpft werden kann.

Wieso ist es möglich, daß eine speziell evangelische Kirchenserie bzw. ein katholisch durchtränktes Serienprogramm die Mehrheit der Zuschauer auf sich zieht, d. h. auch die jeweils andere Konfession anspricht? Bei der ZDF-Serie war es sogar so, daß kirchennahe Protestanten die Serie am positivsten beurteilten, das Pfarrerbild noch mehr als die kirchennahen Katholiken akzeptierten und auch der Meinung waren „die Serie gibt die Realität des kirchlich-katholischen Lebens wieder".

Dysfunktionale Wirkung der Serie?

Das Pfarrerbild der Serie wird von vielen, vor allem jüngeren kirchlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen sowie von engagierten Laien abgelehnt. Der Pfarrer als Einzelkämpfer, wie ihn die Serie weitgehend darstellt, gilt nicht mehr als Vorbild. Viele aus dieser Gruppe befürchten, daß die Serie eine restaurative Wirkung hat, ein überholtes Priesterbild wieder einprägt. Auf der anderen Seite hat die Serie einen sympathischen Eindruck der katholischen Kirche hinterlassen, der Protagonist ist allgemein akzeptiert worden, und die Serie hat Diskussionen über das Berufsbild des Pfarrers und andere Themen ausgelöst.

Die persönliche Sichtweise dürfte bestimmend dafür sein, wie die Wirkung der Serie eingeschätzt wird. Zwei unterschiedliche Befragungen im Anschluß an die Serie geben

einigen Aufschluß. Es wurden einmal repräsentativ 514 Telefoninterviews durchgeführt. Eine weitere Untersuchung hatte als Zielgruppe 439 Personen aus dem kirchlichen Bereich, Pfarrer, GemeindereferentInnen, engagierte Laien und andere Zuschauer der Serie.

Im Durchschnitt waren 36% der Fernsehgeräte auf die Serie eingeschaltet, 12,3 Mill. Zuschauer wurden im Schnitt erreicht. Mit dem Ende der Sommerzeit erzielte das Programm eine bessere Resonanz, die Quoten lagen jeweils über 36%, und 60% der zur Ausstrahlungszeit eingeschalteten Fernsehgeräte empfingen das ZDF-Programm. Die Serie über das evangelische Pfarrhaus „Oh Gott, Herr Pfarrer" hatte eine durchschnittliche Einschaltquote von 35% und im übrigen vergleichbare Werte. Bei beiden Serien waren 59% der Zuschauer Frauen, 41% Männer. Ebenfalls war die Altersgruppe über 65 am stärksten vertreten, am geringsten die jüngeren Zuschauergruppen. Diese Daten entsprechen den Durchschnittswerten für Kirchgänger, sie sind jedoch nicht allein durch die Thematik der beiden Serien zu erklären, sondern vor allem durch die Nutzungsgewohnheiten von Serienangeboten. Frauen und ältere Zuschauer sind die vorrangigen Zuschauer solcher Fernsehangebote. Allerdings sind die kirchennahen Zuschauer mit 47% stärker repräsentiert als im Durchschnitt der Gesamtbevölkerung, kirchenferne Personen waren nur zu 23% Häufigseher.

Die Serie hat nicht dazu geführt, daß Protestanten weniger intensive Nutzer waren als Katholiken. Es wurden in beiden Gruppen 79% der Zuschauer mit enger Kirchenbindung erreicht und 77% der über 60jährigen. Zuschauer, die die Serie nicht gesehen haben, gaben zu 50% zeitliche Gründe an, jeweils 15% gaben an, überhaupt nicht an Serien interessiert zu sein, und weitere 15% interessierte die Thematik nicht. Die Durchschnittsbenotung der Serie „Mit Leib und Seele" beträgt 2.5, besser schnitten nur „Alf" mit 2.4 und „Ein Heim für Tiere" ebenfalls mit 2.4 ab. Im Vergleich dazu „Knight Rider" 3.3, „Denver Clan" 4.1.

Kritische Einschätzung bei jüngeren kirchennahen Zuschauern

Im Vergleich zu der durchschnittlichen Bewertung von 2.5 wird Günter Strack in seiner Rolle als Pfarrer Kempfert mit 1.83 bewertet, bei einer Skala von sechs möglichen Punkten von sehr gut bis sehr schlecht.
12,8% der Zuschauer sagen, daß die Serie nicht als religiös zu bezeichnen ist. Dem stehen 30,4% gegenüber, die voll und ganz sagen, die Serie sei religiös, 56,8% stimmen teilweise zu. Vergleichsdaten dazu: 11,3% der Befragten sagen, die Serie sei nicht lebhaft, 20% sagen, sie sei nicht wirklichkeitsnah, 19,8% sagen, sie sei nicht aktuell, 11% sagen, sie sei nicht interessant.
Man kann davon ausgehen, daß die Serie bei den kirchenfernen Zuschauern sowie bei der Altersgruppe über 45 Jahre positiv akzeptiert wurde, daß jedoch die Gruppe der Kirchennahen unter 45jährigen die Sendung eher kritisch beurteilt. So sagen die Zuschauer unter 44 Jahren mit enger Kirchenbindung zu 24%, die Sendung sei nicht religiös, während das nur 16% der unter 45jährigen mit keiner engen Kirchenbindung sagen. Zuschauer über 45 Jahren mit enger Kirchenbindung sagen demgegenüber nur zu 7%, die Serie sei nicht religiös und ohne Kirchenbindung zu 17%. Fragt man danach, ob die Serie gut bzw. schlecht mit der Realität einer Pfarrgemeinde übereinstimmt, dann geben Häufigseher unter 44 Jahren das Urteil „schlecht" zu 50% ab, während es bei denen über 45 Jahren zu 25% der Fall ist.
Im Schnitt beurteilen die Zuschauer über 45 Jahren die Serie positiver: Daß sie dem Ansehen der katholischen Kirche nutzt, daß sie zum Nachdenken über Glaubensfragen angeregt hat, daß das Ansehen der Pfarrer aufgewertet wurde, daß die soziale Funktion der Kirche bewußter wird, vor allem aber, daß Pfarrer Kempfert als Vorbild wirksam sei. Insgesamt ist die Einschätzung bei den Häufigsehern, daß die Serie eine positive Wirkung für das Ansehen der katholischen Kirche, für den Berufsstand der Pfarrer und überhaupt die soziale und religiöse Funktion der Kirche hat.
Bei Zuschauern unter 45 Jahren mit lockerer Kirchenbindung hat die Serie offensichtlich den Eindruck erweckt, daß die katholische Kirche auf der Seite der Schwachen steht. Weiter sind die Häufigseher in der Gruppe der Kirchenfernen zur Überzeugung gelangt, die katholische Kirche sei gütig und gebe dem Leben Sinn. Dies alles sind wesentlich höhere Werte als bei den Befragten, die die Serie nur selten oder gar nicht gesehen haben. Bei den Häufigsehern über 45 Jahren wird gesagt, daß die katholische Kirche Geborgenheit gibt, daß sie die Menschen dazu bringt, sich um andere zu kümmern und daß sie gütig sei.
Die beste Beurteilung erfährt die Serie durch die *evangelischen Zuschauer.* Diese halten das dargestellte kirchliche Leben für sehr viel realitätsnäher als katholische Zuschauer und schätzen die Serie im Vergleich zu Katholiken zu einem größeren Prozentsatz als religiös und informativ ein. Evangelische Zuschauer haben sich auch häufiger über die Serie unterhalten als Katholiken.

Die Serie als Gesprächsstoff

50% der Befragten haben sich mit anderen über die Serie unterhalten, 50 nicht; 26% hätten gerne häufiger darüber gesprochen; 44% haben in Zeitungen und Zeitschriften verfolgt, was über die Serie geschrieben wurde.
Die Sonderbefragung von Katholiken ergab, daß 75% der Priester und 63% der GemeindereferentInnen auf die Serie angesprochen wurden, von den Laien etwa 45%. Dabei waren Großstädter gesprächsfreudiger wie auch Bewohner von Dörfern, während in den Mittelstädten wohl weniger über die Serie gesprochen wurde. Erstaunlich umfangreich ist das Themenspektrum, an das sich die Befragten erinnerten. Es ging um die Rolle des Pfarrers, den Pfarrgemeinderat, Konfliktlösung durch den Pfarrer, sozialen Einsatz, Mitarbeiterschulung, ob sich der Pfarrer

um wirtschaftliche und politische Belange kümmern muß, die Vielfalt der Aufgaben, die Sorgenkinder, die Berufsbilder der Gemeindereferentin, des Organisten, der Priesterberuf, um Taufe, Krankensalbung, Zölibat, Gottesdienst, Gottesdienstgestaltung, um kirchliche Normen, Kirche und Gesellschaft, um Liebe und Partnerschaft, um Ehe, Erziehungsprobleme, um Scheidung, Freundschaft, Generationskonflikt, Tod, um das Verhältnis von Arm und Reich, um Krankenbetreuung, um soziale Randgruppen, um Drogen, um Arbeitslosigkeit.

Allgemein gehen die Beobachtungen dahin, daß die Sendung eher beiläufig im Zusammenhang mit dem Gottesdienstbesuch, bei Gruppentreffen, im Pfarrgemeinderat diskutiert wurde. 2,4% der Befragten gaben an, daß feste Gesprächskreise eingerichtet wurden und 3% geben an, daß man plant, Gesprächskreise einzurichten. 35% der Befragten gehen davon aus, daß die Serie Anregungen für die Gemeindearbeit gebe, vor allem die Pfarrer zu 44% und die GemeindereferentInnen zu 40%. Anregungen sieht man vor allem für die Aufgabe und die Rolle des Pfarrers, für das soziale Engagement, weniger für die Gemeindearbeit. 37% sind der Meinung, die Serie könne die Gemeindearbeit aktivieren. Ein Begleitheft, das die Katholische Fernseharbeit beim ZDF kostenlos angeboten hatte, wurde vor allem von Pfarrern benutzt. 40% der Pfarrer der nicht-repräsentativen Studie geben an, dieses Heft verwendet zu haben, jedoch nur 6% der GemeindereferentInnen.

Erheblich höher sind die Angaben zu der Frage, ob die Sendung zur Reflexion über die verschiedenen Aufgaben der Kirche angeregt hat. 77% derjenigen, die geantwortet haben, bejahen das, 83% der Pfarrer, 76% der Laien, 69% der GemeindereferentInnen. Etwa 50% meinen, daß die Sendung das Bild des Pfarrers in der Öffentlichkeit verändert hat. Wie auch bei der repräsentativen Umfrage ist die Gruppe der befragten Katholiken der Meinung, daß die Darstellung des Pfarrers in der Fernsehserie dem Ansehen der katholischen Kirche genutzt habe, nur 13,6% verneinen diese Vermutung. Pfarrer und kirchennahe Laien gehen davon aus, daß die Serie die Kirche den Menschen nähergebracht hat, während kirchenferne Katholiken eher davon ausgehen, daß die Sendung nur als bloße Unterhaltung benutzt wurde.

Einschätzungsunterschiede je nach Fraktion und Standort

Insgesamt gehen die Antworten in beiden Befragungen überwiegend in die Richtung, daß die Serie eine positive Wirkung für die katholische Kirche hatte, daß sie wichtige Themen ins Gespräch gebracht hat, daß sie die katholische Kirche wärmer, glaubwürdiger gemacht hat und daß sie die Anliegen der Kirche, soziales Engagement, Einsatz für andere aber auch die religiösen Komponenten unterstützt. Das von einem katholischen Pfarrer gezeichnete Bild wird überwiegend positiv beurteilt.

Die Umfrage unter der Zielgruppe der Katholiken hat eindeutig gezeigt, daß die Gruppe der GemeindereferentInnen der Serie negativ gegenübersteht. Dies gilt auch für andere Laienmitarbeiter, während aus den Reihen der Pfarrer keine Negativkritik in den Antwortbögen zurückgekommen ist. Auf der anderen Seite ist zu sagen, daß die GemeindereferentInnen am intensivsten über die Sendung gesprochen haben (51% im Vergleich zu 39% bei den Pfarrern). Weiter gaben 50% der GemeindereferentInnen konkrete Themen an, über die sie gesprochen haben, während nur 31% der Pfarrer konkrete Themennennungen machen konnten. Die Ablehnung der Serie hat also nicht dazu geführt, daß sich GemeindereferentInnen und Laientheologen nicht mit der Serie intensiv auseinandergesetzt hätten. Selbstverständlich haben Pfarrer mehr über die Rolle des Pfarrers diskutiert und GemeindereferentInnen mehr über die Rolle ihrer Berufsgruppe. Auch bei den katholischen Laien war das Interesse an der Pfarrerrolle sehr viel höher als an der Rolle der Gemeindereferentin. 69% der GemeindereferentInnen geben auch an, daß die Serie zum Nachdenken über die Aufgaben der Kirche angeregt hat (84% der Pfarrer). 75% der GemeindereferentInnen geben an, daß die Sendung Anlaß gibt, über die Aufgaben eines Pfarrers nachzudenken (71% der Pfarrer bejahen dies).

Weder GemeindereferentInnen noch Pfarrer gehen in nennenswertem Maße davon aus, daß die Sendung dazu beiträgt, die Pfarrerrolle neu zu definieren. Dies nehmen vielmehr die katholischen Laien zu fast 60% an. Je älter sie sind, desto mehr sind sie wohl durch die Serie beeindruckt. In der Beurteilung der Serie für das Ansehen der Kirche sind GemeindereferentInnen nicht viel skeptischer als Priester, 18% der GemeindereferentInnen, 13% der Pfarrer verneinen einen solchen Nutzen. Allerdings sehen Priester eindeutiger den Nutzen. Mit einem uneingeschränkten Ja antworten 52%, während nur 32% der GemeindereferentInnen das tun. 51% der GemeindereferentInnen antworten mit teils/teils.

Geht man also vom Votum der Zuschauer aus, sei es, daß sich dieses in einer repräsentativen Umfrage niederschlägt, sei es, daß Zuschauer aus dem Bereich der katholischen Kirche antworten, so überwiegen die positiven Einschätzungen. Offensichtlich ist es der Serie gelungen, auch kritisch eingestellte kirchliche Mitarbeiter und Laien, auch vor allem die Gruppe unter 45 Jahren, emotional zu überzeugen. Auch wenn man mit dem von einem Pfarrer gezeichneten Bild und der Rolle der Laienmitarbeiter nicht einverstanden ist, so läßt man sich von dem Engagement der Pfarrerfigur, der persönlichen Ausstrahlung und der menschlichen Atmosphäre überzeugen. Die Häufigseher sind an einer Fortsetzung am stärksten interessiert, die Älteren mehr als die Jüngeren, die Kirchennahen mehr als die Kirchenfernen.

Themen, die vor allem gewünscht werden, sind: soziale Probleme und Lösungen, umstrittene Kirchenthemen wie das Eheverbot für Priester; bei kirchennahen Zuschauern:

seelsorgliche Aufgaben des Pfarrers; bei jüngeren Zuschauern: Zusammenwirken von Pfarrer und Gemeinde, Rolle der Frau in der Kirche.
Dieses Themenspektrum ist bekannt. Offensichtlich hat das Fernsehen ein dramaturgisches Modell gefunden, diese Themen mehrheitsfähig auf den Schirm zu bringen.

Erfolg – mit kritischen Punkten

Was macht die katholische Kirche mit diesem Erfolg? Sie nimmt ihn zur Kenntnis und ist wohl zumindest davon überrascht, daß das Fernsehen nicht die befürchtete kritische Sicht hat walten lassen, daß man die Kirche nicht attackiert, sondern wohlwollend in den Blick genommen hat. Der Erfolg zeigt jedoch auch gerade die kritischen Punkte auf.

Die Serie zeichnet ein Bild der Gemeinde, das auf *eine Person zentriert ist.* Das erwartet man von der katholischen Kirche. Kirchenferne Zuschauer, ob jung oder alt, Protestanten sowie die Katholiken der älteren Generation bejahen dieses Bild. Wie will man aber „Fernstehende" ansprechen, wenn das Gemeindemodell, das die kirchennahen jungen Katholiken haben wollen, Außenstehenden bisher unbekannt ist und das frühere Modell noch so hohe Akzeptanz findet? Es zeigt sich hier, daß die nachkonziliare Kirche ganz auf sich selbst bezogen war, die Gruppe im Mittelpunkt stand und nicht die öffentliche Dimension der Kirche. Hier müßte kirchliche Öffentlichkeitsarbeit notwendig ansetzen, Öffentlichkeitsarbeit der Pfarreien, der Diözesen, der Verbände, der Katholikentage. Das muß sich in Bildern und Geschichten darstellen lassen.

Es ist sicher eine dramaturgische Vorgabe, daß eine Fernsehserie einen Helden braucht und daß er im Mittelpunkt steht. Jedoch muß es nicht so sein wie in der ZDF-Pfarrerserie. Derrick ist eine im Vergleich zu Pfarrer Kempfert eher farblose Figur, die viel weniger aktiv sein muß.
„Mit Leib und Seele" zeigt ihren Protagonisten jedoch auch eingebunden in ein Team – Küsterin, Pfarrgemeinderatsvorsitzender, Gemeindereferentin, die Schwester als Haushälterin, der Obdachlose, der sich in der Kirche eingemietet hat. Es ist ähnlich wie in einem Krimi, die Hauptperson braucht einen Stab. Wie der Kommissar verkörpert der Pfarrer in der Serie auch einen Archetyp, den Menschen in meiner Nähe, der vorbehaltlos für mich da ist, der mir uneigennützig hilft, der nichts Schlechtes über mich weitererzählt, dessen Engagement tiefer gebunden ist als das vieler anderer. Der religiös motivierte offizielle Vertreter einer Institution, auf dessen Menschlichkeit sich der Hilfesuchende verlassen kann, der auch in politischen und ökonomischen Fragen des Gemeinwesens für die Schwachen Partei ergreift und hilft, Lösungen zu finden. Ein Mensch, der ein Umfeld schafft, in dem mehr Verständnis herrscht, wo größere Rücksichtnahme praktiziert wird, wo jeder damit rechnen kann, daß seine Interessen nicht untergebügelt werden. Das ZDF schafft eine solche Welt auf dem Bildschirm. Es stellt reale Probleme dar, die Zuschauer können sich in den handelnden Personen wiederfinden und zugleich werden diese Probleme in einer Weise gelöst, die im Alltagsleben der Zuschauer nicht möglich ist und die deshalb die Problemlösung als unrealistisch erscheinen lassen.
Hat der reale Pfarrer so viele Kontakte wie der Fernsehpfarrer? Welche kirchliche Strukturen binden den Pfarrer und halten ihn von der Seelsorge ab, warum hat ein Bischof einen Generalvikar, ein Pfarrer aber keinen Geschäftsführer? Im Blick auf den Priesternachwuchs: Mit welcher Motivation gehen junge Männer auf den Priesterberuf zu, in welche Rolle werden sie gedrängt? Und können sie ihre Motivation tatsächlich realisieren? Deutet nicht die Zustimmung, mit der Priester auf das im Fernsehen gezeichnete Bild des Pfarrers antworten, auf eigene unerfüllte Zielvorstellungen?

Kritisiert wurde die Serie vor allem wegen der Darstellung der *Gemeindereferentin.* Sie wurde eher in Funktion einer Pfarrsekretärin gezeigt und diente im Serienschema als die junge, schöne Frau, deren Privatleben von vorrangigem Interesse war.
Doch was bleibt einem Autor übrig, wenn er ein Zwitterwesen darstellen soll – Laie und doch studierte Expertin der Theologie im Unterschied zu den anderen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in der Gemeinde? Dramaturgisch interessant wird die Rolle erst, wenn ein Konflikt zwischen Priester-Theologen und Laien-Theologin inszeniert wird. Schlägt sich da aber nicht die ungeklärte Rolle der sog. LaientheologInnen nieder, die zugleich zur Gemeindeleitung gehören und damit Klerikerstatus haben?

Was verkörpert der Serienpfarrer vom Evangelium?

Die meisten Menschen, auf die der Serienpfarrer trifft, sind nicht anders als die Menschen, mit denen reale Pfarrer zusammenkommen. Die religiöse Praxis ist stark zurückgegangen, viele leben nicht mehr in einem Dialog mit der Transzendenz, mit Gott. Sie akzeptieren die ethischen Grundvorstellungen des Christentums und fühlen sich zugleich durch diese ethischen Ansprüche überfordert.
Viele dieser Menschen bleiben dabei, daß eine religiöse Dimension der menschlichen Existenz besteht, daß es einen Bereich des Religiösen, Transzendenten gibt, zu dem sie jedoch nur eine unausgesprochene Beziehung unterhalten. Viele trauen sich auch nicht mehr zu, eine dialogische Beziehung zum Religiösen aufzunehmen, mit Gott in ein Gespräch einzutreten. Gerade deshalb ist für diese Menschen ein ausgewiesener religiöser Protagonist eine Bezugsperson. Vom Pfarrer nehmen sie an, daß er in einer direkten Beziehung zu Gott steht, daß er sogar in der Autorität, im Namen Gottes handeln kann, daß er also nicht nur betet, sondern auch religiöse Vollmachten hat. Aus dieser Beziehung heraus ist der Pfarrer dann auch in der Lage, einen tieferen Blick für den Menschen zu entwickeln und Zugang zu allen Menschengruppen zu

haben. Er ist in den Augen vieler auch belastbarer, man kann ihm vieles anvertrauen, Probleme bei ihm abladen, und zugleich gewährt das Beichtgeheimnis für den, der sich aussprechen will, einen besonderen Schutzraum. Der Erfolg der Serie zeigt, daß die *Sehnsucht nach einem solchen religiösen Menschen* lebendig geblieben ist.

Da die Serie erst einmal kirchennahe Zuschauer angesprochen hat, wird sie wohl deren religiöse Einstellungen aktiviert haben. Aber auch viele, die der Kirche distanziert gegenüberstehen, waren regelmäßige Zuschauer.
Es stellt sich für die Kirche, d. h. konkret für alle Engagierten, die die Sache der Kirche, die des Evangeliums zu ihrer eigenen gemacht haben, die Frage, ob sie mit den Wertvorstellungen und mit der religiösen Grundkonzeption der Serie übereinstimmen. Die Priester unter den Zuschauern tun es offensichtlich, die meisten anderen Zuschauergruppen auch.

Hier müßte die theologische Analyse und Kritik anfangen. Verkörpert der Serienpfarrer das Evangelium? Läßt er etwas von dem durchscheinen, was das Evangelium über den Gott Jesu Christi erzählt? Wenn man die Fragen bejahen würde, wäre die Serie ein Beispiel gelungener Verkündigung. Wenn man die Fragen verneinen müßte, dann wäre es höchste Zeit, daß sich die Fachtheologie und die kirchliche Medienarbeit kritisch mit der Serie auseinandersetzt. Das wäre schon deshalb notwendig, weil der Erfolg der Serie zu weiteren Fortsetzungen und ähnlichen Serien führen wird. *Eckhard Bieger*

Kurzinformationen

Bischofskonferenz- und EKD-Ratsvorsitzender formulieren gemeinsame Grundsätze zur Gesetzgebung über den Schwangerschaftsabbruch

Mit Datum vom 23. August, eine Woche vor der Verabschiedung des Einigungsvertrags über die deutsche Einheit, haben sich der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* und der EKD-Ratsvorsitzende, Bischof *Martin Kruse,* zu der mit den Vertragsverhandlungen verbundenen Diskussion über die Abtreibungsgesetzgebung mit einer gemeinsamen Erklärung an die Öffentlichkeit gewandt. Die beiden vorsitzenden Bischöfe erinnern darin an den substantiellen Unterschied zwischen der geltenden gesetzlichen Regelung in der Bundesrepublik und der in der DDR. Sie erinnern an die einvernehmlich festgestellten Positionen beider Kirchen zur Abtreibung in der gemeinsamen Erklärung von 1989 „Gott ist ein Freund des Lebens" (vgl. HK, Januar 1990, 10) und bekräftigen als gemeinsame Position: 1. Das Recht auf Leben ist fundamentales Menschenrecht. Die Rechtsordnung soll auch mit dem Mittel des Strafrechts dem Schutz menschlichen Lebens dienen. 2. Alle Anstrengungen zum Schutz des ungeborenen Lebens müssen darauf gerichtet sein, es *mit der Frau, nicht gegen sie zu schützen.* 3. Die in der DDR geltende Fristenregelung sei „mit der fundamentalen Überzeugung des christlichen Glaubens und der Kirche nicht vereinbar" und widerspreche dem Grundgesetz und seiner Auslegung durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 25. Februar 1975. 4. *Wie* eine strafrechtliche Regelung im Blick auf den Schwangerschaftsabbruch im einzelnen zu fassen und anzuwenden ist, könne „sich allein daran bemessen, welche Fassung und welche Anwendung am ehesten geeignet ist, die umfassende Schutzaufgabe des Staates zu erfüllen, Schwangerschaftsabbrüche zu vermeiden ..." 5. Die *Beratung* im Schwangerschaftskonflikt müsse in jeder künftigen Regelung verankert und durch entsprechende Förderung ausgebaut werden. Die Kirchen seien bereit, ihre schon bestehenden Beratungsdienste zu verstärken. – Die Erklärung sollte ursprünglich als Gemeinschaftserklärung der Kirchen in der Bundesrepublik und in der DDR abgegeben werden. Die Leitung des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR mochte sich der Erklärung jedoch nicht anschließen.

Die Berliner Bischofskonferenz soll möglichst bald aufgelöst und durch eine Arbeitsgemeinschaft der Bischöfe der bisherigen DDR ersetzt werden

Bei ihrer dritten ordentlichen Vollversammlung im Jahr 1990, die am 3. und 4. September in Dresden stattfand, formulierten die Mitglieder der seit 1976 für das Gebiet der DDR bestehenden Berliner Bischofskonferenz einen Antrag an den Apostolischen Stuhl, die Berliner Bischofskonferenz aufzulösen und ihre (derzeit elf) Mitglieder in die Deutsche Bischofskonferenz aufzunehmen. Der Antrag enthielt außerdem die Bitte an Rom, auf dem Gebiet der bisherigen DDR einen regionalen Bischofskonvent bzw. eine Regionalkonferenz zu errichten; dieser Teil des Antrags wurde auf der außerordentlichen Vollversammlung vom 18. September in Berlin dann allerdings gestrichen. Der Antrag wird auf der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. bis 27. September in Fulda, an der die DDR-Bischöfe teilnehmen, gemeinsam besprochen und geht dann an den Apostolischen Stuhl. Auf ihrer Dresdner Vollversammlung trafen die Mitglieder der Berliner Bischofskonferenz eine Reihe wichtiger Entscheidungen für die Zukunft kirchlicher Institutionen auf dem Gebiet der bisherigen DDR: So soll der kircheneigene St. Benno-Verlag (Leipzig) auf der Grundlage von Kooperationsvereinbarungen mit drei westdeutschen kirchlichen Verlagen und mit neuen Ge-

sellschaftern ab 1. Januar 1991 weitergeführt werden. Das katholische Wochenblatt „Tag des Herrn" soll ab Mitte Dezember ds. Jahres in Zusammenarbeit mit den Kirchenzeitungen von Berlin, Osnabrück und Hildesheim als regionale Kirchenzeitung in der bisherigen DDR herausgegeben werden. Möglichst bald soll die Katholische Akademie der Berliner Bischofskonferenz mit Sitz in Berlin ihre Tätigkeit aufnehmen. Es wird eine katholische Fachhochschule für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Heilpädagogik errichtet, deren Träger das Bistum Berlin sein wird. Eine Arbeitsgruppe zur Aufarbeitung der katholischen Kirchengeschichte von 1945 bis 1990 im Gebiet der DDR soll gebildet werden, die baldmöglichst eine umfassende Dokumentation zusammenstellen und veröffentlichen soll. Alle Kirchensteuerpflichtigen werden zur Information über die ab nächstem Jahr auch in der ehemaligen DDR erhobene Kirchensteuer einen Brief ihres Bischofs erhalten.

Die Schweizer Bischöfe bilden eine Kommission zur Behebung der Spannungen im Bistum Chur

An ihrer Herbstvollversammlung hat die Schweizer Bischofskonferenz eine Gesprächsgruppe eingesetzt, um für die im Bistum Chur anstehenden Probleme (HK, Juli 1990, 311–314) Lösungen zu finden. Nach einer eingehenden Aussprache über die seelsorgliche Situation in der Diözese Chur und in den in Mitleidenschaft gezogenen Nachbardiözesen hat der Bischof von Chur, *Wolfgang Haas,* die Bischofskonferenz ausdrücklich ersucht, „weiterhin und vermehrt ihre guten Dienste zur Verfügung zu stellen, um Lösungen für die anstehenden Probleme zu finden. Es geht dabei vor allem um die Wiederherstellung einer vertrauensvollen und aufbauenden Zusammenarbeit in der Diözese Chur und um die Überwindung verschiedener Schwierigkeiten" (Pressekommuniqué). Um diese Dienste leisten zu können, setzte die Bischofskonferenz eine Gesprächskommission ein, bestehend aus dem Präsidenten der Konferenz, Weihbischof *Joseph Candolfi* (Basel), dem Bischof von St. Gallen, *Otmar Mäder,* und dem Abt von Einsiedeln, *Georg Holzherr.* Diese Kommission wird nun mit dem ausdrücklichen Auftrag der Bischofskonferenz – und von Bischof Wolfgang Haas selber! – mit der römisch-katholischen Zentralkommission des Kantons Zürich, die die Errichtung einer Diözese Zürich beantragt hat, aber auch mit anderen kirchlichen, staatskirchlichen und staatlichen Institutionen bzw. Behörden in der Innerschweiz und in Graubünden Kontakt aufnehmen. Auf Ersuchen der Bischofskonferenz wurde denn auch das für den 12. September anberaumte Gespräch der Zürcher Katholiken – der römisch-katholischen Synode und Zentralkommission (den Behörden der öffentlich-rechtlichen Körperschaft), den Dekanaten und dem Seelsorgerat – mit Bischof Haas verschoben, damit die neue und offizielle Gesprächskommission ihre Arbeit ohne belastende Vorgespräche aufnehmen kann. Die Offizialität dieser Kommission ist denn eigentlich auch das entscheidend Neue dieses Vorgangs. Denn die bisherigen Gespräche des Präsidenten der Bischofskonferenz, der zuweilen von einem weiteren Bischof begleitet wurde, waren bloß offiziös; dementsprechend gering waren auch seine Möglichkeiten, und dementsprechend häufig waren aber auch Unmutsäußerungen konservativ-reaktionärer Kreise gegen ihn. Auf der im Anschluß an die Versammlung durchgeführten Pressekonferenz ließ Bischof Candolfi allerdings keinen Zweifel daran, daß die Aufgabe auch so schwierig und langwierig sein würde.

In der Schweiz wurde ein katholischer Medienverband gegründet

Um die katholische Medienarbeit im Bereich vor allem der Printmedien besser fördern und die Zusammenarbeit der entsprechenden Organisationen verstärken zu können, wurde im Anschluß an die diesjährigen Jahresversammlungen der schweizerischen katholischen „Presseorganisationen" der Katholische Medienverband der Schweiz (KMV) gegründet. Gründermitglieder sind die drei Medienorganisationen, die bisher in der „Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Presse" zusammengearbeitet haben: die Vereinigung der Verleger Katholischer Zeitungen, der Verein Schweizerischer Katholischer Journalisten und der Schweizerische Katholische Presseverein (SKPV), ein Förderungsverein. Mit dieser Neugründung wurde die bisherige Arbeitsgemeinschaft aufgelöst, während die Mitglieder des neuen Verbandes eigenständige Vereine bleiben. Auch der bisherigen Arbeitsgemeinschaft ging es darum, „die christliche Meinungspresse" durch eine weitgehende Zusammenarbeit zu stärken, weil „auch die Printmedien gleicher weltanschaulicher Richtungen nur gemeinsam ihre eigene Stärke voll ausschöpfen können". So werden im Auftrag der Vereinigung der Verleger katholischer Zeitungen jetzt schon von der Redaktion des größten Mitglieds (Vaterland, Luzern) wöchentlich die Seiten „Christ und Welt" und „Religion aktuell" hergestellt, allerdings nicht von allen Mitgliedern übernommen. Weitere Bereiche der Zusammenarbeit sind die – in der Schweiz genossenschaftlich organisierte – Katholische Internationale Presseagentur KIPA, die vom Presseverein, aber auch von der jährlichen Kirchen-Kollekte besonders gefördert wird, sowie das Institut für Journalistik und Kommunikationswissenschaft der Universität Freiburg. Der KMV wird sich allerdings nicht auf die Printmedien beschränken können, weil sowohl Verleger wie Journalistinnen und Journalisten sich vermehrt auch mit den elektronischen Medien zu befassen haben. Überdies will der KMV mit den anderen in der Medienarbeit tätigen Organisationen engen Kontakt pflegen, namentlich mit der Medienkommission der Schweizer Bischofskonferenz und dem Verein für katholische Medienarbeit (VKM), dessen Arbeitsbereich die Radio-, Fernseh- und Filmarbeit in der deutschen Schweiz und dessen Arbeitsstelle seit dem 1. Januar 1990 der Katholische Mediendienst (vorher Arbeitsstelle für Radio und Fernsehen [ARF] sowie Filmbüro) in Zürich ist. Offen ist der neue Verband aber auch für nahestehende Medien, etwa die in der Schweiz bedeutsamen Pfarrblätter bzw. ihre – zumeist

kantonalkirchlichen Trägerschaften wie den Verlags- und Sortimentsbuchhandel. Die Arbeitsstelle des neuen Medienverbandes ist das Schweizerische Katholische Pressesekretariat in Freiburg, das auch der Medienkommission der Bischofskonferenz dient. So sollte der neue Verband nicht nur die praktische Zusammenarbeit der katholischen Zeitungen und Zeitschriften, sondern auch die Erarbeitung gemeinsamer Stellungnahmen zu medienpolitischen Fragen in Kirche, Staat und Gesellschaft sowie die gemeinsame Grundlagenforschung fördern können.

EKD-Kammer zieht Zwischenbilanz der Bildungs- und Schulpolitik aus christlicher Sicht

In einer Stellungnahme zur Bildungs- und Schulpolitik (EKD-Texte Nr. 34) hat sich die Kammer für Bildung und Erziehung der EKD dafür ausgesprochen, daß es neben katholischen, anthroposophischen und anders pädagogisch orientierten Schulen auch das *Angebot evangelischer Schulen* in freier Trägerschaft geben müsse. Sie hätten das Ziel, „junge Menschen zu einem eigenen reflektierten evangelischen Standpunkt und zur Toleranz gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen" zu erziehen. Die Stellungnahme hebt hervor, christliche Eltern und Erzieher müßten ihre Interessen auch in den Schulen in staatlicher Trägerschaft wahrnehmen; dies gelte aus christlicher Verantwortung vorrangig dem *Religionsunterricht.* Im Kanon der Fächer leiste der Religionsunterricht einen unverzichtbaren Beitrag durch die systematische Thematisierung der Sinn- und Wertfrage und die Weitergabe prägender Traditionen und Erfahrung. Der christliche Beitrag zum Schulleben hänge davon ab, ob genügend Lehrer, Eltern und Schüler sich dafür einsetzen. In seinen Leitlinien für die künftige Schulentwicklung spricht sich der Text generell für eine stärkere institutionelle Öffnung der Schule ein. Der Staat müsse nicht in dem Umfang und in dem Sinn, wie es deutsche Tradition nahelege, Träger und Veranstalter von Schule sein. Vielmehr sollten Modelle entwickelt und erprobt werden, „die es zulassen, daß Schule und schulische Arbeits- und Lebensformen stärker als bisher von Eltern, Lehrern und Schülern, von gesellschaftlichen Gruppen und Trägern regionaler Kulturtraditionen mitgestaltet werden". Es wird betont, daß Erziehung und Bildung nicht wertneutral seien, sondern eine Verständigung über gemeinsame Grundwerte oder Grundüberzeugungen voraussetzten.

Osteuropäische Kirchenprobleme nach der „Wende" auf dem Kongreß „Kirche in Not"

Der 40. Internationale Kongreß „Kirche in Not" vom 30. August bis zum 2. September in Königstein stand ganz im Zeichen der Folgeprobleme, die sich für die katholische Kirche in den bisher kommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas nach dem politisch-ideologischen Umbruch ergeben. Dabei wurde deutlich, daß die Kirchen praktisch überall große Schwierigkeiten haben, sich in der neugewonnenen Freiheit zurechtzufinden und ihre Pastoral den grundlegend veränderten Verhältnissen anzupassen. Der Krakauer Jesuit *Stanislaw Musial,* stellvertretender Chefredakteur der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" stellte fest, in Polen fehle es an einer einheitlichen Perspektive für die Pastoral und an einem überzeugenden Konzept für die Stellung der Kirche zu politischen und gesellschaftlichen Problemen in der „posttotalitären" Gesellschaft. Der Prior der ungarischen Benediktinererzabtei Pannonhalma, *Richard Korszensky,* sagte in Königstein, die Kirche in seinem Heimatland sei immer noch von der politischen Wende überrascht und nutze die neuen Möglichkeiten bislang zu wenig. Grund dafür sei unter anderem, daß es der Kirche an geeigneten Mitarbeitern fehle. Bischof *Josef Koukl* von Leitmeritz (Litoměřice) in Böhmen würdigte die wiederhergestellte völlige Kirchenfreiheit in der ČSFR als Ergebnis der „sanften Revolution" vom vergangenen Spätherbst, wies aber auch darauf hin, daß die Kirche in der Tschechoslowakei nicht genügend Priester und qualifizierte Laien für ihre vielfältigen Aufgaben habe. Das Treffen in Königstein, das dieses Jahr erstmals vom dortigen „Haus der Begegnung" zusammen mit der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführt wurde, hatte auch einen starken deutsch-deutschen Akzent: Es referierten der Philosophieprofessor *Konrad Feiereis* vom Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt, Prälat *Karl-Heinz Ducke,* Leiter der Studienstelle der Berliner Bischofskonferenz, und *Hans Donat,* der die Arbeitsstelle der Berliner Bischofskonferenz für pastorale Medien leitet. Feiereis machte sich zum Anwalt der Verantwortung der Kirche für die Überwindung des Nord-Süd-Gegensatzes, der nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes jetzt bedrängend werde. Die Kirchen des Ostens und des Westens sollten angesichts der globalen Probleme wie Hunger und Armut in der Welt wie von Nationalitätenkonflikten und Fremdenfeindlichkeit in Europa zu einer gemeinsamen Sprache finden.

Der katholisch-jüdische Dialog wurde mit einer Konferenz in Prag wiederaufgenommen

Vom 3. bis 6. September trafen sich in der tschechoslowakischen Hauptstadt Prag hohe Vertreter der katholischen Kirche und des Judentums zur Fortsetzung des seit einigen Jahren unterbrochenen Dialogs. Die katholische Seite wurde vertreten durch den vatikanischen Rat für die Einheit der Christen unter der Führung seines Präsidenten, Erzbischof *Edward Cassidy,* die jüdische Seite durch das in New York ansässige „International Jewish Committee on Interreligious Consultations" und dessen Vorsitzendem *Seymour Reich.* Schon daß diese Konferenz zustande kam, gilt als bemerkenswert. Vor genau drei Jahren war ein fest geplantes Treffen im Rahmen dieser bereits seit 1970 bestehenden katholisch-jüdischen Gespräche auf Wunsch der jüdischen Seite kurzfristig abgesagt worden. Hintergrund der Absage waren Verstimmungen im Judentum auf Grund einer Reihe von Vorkommnissen von sehr

unterschiedlichem Gewicht, die die katholisch-jüdischen Beziehungen belasteten: der Empfang des österreichischen Präsidenten Waldheim durch den Papst, die Seligsprechung der Ordensfrau und gebürtigen Jüdin Edith Stein durch Johannes Paul II. auf seiner zweiten Deutschlandreise 1987, die Auseinandersetzung um die Niederlassung von Karmelitinnen im ehemaligen Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz und anderes mehr (vgl. auch HK, Oktober 1989, 443). Das letzte Dialogtreffen dieser Art hatte 1985 stattgefunden. In einer gemeinsamen Schlußerklärung des Prager Treffens heißt es u. a., der *zunehmende Antisemitismus in Ländern Mittel- und Osteuropas* sei eine Folge des Zusammenbruchs der kommunistischen Regime. Um diesem Antisemitismus entgegenzutreten, wird dazu aufgefordert, Schulbücher daraufhin zu überarbeiten und Priester auf die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus vorzubereiten. Antisemitismus und Rassismus werden als Sünde gegen Gott und die Menschlichkeit bezeichnet. Gewisse Traditionen in der katholischen Kirche hätten zum Entstehen von Antisemitismus beigetragen. Von den Vertretern des Vatikans wurde bekräftigt, daß ein Dokument zu Fragen des Holocaust in Vorbereitung sei.

Studie über Sexualität bei Priestern sorgt für Aufsehen in den USA

Anfang September erschien in den USA eine Studie über Sexualität und Zölibat bei US-amerikanischen katholischen Priestern, die bereits einen Monat vor ihrer Veröffentlichung signifikantes Medieninteresse fand. Der Autor, *Richard Sipe*, berichtete von Ergebnissen der Studie (Titel: A Secret World: Sexuality and the Search for Celibacy, New York 1990) auf einem amerikanischen Psychologenkongreß in Boston Anfang August. Unter anderem wies Sipe darauf hin, daß seiner Untersuchung zufolge, die sich über einen Zeitraum von 25 Jahren (1960–1985) erstreckt, etwa 50 Prozent der US-Priesterschaft wenigstens einmal als Priester sexuell aktiv seien (vgl. National Catholic Reporter, 24. 8. 90). Mit diesem Befund bezieht der Autor sich auf Interviews mit rund 500 Priestern innerhalb einer psychotherapeutischen Behandlung sowie 500 Interviews mit Priestern im Rahmen von Seminaren und Workshops zum Thema Zölibat. Weitere 500 Interviews mit Nicht-Priestern, gleichfalls im Rahmen einer psychotherapeutischen Behandlung, wobei viele unter ihnen Partner oder auch Opfer von sexuell aktiven Priestern seien, gingen auch in die Studie ein. Der Autor selbst ist ein früherer Benediktinermönch, inzwischen verheiratet und als Familientherapeut und Psychologiedozent an der John Hopkins University in Baltimore tätig. Weitere Ergebnisse der Studie sind: Etwa 20 Prozent der interviewten Priester hätten in einer ständigen sexuellen Beziehung mit mindestens einer Frau gestanden, sechs bis acht Prozent „experimentierten" mit einer nicht-zölibatären Lebensweise. Weitere 20 Prozent seien homosexuell gewesen, die Hälfte von ihnen sexuell aktiv. Sechs Prozent der befragten Priester seien sexuelle Beziehungen zu Minderjährigen eingegangen. Vor vier Jahren will sich der Autor mit den Ergebnissen seiner Studie an den heutigen Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz, Erzbischof *Daniel Pilarczyk*, gewandt haben, sei jedoch abgewiesen worden. Sipe betonte, die katholische Kirche müsse dieser Problematik in ihrer Priesterausbildung insgesamt weit mehr Aufmerksamkeit widmen, als dies bislang geschehe.

Bücher

GUSTAVO GUTIERREZ, **Gott oder das Gold.** Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990. 217 S. 38,– DM.

In der Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 1992, die Fünfhundertjahrfeier der „Entdeckung" Amerikas durch Kolumbus und der daran anschließenden Kolonisierung und gleichzeitig Christianisierung Lateinamerikas, erweist sich der Dominikaner Bartolomé de Las Casas (1474 bis 1566) als eine Schlüsselgestalt. Las Casas formulierte und verteidigte mit hohem persönlichen Einsatz die klarste und vom Evangelium am meisten gemäße Gegenposition zur Theorie und Praxis der kolonialen Unterdrückung und Ausrottung der indianischen Urbevölkerung Lateinamerikas. Es ist kein Zufall, daß sich gerade Gustavo Gutiérrez, einer der wichtigsten, glaubwürdigsten und originellsten Initiatoren und Verfechter des Projekts einer Theologie der Befreiung, intensiv auf diesen großen Vorläufer eingelassen hat. Im vorliegenden Buch (es bildet den ersten Teil einer größer angelegten Studie von Gutiérrez über Las Casas) geht es nicht so sehr um die Biographie des großen Dominikaners oder um die Geschichte der Kolonisierung und Christianisierung im einzelnen als um die theologische Grunddifferenz zwischen Las Casas (und seinen Weggefährten bzw. Mitstreitern) und seinen Gegnern. Gutiérrez arbeitet sehr klar heraus, daß es sich dabei um zwei einander entgegengesetzte Weisen handelt, Christus und die durch ihn gebrachte Erlösung zu verstehen. Im einen Fall wird das Gold zum Vermittler des Evangeliums: „Letztlich steht das Gold, wo sonst Christus steht: als Mittel der Liebe des Vaters. Denn aufgrund des Goldes können die Indianer den Glauben empfangen und gerettet werden, während sie ohne ihn verdammt würden" (S. 152). Demgegenüber entwickelt Las Casas seine Theologie aus der

Perspektive der Armen und Unterdrückten; er findet Christus in den Indianern, denen man die Menschenrechte vorenthält und deren Christianisierung damit zu einem unglaubwürdigen, ja sogar unchristlichen Unternehmen wird. Nicht die Indianer, sondern die goldgierigen Kolonisationen sind in dieser Sicht die eigentlichen Götzendiener. Wenn Gutiérrez von Las Casas sagt, dessen Theorie erwachse aus der Praxis und sein Reden über den Glauben wurzle im evangelisatorischem Einsatz, beschreibt er damit gleichzeitig auch seine eigene Theologie. Sein Buch über Las Casas ist ein wichtiger Baustein für die heute notwendige Selbstprüfung von Kirche und Theologie – nicht nur in Lateinamerika – im Rückblick auf 1492 und die Folgen. *U. R.*

Baptism, Eucharist & Ministry 1982–1990. Report on the Process and Responses. WCC Publications, Genf 1990. 168 S. 15.– SFr.

Im Sommer 1982 wurden in der peruanischen Hauptstadt von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt verabschiedet (vgl. HK, August 1982, 376 ff.) die (nach ihrem Entstehungsort meist als „Lima-Erklärungen" bezeichnet) mehr offizielles und inoffizielles Echo ausgelöst haben als alle anderen ökumenischen Dialogtexte. Bei ihrer Vollversammlung in Budapest vor einem Jahr (vgl. HK, Oktober 1989, 448 ff.) lag der Kommission ein Bericht über die bisherige Rezeption der Konvergenzerklärungen vor, der dort diskutiert und jetzt veröffentlicht wurde. Der Bericht informiert allgemein über den Rezeptionsprozeß der Lima-Erklärungen und gibt einen nach den Teilen und Kapiteln der Erklärungen gegliederten Überblick über die offiziellen Stellungnahmen der Kirchen. In einem zweiten Teil versucht der Bericht einige weiterführende Klärungen zu Punkten, die in den Antworten der Kirchen immer wieder angemerkt wurde, und nennt drei Themen, an denen als Konsequenz der Lima-Rezeption in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wie im ökumenischen Gespräch überhaupt weitergearbeitet werden müßte: Das Verhältnis von Schrift und Tradition, das Verständnis von Sakrament und Sakramentalität und das Verständnis von Kirche. Insgesamt gingen bei der Kommission 186 offizielle Stellungnahmen von Kirchen zu den Konvergenzerklärungen ein; davon kamen 55 von Kirchen der Dritten Welt und zwanzig von Kirchen, die nicht dem ÖRK angehören. Die gewichtigste von diesen zwanzig war zweifellos die der katholischen Kirche (vgl. HK, Januar 1988, 27 ff.), die im Bericht immer wieder ausführlich herangezogen wird. Als Auswirkungen der Lima-Rezeption auf die beteiligten Kirchen und die ökumenische Bewegung nennt der Bericht u. a.: Erstmals habe die Bitte an die Kirche, zu einem theologischen Dialogergebnis Stellung zu nehmen, in breitem Umfang Wirkung gezeigt; die Bedeutung des theologischen Dialogs als wichtigem Strang der Ökumene sei neu bewußt geworden; der Lima-Prozeß habe zu Klärungen im Selbstverständnis der Kirchen und zur Offenheit für andere Positionen und Einsichten geführt; die gemeinsame Beschäftigung mit Lima habe zu vielen neuen ökumenischen Kontakten geführt; es gebe eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen Lima und bilateralen Dialogen. Der Bericht über die bisherige Lima-Rezeption ist ein wertvolles Hilfsmittel für jeden, der an diesem wichtigen ökumenischen Prozeß gegenseitiger Verständigung und Herausforderung Anteil nimmt (eine deutsche Übersetzung erscheint demnächst in den Verlagen Lembeck/Bonifatius).

HANS-JÜRGEN RUPPERT, **Okkultismus.** Geisterwelt oder neuer Weltgeist. Edition Coprint, Wiesbaden und Wuppertal, 1990. 320 S.

WOLFRAM JANZEN, **Okkultismus.** Erscheinungen – Übersinnliche Kräfte – Spiritismus. Matthias-Grünewald-Verlag / Quell-Verlag, Mainz / Stuttgart 1988. 152 S. DM 22,80.

Mit diesen beiden Buchveröffentlichungen zum Thema „Okkultismus" liegen zwei Versuche vor, Informationen über ein Phänomen zu bieten, das vielen Zeitgenossen – vor dem Hintergrund des vermehrten Interesses an Jenseitigem und Esoterischem, Okkultem und Spirituellem, was immer darunter im einzelnen verstanden wird – einerseits für die heutige Zeit typisch, man wagt es kaum zu sagen: modern vorkommt, andererseits aber auch wieder sehr fern und fremdartig. Beide Bücher geben einen Überblick über die okkulte Szene, bieten Begriffserklärungen und führen ein in die Unterscheidungsarbeit, die durch Christen und Kirchen dabei zu leisten ist. Beide sichten auf ihre Weise, was es alles gibt und was dazu an Erklärungs-, Bewertungs- und Deutungsansätzen vorliegt. Ruppert, der zuständige Redakteur bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, tut dies ganz ähnlich strukturiert wie bereits im Falle seines Buches „New Age. Endzeit oder Wendezeit?" (Wiesbaden 1985) – wiederum mit einer hilfreichen Dokumentation von Texten aus der Primär- und Sekundärliteratur. Janzen legt einen Akzent auf die historische Annäherung ans Thema: von Agrippa von Nettesheim über Emanuel Swedenborg bis Jakob Böhme. Je mehr man sich bei der Lektüre in die Verästelungen von Okkultismus- und Spiritismus-Szene einläßt, desto deutlicher wird, daß alle Kritik gerade von christlicher Seite so lange nicht den Kern trifft, wie sie nicht einen zentralen Bewegungsgrund dahinter in den Blick bekommt: die Suche nach „undogmatischer, selbst erfahrener und verantworteter Religiosität" (Janzen). Religion hat sich längst nicht mehr nur gegenüber Staat, Gesellschaft und allgemeiner Kultur privatisiert, sondern ist dabei, dies auch radikal gegenüber den religiösen Gemeinschaften, den christlichen Kirchen zu tun bzw. den für sie maßgebenden Traditionen. Die Inhalte scheinen demgegenüber fast zweitrangig geworden zu sein. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

DOHMEN, CHRISTOPH. **Die Leidenschaft des lieben Gottes.** Zur Bedeutung des Alten Testaments für ein christliches Gottesbild. In: Bibel und Liturgie Jhg. 63 Heft 3 (1990) S. 141–149.

Die Rede von der Eifersucht Gottes im Alten Testament scheint auf den ersten Blick ein wichtiger Beleg für die vielfach behauptete tiefe Kluft zwischen dem Gottesbild vom Alten und dem des Neuen Testaments zu sein. Dohmen zeigt demgegenüber, daß die entsprechenden alttestamentlichen Aussagen eng mit der Entwicklung des Bekenntnisses zu Jahwe in Israel zusammenhängen und daß es bei der Rede von Jahwe als eifersüchtigem Gott nicht primär um problematische Rachgelüste, sondern um Liebe und Treue Gottes geht. „Jahwe als eifersüchtigen Gott zu bezeichnen, führt dazu, zuerst auf seine unteilbare und große Liebe zum erwählten Israel hinzuweisen, und von dieser emotionalen Beziehung her seine Forderung nach Ausschließlichkeit zuverstehen." Der eifersüchtige Gott sei nicht nur der liebende und liebe Gott, sondern auch der Gott, der durch seine Liebe bestimmt sei, weil er sich in die Abhängigkeit von der menschlichen Gegenliebe begebe. Im Horizont des späteren Monotheismus Israels meine Eifersucht dann nicht mehr die Ausrichtung auf die ungeteilte Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk, sondern beschreibe die Art und Weise, wie Jahwe das von ihm begründete Sonderverhältnis zu Israel gestalte.

GESCHÉ, ADOLPHE. **Du dogme, comme exégèse.** In: Revue thélogique de Louvain Jhg. 21 Heft 2 (1990) S. 163–198.

Der Löwener Dogmatiker fragt in seinem sprachlich brillanten und gedanklich anregenden Essay nach dem spezifischen christlichen Wahrheits- und Vernunftbegriff, ausgehend von der für die Aufklärung anstößigen Kontingenz der Offenbarung und ihrer Bezeugung in der Heiligen Schrift. Dabei unterscheidet Gesché die vom Menschen ausgehende wissenschaftlich-technische Vernunft (den „Nus" in der antiken Begrifflichkeit) vom „Logos", der von Gott her zum Menschen kommt und ihm gerade so den wahren Sinn seiner Existenz eröffnet. Der Logos ist die Weise von Rationalität, die sich auf das Einzigartige, Konkrete einlassen kann, er verweist auf eine Rationalität des Hörens, des Offenseins, der Rezeptivität. Mit zahlreichen Belegen versucht der Autor zu zeigen, daß in der gegenwärtigen Krise der Moderne und ihrer einseitig technischen Rationalität die Offenheit für den Logos und damit auch für das Dogma der Kirche als rationale Auslegung der einmalig-kontingenten Botschaft der Schrift zugenommen hat. „Das Dogma, Überschreitung des allgemein Akzeptierten und Universellen, epiphanisches Aufscheinenlassen des Einzigartigen – und welches Einzigartigen! – wird wieder in alle seine geschichtlichen und kulturellen, religiösen und theologischen Rechte eingesetzt."

Kultur und Gesellschaft

KALTEFLEITER, WERNER. **Erleichterter Wechsel.** In: die Neue Ordnung Jhg. 44 Heft 4 (August 1990) S. 266–275.

Der Autor fragt nach den Auswirkungen der Vereinigung der beiden deutschen Staaten auf die Parteistruktur und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß grundlegende Veränderungen nicht zu erwarten seien. Und dies, obwohl – wie er im einzelnen zeigt – bedeutende strukturelle Unterschiede zwischen dem Gebiet der früheren DDR und der Bundesrepublik vor der Vereinigung bestehen (Bevölkerungsdichte, Altersstruktur, Geburtenrate, Konfessionszugehörigkeit, Wirtschaftskraft). Der Anteil der potentiellen Wechselwähler werde allerdings in einem vereinten Deutschland im allgemeinen und auf dem Gebiet der früheren DDR deutlich größer werden als in der Bundesrepublik vor der Vereinigung. Die Stabilität der Wählerbindungen sei deutlich geringer einzustufen als in der Bundesrepublik – und zwar auf beiden Seiten des Parteienspektrums. Die Bildung einer großen Koalition in der DDR sei eine Fehlentscheidung gewesen, da sie unzufriedene Wähler nur in die Arme der SED-Nachfolgepartei PDS treibe. Eine vereinigte gesamtdeutsche SPD sieht Kaltefleiter der politischen Mitte näher stehen als die bisherige SPD der Bundesrepublik. Der hohe Anteil an Vertretern der Kirche in der DDR-CDU werde dazu führen, daß eine gesamtdeutsche CDU stärker zu Formen des sozialen Ausgleichs tendieren werde als zu den Prinzipien einer Wettbewerbsgesellschaft.

ROMAN, JOEL. **Ecole et identités collectives.** In: Projet No. 223 (Automne 1990) S. 34–40.

Wenn auch unverkennbar auf dem Hintergrund der zurückliegenden Auseinandersetzungen um das Verhalten von fundamentalistisch eingestellten islamischen Schülern an französischen Schulen geschrieben, behandelt dieser Beitrag über das Verhältnis der modernen Schule zu den kollektiven Identitäten, auf die hin sie erziehen soll, doch eine sich auch unter anderen kulturellen und bildungspolitischen Voraussetzungen stehende Frage. Der Autor geht dieses Thema angesichts einer doppelten Spannung im Schulwesen an: zum einen die Entwicklung einer *„multiethnischen"* Gesellschaft, in der zahlreiche Minderheiten das traditionelle Integrationsmodell „Etat-Nation" teilweise oder völlig ablehnen würden; zum anderen die *europäische* Perspektive mit ihrer besonderen Art der Zugehörigkeit, die von der herkömmlichen nationalen Zugehörigkeit zu unterscheiden sei. Einerseits gehöre es zum Auftrag der Schule, auf dar Basis der „Gleichheit" Wissen zu erschließen – und in dieser Beziehung könne sie im Grunde soziale Unterschiede nicht anerkennen – weder ethnische noch kulturelle. Andererseits sei eine partielle Aneignung der Schule immer noch besser als gar keine. Die Weigerung, die de facto bestehenden gemeinschaftlichen Zugehörigkeiten innerhalb der Schule anzuerkennen, laufe darauf hinaus, der Gesellschaft als ganzer einen solchen Charakter zuzusprechen. Hinter einer egalitären Fassade verberge sich jedoch nur die Leugnung sozialer Ungleichheiten.

Kirche und Ökumene

SCHLOZ, RÜDIGER. **Von der Angst, überrollt zu werden.** Die Einheit der evangelischen Kirche – ein Problem? In: Lutherische Monatshefte Jhg. 29 Heft 9 (September 1990) S. 418–424.

Kernsatz der differenzierten und nachdenklichen Überlegungen zur „Wiedervereinigung" der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik und der bisherigen DDR: In einem neu zu schaffenden kirchlichen Gebilde werde Raum dafür geschaffen werden müssen, „daß die evangelischen Kirchen der DDR und die evangelischen Kirchen der BRD Kontinuität wahren zu ihrer Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg." Schloz weist darauf hin, daß sich die missionarische Aufgabe in der Bundesrepublik mit ihrer weithin distanzierten Kirchlichkeit anders stelle als in der DDR mit einer Mehrheit der Bevölkerung ohne jede christliche Sozialisation. In einem Fall müsse das Ziel heißen „Werde, was du bist", im anderen „Werde, was du (noch) nicht bist". Er plädiert im Zuge der kirchlichen Wiedervereinigung für eine stärkere Differenzierung zwischen dem von der Bildungsrelevanz her konzipierten schulischen Religionsunterricht und der „christlichen Sozialisation", die stärker in die Gemeinde zurückgeholt werden sollte. Im Blick auf die Möglichkeit des staatlichen Kirchensteuereinzugs seien Vorteile und Nachteile pragmatisch gegeneinander abzuwägen. Schloz gibt auch zu bedenken, ob nicht die Kirche die Militärseelsorge als Gruppenseelsorge organisatorisch in die eigene Hand nehmen könnte.

Notizen

In Österreich findet gegenwärtig eine heftige Auseinandersetzung um das von einer französischen Tochterfirma von Hoechst entwickelte Präparat RU 486, die sog. Abtreibungspille (vgl. HK, Januar 1989, 15–17), statt. Zunächst erregte der Gesundheitssprecher der ÖVP, der Arzt *Erwin Rasinger*, durch mißverständliche Äußerungen Aufsehen, die später zögerlich vom ÖVP-Chef, Vizekanzler *Josef Riegler*, richtiggestellt wurden. Und fast zur gleichen Zeit provozierte Gesundheitsminister *Harald Ettl* (SPÖ) mit der Ankündigung, das Präparat „versuchsweise" in einer Wiener Klinik zuzulassen mit der Begründung, dies sei aus sozialen Gründen gerechtfertigt, den heftigen Widerstand der „Aktion Leben", der österreichischen Bischöfe und auch verschiedener katholischer Verbände. Der Gesundheitsminister, so die „Aktion Leben", müsse sich fragen lassen, ob ihm angesichts der ohnehin hohen Zahl von Abtreibungen in Österreich nichts anderes einfalle, als ein Tötungsmittel zu propagieren. Mit dem Streit um RU 486 verbinden sich einzeln auch Bestrebungen, die geltende Gesetzgebung (eine reine Fristenregelung) zu überprüfen. Doch sowohl Vizekanzler Riegler wie Bundeskanzler *Franz Vranitzky* verteidigten das geltende Recht, Vranitzky mit dem „Zusatz": Man werde „keinen Vorwand zulassen, um das Recht der Frau einzuschränken, über sich und ihren Körper selbst zu bestimmen".

Der Präsident der französischen Sektion der katholischen Friedensbewegung Pax Christi, Bischof *Joseph Rozier* von Poitiers, kritisierte angesichts der zugespitzten Lage am Golf den von Frankreich betriebenen Waffenhandel. In einem Interview mit der Tageszeitung „La Croix" (8.9.90) meinte er, der Golfkonflikt lege die Widersprüchlichkeit der französischen Rüstungspolitik offen. Geradezu selbstmörderisch sei es, nur aus wirtschaftlichen Beweggründen Waffenhandel zu betreiben. Man könne nicht einerseits ein Land in den Stand versetzen, Kriege zu führen, und sich von den schließlich geführten Kriegen distanzieren wollen. Waffenhandel sei der heuchlerische Versuch, Gewalt zu begünstigen, über die man anschließend schamhaft den Mantel des Schweigens breite. Damit stelle er nicht das Recht seines Landes in Abrede, zum Zwecke der eigenen Verteidigung Waffen zu produzieren.

Zum neuen Vorsitzenden der ungarischen Bischofskonferenz wurde Anfang September der Erzbischof von Eger (Erlau) in Nordungarn, *István Seregély*, gewählt. Diese Wahl bedeutet für die katholische Kirche in Ungarn insofern eine gewichtige Zäsur, als bisher der Erzbischof von Esztergom und Primas von Ungarn (gegenwärtig Kardinal *László Paskai*) kraft Amtes Vorsitzender der Bischofskonferenz war. Die Wahl eines Konferenzvorsitzenden wurde jetzt aufgrund eines neuen Status der Bischofskonferenz möglich, das unlängst vom Heiligen Stuhl approbiert wurde. Unter dem kommunistischen Regime liefen die Verhandlungen zwischen Staat und Kirche praktisch ganz über den Primas, was diesem eine gegenüber dem Episkopat übermächtige und deshalb häufig auch kritisierte Stellung verlieh. Stellvertretender Vorsitzender der Bischofskonferenz wurde jetzt der Bischof von Szeged-Csanád im Süden des Landes, *Endre Gyulay*. Als Sekretär wurde Weihbischof *Asztrik Várszegi* (Esztergom) bestätigt, wichtiger Exponent des Bemühens um eine umfassende Erneuerung der ungarischen Kirche.

In *Großbritannien* und *Irland* haben sich Anfang September die *neuen ökumenischen Zusammenschlüsse* konstituiert, die an die Stelle des bisherigen „Britischen Rates der Kirchen" treten, dem die katholische Kirche nicht angehörte. Demgegenüber ist die katholische Kirche jetzt in den neuen ökumenischen Zusammenschlüssen für England („Churches Together in England"), Schottland („Action for Churches Together in Scotland") und Wales („Cytun", das walisische Wort für „Zusammen") als Vollmitglied vertreten. Insgesamt gehören dem englischen Zusammenschluß neunzehn Kirchen und Gemeinschaften an, von der Kirche von England bis zu „schwarzen" Pfingstkirchen; in Schottland sind es neun Kirchen. Als Dachorganisation der drei Zusammenschlüsse für England, Schottland und Wales sowie der ökumenischen Räte in Irland (die dortigen Kirchen sind alle gesamtirisch organisiert) besteht jetzt der „Council of Churches for Britain and Ireland", der die Arbeit der verschiedenen Gremien koordinieren soll.

In der südkoreanischen Hauptstadt Seoul fand vom 14. bis 18. August der sechzehnte *Baptistische Weltkongreß* statt. Neben ca. 50000 Baptisten aus Südkorea nahmen mehr als 10000 Angehörige baptistischer Gemeinden aus über 80 Ländern an dem Kongreß teil. Erstmals konnte an dem alle fünf Jahre stattfindenden Weltkongreß auch eine größere Gruppe von Baptisten aus der Sowjetunion teilnehmen. Während des Kongresses, der unter dem Thema „Gemeinsam in Christus" stand, wurden bei zwei Massentaufen etwa zehntausend Menschen getauft (die Baptisten kennen nur die Erwachsenentaufe). Zum neuen Vorsitzenden des Baptistischen Weltbundes wurde in Seoul der dänische Pastor *Knud Wumpelmann* gewählt; er löst den Australier *Noel Vose* in diesem Amt ab.

Nach einer Schließung von drei Jahren kann die *katholische Universität Betlehem* als erste von insgesamt fünf Universitäten in den von Israel besetzten Gebieten ihren Lehrbetrieb wieder aufnehmen. Mit Beginn des Aufstandes der Palästinenser im Herbst 1987, der sogenannten „Intifada", war diese Universität durch die israelischen Militärbehörden geschlossen worden. Vor ihrer Schließung hatte sie 1200 Studenten und 120 Dozenten. Ein Teil der Studenten hat inzwischen das Studium an anderen Universitäten beendet. Z.T. konnte der Studienbetrieb provisorisch in anderen Räumlichkeiten weitergeführt werden. Eine überdurchschnittlich hohe Zahl an Studienanfängern wird auch deshalb erwartet, weil die übrigen palästinensischen Hochschulen weiterhin geschlossen bleiben.

Zum ersten Mal seit seiner Amtsübernahme haben die brasilianischen Bischöfe die Politik von Präsident *Fernando Collor de Mello* scharf kritisiert. In einer Erklärung zum brasilianischen Unabhängigkeitstag, dem 7. September, bezeichnete es der Ständige Rat der Brasilianischen Bischofskonferenz als nicht akzeptabel, daß die Armen des Landes die Hauptlast des Austeritäts-Programms der Regierung tragen sollen. Die Existenz von Millionen von verarmten Menschen sei ein Zeichen für die radikale Verneinung der demokratischen Ordnung. Die Lebensverhältnisse der Armen sei der Bewertungsmaßstab, mit dem die Effektivität der demokratischen Ordnung gemessen werden müsse. Die Bischöfe kritisierten den Präsidenten auch wegen des „übermäßigen" Gebrauchs, den er von seinen exekutiven Rechten mache, indem er Dekrete am Kongreß vorbei erlasse. Diese Form des Regierens sei als Ausnahme gedacht und dürfe nicht zur Norm werden.

Berichtigung

Bei der Dokumentation „Die Teilung verschwindet – die unterschiedlichen Mentalitäten bleiben" der Texte von Hans Maier und Hans Joachim Meyer im Septemberheft der HK ist in der Wiedergabe des Referats von Hans Maier eine sinnstörende Auslassung unterlaufen. Der volle Text von Seite 428, rechte Spalte, 9. Zeile von unten hätte vollständig lauten müssen: „Ein wenig solidarischer werden wir alle miteinander umgehen müssen, wenn die Einigung gelingen soll ..."

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage, je ein Prospekt des Verlages Butzon und Bercker, Kevelaer, des Christophorus-Verlages, Freiburg, und einem Teil der Auflage von Missio, Internationales Katholisches Missionswerk, München, beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 11 · 44. Jahrgang · November 1990

Die Postmoderne hat nichts Neues auf ihre Fahnen zu schreiben außer der Feststellung, daß das Neue nun vorbei ist.

Christian Meier

Musealisierung

Seit Jahren haben wir uns an geradezu boomartige Steigerungsraten im Museumswesen gewöhnt. Allüberall werden Ausstellungshäuser unterschiedlichster Art neu gegründet, gebaut oder renoviert: Kunstmuseen und Museen für nationale Geschichte, Technik- und Verkehrsmuseen. Keine Stadt ohne ihr historisches Stadtmuseum, bald kein Dorf mehr und keine Kleinstadt ohne das nicht immer nur gut gemeinte Heimatmuseum, keine Ortskirche ohne ein Diözesanmuseum, kein Bereich der Gegenwartskultur und heutiger Lebenswelt, der nicht Bedarf anmelden würde, im Rahmen einer ständigen Museumssammlung dokumentiert zu werden: Presse und Film, Theater, Literatur und Musik, Post und Bahn, Religion und regionale Kulturen, Brot, Uhren und Kinderspielzeug. Natürlich auch das zum „Gesamtkunstwerk" avancierte Museum selbst: Allein dreizehn Museen baute nicht zufällig das vor Wirtschaftskraft strotzende Frankfurt zwischen 1980 und 1990 – in einem von ihnen, dem Deutschen Architekturmuseum, sind Pläne und Modelle dieser Museen selbst zu Ausstellungsobjekten geworden.

Ein Massenansturm, dem die Museen nicht gewachsen sind

Schwer zu sagen, was zuerst da war: das Angebot oder die Nachfrage. Jedenfalls ist nicht nur die Zahl der *Museen* im Steigen begriffen, sondern auch die Zahl der *Besucher.* Daß Besucher in überregional beachteten Ausstellungen Schlange stehen müssen, bevor sie Einlaß finden, gehört zum touristischen Alltag. Die Tizian-Schau in Venedig konnte nur in Augenschein nehmen, wer sich zuvor um eine Eintrittskarte bemüht hatte. Ausstellungsmacher denken bereits über *beschränkte Aufenthaltszeiten* als letzte Lösung nach. Bis es so weit kommt, werden Ausstellungsbesucher noch weiter über die zu große Enge vor den Exponaten klagen: Wie auf Kommando in einer Besucherschlange von Objekt zu Objekt weitergeschoben zu werden, wie dies etwa bei der Mainzer Chagall-Ausstellung vor Monaten zu beobachten war, ist nicht jedermanns Sache, fördert im übrigen auch gerade das nicht, was den Ausstellungsliebhaber selbst größere Entfernungen zum Besuch eines Museums in Kauf nehmen läßt: möglichst frei und ungestört, ohne Zeitvorgabe und ganz nach eigenem Gusto die Ausstellungsstücke auf sich wirken zu lassen. Wen wundert es also, wenn Museumsaus- und -neubauten immer großzügiger, zuweilen gigantisch dimensioniert werden – das unterirdische Eingangsfoyer des Pariser Louvre unter der postmodernen Glaspyramide des japanischen Architekten *Ieh Ming Pei* deutet – ebenso faszinierend wie beängstigend – die Richtung an.

Was läßt aber Gebietskörperschaften und Private immer mehr Museen bauen, was Besucher zu immer größeren Scharen in Ausstellungen laufen, was auch diejenigen die Museen in ihrer Umgebung als Ausdruck einer gewünschten Lebensqualität wichtig und positiv finden, die selbst nie hineingehen? Liegt es in erster Linie daran, daß eine saturierte Wohlstandsgesellschaft nicht mehr nur an primäre soziale, wirtschaftliche und Infrastrukturbedürfnisse zu denken hat, sondern – postmateriell – es sich leisten kann, sich dem „Megatrend Kultur", dem Schönen hinzugeben, frei nach Brecht: *erst der Wohlstand, dann die Kultur;* erst Krankenhäuser, Universitäten, Schulen, Flugplätze und Sportstätten, und wenn von all dem reichlich vorhanden ist, dann auch Museen?
Oder hat dies – wie vielfach gesagt wird – vor allem mit dem gewachsenen *Freizeitbudget* zu tun, das den einzelnen erst in die Lage versetzt, neben Sport, Hobbys u. a. vermehrt auch kulturelle Dienstleistungen in Anspruch zu nehmen? Nicht zu vergessen die steigende *Reisehäufigkeit,* wo doch gerade bei den Kurzreisen in Städte Museen beliebte Ziele sind und so einen Museumstourismus haben entstehen lassen, für den die Museen selbst oftmals gar nicht ausreichend gerüstet sind. Schließlich jenes unausrottbare *Repräsentationsbedürfnis,* das aufwendige und zumal umstrittene, weil avantgardistische Museumsbauten, nachdem Kirchen dafür aus den bekannten Gründen in der Regel nicht mehr in Frage kommen, aufs vorzüglichste befriedigen.

Dies alles dürfte die jüngste Entwicklung auf dem Museumssektor zwar wesentlich mitgeprägt, ja wichtige Rahmenbedingungen dafür geschaffen haben, letztlich aber wohl nicht die zentralen Ursachen treffen. Wo liegen sie

also? Bereits vor Jahren gab *Hermann Lübbe* einen wichtigen Hinweis: Die Zuwächse bei den Museen sind für ihn Teil einer breiteren, die gesamte Gegenwartskultur erfassenden „Musealisierung". Das ausgeprägte Interesse an all dem, über das die moderne wissenschaftlich-technische wie kulturelle Entwicklung hinweggegangen ist, ist als ein integraler Bestandteil und zugleich als kompensierendes Gegenstück zur fortgesetzten *Modernisierung* der Gesellschaft zu verstehen: Je schneller der Innovationsprozeß auf allen Gebieten, desto größer auch der Wunsch, das festzuhalten, was sonst innovationsbedingt auf den Müllhaufen der Geschichte geworfen würde. Je weniger einheitlich und übersichtlich die Gegenwartskultur, desto größer der Wunsch, den abgeschlossenen Teil der Kultur, das bereits Vorhandene und Veraltete zu konservieren, um so wenigstens im Vergangenen noch einen Rest an Einheit erfahren zu können, mit dem man sich identifizieren und der zur Identitätsbildung künftiger Generationen herangezogen werden kann.

Wurden die Museen zum Opfer ihres eigenen Erfolgs?

Lübbe gibt damit nicht nur einen Hinweis zur Deutung des gegenwärtigen Museumsbooms – er erklärt weit mehr: Die Geschichte des modernen Museums beginnt gerade zu einer Zeit, im 19. Jahrhundert, in der politischer wie auch kultureller und wissenschaftlich-technischer Wandel sich in ganzer Breite abzeichnete. In einer Kultur, die zuallererst aus dem Gefühl einer dauerhaften, wesentlich auf Tradition aufruhenden *Stabilität* heraus lebte, bestand gar nicht die Notwendigkeit, Kulturgüter und Gebrauchsgegenstände aus ihrem angestammten Verwendungszusammenhang herauszunehmen, um sie so vor der Vernichtung zu bewahren und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Sofern überhaupt etwas weggeworfen wurde, dann war dies zwar verbraucht bzw. abgenutzt, der Sache nach aber nicht unbedingt veraltet – man ersetzte es durch dasselbe und nicht durch etwas gänzlich Neuartig-anderes. Auf die Idee, Museen zu errichten, kam man mithin erst, als periodisch ein bestimmter Teil der Kultur zu verschwinden drohte und dies zunehmend als Verlust erlebt wurde.

Dennoch verlief die Entwicklung des Museums in der Nachkriegszeit alles andere als gradlinig, und insofern beschreibt Lübbes Hinweis auf den engen Zusammenhang von Modernisierung und Musealisierung doch wiederum nur einen Teil des Phänomens. Vor 20, 25 Jahren sprach man noch von einer „Museumskrise". Möglich wurde die heutige Entwicklung erst dadurch, daß sich das Museum in den Jahren um 1968 verabschiedete von seiner angestammten Klientel und sich zu öffnen begann für eine „Kultur für alle" *(Hilmar Hoffmann)*. In die Krise geraten war das Museum deshalb, weil der Typ des bürgerlich-elitären Musentempels den gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen nicht mehr gerecht wurde. Man versuchte daher, die Schwellen zu senken, die immer noch viele daran hinderten, einen ihnen zutiefst fremden Ort, wie es das Museum war, aufzusuchen. Auch öffnete sich das Museum für Objekte und Themen der modernen Technik- und Alltagskultur. Höhere Bildungsabschlüsse der potentiellen Besucher begünstigten eine gegenseitige Annäherung. Wurden die Museen bzw. ihre Träger also geradezu zu *Opfern ihres eigenen Erfolgs,* wenn sie heute über Besuchermassen stöhnen und Kulturetats immer mehr Gelder für diese Zwecke binden?

So eindeutig sich zunächst auch die quantitativen Zuwächse in den letzten zehn Jahren ausnehmen, sieht man etwas genauer hin, so sind sie weit widersprüchlicher als angenommen. Museumsfachleute warnen davor, es sich mit diesen Zahlen zu einfach zu machen. Die Erhebungen des Berliner Instituts für Museumskunde der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz im bisherigen Bundesgebiet und in Westberlin basieren zwar für das Jahr 1988 auf den Angaben von insgesamt 2107 Museen (rund 550 mehr als noch 1982) und kommen für dasselbe Jahr auf 4210 Ausstellungen mit über 66 Millionen Besuchern (zum Vergleich: gegenüber 1982 ist dies ein Zuwachs von etwa 1000 Ausstellungen und fast 14 Millionen Besuchern). Dennoch weist erst jetzt wieder *Heiner Treinen* darauf hin, daß dem Zuwachs bei den Neugründungen von Museen eigentlich kein entsprechend gewachsener Besucherstrom entspreche. Der Anstieg bei den Besuchern resultiere auch daher, daß sich die Zahl der Museen erhöht habe, die bei diesen Erhebungen erfaßt würden, so daß ein Teil dessen weniger einem realen Zuwachs entspreche als vielmehr aus einer *Verfeinerung der Zählungen* resultiere.
Außerdem gebe es gute Gründe für die Annahme, daß der feststellbare Anstieg bei der Museumsnutzung weniger auf eine Veränderung des kulturellen Interesses innerhalb der Bevölkerung zurückzuführen sei als darauf, daß ein *relativ gleichbleibender Interessentenkreis* häufiger als früher Museen, z. T. auch ein und dasselbe Museum mehrfach, aufsuche. Von den gestiegenen Besucherzahlen profitierten ansonsten in erster Linie *große überregional bekannte Museen,* die große Menge sei davon ausgenommen. Im Gegenteil: Bei zwei Dritteln habe man es sogar mit einer kontinuierlichen *Abnahme* der Besucherzahlen zu tun.

Komplexe Geschichtlichkeit wird eher verdinglicht als erschlossen

Gegen eine nur allzu euphorische Neubewertung der zu erwartenden Interessen tatsächlicher wie auch potentieller Museumsbesucher, aber auch möglicher Wirkungen von Museumsbesuchen sprechen im übrigen auch die Befunde in bezug auf die Museumsnutzung. So wird z. B. je nach den Interessen und vor allem dem Vorwissen, mit dem der Besucher den Exponaten gegenübertritt, eine sehr unterschiedliche *Verweildauer* festgestellt. Das heutige Museumspublikum unterscheidet sich deutlich vom Bildungsbürgertum als dem traditionellen Museumsbesuchermi-

lieu. Der *Erlebnischarakter* des Museumsbesuchs gewinnt an Bedeutung. Bereits beim Bau von Museen stellt man sich darauf ein: Nicht die streng funktionale Ausrichtung an den Notwendigkeiten des unmittelbaren Ausstellungsbetriebs diktiert die Planungen, sondern das Bemühen, die Räumlichkeiten anzureichern mit Elementen, die ein ansprechendes „Ambiente" schaffen und so den heutigen Flanier- und Kaufgewohnheiten gerecht werden: Cafés, Informationszentren, Buchläden, Kioske, Boutiquen für den Verkauf von kunstgewerblichen Artikeln. In einer Untersuchung der Museumsbesucherstrukturen aus dem Jahre 1984 weist der Museumssoziologe *Hans-Joachim Klein* auf den hohen Anteil „spontan" sich entscheidender Museumsbesucher hin: Die meisten Museumsbesuche würden – so Klein – unternommen, um in „unterhaltsamer Weise eine inhaltlich relativ beliebige Bereicherung des persönlichen Allgemeinwissens zu gewinnen".

Ebensowenig wird man aus den musealen Wachstumsraten unbesehen schließen dürfen, daß es um den Umgang der kulturell interessierten Zeitgenossen mit der *Geschichte* zum besten gestellt sei. So paradox es klingen mag, unter der Musealisierung scheint der Zugang zur Geschichte eher zu leiden. Nicht nur, daß man sich das Ausgestellte ohne Rücksicht auf Entstehungskontext vielfach nur äußerlich ästhetisch aneignet: Gefragt ist gerade das, was den Glanz vergangener Epochen ausmacht, über das man staunen kann, das als spektakulär empfunden wird und die Neugier befriedigt und was sich gerade wegen seines herausgehobenen Charakters dem geschichtlichen Wandel als vermeintlich überzeitlich zu entziehen scheint.

Wie oft entscheidet letztlich der *Unterhaltungswert* über Erfolg und Mißerfolg von Ausstellungen, die Präsentation, die äußere Aufbereitung. Gefragt sind Museen und museumsähnliche Einrichtungen mit hohem Erfahrungswert: die historische Dampfeisenbahn soll das Zeitalter der beginnenden Industrialisierung sinnlich erfahrbar machen; im Freilichtmuseum werden frühere Kulturtechniken so schön vorgeführt, wie es sie vermutlich nie gegeben hat; im Geschichtspark lebt eine untergegangene Kultur in inszenierter Form wieder auf. Es entsteht der Eindruck, als sei Vergangenes jederzeit und allerorten verfügbar, eine kulturelle Distanz zu ihm müsse nicht überwunden werden: „Heute ist alles heute" *(Régis Debray)* – selbst und gerade die Geschichte. Komplexe Geschichtlichkeit wird so eher verdinglicht als erschlossen, touristisch abhakbar gemacht und zum Objekt subjektiver Erlebnissucht. In dem Maße, wie die kulturellen „Verfalls"-zeiträume immer kürzer, der Wandel immer schneller und somit die gezeigte Wirklichkeit immer näher an die Gegenwart heranreicht, beginnt die musealisierte Geschichte bereits in der Gegenwart, zeitraubendes und kostspieliges Sammeln und Aufbereiten der Objekte entfällt mehr und mehr. Der „Zwischenhandel" zwischen der Wirklichkeit und dem Museum wird ausgeschaltet – das Museum *ist* die Wirklichkeit.

Musealisierte Gegenwartskultur bleibt im übrigen nicht auf das Museum beschränkt. Kulturmüll und folkloristisch aufgefrischte Traditionen haben auf die unterschiedlichste Weise in der alltäglichen Lebenswelt Konjunktur. Eine von ausgeprägten Fortschrittszweifeln geplagte Wegwerfkultur sucht allem Anschein nach *Geborgenheit* bei dem, was diesem Wegwerfschicksal entronnen ist oder aus Zeiten stammt, in denen dies noch nicht ersehbar war. Im Zeitalter totaler technischer Reproduzierbarkeit und verbreiteter Originalitätssucht soll die Aura des historisch Originalen und Unverfälschten, vermeintlich überzeitlich Wertbeständigen als Ausgleich dienen.

Die Spiritualisierung des Musealen und die Musealisierung des Spirituellen

Dies hat nicht zuletzt auch Folgen für den Umgang mit der *bildenden Kunst* im Museumsbetrieb. Nicht nur daß sich mit ihr inzwischen konkurrenzlos attraktive Spekulationsgewinne erzielen lassen und die Museumskarriere eines Kunstwerks dafür immer noch von ausschlaggebender Bedeutung ist – je größer die Bilderflut, die täglich dem Zeitgenossen an seinen Augen vorbeirauscht, desto größer offenbar auch sein Bedürfnis nach *dem* Bild im Singular. Die Werke allseits bekannter und als bedeutsam gewissermaßen *kanonisierter* Künstler werden so zu Andachtsbildern einer säkularen Kunstreligion, deren Tempel die Kunstmuseen mit überregionalem Bekanntheitsgrad sind. Und wenn wieder einmal die Schätze von einem dieser Kunstheiligen vor der Museumsöffentlichkeit ausgebreitet werden, setzen Besucherströme ein, die den Vergleich mit Wallfahrtszügen vergangener Zeit nicht zu scheuen brauchen. Finanzierbar ist dies, weil – auch hier ließen sich Parallelen mit dem Wallfahrtsbetrieb finden – finanzkräftige *Sponsoren* daran interessiert sind, von diesem überzeitlichen Glanz etwas auf die eigenen Produkte und den eigenen Namen scheinen zu lassen.

Die Spiritualisierung des Musealen erweist sich schließlich nur als die Kehrseite einer *Musealisierung auch des Spirituellen:* Nicht nur wird die Kunst als eine Art Religionsersatz empfunden, sondern Religiosität, Sinnsuche, Transzendenzerfahrung wandern ins Museum – hier, so glaubt man, würden der Autonomie des Subjekts weniger Fesseln angelegt. Probleme hat man weder mit religiöser Kunst im engeren Sinn noch auch damit, daß in der Kunst möglicherweise an Dimensionen gerührt wird, die in der Vergangenheit als genuin religiös erfahren wurden – Probleme hat man erst mit dem kirchlich verfaßten Bekenntnis. Der ganz im Belieben des einzelnen stehende Gang ins Museum als dem Ort der Kunst schlechthin ist für manchen inzwischen sehr viel naheliegender geworden als jeder Versuch, sich den Bedingungen eines gemeinschaftlich gelebten Glaubens zu unterwerfen. Insofern dürfte auch durchaus ein Zusammenhang bestehen zwischen den leerer werdenden Kirchen und der zuweilen drangvollen Enge vor und in den Museen.

Klaus Nientiedt

Angleichung

Die Landtagswahlen vom 14. Oktober

An die 20 Millionen Wähler in sechs Ländern, in Bayern und in den fünf neuen auf dem Gebiet der früheren DDR, haben bei den Landtagswahlen vom 14. Oktober ihre Stimme abgegeben. Nur eine Woche vorausgegangen waren die Nationalratswahlen in Österreich. Die Parteienstrukturen sind hier wie dort vergleichbar, jedenfalls wenn schon nicht in allem in ihrem aktuellen Profil, so doch in ihrem Werdegang und in ihrer traditionellen Gewichtsverteilung. Christlich-konservative (oder Christlich-soziale), Sozialdemokraten und Liberale als etablierte Parteien mit etwas ebenfalls schon etabliertem Grün im Hintergrund, eine Konstellation, die sich trotz abweichender Voraussetzungen auch schon auf dem Gebiet der DDR abzeichnet.

Aber welcher Kontrast! In Österreich schafften die von Affären und Korruptionsskandalen gebeutelten Sozialisten – sie wollen sich künftig wie ihre westdeutschen Genossen Sozialdemokraten nennen – entgegen allen Prognosen, indem sie den Wahlkampf in den letzten Wochen ganz zu einem Personenplebiszit für „ihren" Kanzler Vranitzky stellten, zwar nicht den großen Sieg, aber eine solide relative Mehrheit, während der scheinbar unaufhaltsame Aufstieg der FPÖ des Rechtspopulisten *Jörg Haider* voll auf Kosten einer ÖVP ging, die mit ihrem 33-Prozent-Stimmenanteil nun in Gefahr ist, auf die Größe einer Mittelpartei zu schrumpfen und langfristig mangels Führungsfiguren und emotionalem Rückhalt in der Bevölkerung als eine bisher tragende politische Säule ganz zusammenzubrechen.

In *Bayern* indessen mit 54,9 Prozent trotz des Wiedereinzugs der Liberalen in den bayerischen Landtag ein Kantersieg der nach-straußschen CSU, als ob es die Anfangsprobleme der Nach-Strauß-Ära und auch die hohen Verluste der CSU (bei gleichzeitigem, geradezu erdrutschartigem Anschwellen der Republikaner, die jetzt wieder knapp an der 5-Prozent-Klausel gescheitert sind, und damit sich wohl auch als gesamtdeutsche Partei so gut wie erledigt haben) bei den Europa- und bei den letzten bayerischen Kommunalwahlen nie gegeben hätte.

Die bayerische CSU also auch in der Nach-Strauß-Ära eine Partei voll in Saft und Kraft und eine, die beweist, daß in Bayern auch ohne Dauerfehden mit Bonn Staat zu machen ist; ihre österreichische Schwesterpartei, seit je nach innen behindert durch ihre bündische Struktur und nach außen durch ihr schwaches programmatisches und personelles Profil, ist hingegen in Gefahr, im Schlepptau einer für sie nachteiligen großen Koalition ihr traditionelles Gewicht endgültig an eine in Österreich staatstragende Sozialdemokratie und an die Nationalliberalen als aufstrebende Opposition zu verlieren.

Und in den Ländern der ehemaligen DDR? Dort sind die Ergebnisse vom 14. Oktober vor allem *im Blick auf mögliche künftige gesamtdeutsche Entwicklungen* wohl differenzierter zu sehen. Das Gesamtergebnis in den fünf neuen Bundesländern wurde fast übereinstimmend als großer Sieg der Christdemokraten gefeiert. Das Ergebnis für die CDU ist aber nur auf den ersten Blick großartig. Sie hat sich als Partei der relativen Mehrheit mit Ausnahme von Brandenburg behauptet. Sie kann (wenn auch in Mecklenburg mit einiger Mühe) in vier von fünf Ländern den Ministerpräsidenten stellen. Mit den dritten Wahlen – nach den Volkskammer- und den Kommunalwahlen – hat sich zweifelsfrei erwiesen, daß der überraschende Erfolg für die CDU am 18. März kein Zufallsergebnis war.

Das endgültige Scheitern der DSU an der 5-Prozent-Klausel dürfte der CDU nicht nur in den fünf neuen Bundesländern ein Problem weniger bescheren, sondern mittelfristig auch zur Entspannung zwischen CDU und CSU beitragen, zumal die CSU nach dem Wahlsieg in Bayern nun wieder genügend Selbstbewußtsein aus dem eigenen Lande schöpfen kann und nicht auf Ausdehnungsabenteuer oder auf fragwürdige Satellitenparteien angewiesen ist. Insofern sieht es für die Union besser aus als für alle anderen Parteien.

Aber der Sieg ist keineswegs so überwältigend ausgefallen, wie er in den Tagen nach der Wahl vielfach dargestellt wurde. Die Christdemokraten haben – trotz Rückenwind durch die Bonner Einigungspolitik generell und durch den christdemokratischen Bundeskanzler speziell und trotz Fusion mit Demokratischem Aufbruch und Bauernpartei – gegenüber der Volkskammerwahl in Thüringen (−8,7), Sachsen-Anhalt (−6,1) und Brandenburg (−4,9 Prozent) beträchtliche Verluste erlitten. Und das außergewöhnlich gute Ergebnis für die CDU in Sachsen (53,8 Prozent) erscheint ebenso als personenbedingte Ausnahme *(Kurt Biedenkopf)* wie das SPD-Ergebnis in Brandenburg (38,3 Prozent) (mit *Manfred Stolpe* und dem ungeliebten und politisch überschätzten *Peter Michael Diestel* als Gegenkandidaten) und der hohe Stimmenanteil der FDP (13,5 Prozent) in Sachsen-Anhalt (mit dem dort nicht kandidierenden, aber allgegenwärtigen *Hans Dietrich Genscher*).

Die CDU hat sich im Bereich der früheren DDR auf gutem Niveau behauptet, vermochte aber ihr Wählerpotential (siehe die im Verhältnis zur Volkskammerwahl niedrige Wahlbeteiligung von unter 70 Prozent im Durchschnitt aller Länder) trotz der Hoffnungen, die in das unionsregierte Bonn gesetzt wurden, nicht stärker zu mobilisieren als die anderen Parteien. Ob sie sich dort aber auch schon endgültig etabliert hat, ist angesichts der noch vorherrschenden besonderen Konstellation (Bonn als Hoffnungsträger und *Helmut Kohl* als Kanzler der Einheit) offen.

Bezeichnender als der relative Sieg der Union ist die *erkennbar fortschreitende Angleichung der Parteienlandschaft* in den neuen Bundesländern an die Verhältnisse der „alten" Bundesrepublik: Die CDU behauptet sich als Partei der

relativen Mehrheit; die SPD holt bei allerdings niedrigem Ausgangsniveau beträchtlich auf, die PDS verliert zwar an Boden, behauptet sich aber einstweilen; die Kräfte, die die friedliche Revolution in der DDR angeschoben haben, finden (soweit sie nicht in den Großparteien aufgegangen sind) weiterhin geringen Zuspruch, können sich fast durchwegs nur im Verbund mit den Grünen behaupten; die DSU hat ausgedient; die alten Blockparteien sind in den entsprechenden bundesrepublikanischen Schwesterparteien aufgegangen; die FDP beginnt sich auf einem ihrem Wähleranteil in der Bundesrepublik vergleichbaren Niveau zu stabilisieren.

So werden wenigstens eine Zeitlang als „Sondergut" aus der ehemaligen DDR in der gesamtdeutschen Parteienlandschaft verbleiben eine parlamentarisch nicht bedeutsame, aber politisch vermutlich recht agile PDS am linken Rand und in spannungsreicher Kooperation mit den Grünen Reste des Bündnis 90. Diese Gesamtkonstellation wird nach der vom Bundesverfassungsgericht erzwungenen Änderung des Bundeswahlgesetzes auch die Gewichte im ersten gesamtdeutschen Bundestag bestimmen. Ansonsten wird die gesamtdeutsche politische Landschaft fast schon *auffallend „bundesrepublikanisch" normal.* Vom Wahlsplitting wird – bewußt oder in Unkenntnis der Bedeutung der Zweitstimme – auch schon reichlich Gebrauch gemacht. Und das erste „Patt" (in Mecklenburg) stellte sich ebenfalls schon gleich ein.

Die Aussichten der Bonner Koalitionsparteien, die nächste Bundestagswahl zu gewinnen, könnten nach dem Ergebnis vom 14. Oktober kaum besser sein (zu gut, als daß die Prognosen nicht noch zu Verlusten führen müßten). Ob aber die jetzt sich abzeichnenden Kräfteverhältnisse sich über die nächste Legislaturperiode hinaus bestätigen werden, ist damit nicht gesagt.
Der Prozeß der deutschen Einigung hat Risse und Klüfte im traditionellen Parteiensystem der Bundesrepublik überdeckt. Das Thema Erosion der Volksparteien ist aus der politischen Diskussion vorübergehend verschwunden. Die Risse und Klüfte dürften aber bald wieder sichtbar werden, wenn in Deutschand mit der noch aufzuarbeitenden Erblast aus dem Bereich der ehemaligen DDR parteipolitischer Alltag eingekehrt ist.
Einer der interessantesten Punkte wird dabei sein, wie sich das *Verhältnis SPD–PDS* gestaltet. Gelingt es der SPD, die Wählerschaft der SED-Nachfolgerin aufzusaugen, oder wird die PDS zum Spaltpilz im linken Spektrum der SPD? Aber auch der *Union* ist der Status als „geborene" Mehrheitspartei keineswegs gewiß. Es wird sehr darauf ankommen, wie sie die unterschiedlichen sozialen und regionalen Strebungen zu einem gesamtdeutschen Profil verarbeitet und dabei als „C"-Partei, die vorwiegend als *Partei der wirtschaftlichen Sachkompetenz* gewählt wird, eine dem Wähler vermittelbare Identität behauptet. *se*

Rückkehr von Haß?

Politikerattentate geben Anlaß, nach unseren Politikerwartungen zu fragen

Nach dem Attentat auf Bundesinnenminister *Wolfgang Schäuble,* erst wenige Monate nach dem in seinen Folgen glimpflicheren Anschlag einer Geistesgestörten auf den saarländischen Ministerpräsidenten und SPD-Kanzlerkandidaten *Oskar Lafontaine* wurde im Entsetzen über die Tat, über das Schicksal des Betroffenen und die möglichen Folgen für die Politik in Deutschland nebst neuen Debatten über noch zu verbessernde Sicherheitsmaßnahmen auch die Frage gestellt, warum Politiker nicht nur in Gefahr sind, Opfer ideologisch und menschlich bankrotter Terroristen, sondern zunehmend auch von Psychopathen zu werden und ob diese Gefahr nicht auch zu tun hat mit dem öffentlichen Umgang mit Politikern (und spiegelverkehrt auch mit dem Umgang von Politikern mit der Öffentlichkeit).

Die Frage erscheint weit hergeholt. Es ist riskant, wie es „Die Welt" vom 15. Oktober tat („Man haßt hier wieder"), pauschal von „der Rückkehr von Haß" in die politische Öffentlichkeit zu sprechen, und natürlich noch riskanter, gar Taten von seelisch Gestörten mehr oder weniger direkt darauf zurückzuführen. Der erkennbar sich ausbreitende Trend, richtungslos und ungezielt „die Politik" oder „die Politiker" für alle möglichen Mißstände haftbar zu machen (nicht nur allgemein, sondern auch persönlich), erklärt in keiner Weise, wieso psychisch oder geistig Gestörte sich Politiker als Mordopfer aussuchen.

Denn erstens ist – vom Problem der Schuldfähigkeit und der Schuldeinsichtigkeit einmal abgesehen – die Neigung, Politiker als die öffentlich faßbarsten Personen für alle wahrgenommenen, in ihren Ursachen aber nicht einsichtigen Übel verantwortlich zu machen, nicht neu, sondern war immer schon ein Stilmittel gesellschaftlicher Komplexitätsreduzierung des gemeinen Mannes. Von der Politik und von ihrem Lebensschicksal mehr oder weniger getroffene Bürger machen sich eben so ihr Bild der Wirklichkeit zurecht.
Zweitens gibt es – soweit zwischen individueller Pathologie und politisch/öffentlichem Anlaß überhaupt ein Zusammenhang herstellbar ist – näherliegendere Erklärungsgründe dafür: die besondere Atmosphäre von Massenveranstaltungen mit dem politischen Akteur als personifiziertem Mittelpunkt übt auf seelisch Labile eine besondere Faszination aus und hilft unbewußt Hemmschwellen abzubauen; der Politikkontakt von selbstisolierten einzelnen über die Medien kann entsprechend disponieren; der Nachahmungsanreiz, der von einzelnen Gewalttaten ausgeht, ist bei pathologisch belasteten Personen offensichtlich groß.

Überdies: so haßerfüllt ist das öffentliche politische Klima nicht, daß dadurch speziell psychisch Labile zu Mordtaten animiert würden. Jeder diesbezügliche Vergleich des heutigen Deutschland (im Osten wie im Westen) mit Weimar, wie ihn der zitierte Kommentar der „Welt" anstellte, ver-

bietet sich trotz punktueller Radikalisierungserscheinungen von der Randale jugendlicher Außenseiter bis zu terroristischen Aktionen selbstisolierter einzelner und Gruppen von selbst.

Aber zu denken gibt diese Tendenz, Politiker zu Schuldigen für alle Ausfallerscheinungen, auch solche des persönlichen Glücks zu machen, schon. Denn ihr liegt ein unser gesellschaftliches Zusammenleben sehr allgemein bestimmendes Problem zugrunde. Es ist ebenso ein Produkt fortschreitender Individualisierung und Privatisierung wie der Wirkungen des modernen Interventionsstaates. Gemeint ist die bewußtseinsmäßige Verlagerung der moralischen Verantwortlichkeit weg vom einzelnen hin zu den Institutionen und zugleich weg von der Gesellschaft hin zum Staat.

Solche Verlagerung von Verantwortlichkeit ist angesichts des Komplexitätszuwachses unserer Gesellschaft ein Stück weit natürlich und unvermeidlich. Der einzelne ist viel stärker in systembedingte Entscheidungsprozesse und ihre Folgen eingebunden, insofern muß auch mehr kollektiv verantwortet werden. Es fällt aber auf, daß trotz vielstimmiger Klagen über die Abhängigkeit von Politik und Gesetzgebung von der öffentlichen Verwaltung einerseits und organisiertem Interesse andererseits vor allem *Politiker* und sie allein für alle wahrgenommenen oder empfundenen Übel verantwortlich gemacht werden.

Auch das ist an sich begreiflich. In ihnen läßt sich Öffentlichkeit resp. öffentliche Verantwortung am anschaulichsten personifizieren. *Verwaltung* und *Interessenvertretung* bleiben jedenfalls in der medial vermittelten Öffentlichkeit dagegen stärker im Hintergrund. Politiker eignen sich besser als Projektionsadressat, an dem sich von sich selbst abgespaltene Verantwortlichkeiten festmachen lassen. Aber der Weg vom Sündenbock zum öffentlichen Bösewicht, der an allem schuld ist, wird so kurz.

Der Drogengeschädigte, der in seinen Wahnvorstellungen den Minister für sein Unglück verantwortlich macht, *symbolisiert* so zumindest ein Problem, das sich um so nachhaltiger bemerkbar macht, als wir uns an versorgungsstaatliches Denken gewöhnen und Politik von Politikern selbst so dargestellt wird, als könnte Politik alle Probleme, auch die existentiellen, auch die selbstverursachten lösen, oder sie sei zumindest dazu verpflichtet. Wer aber für alles verantwortlich gemacht wird (oder sich machen läßt), der wird in Krisenzeiten leicht zum Gegenstand kollektiven Hasses auch und gerade im demokratischen Staat. Deswegen muß über Politikerwartungen und Politikversprechungen gleichermaßen neu nachgedacht werden. *se*

Plausibel

Eine katholische Stellungnahme zum Bevölkerungsproblem

„Weniger Menschen durch weniger Armut, nicht: weniger Armut durch weniger Menschen." Das ist der Kernsatz einer Stellungnahme zum Thema Armut und Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt, die Mitte Oktober von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht wurde. Autoren des Textes sind der Bonner Moraltheologe *Franz Böckle,* der Gießener Volkswirtschaftler *Hans-Rimbert Hemmer* und der Bonner Agrarsoziologe *Herbert Kötter.* Der Studie geht es vor allem um den Aufweis, daß eine auf Maßnahmen zur Familienplanung beschränkte Bevölkerungspolitik zu kurz greift, weil sie das Geflecht von Faktoren, das für die Bevölkerungsexplosion in der Dritten Welt bestimmend ist, außer acht läßt.
Demgegenüber plädieren sie für ein *Gesamtkonzept,* das bei der Bekämpfung der *Massenarmut* ansetzt und auf diesem Weg Bedingungen für eine Verringerung der Kinderzahl schafft. Die Propagierung der Geburtenregelung stoße erfahrungsgemäß ins Leere, wenn nicht die Grundbedingungen einer menschenwürdigen Existenz geschaffen würden. Die Förderung der Familienplanung dürfe nicht Mittel der ökonomisch reichen Zivilisationen sein, die ihnen gefährlich scheinende Bevölkerungsexplosion einzudämmen, sondern eine Hilfe, um nach der Überwindung der Armut eine neue Freiheit zu ermöglichen.

Die Autoren fordern eine Veränderung sowohl der externen wie der internen Rahmenbedingungen für die Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt, wobei im ersten Fall die Industrieländer zu einer Umstrukturierung der ungleichen wirtschaftlichen Austauschbeziehungen mit den Entwicklungsländern aufgerufen sind, während im zweiten Fall die Verantwortung der vielfach überreichen Eliten in den Ländern der Dritten Welt gefragt ist.
Gefordert werden u. a. Hilfen beim Aufbau einer relativ einfachen Infrastruktur und einer beschäftigungsorientierten Industrie in den unterentwikkelten Ländern und die internationale Öffnung der Märkte für Produkte aus den Entwicklungsländern durch Verzicht auf Protektionismus in den hochindustrialisierten Ländern. Eine Steuerung des Bevölkerungswachstums könne nur gelingen, wenn die Aufgabe gemeinsam angegangen werde. Ein besonderes Augenmerk der Stellungnahme gilt auch der *Verantwortung und Entscheidung der Betroffenen,* die auf keinen Fall übergangen werden dürfe: Optimale Bevölkerungsentwicklung ergebe sich nicht als ein dem Menschen ohne Anspruch an seine Freiheit von außen oder „oben" aufgenötigtes Schicksal.

In ihrer Skepsis gegenüber staatlichen Maßnahmen in der Bevölkerungspolitik (Zwangsmaßnahmen werden aus ethischen Gründen abgelehnt) und in ihrer Betonung der Verantwortung der Betroffenen befindet sich die Stellungnahme im Einklang mit der Position, wie sie in der katholischen Kirche lehramtlich vertreten wird. Der Text ist denn auch deutlich bemüht, die Kirche und ihren Beitrag zur Lösung des Bevölkerungsproblems zu würdigen und gegen Angriffe in Schutz zu nehmen. So heißt es, entge-

gen oft gehörter Meinung verlange die Moral- und Soziallehre der katholischen Kirche hohe Verantwortung im generativen Verhalten. Die Autoren verweisen auch auf erfolgreiche Projekte zur Förderung der kirchlich propagierten „natürlichen" Familienplanung.

Demgegenüber tritt die kritische Auseinandersetzung mit der kirchenamtlichen Position zur Bevölkerungspolitik im allgemeinen und zur Familienplanung im besonderen zurück. Immerhin wird festgehalten, die „Amtskirche" habe auf „mittlerer und höchster Ebene im Bereich der Weltbevölkerungsproblematik einen deutlichen Nachholbedarf", wie die fehlenden bzw. zögerlichen Verlautbarungen auswiesen. Und der letzte Satz der Stellungnahme lautet, nicht ein unfruchtbarer *Methodenstreit,* sondern allein ein letzter Einsatz um das Überleben der Menschheit werde unserer Verantwortung gerecht.

Gerade dieser weder für die Öffentlichkeit noch für große Teile des Kirchenvolkes und der Theologie mehr nachvollziehbare Methodenstreit, genauer gesagt die mit immer neuem Nachdruck vorgetragene prinzipielle Absage an „künstliche" Mittel zur Empfängnisverhütung belastet die offizielle katholische Haltung zum Bevölkerungsproblem (vgl. auch ds. Heft, S. 524 f.). Wenn die in der Analyse wie in den Lösungsvorschlägen plausible und weiterführende Stellungnahme der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe zur Lockerung der Blockaden beitragen könnte, wäre einiges gewonnen. *ru*

Zuviel Synodalität?

Zu einer Kollegialitätskritik am Rande der Bischofssynode

Eugenio Corecco, Bischof von Lugano, Kirchenjurist, großer Freund und Förderer von Comunione e liberazione und während der Bischofssynode Delegierter der Schweizer Bischofskonferenz, ist einem offenen, gelegentlich auch ungeschützten Wort selten abhold. Es verwunderte deshalb nicht, daß er bei einem Pressegespräch am Rande der Synode auch diese mit einiger Kritik bedachte. Er beanstandete u. a. den zu *raschen Rhythmus* der Vollversammlungen der Synode, sprach von „permanenter Synodalität" und wandte ein, durch die rasche Abfolge von Synoden würden die Ortskirchen und der Episkopat überfordert. Kaum sei eine Synode vorbei, heiße es schon wieder die nächste vorbereiten. So habe man keine Zeit, die Ergebnisse zu verarbeiten und sie in die Praxis umzusetzen.

Solche Kritik ist gegenwärtig mehr als verständlich, da neben den ordentlichen Vollversammlungen auch die Sondersynoden für Europa und für Afrika vorzubereiten sind und durch solche Massierung von Synoden auch das römische Sekretariat der Synode inhaltlich wie organisatorisch seine Schwierigkeiten hat. Solche Kritik wurde übrigens von anderen bischöflichen Synodalen geteilt, so z. B. von *Aloisio Lorscheider,* Kardinal und Erzbischof von Fortaleza (Brasilien), der *einen Fünf- statt den Drei-Jahres-Rhythmus* vorschlug und zugleich Verfahrensweise und Ergebnisgestaltung bei Bischofssynoden problematisierte. Der Informationsfluß zwischen den römischen resp. päpstlichen Instanzen und den Bischöfen lasse zu wünschen, und im Ergebnis, so Lorscheider sinngemäß, komme nicht hinreichend zum Ausdruck, was auf den Synoden besprochen und als Konsensbildung festgehalten werde – ein deutlicher Hinweis, daß in den päpstlichen Rundschreiben, in denen Synodenergebnisse jeweils gesamtkirchlich umgesetzt werden, mehr die päpstliche, auch kuriale Sicht der Dinge als die synodale Meinungsbildung zum Ausdruck kommt.

Die Kritik Coreccos wies in ihrer Sinnspitze allerdings in eine ganz andere, genauer in die Gegenrichtung. Er sprach von „übertriebener Kollegialität", die auf Kosten der Eigenverantwortlichkeit der Diözesanbischöfe gehe, und forderte ein neues, besseres Gleichgewicht zwischen synodaler Verantwortung und der ihm *von Amts wegen zukommenden Eigenständigkeit des einzelnen Bischofs.* Es ist dabei nicht ganz deutlich geworden, worin das anders gedachte Gleichgewicht letztlich bestehen soll. Aber offenbar schlug hier zur Abwechslung einmal nicht der antikuriale, sondern der *antikollegiale Affekt* durch, die Sorge, die Stellung des Einzelbischofs in seiner Diözese könnte durch Einbindung in Entscheidungen von Kollegialorganen unterminiert werden.

Diese Sorge wurde um so deutlicher, als Corecco die Stellung des Bischofs auch von unten – er muß wohl speziell Schweizer Verhältnisse im Blick gehabt haben –, von den Pfarrern her bedroht sieht. Viele *Pfarrer,* so drehte der Bischof die eigene antikollegiale Argumentation um, fühlten sich heute „wie ein Bischof in der eigenen Pfarrei" und tendierten dazu, „alles nach eigenem Ermessen zu entscheiden". Es gelte wieder ein stärkeres Bewußtsein für die Zugehörigkeit zum Bischof und zu den Mitgeistlichen zu entwikkeln.

Wie aber soll das gut gehen, wenn Bischöfe kollegiale Strukturen mit Bindewirkung für sich selbst ablehnen, sie fürchten oder sie möglichst kleinhalten wollen? Ist *Seelsorge,* und alles kirchliche Handeln läuft ja, wenn es Dienst an der christlichen Frohbotschaft ist, darauf hinaus, nicht immer *Gemeinschaftswerk* und Kirche von Grund auf Communio, in der sich Bischöfe wie Pfarrer und Gläubige zu bewähren haben? So gesehen ist es geradezu grotesk, wenn jetzt versucht wird – Bischof Corecco brachte mit seiner Kritik gewiß eine gegenwärtig herrschende Grundtendenz zum Ausdruck –, die durch das Zweite Vatikanum ohnehin erst in Ansätzen zum Durchbruch gekommene Formen und Instanzen kollegialer (und kommunionaler) Meinungsbildung und Entscheidungsfindung (Bischofskonferenzen, Synoden, kirchliche Räte) durch Anspruch auf mehr Eigenständigkeit von Diözesanbischöfen wieder zurückzudrehen oder ihre Wirkungen möglichst zu unterbinden.

Im übrigen war die Herausstellung des Diözesanbischofs in eine Art hierarchischer „splendid isolation" in der Geschichte der Kirche immer schon

ein besonders wirksames Mittel zur Durchsetzung zentralistischer Tendenzen in der Gesamtkirche. Je resoluter der einzelne Bischof aus allen kollegialen Bindungen heraustritt, um so rascher wird er zum päpstlichen Vikar. Und was die spezielle „Synodalität" der Bischofssynode betrifft, so ist gewiß nicht nur das synodale Verfahren, sondern *das institutionelle Profil der Synode* kritik- und verbesserungswürdig. Jedes dritte Jahr ein Weltbischofskonvent, der sich auf weltkirchlichen Gedankenaustausch beschränkt und im Ergebnis nicht mehr zustande bringt als ein wenig Material für die Erarbeitung eines päpstlichen Rundschreibens, verdient den Namen Bischofssynode in der Tat nicht.

In der gegenwärtigen Form wäre eine Vollversammlung der Bischofssynode auch alle fünf Jahre noch zu viel. Um diesbezüglich Abhilfe zu schaffen, bedürfte es aber nur einer Rückbesinnung auf das, was die Bischofssynode ursprünglich sein sollte, ein Senat des Papstes als Ausdruck kollegialer Mitverantwortung in der Leitung der Gesamtkirche. Als ständiges Organ und nur als solches gibt sie letztlich Sinn, könnte sie sich mehr nach innen, im gesamtkirchlichen Entscheidungsprozeß zur Geltung bringen, ohne viel nach außen und nur punktuell auf sich aufmerksam machen zu müssen. In dem Sinne wäre ein Überdenken der Synode in der Tat überfällig. *se*

Vertagung

US-Bischöfe verzichten vorerst auf Frauen-Hirtenbrief

Mit ihren beiden letzten großen Hirtenbriefen zu Friedens- und Wirtschaftsfragen hatten die US-Bischöfe alles in allem eine glückliche Hand – trotz aller sachlichen Differenzen, die dazu im eigenen Land und in anderen Teilen der Weltkirche auftraten. Bei dem geplanten *Frauen-Hirtenbrief,* dessen dritte und letzte Fassung nach der ursprünglichen Terminplanung bei der im November bevorstehenden Vollversammlung der Bischofskonferenz beraten und verabschiedet werden sollte, ist das anders. Die zunächst mindestens ebenso großen Erwartungen an dieses Projekt sind bei vielen Katholiken auf ein Minimum gesunken. In den vergangenen Monaten war auch von Bischöfen gelegentlich zu hören, man solle das Vorhaben doch ganz sein lassen.

Dennoch überraschte der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, Erzbischof *Daniel Pilarczyk* von Cincinnati, Mitte September die Öffentlichkeit, als er ankündigte, die Bischöfe würden den Hirtenbrief nicht wie geplant im November verabschieden, sondern nur beraten. Zu diesem Schritt habe man sich entschlossen, nachdem Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* brieflich empfohlen hatte, die Abstimmung zurückzustellen und sich zuvor in dieser Angelegenheit mit anderen Bischofskonferenzen zu beraten, letzteres sowohl wegen der internationalen Bedeutung der US-Bischofskonferenz als auch der behandelten Thematik. Pilarczyk betonte jedoch, daß es sich dabei um eine *Empfehlung* aus Rom gehandelt habe, nicht um eine *Anordnung.*

Soviel zum bisherigen Verlauf der Diskussion um den Frauenhirtenbrief: Vorgelegt wurden zwei insgesamt sehr unterschiedliche Entwürfe: Der erste (vgl. HK, Juni 1988, 267 ff.) versuchte der stark polarisierten innerkirchlichen Diskussionslage zur Situation der Frau in Kirche und Gesellschaft dadurch gerecht zu werden, daß er sowohl die eine wie die andere Seite zu Wort kommen ließ – er drückte sich aber im Grunde um eine wirkliche Auseinandersetzung in der Sache herum.

Die zweite Fassung (vgl. HK, Mai 1990, 207 ff.) ließ zwar keinerlei Zweifel mehr über die Haltung der Bischöfe in den strittigen Fragen von der Priesterweihe für Frauen bis zu den künstlichen Mitteln der Empfängnisregelung aufkommen, indem er den Status quo voll bekräftigte. Damit enttäuschten die Bischöfe aber gerade diejenigen, die an den Hirtenbrief einige Hoffnungen auf eine veränderte Haltung der Bischöfe geknüpft hatten, während die Vertreter eines traditionelleren Frauenbildes aufatmeten, obwohl sie – schon wegen des von den Bischöfen gewählten grundlegenden Ansatzes bei der *Gleichheit* zwischen den Geschlechtern – auch damit noch nicht wirklich zufriedengestellt waren.

So gesehen ist die Nichtverabschiedung des Textes nicht ohne Ironie: Kardinal Casaroli hat damit allen, im besonderen aber den *Kritikern der zweiten Fassung,* einen großen Gefallen getan. Wenn einstweilen aus dem Text nichts wird, kann ihnen das nur recht sein.

Zufrieden dürften aber auch die führenden Vertreter der US-Bischofskonferenz mit dem Brief aus Rom sein: Sie müssen sich nun von niemandem vorhalten lassen, sie seien nicht einmal mehr bereit, geltende kirchliche Lehre in einem Hirtenbrief zu bekräftigen. Vor allem aber ist so gesichert, daß im November nicht ein Hirtenbrief verabschiedet wird, dem viele der Bischöfe ihre Zustimmung verweigern müßten. Die Polarisierung auch unter den Bischöfen würde so noch augenscheinlicher. Der Hirtenbrief bliebe deshalb im Grunde wertlos.

Übrig bleiben freilich zwei Fragen: Wird so nicht doch wieder die aus anderen Zusammenhängen bekannte Tendenz gestärkt, daß man einzelne Bischofskonferenzen zurückpfeift, wenn sich bei ihnen in gesamtkirchlich strittigen Fragen Positionen abzeichnen könnten, die sich nicht stromlinienförmig in das kirchen- und lehrpolitische Bild einfügen? Aus dem Streit in der Sache kann die US-Kirche dennoch niemand entlassen.

Und: Ist es wirklich undenkbar, daß Hirtenbriefe mit knapperen Mehrheiten verabschiedet werden, als man es nach der Einmütigkeitsregel gewohnt ist? Auf diese Weise wären die – in den USA ohnehin traditionell veröffentlichten – Abstimmungsergebnisse wenigstens ein aussagekräftiger Indikator für die Meinungsverteilung innerhalb eines Episkopats – und damit ein Gewinn an Transparenz. *nt*

Priesterbildung: Die Generaldebatte der Bischofssynode

Entsprechend dem gewohnten Schema hatte auch die achte ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode, die vom 30. September bis zum 28. Oktober im Vatikan tagte, *zwei Hauptteile.* In den ersten beiden Wochen kamen die Synodenväter im Plenum zusammen, um nach den Eröffnungssitzungen (mit einem Grundsatzreferat von Kardinal *Ratzinger* zum katholischen Verständnis des Priestertums, Berichten von Kardinälen aus den fünf Erdteilen über ihre Erfahrungen mit der Institution Bischofssynode in den vergangenen fünfundzwanzig Jahren und dem einleitenden thematischen Überblick des Relators, des brasilianischen Kardinals *Lucas Moreira Neves*) in der Generaldebatte nacheinander ihre Interventionen vorzutragen. Nur von dieser ersten Phase der Vollversammlung, die vor dem Redaktionsschluß für dieses Heft abgeschlossen war, soll hier die Rede sein. Ein Bericht über den zweiten Teil der Synodenarbeit (Diskussion in den „circuli minores", Erarbeitung von Propositionen als Grundlage für ein päpstliches Dokument) folgt im Dezemberheft.

Zwei Grundlinien kristallisierten sich heraus

Das *Thema* der Vollversammlung „Die Priesterbildung unter den gegenwärtigen Verhältnissen" war nicht so breit angelegt wie das der „Laiensynode" von 1987. Dementsprechend tauchten in vielen Interventionen der ersten beiden Wochen immer wieder die gleichen Anliegen und Fragen auf. Es ging vor allem um die Möglichkeiten der Förderung von Priesterberufungen, um die Grunddimensionen der Priesterausbildung (Theologie, Spiritualität, Pastoral) und um das *Seminar* als wichtigsten Ort für diese Ausbildung. Dennoch war die Generaldebatte keineswegs eintönig. Dafür sorgten die Akzente und Schattierungen, die sich aus der Herkunftsregion der jeweiligen Synodenväter wie aus ihren unterschiedlichen Ausgangspunkten und Zielvorstellungen bei den Aussagen über Bildung, Aufgaben und Stellung des Priesters ergaben.

Besondere Aufmerksamkeit fanden die Interventionen der Bischöfe aus *Osteuropa,* die über die Situation der Priesterausbildung in ihren Ländern nach der Wiederherstellung der Kirchenfreiheit berichteten. Für sie stehen derzeit vielfach die materiellen und finanziellen Probleme im Vordergrund: Neue Seminare wurden eingerichtet, und es gibt teilweise einen großen Zustrom von Kandidaten, aber es fehlen Gebäude, Unterrichtsmaterialien und qualifizierte Mitarbeiter für die Priesterausbildung. Bischof *Petru Gherghel* aus dem rumänischen Jaşi berichtete, daß man in seinem Seminar von 245 Bewerbern aus Raummangel nur 152 habe aufnehmen können. Nach Angaben des Großerzbischofs von Lemberg, Kardinal *Myroslav Lubachivsky* und des Bischofs von Ivano-Frankivsk in Galizien, *Sophron Dmyterko,* verfügt die seit Ende 1989 teillegalisierte ukrainisch-katholische Kirche inzwischen über drei Seminare mit insgesamt etwa 800 Priesteramtskandidaten. Das Seminar im weißrussischen Grodno, das am 1. September seinen Betrieb aufnahm, zählt 39 Alumnen. Die Synodenväter aus dem bisherigen Ostblock gaben allerdings neben der Freude über die neuen Wirkungsmöglichkeiten der Kirche auch ihre Sorgen angesichts der kommunistischen Erblast zu Protokoll: Viele Priesteramtskandidaten sind in einem zwangsatheistischen Umfeld aufgewachsen und verfügen teilweise nur über rudimentäre Kenntnisse des christlichen Glaubens. Der Prager Weihbischof *František Lobkowicz* sprach von der geistigen Leere in seinem Land und der Notwendigkeit einer neuen Evangelisierung der Bevölkerung.

In den Voten von Bischöfen aus dem westlichen Europa und aus Ortskirchen der Dritten Welt spiegelte sich die regional sehr unterschiedliche Entwicklung des Priesternachwuchses wider. Vor allem afrikanische Synodenväter konnten auf hohe Seminaristenzahlen in ihren Ländern verweisen. Der nigerianische Bischof *Albert Kanene Obiefuna* berichtete, daß es in Nigeria drei Seminare mit ca. 500 und vier mit zwischen 200 und 250 Alumnen gebe. Demgegenüber machten sich Vertreter europäischer Bischofskonferenzen der Synode Gedanken über den spärlichen Nachwuchs. So stellte Kardinal *Godfried Danneels,* Erzbischof von Mechelen-Brüssel fest, in Belgien gebe es zwar beste organisatorisch-institutionelle Voraussetzungen für Priesterberufungen (blühende katholische Schulen und Jugendbewegungen, gut organisierte Pfarreien), aber trotzdem nur wenige Priesteramtskandidaten. Er führte dies auf einen Mangel an Glauben bei der Jugend zurück, die sich zwar für innerweltliche Ideale einsetze, aber zuwenig Verständnis für die vertikale Dimension habe.

Im Blick auf die anzustrebende künftige Konzeption von Priesterbildung kristallisierten sich in der Generaldebatte der Vollversammlung *zwei Grundlinien* heraus, die jeweils Befürworter aus allen Erdteilen fanden. Ein Teil der Synodenväter setzte vor allem auf eine theologische, spirituelle und kirchliche Identität des Priesters als „Mann Gottes": Er soll demnach die traditionellen Grundelemente der priesterlichen Spiritualität (tägliche Meßfeier, Marienverehrung, Bußsakrament) pflegen, in Treue zur Lehre der Kirche und zum Lehramt stehen und durch seine Ausbildung im Seminar gefestigt genug sein, um sich den schädlichen Einflüssen der Gesellschaft entgegenzusetzen und den Gläubigen dadurch ein Vorbild sein zu können. So beklagte Kardinal *José Freire Falcão,* der Erzbischof von Brasilia, es gebe Seminare, die sich säkula-

risiert hätten und denen der Sinn für das Heilige fehle. Kardinal *Giacomo Biffi,* der Erzbischof von Bologna, meinte, es müsse bei der Priesterausbildung nicht primär um die Fähigkeit zum Dialog, sondern um die Wahrheit Gottes und seine Gnade gehen. Man dürfe sich im Seminar nicht so sehr um aktuelle Probleme und um die Vorwegnahme pastoraler Erfahrungen kümmern, sondern müsse sich um die Entwicklung eines in einer richtigen und soliden Theologie ausgedrückten Glaubens bemühen. Theologiedozenten im Seminar müßten Glaubende mit einem „stark ausgeprägten Sinn für die unsichtbare Welt und einem klaren Bewußtsein der Einzigartigkeit der Glaubenserkenntnis" sein.

Nur wenig Kritik am Pflichtzölibat

Demgegenüber legten andere Synodenväter den Akzent stärker auf die Verbindung von allgemeinem Priestertum und Amtspriestertum auf die Notwendigkeit, die künftigen Priester an die Zusammenarbeit mit den Laien heranzuführen und sie in Kultur und Gesellschaft so zu verwurzeln, daß sie dort ihre Aufgaben wirksam erfüllen könnten. Die Identität des Priesters wurde dabei stärker von seiner Sendung und seiner Zuordnung zum Gottesvolk als von seiner persönlichen Frömmigkeit bzw. seiner Weihe bestimmt. So betonte etwa Kardinal *Aloisio Lorscheider,* der Erzbischof von Fortaleza (Brasilien), der Ort des Priesters sei *im* Volk Gottes, weder neben ihm noch über ihm. Es sei seine Aufgabe, der Gemeinschaft der Gläubigen beim Lesen und Weitergeben des Wortes Gottes zu helfen und die Zeichen der Zeit zu deuten. Bischof *Johann Weber* von Graz, der die österreichische Bischofskonferenz vertrat, forderte ein neues Modell des Priesters, das dennoch auf dem bleibenden theologischen Fundament aufruhe. Der Priester müsse Freude und Angst der Menschen von heute teilen.

Gefordert wurde in der Generaldebatte auch mehrfach eine *stärkere Inkulturation der Priester,* die auch deren Ausbildung prägen müsse. So verlangte der Bischof von Machala (Ecuador), *Nestor Rafael Herrera Heredia,* neue Wege für die Ausbildung von Priesteramtskandidaten aus der indianischen Urbevölkerung. Die gegenwärtige Seminarausbildung entwurzle die Priester und entfremde sie gegenüber ihrer eigenen kulturellen Herkunft. Mit gleicher Tendenz äußerte sich aus der Sicht seines asiatischen Heimatlandes der Bischof von Galle (Sri Lanka), *Sylvester Wewitavidanelage:* Die Priesterausbildung müsse in der jeweiligen Regionalsprache erfolgen und einen ständigen Dialog zwischen Glaube, Erfahrung und kultureller Wirklichkeit fördern. Der Erzbischof des indischen Bangalore, *Alphonsus Mathias,* sprach sich für eine stärkere Berücksichtigung der asiatischen Religiosität in der Priesterausbildung aus.

Im Vorfeld der Vollversammlung galt das Interesse nicht zuletzt der Frage, ob und mit welcher Stoßrichtung die Bischöfe das Thema *Zölibat* zur Sprache bringen würden. Tatsächlich war vom priesterlichen Zölibat und seinen Problemen in einer ganzen Reihe von Interventionen mehr oder weniger ausführlich die Rede. Allerdings stellten dabei nur einige wenige Bischöfe den Pflichtzölibat in Frage, so etwa der Bischof von Nassau (Bahamas), *Lawrence A. Burke:* Man müsse sich heute fragen, ob das ordinierte Priesteramt überall unverheirateten Männern vorbehalten sein müsse. Bischof Valfredo *Bernardo Tepe* (Ilheus, Brasilien) forderte eine ernsthafte und vorurteilsfreie Beschäftigung mit der Frage, ob es nicht notwendig und möglich sei, die in zahlreichen Gemeinden tätigen „viri probati" zu weihen.

Die meisten Synodenväter, die sich zum Zölibat äußerten, plädierten dafür, dessen Sinnhaftigkeit und Angemessenheit für den Priester besser herauszustellen, ihn positiv zu begründen und durch die entsprechende Vorbereitung und Begleitung für die Priester lebbar zu machen. So forderte Kardinal *Adrian Simonis,* der Erzbischof von Utrecht, nach zwanzig Jahren der fortschreitenden Säkularisierung müsse man die Gründe für die Verbindung von Priesteramt und Zölibat aufzeigen, sie für die heutige Generation erklären und vertiefen. Der kanadische Weihbischof *Frederick Bernhard Henry* schlug vor, die Priesteramtskandidaten vor ihrem Eintritt in das Seminar auf ihre menschliche Reife und auf ihre Fähigkeit zu einem Leben in Zölibat und in Keuschheit zu überprüfen.

Plädoyer für ein Vorbereitungsjahr

Überhaupt war in der Generaldebatte vielfach die Forderung zu hören, die zuständigen Stellen sollten bei der Auswahl der zukünftigen Priester sorgfältig vorgehen und die Anforderungen nicht herabsetzen, um Nichtgeeignete möglichst vom Priesteramt fernzuhalten. Von verschiedener Seite kam in diesem Zusammenhang der Vorschlag, für alle Priesteramtskandidaten ein „propädeutisches Jahr" einzuführen, in dem vor Beginn der eigentlichen Ausbildung im Seminar bzw. Konvikt die Motivation geklärt und in Spiritualität und Profil des Priesters eingeführt werden könnte. Der Erzbischof von Neapel, Kardinal *Michele Giordano,* charakterisierte dieses Vorbereitungsjahr als Zeit der Herausbildung des „inneren Menschen", um die Glaubensgewißheit zu erlangen, von Christus in den Dienst der Kirche gerufen zu sein.

Zahlreiche Interventionen beschäftigten sich auch mit den verschiedenen Möglichkeiten, *Priesternachwuchs* zu fördern. Dabei wurde auf die Bedeutung der Familie abgehoben wie auf die der Pfarrgemeinden und geistlicher Bewegungen. Erstaunlich viele Bischöfe plädierten auch für die „kleinen Seminare", aus denen in einigen Ortskirchen offenbar immer noch ein relativ großer Teil der Priesteramtskandidaten kommt. Zu der Grundfrage, was „Berufung" zum Priestertum sei und wieweit diese Vorstellung noch trägt, war in der Generaldebatte praktisch nichts zu hören. Demgegenüber galt dem Thema *Weiterbildung* der Priester viel Aufmerksamkeit. Insgesamt hinterließ die erste Phase der Vollversammlung über die Priesterbil-

dung einen *zwiespältigen Eindruck:* Neben Bereitschaft, sich den realen Lebens- und Ausbildungsproblemen der Priester zu stellen das Aufeinanderhäufen immer neuer Anforderungen, die in die Überforderung führen müssen; neben dem Bewußtsein, daß auf der Grundlage der katholischen Amtstheologie Flexibilität und Offenheit für die Ausgestaltung des priesterlichen Dienstes erforderlich sind, auch der Griff zu traditionellen Denkmustern und Modellen (etwa der Seminarerziehung), die sich nicht mehr ohne Schaden für die Priester und die Gläubigen umsetzen lassen. *U. R.*

Deutsche Einheit: Die Kirchen zum 3. Oktober

Der nach einem Jahr sich überstürzender Ereignisse und Entwicklungen in Deutschland und Europa am 3. Oktober vollzogene Beitritt der DDR zur Bundesrepublik war auch Anlaß zu zahlreichen kirchlichen Stellungnahmen. So verabschiedete die Deutsche Bischofskonferenz bei ihrer Herbstvollversammlung in Fulda (vgl. ds. Heft, S. 541) in der Woche vor dem historischen Datum ein kurzes Wort zum 3. Oktober sowie einen ausführlichen Hirtenbrief über „Christliche Verantwortung in veränderter Welt". Die Feierlichkeiten am Tag der deutschen Einheit in Berlin begannen mit einem ökumenischen Gottesdienst in der evangelischen Marienkirche im Stadtzentrum, bei dem der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), und der sächsische Landesbischof *Johannes Hempel* predigten. Der EKD-Ratsvorsitzende, Bischof *Martin Kruse* (Berlin), gab eine Erklärung zum 3. Oktober ab und zum Abschluß ihrer ersten gemeinsamen Sitzung am 5. und 6. Oktober legten Rat der EKD und Konferenz der Kirchenleitungen der bisherigen DDR eine Stellungnahme zur Regelung der *Eigentumsfrage* im vereinten Deutschland vor.

Katholischer Protest gegen die Fristenlösung

Die kirchlichen Äußerungen zum 3. Oktober bzw. zum weiteren Weg der Bundesrepublik hatten etliche Grundmotive durchweg gemeinsam. Dazu gehörte der *Dank* an die Menschen in der DDR, die im letzten Herbst die Wende herbeiführten, wie an die politischen Kräfte im In- und Ausland, die die Herstellung der Einheit Deutschlands ermöglichten. Ebenso einhellig war die *Freude* über das Ende des SED-Regimes und die Vereinigung der nach dem Zweiten Weltkrieg zwangsweise getrennten Teile Deutschlands. Es war auch oft davon die Rede, daß Freiheit und Einheit letztlich nicht Menschenwerk, sondern ein Geschenk Gottes seien: „Wenn wir jetzt den Tag der Einheit begehen können, dann ist das nicht allein das Ergebnis menschlichen Handelns. Wir danken Gott für dieses Geschenk" (Wort der deutschen Bischöfe).

Teilweise wurde geschichtstheologisch aber recht dick aufgetragen. Kardinal *Meisner,* früherer Berliner Bischof und jetziger Kölner Erzbischof, sagte in seiner Predigt am 3. Oktober: „Gott hat an unserem Volk gehandelt. Ein Volk ist keine rein innerweltliche Wirklichkeit ... Was von Gott her zusammengehört, hatten Menschen aus ideologischem Machtstreben vierzig Jahre getrennt." Im übrigen geißelte Meisner sehr deutlich die im Einigungsvertrag getroffene Regelung über die *Weitergeltung der Fristenlösung* in der bisherigen DDR. Die Liebe zum eigenen Volk drängte dazu, die Unantastbarkeit des Menschen von seiner Empfängnis im Mutterleib bis zu seinem Tod einzuklagen: „Wir beklagen es in großer Betroffenheit, daß unser bewährtes Grundgesetz für den Bereich der früheren DDR gerade in dem Teil auf Zeit ausgesetzt wird (ein Tag wäre schon zu lange), der das Leben der ungeborenen Kinder schützt." Kardinal *Friedrich Wetter,* der Erzbischof von München und Freising, sprach in seiner Predigt am 3. Oktober von einem „tiefen Schatten" über dem Tag der Einheit, weil im Einigungsvertrag „für den Ostteil unseres Vaterlandes der Schutz der ungeborenen Kinder in einer Weise preisgegeben wurde, die unserer Verfassung und dem Sittengesetz widerspricht".

Der Pressebericht über die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz hielt als Ergebnis der Beratungen zum Schutz des ungeborenen Kindes fest, die im Einigungsvertrag getroffene Regelung sei *nicht annehmbar.* Es sei bedauerlich, daß die Vereinigung der beiden deutschen Staaten mit einer Minderung des Schutzes der ungeborenen Kinder beginne. Die Bischöfe „bedauern zutiefst, daß Politikerinnen und Politiker die Minderung des Lebensschutzes der ungeborenen Kinder als einen Sieg gefeiert haben und das von Walter Ulbricht 1972 unterschriebene Gesetz auf ganz Deutschland ausdehnen wollen". Die fehlende Sensibilität für diese Frage bedeute einen Rückfall in einen längst als überwunden geglaubten Diskussionsstand. Im Hirtenbrief „Christliche Verantwortung in veränderter Welt" wird ebenfalls bekräftigt, die katholische Kirche werde keinesfalls hinnehmen, daß der Staat den Schwangerschaftsabbruch praktisch freigebe, wie dies in der Fristenregelung der Fall sei.

„Die Freude ist nicht ungetrübt"

Der Hirtenbrief nennt den Schutz des menschlichen Lebens als ersten der Bereiche, die unter der Überschrift „Aus christlicher Verantwortung die Zukunft gestalten" aufgelistet werden. Es folgen „Sorge um Ehe und Familie"; „Erziehung und Bildung", „Wirtschaftlicher Wohlstand und soziale Sicherheit", „Bekämpfung der Arbeitslosigkeit", „Unsere Verantwortung gegenüber Aussiedlern und Asylsuchenden", „Verantwortung für Entwicklung und Frieden" und „Verantwor-

tung für die Schöpfung". Der Text bündelt dabei Forderungen an die deutsche Politik, die aus einschlägigen kirchlichen Stellungnahmen der letzten Jahre geläufig sind, vom Familienlastenausgleich über den Schutz des Sonntags bis zum Grundrecht auf Asyl, das nicht ausgehöhlt werden dürfe. Gleichzeitig bezieht der Hirtenbrief die Probleme ein, die sich mit dem Beitritt der DDR ergeben. Die Deutschen müßten zusammenstehen, „um in allen Teilen Deutschlands und für alle Menschen wirtschaftlichen Wohlstand und soziale Sicherheit zu schaffen". Die neue Etappe, die jetzt in Deutschland beginne, verlange Mut und Ausdauer. Wohlstand und soziale Sicherheit seien nicht von heute auf morgen zu schaffen.

Die Freude über das Geschenk der Freiheit sei nicht ganz ungetrübt, hieß es im *Wort der Berliner Bischofskonferenz* zum 3. Oktober, das am Sonntag zuvor in den Gottesdiensten verlesen wurde: „Viele sind nach der ersten Begeisterung nachdenklich geworden. Viele wissen nicht so recht, wie sie mit der neuen Freiheit umgehen sollen." Landesbischof Hempel sprach am 3. Oktober in der Marienkirche von den „neuen und alten Sorgen" der Menschen in der bisherigen DDR. Dabei erinnerte er an die Arbeitslosigkeit, die ökologische und wirtschaftliche Misere und an die „Spinnenfinger der Staatssicherheit und an ihre schlammige Hinterlassenschaft".

Erinnerung an die Wertbindung des Grundgesetzes

Bischof Lehmann wandte sich in seiner Predigt vor allem an die Adresse der bisherigen Bundesbürger, die zuwenig bemerkt hätten, wie schwierig es sein könne, aus einer massiven Ungleichheit zu einem neuen Ganzen zusammenzukommen: „Das Gewicht einer wohlhabenden und erfolgreichen Bundesrepublik kann so auf dem anderen, der sich immer wieder in die Vorschulklasse zurückversetzt empfinden muß, schwer lasten." Wenn die Mauer aus Stein beseitigt sei, müsse noch die Mauer in den Köpfen abgebaut werden.

Ein zentraler Punkt in vielen kirchlichen Stellungnahmen war nicht zuletzt die Mahnung, das vereinigte Deutschland dürfe seine *Verantwortung für Europa* und für die Bekämpfung von Hunger und Armut in der Dritten Welt nicht vergessen. So hieß es in der Erklärung des EKD-Ratsvorsitzenden zum 3. Oktober, die Probleme der Welt forderten ein Deutschland, das weltweit der Gerechtigkeit verpflichtet sei, dem Frieden diene und seinen Teil zur Bewahrung von Gottes guter Schöpfung beitrage. Der Hamburger evangelische Bischof *Peter Krusche* warnte bei einem ökumenischen Gottesdienst vor dem Entstehen neuer Mauern gegenüber der Dritten Welt und den Ländern Osteuropas. Bischof Lehmann stellte in der Marienkirche die Frage: „Sind wir gemeinsam nach außen – vor allem zu unseren östlichen Nachbarn, aber auch in die weltweite Not so vieler Menschen hinein – offen, um vorurteilslos zu helfen und über uns hinauszuwachsen?"

Das von der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda gemeinsam mit der Berliner Bischofskonferenz verabschiedete Hirtenwort „Christliche Verantwortung in veränderter Welt" stellt den Ausführungen zu einzelnen Politikbereichen Überlegungen zu den Grundwerten als Fundamenten des Zusammenlebens und zur Notwendigkeit einer dem Gemeinwohl verpflichteten Politik voraus. Die Bischöfe erinnern sehr nachdrücklich an die *Wertbindung des Grundgesetzes*, die bei der Überwindung der Spaltung Deutschlands und Europas ein zentraler Bezugspunkt sein müsse. Die Gesellschaft werde dann zur Blüte gelangen und ihre Kraft entfalten, wenn das Bewußtsein um die Würde des Menschen, um seine unantastbaren Rechte wie auch seine Pflichten lebendig sei. Im Hintergrund steht offenbar die Sorge der Bischöfe, im Zug des zu erwartenden Säkularisierungsschubs nach dem Beitritt der DDR mit ihrem hohen Anteil von nicht christlich Sozialisierten und angesichts weiterer Lockerung der Kirchenbindung in der bisherigen Bundesrepublik könnte die Verpflichtung der staatlichen Ordnung auf Menschenwürde und Grundwerte Schaden nehmen.

Das Staat-Kirche-Verhältnis verteidigt

Es ist auch kein Zufall, daß der Hirtenbrief in seinem Schlußteil das *Staat-Kirche-Verhältnis* in der Bundesrepublik würdigt. Der Freiraum der Kirche in der Bundesrepublik werde künftig auch den Christen und Kirchen in den fünf neuen Bundesländern offenstehen und im geeinten Deutschland die Beziehungen von Staat und Kirche prägen. Dabei geht der Text ausdrücklich auf den *schulischen Religionsunterricht*, die Kirchensteuer und die sozialkaritativen Dienste ein. Die Bischöfe gehen davon aus, daß die Möglichkeit schulischen Religionsunterrichts in den fünf neuen Bundesländern im selben Umfang wie in der bisherigen Bundesrepublik bestehen wird. Gleichzeitig räumen sie ein, die personellen Möglichkeiten für die Erteilung des Religionsunterrichts müßten erst im Lauf der Zeit durch die Ausbildung von Religionslehrern geschaffen werden.

Die Bischöfe verteidigen das bundesdeutsche *Kirchensteuersystem* als bewährte und von der überwiegenden Mehrheit der Katholiken bejahte Einrichtung. Die Diözesen in der bisherigen DDR seien aber auch nach der Wiedereinführung der Kirchensteuer wegen ihrer Diasporasituation auf die Mithilfe der Katholiken im übrigen Deutschland angewiesen. Zur kirchlichen Caritas heißt es, die Einsicht, daß der moderne Sozialstaat nicht alle sozialen Leistungen über den Markt oder die öffentlichen Haushalte finanzieren könne, sollte zu einer erneuerten Wertschätzung der freien Träger der Wohlfahrtspflege führen. Ob sich die von den Bischöfen in ihrem Hirtenbrief aus Anlaß der Vereinigung verteidigten Strukturen und Grundelemente des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik auf die Dauer im vereinten Deutschland aufrechterhalten lassen, ist allerdings eine offene Frage. *U. R.*

Transplantation: Kirchen ermuntern zur Organspende

Am 31. August (abgedruckt in epd-Dokumentation vom 24. September) wurde von der Leitung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz eine gemeinsame Erklärung über „Organtransplantation" veröffentlicht. Nur wenige Tage nach der Veröffentlichung des Textes – er wurde am 21. September der Presse vorgestellt – kündete die Bundesregierung in einer vom Bundeskabinett verabschiedeten Antwort auf eine große Anfrage der Grünen ein strafrechtliches Verbot kommerzieller Organvermittlung an und plädierte in der gleichen Erklärung für eine Verbesserung der Struktur des Transplantationswesens (vgl. epd, 26.9.90). Und nur gut zwei Wochen später verlieh das Nobelpreiskomitee in Stockholm den diesjährigen Nobelpreis für Medizin an zwei amerikanische Pioniere der Transplantationsmedizin: an *Edward D. Thomas* (Seattle) und *Joseph E. Murray* (Boston). Ersterer gilt als Begründer der Knochenmarkverpflanzung, letzterem gelang die erste Übertragung einer Spenderniere in den Körper eines eineiigen Zwillingsbruders des Spenders.

Eine gemeinsame Denkschrift

Das Zusammentreffen dieser in der Öffentlichkeit sehr unterschiedlich registrierten Ereignisse ist zufällig. Es veranschaulicht aber, wie stark das Transplantationswesen sich in wenigen Jahrzehnten ausgedehnt hat, welche medizinischen, ethischen und auch juristischen Probleme mit diesem zweifellos schwierigsten Bereich ärztlicher Heilverfahren nach wie vor verbunden sind und auch, welche unterschiedliche Interessen sich dabei kreuzen können.

Transplantationen, vor allem Organtransplantationen, gehören zwar noch nicht zum medizinischen Alltag, wohl aber sind sie bereits zu einer Selbstverständlichkeit geworden, an deren prinzipieller Zulässigkeit und Angemessenheit niemand mehr zweifelt, wenn auch die Erfolgsaussichten je nach Organ sehr unterschiedlich sind. Seit der ersten Nierentransplantation wurden (Stand 1989) 350000 Nieren übertragen; 350 Patienten lebten 1989 mit einem transplantierten Herzen.
Übertragbar sind inzwischen mit Ausnahme des Gehirns fast alle lebenswichtigen Organe (Nieren, Herz, Leber, Lungen), Teile von Organen und Gewebe (Haut, Augenhornhaut, Ohrenknorpel). Transplantationen sind legitime Heilverfahren geworden und verhelfen zur Lebensrettung und Lebensverlängerung in Situationen extremer Gefährdung. Deswegen hieß es schon in der gemeinsamen Denkschrift der Kirchenleitungen „Gott ist ein Freund des Lebens" von Ende 1989 (S. 105): „Insgesamt sehen die Kirchen in einer Organspende eine Möglichkeit, über den Tod hinaus Nächstenliebe zu praktizieren." Die gleiche Denkschrift riet aber noch zur sorgfältigen Prüfung jedes Einzelfalles und verband damit deutliche Warnungen (es werde in diesem Bereich gegenwärtig zu viel gemacht und zu viel experimentiert, der Fortschritt der medizinischen Wissenschaft allein könne eine Organverpflanzung nicht rechtfertigen), als es die jetzige gemeinsame Erklärung tut.

Die gemeinsame Erklärung vom 31. August, die in zweijähriger Arbeit zunächst nur auf katholischer Seite in Verbindung mit Fachmedizinern und später zwischenkirchlich von einer 16köpfigen Studiengruppe verfaßt wurde, der auch erstrangige medizinische Transplantationsexperten angehörten (*Werner Klinner*, München, *Rudolf Pichlmayr*, Hannover), verfolgt demgegenüber eine erkennbar „offenere", wenn man will transplantationsfreundlichere Linie. Sie beschränkt sich dabei auf *Organübertragungen* von Mensch zu Mensch; die Übertragung tierischer Organe auf den Menschen (gegenwärtig noch im Versuchsstadium) und der künstliche Organersatz bleiben ausgeklammert.

Ein Raster ethischer Grundsätze

Den medizinischen und ethischen Problemen der Organübertragung von Lebenden auf Lebende, und von Toten auf Lebende, auf die sich die Erklärung konzentriert, wird eine Art ethische Präambel vorausgeschickt. Nimmt man die dort festgehaltenen Normen ethischer Beurteilungen der einschlägigen medizinischen Sachverhalte zusammen, dann ergibt sich als ethisches Grundraster: Niemand hat hat einen Anspruch auf Körperteile eines lebenden oder toten Mitmenschen. Kranke aber dürfen freiwillig gespendetes Gewebe und Organe zu ihrer Behandlung als Geschenk annehmen; der Wunsch nach Erhaltung des eigenen Lebens ist berechtigt. Aber kein Mensch darf zu einer Gewebe- oder Organspende verpflichtet oder auch nur gedrängt werden. Die Entscheidung über eine Lebendspende seiner Organe kann nur der einzelne persönlich treffen. Auch Eltern dürfen nicht über die Organspende ihrer Kinder entscheiden; nur in eine Gewebespende dürfen sie einwilligen. Die Organspende ist fachgerecht durchzuführen; für die Nachbehandlung des Spenders ist wie für die des Empfängers zu sorgen.

Zur Lebend- und Totenspende wird festgestellt: die Organentnahme von Verstorbenen sei der Lebendspende eindeutig vorzuziehen. Die Pietät vor dem menschlichen Leichnam, weil zu Lebzeiten Träger der menschlichen Person, und die Achtung vor den Gefühlen der Angehörigen müsse gewahrt bleiben. Aber es wird auch gesagt: Das Recht auf die Integrität

des Leichnams besitzt keine absolute Gültigkeit. Es kann zurücktreten hinter der Solidarität mit einem Schwerkranken oder gar vom Tod bedrängten Mitmenschen. Vorausgesetzt wird dabei, daß die Bemühungen um das Leben des Spenders nicht beeinträchtigt werden, daß der Tod des Spenders vor der Explantation durch Gehirntod zweifelsfrei feststeht und daß die (verfügbaren) Organe nach rechtlich und ethisch vertretbaren Regeln verteilt werden.
Die sachgemäße Explantation von Geweben und Organen verletze weder die Würde des Toten noch die Ruhe des Verstorbenen. Der Lebendspender darf nur ein paariges Organ spenden, von unpaarigen Organen und Geweben nur Teile. Und ganze lebensnotwendige Organe dürfen selbstverständlich überhaupt nur Toten entnommen werden. Eine Organspende aus ökonomischen Motiven ist wie der Organhandel entschieden abzulehnen. „Der Verkauf eigener Organe ist ein Verstoß gegen die Würde des Menschen."

Die Verpflanzung des Gehirns – die Erklärung nennt sie „medizinisch utopisch" – verbietet sich ethisch, weil mit diesem Organ die persönlichkeitsbestimmenden Merkmale verbunden sind. Die Übertragung von Gehirnzellen von Embryonen auf Parkinsonkranke ist so lange abzulehnen, als dies eine Abtreibung voraussetzt. Die Transplantation von Keimdrüsen ist zu untersagen, weil sie in die genetische Individualität des Menschen eingreift. Organentnahmen bei Anenzephalen (bei Neugeborenen ohne Großhirnbildung) ist ohne Hirntodfeststellung nicht vertretbar.

Zusammenfassend aber heißt das Urteil: „Aus christlicher Sicht gibt es keinen grundsätzlichen Einwand gegen eine freiwillige Organspende. Bedenken ergeben sich nur aus der Möglichkeit des Mißbrauchs ... Nach christlichem Verständnis ist das Leben und damit der Leib ein Geschenk des Schöpfers, über das der Mensch nicht nach Belieben verfügen kann, das er aber nach sorgfältiger Gewissensprüfung aus Liebe zum Nächsten einsetzen darf. Das schließt eine Entschädigung von Aufwendungen für die Gewebe- und Organspende nicht aus, verbietet aber einen dadurch erstrebten Gewinn."
Zum ethischen Fazit der Erklärung gehört aber auch die Mahnung, die Transplantationsmedizin solle nicht nur dazu dienen, das Leben nur biologisch zu verlängern, sondern müsse dem Patienten „eine reale Chance für ein gesundes Leben" bieten. In Abwandlung eines berühmt gewordenen Satzes des Medizinhistorikers und -anthropologen *Heinrich Schipperges* fordert die Erklärung vorsichtig: „Die neuen Organe sollen dem Leben neue Jahre schenken, die Jahre mit neuem Leben erfüllen helfen."

Beschreibende Vorsicht bei praktischen Problemen

Vermutlich noch bedeutsamer als die Festschreibung allgemeiner, teils selbstverständlicher, teils interpretationsbedürftiger ethischer Grundsätze ist die ethische Relevanz der mit der Transplantationsmedizin verbundenen praktisch medizinischen und psychologischen Probleme: Sie reichen von der Todesfeststellung bei toten Organspendern über das Problem der „knappen Ressourcen", als der in zu geringer Zahl vorhandenen transplantierbaren Organe und der vorgegebenen knappen Zeiträume – deswegen wird mit erkennbarer Wärme für mehr Bereitschaft zur Organspende ermuntert und für den „Organspenderausweis" geworben („um seinen Angehörigen die zuweilen schmerzliche Last der Entscheidung abzunehmen") –, bis zur möglicherweise – im Falle der Lebendspende – entstehenden problematischen Beziehungen zwischen Spender und Empfänger und im Umgang des Arztes mit den Angehörigen eines Verstorbenen, dessen Organe für eine Organspende gebraucht würden.

Angesichts der knapp verfügbaren Organe und des trotz inzwischen gut funktionierender klinischer Zentren und übernationaler Informationssysteme schwierig bleibenden Zeitfaktors muß nach Dringlichkeit und Erfolgsaussichten entschieden werden. Dabei wird, wo es um die Wahrung einer letzten Überlebenschance geht – bei Herz- und Lebertransplantationen –, dem Moment der *Dringlichkeit* Vorrang gegeben, während bei Nierentransplantationen wegen des Einsatzes künstlicher Nieren das Moment der Dringlichkeit hinter dem Kriterium des *langfristigen Erfolges* (Prüfung der Gewebeverträglichkeit) zurücktreten kann. In der u. U. auch mit Rechtsfolgen verquickten Frage, wann bzw. unter welchen Voraussetzungen die Totenspende in Anspruch genommen werden kann, soll zwar entsprechend den aufgestellten allgemeinen ethischen Regeln der Wille des Verstorbenen respektiert werden, aber trotz dieser Grundregel wird doch weitgehend das Argument des „Notstands" (zugunsten des höherrangigen Rechtsguts darf in ein anderes Rechtsgut eingegriffen werden) zur Geltung gebracht. Zumindest wenn kein ausdrücklicher Widerspruch des Verstorbenen oder der Angehörigen vorliegt, darf die Totenspende für eine lebensrettende Organtransplantation in Anspruch genommen werden.
Aber wie sind die *psychologischen und medizinischen Risiken* im Falle der Lebendspende abzuschätzen? Die Erklärung verbleibt auch da vorsichtig im Deskriptiven, macht aber darauf aufmerksam, daß „einige Chirurgen" Nierentransplantationen zwischen Lebenden deswegen ablehnen, weil bisher nicht gesichert sei, ob die Entnahme einer gesunde Niere vom Spender auch noch nach 20 Jahren so gut vertragen werde wie in der ersten Zeit. Und zur psychologischen Seite wird eingeräumt, *das Geflecht von Beweggründen des einzelnen Menschen zur Organspende* sei auch ärztlich nur schwer zu durchschauen, mögliche entstehende psychische Abhängigkeiten zwischen verwandten Spendern (im Falle der Nierentransplantation vorwiegend unter Familienangehörigen), Schuldgefühle seitens des Empfängers und psychischer Druck von Familienangehörigen (etwa der Eltern auf ein mögliches Spenderkind zugunsten eines nierenkranken anderen Kindes) werden nicht geleugnet. Trotz möglichen psychischen Mißbrauchs des Spenders und des gleichfalls drohenden Miß-

brauchs durch kommerzielle Organspenden spricht sich die Erklärung selbst nicht gegen die Organspende von Lebenden aus.

Schwankend zwischen Tabumoral und Güterabwägung

Und der viel Sensibilität fordernde Umgang mit Angehörigen von Verstorbenen, die als Organspender in Betracht kommen? Hier brechen sich deutlich seelsorgliche Antriebe und menschliche Rücksichtnahme Bahn: Trotz der nur sehr begrenzt zur Verfügung stehenden Zeit bedürfe es seitens des Arztes des einfühlenden Umgangs mit den Angehörigen, die in einer für sie außerordentlich belastenden Situation u. U. die Entscheidung zu treffen haben.

Anders ist der Tenor der Erklärung in der Frage der *Verdrängung des Todes durch medizinische Hochtechnologien,* die mit zum Hintergrund des Transplantationswesens gehört. Die Frage wird zwar mehrfach angesprochen. Gesundheitliche Gefährdungen können überwunden, doch der Tod kann dadurch nicht endgültig vertrieben werden, heißt es im Vorwort der Bischöfe *Kruse* und *Lehmann.* Die Erklärung selbst berührt mit dem Bekenntnis zur christlichen Auferstehungshoffnung („Für den christlichen Glauben ist der Tod Ende der Pilgerschaft und Durchgang zum ewigen Leben") die Frage aber nur sehr indirekt.

Und es fällt z. B. auf, daß bei der Erörterung des Hauptproblems, der Diskrepanz zwischen Patientennachfrage und Spenderangebot, die Frage nach dem *Alter* des möglichen Empfängers explantierter Organe mit keinem Wort angesprochen wird. Genügt da das Kriterium der Dringlichkeit? Natürlich wird man auch einem Patienten im hohen Alter, wenn die Gesamtkonstitution es erlaubt, eine Organtransplantation nicht einfach verweigern. Aber abgesehen davon, daß einzuräumen ist, daß die Erfolgsaussichten speziell bezüglich Überlebenschancen begrenzt sind, ist wohl auch wegen des fortgeschrittenen Alters zu fragen, ob einem hochbetagten Patienten, selbst wenn er dafür disponiert ist, ein solcher Eingriff zuzumuten oder gar zu empfehlen ist. Eine Transplantationstechnologie, die den Erfolg nicht einfach nur um des Erfolges willen anstrebt, kann hier sehr wohl raten, und Seelsorge kann begleitend mitwirken, den Tod anzunehmen. Aber hier hatten offenbar in erster Linie die Mediziner das Wort.

Und noch etwas fällt an der Erklärung auf. Sie schwankt im ethischen Urteil zwischen einfacher Problembeschreibung, Tabumoral und rationaler Güterabwägung. Wieweit läßt sich z. B., wenn das Recht auf die Integrität des eigenen Leichnams keine absolute Gültigkeit haben *kann,* der Widerspruch von Angehörigen gegen eine Totenorganspende – ein entsprechender Notfall (Notstand) vorausgesetzt – als praktische ethische Norm überhaupt begründen?
Und rein teleologisch und nach den Regeln der praktischen Vernunft ist wohl auch die Frage erlaubt, ob bei einem anenzephalen Neugeborenen ohne Aussicht auf Überleben in einer Notstandsituation mit der Entnahme lebenswichtiger Organe bis zum sicheren Eintritt des Todes in jedem Fall gewartet werden muß. Freilich: über Ausnahmen diskutieren heißt hier Dammbrüche initiieren. Und vielleicht gehört ein gewisses Maß an Tabumoral zur recht gelebten Endlichkeit des Menschen. Hier waren offenbar die theologischen Ethiker mit deontologischen Setzungen in der Vorhand.
Ziemlich einig war man sich unter Medizinern und Ethikern (gegen einige Juristen), das Transplantationswesen, von Verhinderung kommerziellen Mißbrauchs abgesehen, nicht durch ein spezielles Gesetz zu ordnen. Die standesethischen Normen und die Vorschriften des allgemeinen Rechts reichten aus. *D. S.*

Ein gewaltiger Fortschritt, aber auch ungelöste Probleme

Das neue sowjetische Religionsgesetz

Am 1. Oktober wurde das seit längerer Zeit vorbereitete und erwartete neue sowjetische Religionsgesetz verabschiedet. Durch dieses Gesetz wird der erweiterte Freiheitsraum, den die Religionsgemeinschaften seit drei Jahren genießen, rechtlich sanktioniert, auch wenn nicht alle ihre Forderungen erfüllt werden. Die Anwendung des neuen Gesetzes, das die Religionsfreiheit anerkennt und den staatlichen Zugriff auf die Religionsgemeinschaften lockert, hängt allerdings von den örtlichen Behörden ab und könnte deshalb noch Probleme mit sich bringen. In einigen Unionsrepubliken hat sich die Religionsgesetzgebung schon stärker liberalisiert als auf Unionsebene; auch hier liegt also Konfliktstoff. Insgesamt bedeutet das neue Gesetz aber einen großen Fortschritt.

Am 1. Oktober 1990 meldete die sowjetische Nachrichtenagentur TASS: „Auf der gemeinsamen Sitzung der beiden Kammern des Obersten Sowjets der UdSSR wurde heute das Gesetz ‚Über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Organisationen' verabschiedet. Das Gesetz, das die grundlegenden Garantien der Gewissensfreiheit im Lande festlegt, garantiert die Rechte der Bürger, ihre Haltung zur Religion zu bestimmen und zum Ausdruck

zu bringen, eine Religion zu praktizieren oder nicht zu praktizieren und religiöse Bräuche zu praktizieren. Es garantiert außerdem soziale Gerechtigkeit und Gleichheit sowie den Schutz der Rechte und Interessen der Bürger unabhängig von ihrer Einstellung gegenüber der Religion ...“

Am 9. Oktober 1990 veröffentlichten sowohl „Prawda“ wie das Regierungsorgan „Iswestija“ den Gesetzestext zusammen mit einem Erlaß des Vorsitzenden des Obersten Sowjets der UdSSR, *Anatolij Lukjanow*, vom 1. Oktober 1990. Dieser Erlaß weist u. a. die Obersten Sowjets in den Unionsrepubliken und Autonomen Republiken sowie den Ministerrat der UdSSR an, die bestehende Gesetzgebung entsprechend dem neuen Gesetz abzuändern. Bemerkenswert an diesem Erlaß ist u. a., daß mehrere Komitees des Obersten Sowjets beauftragt werden, Entwürfe für einen „gesellschaftlichen nützlichen Ersatzdienst bürgerlichen Charakters“ zu erarbeiten. Gemeint ist damit ein Dienst für jene, die aus Gewissensgründen den Militärdienst ablehnen.

Die Vorgeschichte des neuen Gesetzes

Die sowjetische Gesetzgebung über Religions- und Gewissensfreiheit, Kultus und Religionsgemeinschaften hatte die Religionsgemeinschaften seit dem „leninschen Dekret“ vom Jahre 1918 immer mehr ausgegrenzt. Das stalinsche Religionsgesetz vom Jahre 1929 sperrte die Gläubigen in die Mauern der immer weniger werdenden Gotteshäuser ein, während Glaubensverfolgung und Atheismuspropaganda Tür und Tor geöffnet waren. Nach dem Abflauen der Kirchenverfolgung nach Chruschtschows Pensionierung wurde 1975 ein neues Religionsgesetz verkündet. Inhaltlich brachte es so gut wie nichts Neues. Die Hoffnungen, daß sich die Lage der Religionsgemeinschaften verbessern könnte, wurden enttäuscht. 1985, als *Michail Gorbatschow* die Nachfolge des verstorbenen Generalsekretärs Tschernenko antrat, war die Lage der Religionsgemeinschaften erbärmlich. 1985 und 1986 änderte sich daran nichts.

1987 erkannte die Führung, daß zur Durchführung der Perestroika nicht auf die tatkräftige Unterstützung der Gläubigen verzichtet werden konnte. Immerhin handelte es sich um etwa 70 Millionen Gläubige verschiedener Bekenntnisse. Im Rahmen der Außenpolitik des „Neuen Denkens“ war man ferner auf das Vertrauen im Ausland angewiesen. Und schließlich stand die Millenniumsfeier der Taufe der Kiewer Rus' bevor. Die Vorbereitung eines neuen Religionsgesetzes wurde offensichtlich im Jahre 1987 begonnen, als die atheistische Propaganda in den Massenmedien zurückgenommen wurde.

1988 wurde hierfür eine wissenschaftliche Konsultativ-Kommission bei der staatlichen Kirchenamtsbehörde gebildet. Unter Ausschluß der Öffentlichkeit wurde 1988 ein Musterentwurf dieser Behörde erarbeitet, der allerdings in der Sowjetunion nicht zur öffentlichen Diskussion freigegeben wurde. Im Juli 1988 konnte die im Westen erscheinende Zeitschrift „Russkaja Mysl“ den Text „Gesetz der UdSSR über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen in der UdSSR“ veröffentlichen. Eine Angabe, wer den Text verfaßt hatte, wurde nicht gemacht. Im Februar 1989 veröffentlichte das sowjetische Fachorgan „Sowjetstaat und Recht“ den Artikel von *Jurij Rosenbaum* „Zur Ausarbeitung eines Entwurfs für ein Gesetz der UdSSR über die Gewissensfreiheit“. Im Februar/März 1989 tauchten im Westen Kopien eines sowjetischen „Gesetzes der UdSSR über die Gewissensfreiheit“ auf. Diesen Text hatte der damalige Leiter der sowjetischen Kirchenaufsichtsbehörde *Konstantin Chartschew* (etwa im Range eines Ministers) am 14. 2. 1989 Vertretern von Religionsgemeinschaften ausgehändigt – mit dem Zusatz, daß man schnellstens eine Stellungnahme erwarte (vgl. HK, Mai 1989. 205 f.).

Der Vergleich dieser drei Texte läßt eindeutig erkennen, daß ihnen ein *gemeinsamer Musterentwurf* zugrunde lag. Alle drei Texte sollten die Gewissenfreiheit der Gläubigen, ihre völlige Gleichstellung mit Atheisten absichern, wollten die religiösen Organisationen als juristische Personen anerkennen, die sich karitativ und sozial-kulturell betätigen dürfen, wollten ein Recht der Eltern auf religiöse Erziehung der Kinder.

Bemerkenswert ist, daß keiner der Entwürfe eine Änderung der sowjetischen Verfassung verlangte, deren Artikel 52 den Vorschlägen widersprach. Die drei Entwürfe forderten auch keine Abschaffung der Kirchenaufsichtsbehörde, die jahrzehntelang die Religionsgemeinschaften kommandiert und schikaniert hatte. Der Text vom 14. 2. 1989 fordert u. a. das Recht der Bürger auf Erwerb und Nutzung religiöser Literatur, die Teilnahme am gesellschaftlichen Dialog auch mit Hilfe von Massenmedien, individuelle und gemeinsame kirchliche Kontakte über die Grenzen hinweg, den Vorrang internationaler Verträge in Fragen der Menschenrechte/Glaubensfreiheit vor der sowjetischen Gesetzgebung (Teilübersetzung der drei Entwürfe in: *Paul Roth*, 5 Jahre Religions- und Kirchenpolitik unter Gorbatschow. München 1990. S. 86 ff.). Von sowjetischer Seite wurde behauptet, die *Religionsgemeinschaften* seien an der Erarbeitung des Entwurfes vom 14. 2. 1989 beteiligt gewesen. Nachweisen läßt sich das nur für das Moskauer Patriarchat. Die katholische Kirche war nicht daran beteiligt worden. Nach dem Februar 1989 verschwand der Entwurf wieder irgendwo. Präziser muß man sagen, daß dieser Entwurf in der Sowjetunion im Wortlaut der Öffentlichkeit nicht bekannt gemacht worden war. Ende 1989 hoffte man auf das neue Religionsgesetz. Der neue Leiter der Kirchenaufsichtsbehörde, *Jurij Christoradnow*, verwies jedoch Anfang 1990 darauf, daß zur Zeit wichtigere und dringendere Gesetze anstünden.

In der Zwischenzeit hatte sich die Lage fast aller Religionsgemeinschaften erstaunlich gebessert. Kirchen und Klöster wurden zurückgegeben, karitative Tätigkeit wurde zugelassen; „religiöse Propaganda“ wurde möglich, obwohl dies der bisherigen Gesetzesauslegung widersprach. Nach der ersten Lesung des überarbeiteten

Entwurfes „Über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Organisationen" Ende Mai 1990 wurde dieser Entwurf am 6. Juni 1990 in der „Prawda" und in der „Iswestija" veröffentlicht. Aus einer angefügten „Variante" zum Artikel 6 ist erkennbar, daß u. a. darum gerungen worden ist, ob in staatlichen Schulen *Religionsunterricht* erteilt werden darf.

Nach übereinstimmenden sowjetischen Pressemeldungen ist die Beratung zur zweiten Lesung ruhig verlaufen. Gestritten wurde über Fragen des Eigentums religiöser Organisationen, ihrer Beteiligung an Produktion und Wirtschaft, über den Religionsunterricht in staatlichen Schulgebäuden. Vorgeschlagen wurde u. a. die Senkung der Steuern auf Einkünfte der Religionsgemeinschaften. Der Vorschlag, die staatlichen Kirchenaufsichtsbehörden abzuschaffen, wurde sowohl vom Moskauer Patriarchen Alexej II. wie auch von den Siebenten-Tags-Adventisten abgelehnt. Offensichtlich sehen sie in den Kirchenaufsichtsbehörden – mit einem hohen Beamten an der Spitze in Moskau – einen gewissen Schutz vor der Willkür örtlicher Machthaber. Der Vergleich des Entwurfs vom Mai/Juni 1990 mit dem endgültigen Text vom Oktober 1990 zeigt, daß außerdem über das Problem der staatlich geförderten Atheismuspropaganda gestritten wurde.

Das Gesetz vom Oktober 1990

Das Gesetz vom 1. Oktober 1990 ist in sechs Kapitel und 31 Artikel gegliedert. Der Entwurf vom Mai/Juni 1990 umfaßte ebenfalls sechs Kapitel und 31 Artikel. Kapitel I. des Gesetzes „Allgemeine Bestimmungen" (6 Artikel) sichert die vollständige Gleichstellung von Gläubigen und Nichtgläubigen in allen Bereichen zu. Niemand darf wegen seiner religiösen Einstellung in irgendeiner Weise benachteiligt werden.
Art. 5 befaßt sich mit der Trennung von Kirche (religiösen Organisationen) und Staat. Keine religiöse Organisation soll bevorzugt werden. Der Staat mischt sich nicht in Angelegenheiten der Kirche ein, religiöse Organisationen dürfen am gesellschaftlichen Leben teilnehmen und Massenmedien nutzen. Sie dürfen jedoch weder an der Tätigkeit politischer Parteien teilhaben, noch diese finanziell unterstützen. Mitglieder religiöser Organisationen – einschließlich der Geistlichen – dürfen sich jedoch politisch betätigen.

Im Unterschied zum Entwurf verbietet das Gesetz, daß der Staat religiöse Organisationen oder die Atheismuspropaganda finanziert. Der Staat darf jedoch wissenschaftliche Untersuchungen finanzieren, die sich mit Religion und Atheismus befassen. Diese Regelung macht es – auf einem Umweg – möglich, atheistisches Gedankengut zu verbreiten. Auch sagt das Gesetz nichts über die Möglichkeiten der Kommunistischen Partei.
Art. 6 befaßt sich mit der *Trennung von Schule und Kirche.* Die Gläubigen dürfen allein oder gemeinsam religiöse Bildung vermitteln, dafür Gebäude oder Räume einrichten. (Die Bemühungen des Moskauer Patriarchats, Religionsunterricht in den Schulen zuzulassen, führten bei der Gesetzesverabschiedung nicht zum Erfolg.)
Kapitel II. des Gesetzes „Die religiösen Organisationen in der UdSSR" (10 Artikel) befaßt sich mit der Gründung von religiösen Gruppierungen, Organisationen, mit der Einrichtung von Klöstern, Missionsorganisationen usw. Die Gründung religiöser Gruppierungen ist auch ohne Registrierung möglich, doch erhalten nur registrierte Organisationen den Status einer *juristischen Person.* Mindestens zehn Personen sind zu einer Gründung einer religiösen Gruppe erforderlich. Die Registrierung wird durch das Exekutivkomitee des zuständigen Sowjets vorgenommen, es sei denn in den verschiedenen Unionsrepubliken wird eine andere Art der Registrierung vorgesehen. Die jeweilige religiöse Organisation muß bei der Registrierung ihr Statut vorlegen. Eine Ablehnung der Registrierung kann gerichtlich angefochten werden.
Die Auflösung einer religiösen Gruppe, Organisation usw. kann durch Selbstauflösung geschehen oder durch die Institution, die die Registrierung vorgenommen hat. Voraussetzung für eine solche Auflösung sind die Verletzung dieses oder anderer Gesetze. Gegen die Auflösung kann sich die Organisation auf dem Rechtswege wehren.

Kapitel III. „Die Vermögenslage der religiösen Organisationen" (4 Artikel) garantiert den religiösen Organisationen den Besitz von Gebäuden und dazugehörigem Grund. Dies kann ihnen vom Staat überlassen, kann erworben werden oder durch Schenkung zustande kommen. Die religiösen Organisationen haben ein Recht darauf, daß ihnen Kultgebäude überlassen werden.
Die religiösen Organisationen dürfen Werkstätten und Betriebe unterhalten, z. B. landwirtschaftliche Betriebe und Druckwerkstätten, ebenso Internate, Krankenhäuser usw. Die Einkünfte hieraus werden so besteuert, wie es bei anderen gesellschaftlichen Organisationen gesetzlich geregelt ist. (Damit ist die höhere Besteuerung von kirchlichen Institutionen abgeschafft.) Nicht besteuert werden u. a. Spenden an religiöse Organisationen.

Kapitel IV. „Die Rechte der religiösen Organisationen und Bürger, verbunden mit der Freiheit des Glaubensbekenntnisses" (4 Artikel) gibt den religiösen Gruppierungen das Recht, Kulthandlungen nicht nur in Gotteshäusern, sondern auch auf Friedhöfen, in Privathäusern usw. durchzuführen. Auf Wunsch von Bürgern können – unter Mithilfe der jeweiligen Behörde – auch Kulthandlungen in Krankenhäusern, Altersheimen, in Haftanstalten abgehalten werden. Angehörige der Streitkräfte können in ihrer freien Zeit an religiösen Kulthandlungen teilnehmen. (Der Versuch, auch Gottesdienste in Einheiten der Streitkräfte gesetzlich zu ermöglichen, ist damit offensichtlich gescheitert.)
Art. 22. garantiert den religiösen Gruppen das Recht auf religiöse Literatur, auf deren Import und Export. Art. 23 gestattet die Gründung von Gesellschaften oder Bruderschaften für das Studium und die Verbreitung religiöser Literatur, zu karitativer Tätigkeit und anderer kultureller

Betätigung. Art. 24 schließlich gestattet grenzüberschreitende Kontakte, Pilgerreisen ins Ausland, das theologische Studium im Ausland.
Kapitel V. „Die Arbeit in religiösen Organisationen und ihren Einrichtungen" (4 Artikel) regelt die soziale Sicherung in den religiösen Organisationen. Die Bezahlung soll – auch für die Geistlichen – jener von Arbeitern und Angestellten in staatlichen, beziehungsweise gesellschaftlichen Einrichtungen entsprechen. Entsprechend sollen auch die Pensionen, bzw. Renten berechnet werden.

Kapitel VI. „Die staatlichen Organe und die religiösen Organisationen" (3 Artikel) befaßt sich hauptsächlich mit dem „staatlichen Organ der UdSSR zu Angelegenheiten der Religion" und seinem Unterbau. Das Zentralorgan wird als Informations-, Konsultativ- und Expertise-Organ bezeichnet, das die Arbeit der untergeordneten Behörden koordiniert, Daten sammelt, Ratschläge gibt, den Religionsgemeinschaften in strittigen Fragen beisteht und die Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften fördert. Über die Vollmachten der Behörde wird im Art. 29 nichts gesagt.
Der letzte Art. 31 schließlich bestimmt, daß internationale Vereinbarungen, die die UdSSR unterschrieben hat, Vorrang vor den sowjetischen Gesetzen hat, falls in den internationalen Vereinbarungen andere Regelungen zu Fragen der Gewissensfreiheit und der religiösen Organisationen vorgesehen sind.

Alternativ-Entwürfe für ein Religionsgesetz

Für sowjetische Verhältnisse ist dieses Gesetz ein ungeheurer Fortschritt. Der Dozent des Geistlichen Seminars der Siebenten-Tags-Adventisten, *R. Wolkoslawskij*, meint allerdings („Moskowskie nowosti" 14. 10. 1990): „Wir, die gläubigen Menschen, haben sehr lange auf das Gesetz über die Gewissensfreiheit gewartet; es ist jedoch in einer Epoche zur Welt gekommen, da alle behutsam sind in der Äußerung ihrer Emotionen: Niemand wirft seine Mütze in die Luft, und man umarmt sich nicht gegenseitig mit Tränen in den Augen. Den Menschen wird das Recht zurückgegeben, das ihnen zur Nutzung schon lange zugestanden hätte."
Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die Ausarbeitung des Gesetzes weitgehend hinter verschlossenen Türen erfolgt ist – also nicht im Geiste von „Glasnost". Wir wissen also kaum etwas von Forderungen oder Vorschlägen, die etwa von einzelnen Gläubigen (Laien oder Priestern) gemacht worden sind. Wir wissen auch nichts Konkretes darüber, inwieweit Vorschläge unterschiedlicher Religionsgemeinschaften eingebracht worden sind.

Ein „inoffizieller Gesetzentwurf", der am 26. März 1989 in Moskau von 13 Gläubigen verfaßt wurde, kam im Samisdat in den Westen. In der Einleitung zu diesem Text baten die Verfasser um Unterstützung durch eine Unterschriftensammlung. Die sowjetischen Medien erwähnen diesen Text nirgendwo. Dieser Entwurf fordert u. a. die Trennung des Staates von Kirche und Atheismus und die Rückgabe des gesamten kirchlichen Vermögens, das seit 1922 enteignet worden ist. In Art. 14 heißt es: „Die Verweigerung einer Übergabe spezieller Kultgebäude und von Vermögen an die religiösen Organisationen kann beim Internationalen Gerichtshof in Den Haag, dessen Jurisdiktion von der sowjetischen Gesetzgebung anerkannt ist, angefochten werden." In Art. 25 wird verlangt, daß die religiösen und atheistischen Organisationen in den bürgerlichen Machtorganen vertreten sein müssen, „unter anderem im Obersten Sowjet der UdSSR und den örtlichen Sowjets entsprechend dem Prinzip einer proportionalen Vertretung".

Viel gefährlicher als dieser Entwurf einer Gruppe von Gläubigen sind jedoch die Souveränitätsforderungen von Unionsrepubliken, bzw. die Änderungen von Verfassungen der Unionsrepubliken. Der Episkopat der katholischen Kirche in *Litauen* hatte bereits am 11. September 1988 eine Novellierung des Art. 50 der litauischen Verfassung gefordert, der die Gewissens- und Religionsfreiheit betrifft und dem Art. 52 der sowjetischen Verfassung vom Jahre 1977 entspricht.
Nach langen und heftigen Auseinandersetzungen beschloß der Oberste Sowjet Litauens am 3. November 1989 einstimmig eine neue Fassung des Art. 50. Diese Neufassung entspricht fast wörtlich dem Vorschlag des katholischen Episkopates vom September 1988 und lautet: „In der litauischen SSR wird die Freiheit der Meinung, des Gewissens, des Glaubensbekenntnisses oder des Nichtglaubens garantiert, ebenso das gleiche Recht, allein oder in Gemeinschaft mit anderen und in friedlicher Form seine Überzeugungen und Ansichten auszudrücken und zu verbreiten. Niemand darf jemanden zwingen oder selbst von jemandem gezwungen werden, gegen sein Gewissen oder seine Überzeugungen zu handeln oder sich zu verhalten.

Die staatlichen Institutionen, darunter auch die Schul- und Erziehungsanstalten, sind weltlich. Diese Institutionen und Einrichtungen arbeiten mit der Kirche und anderen religiösen Organisationen zum Zwecke der Heranbildung der sozialen Sittlichkeit zusammen. Der Kirche und den anderen religiösen Organisationen wird der Status einer juristischen Person verliehen und das Recht auf selbständige Einrichtung ihres inneren Lebens garantiert" (zitiert nach: E. Benz, Litauens Verfassung geändert. In: Informationen und Berichte. Digest des Ostens. Nr. 1/90. S.).
Die Arbeit am Gesetzestext über die Gewissensfreiheit in Moskau war also von der Entwicklung überholt worden. Nun wird sich das schwierige Problem stellen, ob die aufmüpfigen Unionsrepubliken noch bereit sein werden, das Moskauer Allunions-Gesetz für das eigene Gebiet als gültig anzuerkennen.
Das neue Gesetz über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Organisationen läßt die meisten Religionsgemeinschaften aufatmen. Vieles, was sie seit 1988 begon-

nen und versucht haben, ist nun rechtlich abgesichert. Bis dahin hätte jede karitative Tätigkeit, jede Sonntagsschule, die massenhafte Einfuhr von Bibeln und ihre Verteilung unterbunden und bestraft werden können.
Mit dem neuen Gesetz sind jedoch nicht alle Probleme gelöst. Noch ist die Sowjetunion kein Rechtsstaat, Gesetze können beachtet, aber sie können auch umgangen oder eigenwillig ausgelegt werden. Und was man in Moskau befiehlt, wird noch lange nicht in allen Teilen des Landes befolgt. Nehmen wir ein paar einfache Beispiele: Eine religiöse Gemeinschaft möchte religiöse Literatur drucken. Der zuständige Funktionär für die Zuteilung von Papier ist jedoch ein überzeugter Atheist. Er erklärt: „Wir haben Papiermangel an allen Ecken, die Zuteilung für 1990 ist bereits erfolgt. Ich kann nichts geben." Oder: Eine Gemeinschaft fordert die Rückgabe eines Gotteshauses. Der zuständige Funktionär erklärt: „Dieses Gotteshaus bekommt Ihr natürlich, sobald wir ein anderes Gebäude für das darin untergebrachte Institut (Bibliothek, Museum usw.) haben."

Auf die Eigenwilligkeit aufmüpfiger Unionsrepubliken ist bereits hingewiesen worden. Mehrfach wurde erklärt, daß die Moskauer Gesetze in der jeweiligen Republik nur dann in Kraft treten, wenn der eigene Oberste Sowjet der Republik sie akzeptiert hat. Es gibt ferner genügend Beispiele dafür, daß Provinzfunktionäre in ihrem Machtbereich sehr eigenmächtig walten. Und auf diesen Posten sitzen noch genügend alte Parteimitglieder und überzeugte Atheisten.
Die Zahl der Gläubigen wird in der Sowjetunion auf 70 Millionen geschätzt – bei einer Gesamtbevölkerung von 286 Millionen. Offiziell spricht man sogar nur von 10 bis 20 Prozent der Bevölkerung, die gläubig sein sollen. Wie lange wird es dauern, ehe die jahrzehntelange Einhämmerung des Atheismus ihren Einfluß eingebüßt hat? Eine Generation wird dazu nicht ausreichen, um bei 80 Prozent der Bevölkerung zumindest eine loyale Einstellung zu den Glaubensgemeinschaften hervorzubringen.

Schließlich und nicht zuletzt wird nach Inkrafttreten des Gesetzes so mancher Zwiespalt innerhalb der religiösen Gemeinschaften aufbrechen. Es ist kein Geheimnis, daß man innerhalb der *Russisch-Orthodoxen Kirche* zumindest drei Gruppen unterscheiden kann: Den Episkopat, die Gemeindepriester und schließlich jene Gläubigen, die dem Episkopat schon lange vorwerfen, daß er sich in den Dienst der Machthaber begeben habe. Es gibt bereits Gemeinden, die sich vom Moskauer Patriarchat losgesagt und der orthodoxen Auslandskirche unterstellt haben. Wie ist da dann die Rechtslage?
Unklar ist auch weiterhin, wie der Konflikt zwischen dem Moskauer Patriarchat und der Unierten Kirche in der Ukraine aufgelöst werden kann. Derzeit gibt es zwar wieder Hunderte von Gemeinden der katholischen Unierten, aber noch keine anerkannte kirchliche Organisation. Die Unierten fordern von der Russisch-Orthodoxen Kirche, daß ihnen alles zurückgegeben wird, was sich das Moskauer Patriarchat 1946 angeeignet hat, nachdem die Unierte Kirche – in Zusammenarbeit zwischen Stalin und dem Patriarchat – zwangsweise aufgelöst wurde.
Die staatlichen Behörden möchten, daß dieser Streit zwischen den beiden Kirchen ausgetragen wird. Das neue Gesetz sagt auch nichts darüber, ob und wie eine religiöse Gemeinschaft entschädigt werden soll, die in der Vergangenheit ausgeplündert oder vernichtet worden ist. Konflikte werden auch noch auftreten, und sind bereits aufgetreten, wenn nationale Interessen von kirchlichen Organisationen unterstützt werden.
Alles in allem: Das neue Gesetz ist ein *gewaltiger Fortschritt.* Ohne Gorbatschows Schwenk in der Religionspolitik wäre es nicht möglich gewesen. Um die in der Vergangenheit geschaffenen Probleme und Konflikte zu lösen, reicht dieses Gesetz allein jedoch nicht aus.

Paul Roth

Schwierigkeiten mit der pluralistischen Gesellschaft

Will Polens Kirche den katholischen Staat?

In Polen wurde zum Schuljahr 1990/91 der katholische Religionsunterricht an den Schulen wiedereingeführt. Der Senat nahm eine Gesetzesvorlage an, die die bisherige Abtreibungsregelung einschneidend verschärft. In beiden Fällen steht im Hintergrund die Frage nach dem Einfluß der katholischen Kirche auf Staat und Gesellschaft: Ist sie bereit, den jetzt entstehenden Pluralismus zu akzeptieren, oder setzt sie auf den „katholischen Staat"? Auch in den Wahlkämpfen der nächsten Monate wird diese Frage eine Rolle spielen.

Der Untergang der realsozialistischen Gesellschaftsordnung im östlichen Teil Europas und der Aufbau pluralistischer und demokratischer Ordnungsmodelle zwingt die Kirchen zu einer neuen Standortbestimmung. Dies gilt für die katholische Kirche in Polen im besonderen. Über vierzig Jahre lang vereinigten sich auf ihr wie nirgendwo sonst die Hoffnungen einer nichtkommunistischen Bevölkerung bei der zähen Abwehr staatlicher Allmachtansprüche. Die katholische Kirche Polens war – vergleicht man

ihre Position mit der anderer Kirchen in den sozialistischen Nachbarländern – aufgrund ihrer identitätsstiftenden Rolle seit dem 19. Jahrhundert besonders erfolgreich. Sie galt als einer der großen Sieger der Befreiungsbewegung der achtziger Jahre, der aus ihrer Mitte kommende Papst als das moralische Rückgrat der „Solidarność"-Bewegung.

Auf dem Zenit ihres Einflusses und ihres Ansehens in der polnischen Gesellschaft – die Akzeptanz ihrer gesellschaftspolitischen Rolle war in den letzten zwanzig Jahren kommunistischer Herrschaft kontinuierlich gestiegen – sieht sie sich seit der Etablierung einer ersten vom Volk legitimierten Regierung im September 1989 und der Herausbildung der organisatorischen Infrastruktur einer pluralistischen Gesellschaft westeuropäischen Typs vor die Herausforderung gestellt, das Verhältnis zu dieser Gesellschaft, d. h. notgedrungenermaßen auch zum Wertepluralismus, zu definieren. Bisher war es für die katholische Kirche ein leichtes gewesen, die Rechte der Individuen gegenüber einem totalitären Macht- und Verfügungsanspruch zu postulieren, ohne sich mit den unterschiedlichen Vorstellungen von einer freien Gesellschaft im einzelnen auseinandersetzen zu müssen.

Die politischen Sympathien der Kirche haben sich verlagert

In der ersten Phase des Systemwechsels erhielt die katholische Kirche im Ergebnis der Verhandlungen am „Runden Tisch" in drei Gesetzeswerken die öffentlich-rechtliche Anerkennung ihrer seit Jahrzehnten tatsächlichen Position (vgl. HK, Juni 1989, 286). Am 17. Mai 1989 hatte der Sejm ein 77 Artikel umfassendes Gesetz verabschiedet, das die Beziehungen zwischen *Kirche* und *Staat* regelt und aus vier Teilen besteht. Insbesondere der Teil zwei des Gesetzes ist mit Blick auf die öffentliche Diskussion über die Rolle und den Platz der katholischen *Kirche* in der polnischen *Gesellschaft* von Bedeutung, die im Frühjahr dieses Jahres entbrannte, als die *Einführung des Religionsunterrichtes an den staatlichen Schulen* einen Eindruck von neuen Scheidelinien in der polnischen Politik gab. Nicht mehr der seit über vierzig Jahren schon klassisch zu nennende Kirche-Staat-Disput, sondern das Kirche-Gesellschaft-Verhältnis rückt in den Vordergrund.

Im besagten Teil zwei des Gesetzes von 1989 geht es um die Aktivitäten der Kirche, im einzelnen um Regelungen des öffentlichen Kultes (z. B. Wallfahrten und Prozessionen), der Katechese und des Schulwesens, der Militärseelsorge, der Seelsorge in staatlichen Einrichtungen sowie der kirchlichen Organisationen und katholischen Vereinigungen. Die Kirche bestand „damals" nicht auf einer Rückkehr in die Schulen. Allerdings erkannte der Staat in dem Gesetz das Recht von Eltern und Erziehungsberechtigten auf religiöse Erziehung der Kinder und Jugendlichen an. Man mag die Zurückhaltung der katholischen Kirche mit Bezug auf die Wiedereinführung des Religionsunterrichts als Schulfach darauf zurückführen, daß der Verhandlungspartner die letzte Regierung „Volks"-polens (Ministerpräsident Rakowski) und mehr „nicht drin" war. Es sprachen aber auch religionspädagogische Argumente für die Aufrechterhaltung der bisherigen „katechetischen Punkte".

In den folgenden Monaten wurde die besondere Rolle der katholischen Kirche in Polen durch weitere Regelungen unterstrichen. Vierzig Jahre lang hatte sie sich in erster Linie für die geistigen und materiellen Rechte der Nation stark gemacht. Nun forderte sie die Absicherung ihrer errungenen Stellung. Ende Juni 1989, unmittelbar nach den für die Kommunisten verheerenden Sejm- und Senatswahlen, wurden in einer Vereinbarung mit der Regierung wöchentlich eine Stunde Sendezeit im landesweit ausgestrahlten Fernsehprogramm und zusätzlich 15 Minuten pro Woche in den Regionalprogrammen in Krakau und Kattowitz ausgehandelt. Neben der bisher schon jeden Sonntag über Rundfunk ausgestrahlten Messe wurde der Kirche auf zwei Radiokanälen noch einmal eine Stunde Sendezeit pro Woche eingeräumt. – Am 17. Juli 1989 wurden die *diplomatischen Beziehungen zwischen Polen und dem Heiligen Stuhl* wiederhergestellt und Prälat *Józef Kowalczyk*, bisher Mitarbeiter des Staatssekretariats, wurde zum Apostolischen Nuntius in Warschau ernannt. Die Entsendung eines Polen in das Gastland galt als ungewöhnlich. In der Regel akkreditiert der Heilige Stuhl keinen Landsmann an die Nuntiatur. Der Papst unterstrich mit dieser Entscheidung das besondere Augenmerk auf sein Heimatland und versprach damit eine noch direktere Einflußnahme auf die innerkirchliche Entwicklung, als dies in anderen Ländern bereits der Fall war.

Im Wahlkampf 1989 hatte sich die Kirche noch weitgehend mit der damaligen Opposition solidarisiert. Dies geschah nicht „ex cathedra", sondern durch unübersehbare Sympathiebeweise von seiten der Bischöfe, vielmehr aber noch der Priester in ihren Gemeinden zugunsten der „Solidarność"-Kandidaten. Damals wurden die „Solidarność"-Kandidaten gegen andere unabhänige Kandidaten noch weitgehend ungeachtet ihrer weltanschaulichen Herkunft und Kirchennähe bzw. -ferne unterstützt. Aber schon damals waren die Vorbehalte gegenüber nicht als kirchentreu geltenden Kandidaten unüberhörbar, und in nicht wenigen Fällen warben katholische Priester um Stimmen für besonders hierarchiekonforme konservativ-nationale Parlamentsbewerber der bisher als regimenahe geltenden Vereinigungen PAX und PZKS gegen „Solidarność"-Bewerber.

Offen zutage trat eine Verlagerung der Sympathien der katholischen Kirche aber erst in diesem Jahr mit der weiteren Ausdifferenzierung des politischen Spektrums und dem Auseinanderbrechen der „Solidarność"-Bewegung. Die Regierung Mazowiecki erfreute sich zwar seit ihrer Etablierung der moralischen Unterstützung des Episkopats. Dieser drängte aber nach einer Schamfrist auf die rechtliche Regelung von Postulaten, die offensichtlich nur aus politischen Erwägungen in der ersten nachrevolutionären Phase nicht auf der Tagesordnung standen.

Die Spaltung der „Solidarność“ in eine demonstrativ die Nähe zur katholischen Hierarchie suchenden Gruppe um den bisherigen Gewerkschaftsvorsitzenden und Präsidentschaftsbewerber *Lech Wałęsa* und die ebenfalls katholisch geprägte, schließlich von einem katholischen „Altaktivisten“, dem Premier *Tadeusz Mazowiecki,* getragene Gruppe, der aber immerhin eine aus der laizistischen Linken kommende und liberale Führungselite mitangehört – neben der renommierten katholischen Intelligenz (*Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Andrzej Wielowieyski* u. v. a.), erleichterte der Kirche eine entschiedene Interessenvertretung in der öffentlichen Diskussion.

Die Rückkehr des schulischen Religionsunterrichts

Auf ihrer 240. Vollversammlung vom 30. April bis 2. Mai forderten die katholischen Bischöfe Polens die *„volle Rückkehr des Religionsunterrichts an den Schulen* und zu diesem Zwecke eine Garantie in der Verfassung und im Gesetz über nationale Erziehung“. Der stellvertretende Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Alojzy Orszulik,* erklärte in einem Interview für die „Gazeta Wyborcza“ (9. 5. 1990), daß es im Jahr zuvor unmöglich gewesen sei, die Rolle der Kirche in der Erziehung zu diskutieren, da die damalige Regierung gegen Religionsunterricht an Schulen ebenso wie gegen katholische Grundschulen und kirchliche Lehrer-Fortbildung eingestellt gewesen sei. Da die Kirche aber am Wiederaufbau des Staates beteiligt sei, wünsche sie mit gleichem Recht die Beteiligung an der Erziehungsreform. Orszulik unterstrich, daß das Erziehungssystem die christlichen Werte widerspiegeln solle, die der überwältigenden Mehrheit der Polen gemeinsam seien. Zugleich sollten aber die Überzeugungen von Eltern und Kindern respektiert werden, die die christlichen Werte nicht teilen.
Primas Glemp verband in einer Predigt am 13. Mai die Frage des Religionsunterrichts mit den neugewonnenen Freiheiten der Polen. Freiheit müsse weise genutzt werden und „verankert im Bewußtsein und verantwortungsvollem Verhalten“ (Gazeta Wyborcza, 14. 5. 1990). Die Bischöfe zeigten sich besorgt wegen eines falschen Gebrauchs der Freiheit bei der Jugend. Aus diesem Grunde drängten sie auf religiöse Unterweisung an den Schulen. Schule zähle zu der „integralen Erziehung des Menschen“, aus der die religiöse Dimension nicht auszuklammern sei. Glemp unterstrich noch einmal, daß die katholische Kirche nicht das exklusive Recht auf religiöse Erziehung beanspruche und dieselben Rechte allen religiösen Bekenntnissen garantiert werden müßten.

Die Verbannung des Religionsunterrichts an die „katechetischen Punkte“ brandmarkten viele Befürworter eines Religionsunterrichts an den staatlichen Schulen als eine Erblast der kommunistischen Herrschaft und totalitäre Strukturen der Vergangenheit, womit eine rationale Diskussion um die Vor- und Nachteile des Religionsunterrichts an Schulen unter pädagogischen und didaktischen Gesichtspunkten erschwert wurde. Wer konnte oder wollte sich schon der Unterstellung aussetzen, mit den verblichenen Kommunisten etwas gemein zu haben?
Der Vorstoß der polnischen Bischöfe wurde von der Regierung und dem zuständigen Ministerium ursprünglich reserviert aufgenommen und die Weisheit der Einführung des Religionsunterrichts als Pflichtfach in Zweifel gezogen. Die stellvertretende Erziehungsministerin *Anna Radziwill,* selbst Mitglied des Klubs der katholischen Intelligenz, wurde mit der Bemerkung zitiert, daß das Ministerium die Einführung eines obligatorischen Religionsunterrichts für „völlig unangemessen“ halte. Sie argumentierte, daß ein solcher Schritt potentiell spaltend wirke und Spannungen in der Schule verursachen könne. Religion würde zu einem Schulfach neben anderen degradiert. Zudem sei es „gefährlich, Religionsunterricht in ein System einzufügen, das auf hierarchischen Beziehungen“ beruhe (Gazeta Wyborcza 15. 5. 1990).
In der *Öffentlichkeit* war das Echo ebenfalls eher skeptisch. Selbst bekannte Katholiken befürchteten Schikanen gegen nichtkatholische Mitschüler und ein zu enges Zusammenwirken von Kirche und Staat. Katholische Publizisten warnten vor der Versuchung, die Stellung der katholischen Kirche und des Glaubens zu stark mit der Macht des Gesetzes zu verquicken.

Durch Erlaß eingeführt

Allgemein war erwartet worden, daß die Entscheidung in einer so grundsätzlichen Frage im Parlament fallen werde. Um so größer war die Überraschung, als das Erziehungsministerium am 2. August – mitten in den Schulferien – per Erlaß die Rückkehr des Religionsunterrichts in die Schulen zum 1. September verfügte. Die Übereinkunft trug die Handschrift des Episkopats, denn der Kirche wurde die alleinige Bestimmung über den Lehrinhalt zugestanden. Die „Instruktion betreffend der Rückkehr des Religionsunterrichtes in die Schule im Schuljahr 1990/91“, die eine Probezeit von einem Jahr bis zu einer endgültigen gesetzlichen Regelung vorsieht, war von der *Gemeinsamen Kommission zwischen Kirche und Regierung* ausgearbeitet worden. Die Lehrinhalte werden den Unterrichtsbehörden nur zur Kenntnis gebracht, Lehrer vom jeweiligen Bischof eingesetzt und abberufen. Angesichts des Fehlens von Religionslehrern wird der Religionsunterricht praktisch allein von Priestern gegeben. Ein Zugeständnis von seiten der Kirche konnte man darin sehen, daß die Einführung des Religionsunterrichts der Entscheidung von Eltern und Schülern obliegt, im Gegensatz zu dem vielfachen Verlangen nach einem Pflichtfach Religion.

Viele polnische Katholiken befürchten, daß die neue Regelung zu Konflikten in der Gesellschaft führen könnte. Der *soziale Druck zur Teilnahme am Religionsunterricht* in den kirchlichen Räumen war bereits sehr hoch und wird sicherlich durch die „Kontrolle“ des Priesters, der Lehrer und der Mitschüler in der Schule noch größer. Viele Po-

len fragten sich, warum Ministerpräsident Mazowiecki, der das „Regieren per Dekret" sehr energisch abgelehnt und die Bedeutung rechtstaatlichen Vorgehens unterstrichen hatte, bei dieser Entscheidung die öffentliche Auseinandersetzung umging. Nachzuvollziehen wäre, daß Mazowiecki einen öffentlichen Eklat mit den katholischen Bischöfen vermeiden wollte, der ihm und seiner Regierung in der innenpolitischen Auseinandersetzung insbesondere mit dem Wałęsa-Lager hätte schaden können. Nicht einmal der gläubige Katholik Mazowiecki konnte sich einen Streit der katholischen Bischöfe leisten, wenn er für breite Schichten der polnischen Bevölkerung als Präsidentschaftskandidat noch wählbar bleiben wollte.
Die Wiedereinführung des katholischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen wurde von den (nichtkatholischen) Mitgliedskirchen des Polnischen Ökumenischen Rates mit Skepsis aufgenommen. Der Rat bildete eine Kommission, die beim Erziehungsministerium ein Mitspracherecht für die zukünftige Gestaltung des Religionsunterrichts einfordert. In einem Kommuniqué äußerte sich der Rat besorgt über den „immer deutlicher werdenden Mangel an politischer Kultur und Toleranz" (kathpress 6./9. 8. 1990) in Polen.

Die Kontroverse um den rechtlichen Schutz des ungeborenen Lebens

Weiter als die öffentliche Auseinandersetzung um den Religionsunterricht liegen die ersten Vorstöße zu einer Reform bzw. einer völligen *Neuformulierung der Abtreibungsgesetzgebung* zurück. Mit dem Gesetz von 1956 wurden die Bedingungen für einen zulässigen Schwangerschaftsabbruch festgelegt. Das Gesetz ließ den Schutz des ungeborenen Lebens gänzlich außer acht und argumentierte ausschließlich von der Position des Gesundheitsschutzes einer schwangeren, auf einer Abtreibung bestehenden Frau aus. Im Prinzip wurde mit diesem Gesetz der Schwangerschaftsabbruch uneingeschränkt freigegeben. Polens katholische Kirche hat das Gesetz in offiziellen Erklärungen wiederholt als Produkt eines atheistischen Regimes abgelehnt, ebenso wie die obligatorische Einführung der Zivilehe im Jahre 1946 und die gesetzliche Regelung der Ehescheidung.
Seit 34 Jahren haben Millionen von Frauen in Polen legal die Schwangerschaft abgebrochen, obwohl die Kirche hierzu einen eindeutigen Standpunkt bezogen hatte. Der Kirchenprotest hatte keinerlei Erfolg, da sich die Zahl der Aborte nicht verringerte. Die Mehrheit der Frauen, die den Eingriff vornehmen ließen, bezeichneten sich selbst als gläubige Katholikinnen. Die polnische Gesellschaft akzeptiert, wie zahlreiche von katholischen Sozialwissenschaftlern und Theologen durchgeführte Untersuchungen über Jahrzehnte belegen (vgl. HK, Januar 1990, 18 ff.), die katholischen Moralnormen hinsichtlich der privaten Lebenssphäre nur sehr selektiv.
Die jüngste Diskussion um eine alte Kontroverse zwischen Kirche und Staat wurde mit der Einbringung einer Gesetzesvorlage von 76 katholischen Abgeordneten aller damals von Gnaden der PVAP im Sejm vertretenen Parteien und Gruppierungen am 10. Mai 1989 „Über den Rechtsschutz des ungeborenen Kindes" angeregt. Sie löste im Frühjahr 1989 privat und öffentlich teilweise sehr polemische und emotional aufgeladene Diskussionen auf niedrigem Niveau aus. Da sie zudem in den Wahlkampf zur Vorbereitung der ersten halbwegs freien Parlamentswahlen seit 42 Jahren fiel und außerdem die Gefahr unbeabsichtigter Spaltungen innerhalb der weltanschaulich heterogenen „Solidarność"-Opposition drohte, gab es ein stilles Übereinkommen – auch im Interesse des Anliegens der katholischen Kirche –, die Abtreibungsproblematik nicht in die „heiße Phase" des Systemwechsels hineinzuziehen.

Das Heraushalten aus dem Wahlkampf ist bei der jüngsten Gesetzesinitiative des Senats, der zweiten Kammer des polnischen Parlaments, vom September dieses Jahres nicht mehr möglich. Die Geschichte der Gesetzesinitiative des Senats begann im Dezember 1989, als 37 Senatoren in einem Brief an Senatsmarschall *Stelmachowski* die Annahme der Gesetzesvorlage beantragte, die im Frühjahr 1989 im alten Sejm eingebracht worden war. Stelmachowski antwortete mit einem eigenen Gesetzesprojekt am 5. April dieses Jahres, das in den Senatskommissionen für Sozialpolitik und Gesundheit sowie für Gesetzgebungsarbeiten diskutiert wurde – mit dem Ziel der Vorbereitung eines neuen Gesetzentwurfs. An den Kommissionssitzungen nahmen Vertreter der Kirche, engagierte Organisationen und Bewegungen und auch Vertreterinnen von Frauen- und feministischen Bewegungen teil.
Während der Behandlung der Abtreibungsproblematik in den Kommissionssitzungen blieben bis zur Einbringung des Gesetzentwurfs Meinungsunterschiede bestehen. Diese betrafen sicherlich nicht die „Philosophie" des Gesetzes. Den Initiatoren geht es um die Feststellung, daß es sich bei dem werdenden Leben nach dem Rechtsstatus um ein menschliches Wesen handelt. Das ist im Vergleich zu dem Abtreibungsgesetz von 1956 der Durchbruch eines völlig anderen Ansatzes. In diesem Sinne ist das vorgeschlagene Gesetz nicht nur ein Anti-Abtreibungsgesetz, sondern zugleich ein Gesetz zur Garantie des Menschenrechts auf Leben. Das Recht soll das Leben und die Gesundheit des Kindes vom Beginn an schützen; von daher gilt ein Abort als ein Verstoß gegen dieses Recht. Erst hier begannen die Meinungsunterschiede zwischen den Senatoren. Es entstand die Frage: Strafen, wen bestrafen, wie bestrafen, welche Ausnahmen zulassen?

Die Gesetzesvorlage des Senats

Am 29. September nahm der Senat schließlich nach hitzigen Debatten eine Gesetzesvorlage an, die gegenüber einer ersten Version, die von Senator *Walerian Piotrowski* vorgestellt worden war, abgemildert wurde. Piotrowski wollte den Abbruch nicht einmal dann zulassen, wenn die Schwangerschaft einer Vergewaltigung oder wenn das Le-

ben der Mutter bedroht ist. Großen Widerspruch erfuhr die These, in einem solchen Fall habe der diensthabende Arzt darüber zu befinden, ob das Leben des Kindes oder das der Mutter zuerst zu retten sei. Die abtreibende Frau sollte nach dem Willen Piotrowskis mit zwei Jahren Gefängnis bestraft werden. Die zuletzt angenommene Gesetzesvorlage (50:17:5), die zur ersten Lesung an den Sejm verwiesen wird, sieht zwar weiter eine *Gefängnisstrafe* für die Vornahme eines Schwangerschaftsabbruchs vor, doch wird ein ganzer Personenkreis von der Strafandrohung ausgenommen. So bleibt die Frau straffrei, wenn sie selber die Abtreibung veranlaßt. Dies gilt auch für den behandelnden Arzt, wenn das Leben der Mutter bedroht ist oder die Schwangerschaft Resultat eines Verbrechens ist. Um Härten zu umgehen, ist eine Klausel vorgesehen, die es dem Gericht „in besonders begründeten Fällen" freistellt, von einer Bestrafung abzusehen. Fünf Jahre Freiheitsentzug drohen denjenigen, die das ungeborene Leben durch Gewalt, Drohung oder Täuschung vernichten. Auch die Veränderung am genetischen Material oder am Umgebungsfeld des ungeborenen Lebens soll mit Einschränkung der bürgerlichen Rechte für zwei Jahre geahndet werden (vgl. Gazeta Wyborcza, 1.10.1990).

Wann das Gesetz zum Schutz des ungeborenen Lebens in Kraft treten kann, ist noch völlig offen. Zunächst einmal wurde es zur Behandlung an die erste Kammer, den Sejm, verwiesen. Hier werden noch lange Kommissionssitzungen in den Ausschüssen bevorstehen. Es wird unmöglich sein, die Diskussion über die Schwangerschaftsgesetzgebung in Polen aus dem begonnenen Wahlkampf herauszuhalten, der sich über das nächste halbe Jahr hinziehen wird. Für Ende November steht die Wahl des Staatspräsidenten an, und im Frühjahr 1991 soll ein neues Parlament gewählt werden.

Durch die Diskussion über Religionsunterricht und Schwangerschaftsgesetzgebung wird die Rolle der katholischen Kirche im gesellschaftlichen Leben Polens in die Polemik der Wahlkämpfer hineingeraten. Die Kirche selbst wird verstärkt befragt werden, wie sie ihre Rolle in einer pluralistischen Gesellschaft sieht, wie sie ihre reale politische Macht und ihren Einfluß geltend zu machen sucht, ob sie der Meinung ist, daß sich eine mehrheitlich katholische Gesellschaft in einem „katholischen Staat" widerspiegeln soll. Die Antworten auf diese Fragen teilen weniger Gläubige und Ungläubige in Polen als das katholische Kirchenvolk und die katholische Intelligenz selbst. Viele angesehene Persönlichkeiten aus der katholischen Kirchenbewegung befürchten nach dem Ende des über 40jährigen Kirche-Staat-Konflikts nun eine zu große Nähe von Staat und Kirche, was zugleich auch eine neue Abhängigkeit der katholischen Kirche von den staatlichen Instanzen und politischen Interessengruppen bedeuten würde. Vor der katholischen Kirche in Polen steht die große Aufgabe, in einer pluralistischen Gesellschaft, die zu schützen Aufgabe des Staates ist, auf eine ganz neue Art Volkskirche zu werden. *Dieter Bingen*

Entwicklungszusammenarbeit nach dem Ende des Ost-Westkonfliktes

Fragen an Hans Peter Merz

Was bedeutet der Zusammenbruch des „Sozialismus" für die Länder der Dritten Welt? Werden die Entwicklungsländer vom Ende des Ost-Westkonfliktes profitieren? Inwieweit geht dieses auf ihre Kosten? Wo zeigen sich heute die Folgen gravierender Fehler früherer Entwicklungsstrategien? Wie ist das in letzter Zeit wieder heftiger diskutierte übermäßige Bevölkerungswachstum im Blick auf die wirtschaftliche und ökologische Entwicklung einzuschätzen? Und was ist letztlich wichtiger: Kapitalhilfe oder personelles „Teilen"? Das sind einige Fragen, die in unserem Interview mit dem früheren zweiten Geschäftsführer von Misereor und heutigen Geschäftsführer bei der dem Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit zugeordneten Deutschen Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ) in Eschborn bei Frankfurt, Hans Peter Merz, angesprochen werden. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Merz, mit der Demokratisierung der Ostblockländer und der Wiederherstellung der Einheit Deutschlands geht der Ost-Westkonflikt zu Ende. Zu erwarten wäre, daß die dadurch freiwerdenden Energien verstärkt der Dritten Welt zugute kommen. Befürchtet wird aber eher das Gegenteil. Über den nun sichtbar gewordenen Problemen, die überwiegend aus dem enormen wirtschaftlichen Gefälle zwischen Ost und West resultieren, gerate, so heißt es, die Dritte Welt trotz gegenteiliger Reden in Vergessenheit. Wie berechtigt sind solche Befürchtungen?

Merz: Die Antwort muß sich auf mehrere Ebenen erstrekken. Was Deutschland betrifft, so hat der Bundeskanzler erklärt, wegen der Hilfe nach Osten werde die Hilfe nach Süden nicht geschmälert. Dies ist nachgewiesen durch die Steigerung des Haushalts für die Entwicklungszusammenarbeit um 3,2 Prozent in diesem Jahr. Die Europäische Gemeinschaft hat im Lomé IV-Abkommen mit 12,0 Mrd. Ecu einen um 41 Prozent höheren Beitrag zugunsten der assoziierten Länder für die nächsten fünf

Jahre vertraglich zugesagt. Damit ist auch auf europäischer Ebene eine Erhöhung der Hilfe vorgesehen. Aber ebenso wichtig erscheint mir: Der Zusammenbruch der sozialistischen Systeme und deren Wirtschaftsmodell der Planwirtschaft hat in den Entwicklungsländern zu einem großen Nachdenken geführt. Es wird uns immer wieder bestätigt – hier und aus dem EG-Bereich –, daß in die Diskussion der großen internationalen Entwicklungsgremien eine völlig neue Atmosphäre eingekehrt ist. Die Gespräche sind entideologisiert. Man spricht ganz anders als noch vor Jahren sachlich miteinander. So lassen sich auch leichter Lösungen finden.

„Jetzt kann offen diskutiert werden"

HK: Trotz der erkennbaren Entideologisierung der Entwicklungsproblematik in den Entwicklungs- und wohl auch in den Industrieländern nach dem Wegfall des Drucks des Ost-Westkonfliktes und trotz der (sehr bescheidenen) Steigerungsraten in den Haushaltsansätzen – ist das Hauptproblem nicht eines des Bewußtseins? Angesichts des Wirtschaftsgefälles Ost–West kommt sozusagen eine neue eigene Art von Entwicklungsländer vor die eigene Tür, da ist es naheliegend, daß sich Europa vor allem auf sich selbst konzentriert.

Merz: Dies mag zum Teil so sein. Aber ich setze große Hoffnungen z. B. auch in die Bevölkerung der bisherigen DDR. Gerade kirchliche Gruppen haben dort bereits in diesem Jahr ein hohes Engagement für Dritte-Welt-Fragen in die politische Diskussion hineingetragen. Es war auch höchst erstaunlich, daß Lothar de Maizière bereits in seiner ersten Regierungserklärung die Verantwortung für die Dritte Welt sehr stark hervorgehoben hat. Und er schuf, was wir überhaupt nicht erwartet hatten, ein neues Entwicklungsministerium, um den Stellenwert der Entwicklungsproblematik gegenüber den Problemen im eigenen Land besonders herauszustellen ...

HK: ... von dem dann in der Restzeit der DDR nicht mehr viel zu hören war ...

Merz: Aber das Ministerium hat die Aktivitäten, die im Bereich der DDR völlig dezentralisiert und wenig transparent waren, zusammengeführt, und so können wir jetzt auch deren Projekte, soweit sie mit unserer Konzeption vereinbar sind, übernehmen. Ich sehe darin schon bewußtseinsbildende Maßnahmen, die hilfreich sein können. Aber natürlich gibt es besondere Schwierigkeiten für den Süden insofern, als für Fachleute aus der Bundesrepublik, die bisher bereit waren, in den Süden zu gehen, sich jetzt in den mittel- und osteuropäischen Ländern „einfachere" Tätigkeiten anbieten ...

HK: Entsteht so eine neue Konkurrenz im Werben um das ohnehin knappe in Betracht kommende Personal?

Merz: Genau das dürfte ein Problem werden. Und es bleibt nicht auf den Personalsektor beschränkt. Parallele Entwicklungen zeichnen sich bei der Investitionstätigkeit der Unternehmen ab. Firmen, die bereit gewesen sind, in Dritte-Welt-Länder zu investieren, eröffnen sich jetzt neue Märkte in Osteuropa. Dies dürfte zu spürbaren Verschiebungen führen.

HK: Es gibt eine noch nicht weit zurückliegende Umfrage des Münchner IFO-Instituts für wirtschaftliche Forschung bei bundesdeutschen Unternehmen mit dem Ergebnis, daß der überwiegende Teil der Unternehmer lieber in mittel- und ost- als in südeuropäische Länder investieren möchte. Wenn sich schon innerhalb Europas eine solche West-Ost-Verlagerung andeutet auf Kosten südlicher Länder, dann dürfte dies für Nord-Süd interkontinental um so mehr gelten ...

Merz: Verschiebungen wird es sicher innereuropäisch geben auf Kosten von Ländern wie Griechenland und Portugal, aber auch Spanien. Aber sehr viel mehr wird das in der Tat Länder der Dritten Welt betreffen. Als GTZ haben wir viele Unternehmensberatungen durchzuführen in Zusammenarbeit mit der Deutschen Entwicklungsgesellschaft in Köln. Dabei geht es vor allem um die Gründung und den Aufbau mittelständischer Unternehmen in Entwicklungsländern. Da meinen wir, ein vermindertes Interesse feststellen zu müssen. Aber man muß auch die positiven Seiten sehen: Entwicklungsländer, die bereits Zugang zum deutschen oder zum europäischen Markt insgesamt hatten, gewinnen durch die Vereinigung der beiden deutschen Staaten einen zusätzlichen Markt.

HK: Wollen Sie das nur auf den gesamtdeutschen Raum erstrecken? Inwieweit zeichnen sich jetzt schon Parallelen für ganz Osteuropa – die Sowjetunion vielleicht ausgenommen – ab?

Merz: In dem Maße, in dem osteuropäische Länder mehr Kaufkraft zu schaffen in der Lage sind und sich auf dem Weltmarkt als Einkäufer entsprechend bewegen können, werden auch Entwicklungsländer als Anbieter zusätzliche Chancen erhalten. Die gegenwärtig sich vollziehenden Prozesse ergeben also ein sehr differenziertes Bild. Ich glaube, wir dürfen viel von dem neuen Nachdenken über die politischen und marktwirtschaftlichen Strukturen in unseren Partnerländern für eine gezielte Entwicklung erwarten, an der auch die Bevölkerung teilhaben kann. Daß dies keine vergeblichen Erwartungen sind, läßt sich an der Tatsache ablesen, daß jetzt – unterstützt durch entsprechende Strukturanpassungsprogramme in vielen Ländern – Liberalisierungen stattfinden, die privaten Initiativen, die Selbsthilfegruppen mehr Spielraum geben. Mehr und mehr Regierungen fördern dies und wünschen auch mehr Beratungen darüber, wie man noch mehr Privatinitiativen mobilisieren kann. Daß hier etwas nach vorne geht, beweist z. B. die Tatsache, daß im vergangenen Jahr trotz der dortigen Krisensituation die Sahelzone einen Nahrungsmittelüberschuß produziert hat aufgrund einer veränderten Landwirtschaftspolitik.

HK: Hat dieser Zug zur Liberalisierung durch die Veränderungen in Osteuropa bzw. durch den Wegfall des von der Ost-West-Spannung ausgehenden ideologischen

Drucks auf Dritte-Welt-Länder einen neuen Schub erhalten?

Merz: Ja, das kann ich nur dick unterstreichen. Bisher war es aufgrund der Schuldensituation die Vorgehensweise des Weltwährungsfonds zusammen mit der Weltbank, die den Regierungen sagte, nur so geht es. Das hat aber die Ideologie nicht berührt bzw. konnte ihr nichts anhaben. Aber nun, nach dem Zusammenbruch in Osteuropa sehen sie, daß die Marktwirtschaft auch Vorteile hat. Das kann jetzt offen diskutiert werden. Darüber hinaus darf nicht übersehen werden, daß die Konflikte in Namibia, in Angola, in Mosambik oder auch in Kambodscha, die ja auch Stellvertreterkonflikte waren, jetzt einer Lösung zugeführt werden.

„Entwicklungsarbeit kann nur Effekte bringen, wenn sie an Schlüsselpunkten ansetzt"

HK: Nun gibt es aber Hinweise und Erwartungen auch ganz anderer Art. Es wird nicht nur gesagt, was Sie sagen, nun habe es endlich mit der ideologischen Zweiteilung der Welt und den Stellvertreterkonflikten ein Ende, sondern jetzt würden Entwicklungsländer endlich in ihre eigene Selbständigkeit entlassen. Damit verbindet sich eine ziemlich harte Fundamentalkritik an 30 Jahren Entwicklungspolitik vor allem westlicher Länder. Verbunden ist damit die These: Es hilft nichts anderes, als daß sich die Entwicklungsländer selber helfen. Wie beurteilen Sie solche Erwartungen?

Merz: Ich glaube, da muß man zunächst schlicht klarmachen, was der Stellenwert der Entwicklungshilfe im Entwicklungsprozeß unserer Partnerländer ist. Zählt man alles zusammen, dann macht die von außen geleistete Entwicklungshilfe im Schnitt höchstens 10 Prozent der Investitionen und Finanzierungen aus ...

HK: Aber das ist sehr unterschiedlich nach Ländern ...

Merz: Das ist natürlich unterschiedlich nach Ländern und auch Kontinenten. In Afrika ist der Außenbeitrag höher als in Lateinamerika und höher auch als in Asien. Aber das heißt doch, 90 Prozent der Leistungen haben die Entwicklungsländer immer schon selbst aufgebracht. Zum Beispiel betrug pro Kopf der Bevölkerung die Gesamt-Entwicklungshilfe 1987 aller Geber für Burkina Faso 34 US $ und für Bangladesch 16 US $. Die Hilfe für sich gesehen ist also marginal. Sie kann überhaupt nur Effekte bringen, wenn wir damit an Schlüsselpunkten ansetzen und dort multiplikatorisch, modellartig vorführen, wie bestimmte Probleme zu lösen sind, damit sie dann die Länder selbst lösen können.

HK: Ansetzen an strategischen Punkten: heißt das auch, daß jetzt der Druck der Geberländer, das eigene Haus in Ordnung zu bringen, größer wird?

Merz: Ganz ohne Zweifel. Und viele Länder sind schon dabei, das auch zu tun. Nachdem man am Beispiel des Ostens gesehen hat, wohin es führt, wenn mit völlig falschen Wirtschaftskonzepten gearbeitet wird, ist die Bereitschaft dazu viel größer geworden. Und der Norden wird als Staatengemeinschaft nicht mehr bereit sein, Ländern mit erwiesenermaßen falschen Konzepten weiter Hilfe zu geben. Das läßt auf eine Änderung der politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen hoffen, die dazu führt, daß sowohl die eigenen Aufwendungen wie die Hilfe von außen zu besseren Entwicklungschancen führen.

HK: Aber solcher Druck kann auch sehr ambivalent sein. Er kann nicht nur eine Liberalisierung der Rahmenbedingungen bewirken, sondern auch, daß ein bestimmtes marktwirtschaftliches Modell – manche sprechen von OECD-Kapitalismus – aufgezwungen wird, durch das Entwicklungsländer schlicht überfordert oder an die Wand gedrückt werden ...

Merz: Sicher läßt sich die reine soziale Marktwirtschaft nicht von heute auf morgen und gar weltweit einführen. Wie schwierig das ist, erleben wir gegenwärtig im Osten. Aber es gibt z. B. zunehmend Anträge an die deutsche Bundesregierung aus Entwicklungsländern, man möge ihnen helfen, marktwirtschaftliche Elemente einzuführen, etwa durch die Einrichtung ländlicher Kreditsysteme. Oder es wird um Beratung gebeten, wie man die Agrarpreisstruktur verändern kann, wie kleine Handwerksbetriebe gefördert werden können. Das sind alles Dinge, die früher so nicht gesehen wurden. Dazu kommt, daß inzwischen Staaten, gerade junge Staaten in Afrika, erkennen, daß sie sich als Staat zu viel aufhalsen, so daß sie aufgeblasene Apparate haben, die in alle Facetten des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens hineinreichen und Budgets für den öffentlichen Dienst erforderlich machen, die sich Entwicklungsländer einfach nicht leisten können.

HK: Sind das mehr theoretische Einsichten, oder ist die Bereitschaft zur Privatisierung, zur Entstaatlichung tatsächlich im Wachsen?

Merz: Die Bereitschaft zur Entstaatlichung, zur Abgabe von Funktionen und Unternehmungen an eigenständig arbeitende Institutionen nimmt unter dem Eindruck des Scheiterns in Osteuropa und unter dem Druck der Zahlungsschwierigkeiten zweifellos zu. Und dieser Prozeß verdient es, unterstützt zu werden.

„Die sozio-kulturellen Bedingungen sind nur schwer zu verändern"

HK: Ist das aber nicht zu westlich, um nicht zu sagen, zu deutsch gedacht? Die nachkolonial geschaffenen Staaten befinden sich, denkt man etwa speziell an Afrika, erst im Stadium des „nation building", soweit bei den künstlichen-nachkolonialen Gebilden von Nation überhaupt geredet werden kann. Ist es da angesichts der vielfältigen,

stets konfliktträchtigen ethnischen, politischen und sozialen Gegensätzen nicht eher natürlich, daß die staatlichen Institutionen sich aufblasen und Wirtschaft und Gesellschaft zu absorbieren versuchen, mit dem Ergebnis freilich, daß der Staat wegen Überlastung nicht einmal mehr in der Lage ist, seine Grundfunktionen wahrzunehmen. Kann hier ein Gleichgewicht überhaupt anders gefunden werden als in einem generationenumspannenden Kultur- und Gesellschaftswandel?

Merz: Die Erkenntnis, daß Elemente der Marktwirtschaft nicht eingeführt werden können, wenn nicht auch im politischen Bereich der Bevölkerung Mitwirkung ermöglicht wird, wird inzwischen zumindest diskutiert. Andererseits haben Sie völlig recht, die sozio-kulturellen Bedingungen sind nur schwer zu verändern. Unser demokratisches System ist nicht einfach übertragbar, sondern die Partnerländer müssen eigene Formen der politischen Führung und der Beteiligung der Bevölkerung an den Entscheidungen entwickeln. Das Problem wird sein, trotz der dafür notwendigen langfristigen Prozesse, die nie ohne Rückschläge abgehen, ein Mindestmaß an politischer Stabilität durchzuhalten. Wir sehen es gerade an Liberia oder jetzt wieder an Ruanda, wie schnell Chaos und Bürgerkrieg hereinbrechen können.

HK: Sie sagen, trotz der Notwendigkeit von Liberalisierung, Privatisierung und Entstaatlichung geht es nicht ohne in sich stabile und insofern auch starke staatliche Instanzen. Zum anderen sagen Sie, das alles geht nicht ohne wirksame Teilnahme und Teilhabe der Bevölkerung. Ist das nur ein Problem der Regierungen oder nicht vielmehr auch der Bevölkerung? Politische Partizipation hängt ja auch vom Gesamtkulturgefüge ab. Moralisieren wir das Problem gelegentlich nicht allzusehr?

Merz: Ich bin in vielen Dorf- und Gruppenversammlungen gewesen, in denen wir versucht haben, Projekte zu planen und abzustimmen, nach Prioritäten, wie sie die Bevölkerung sieht. Die dörflichen Bevölkerungen haben weltweit eine Tradition des Konsensbildens. Das ist durch die modernen Strukturen nur nicht mehr beachtet worden. Von daher glaube ich, daß auch die Einführung marktwirtschaftlicher Elemente, der Aufbau von Genossenschaften, die Formierung des Kleingewerbes in Verbänden Übungsfelder für Mitbestimmung und Teilhabe sein können und daß so ein neues Training für Konsensbildung entsteht.

HK: Was wieder die These stützen würde, daß eine Demokratisierung erst einer gewissen wirtschaftlichen Entwicklung folgen kann und nicht umgekehrt ...

Merz: In der Regel nicht umgekehrt. Ich will es aber auch einmal, weil Sie das vorhin angesprochen haben, so formulieren: Wir sehen unsere Aufgabe in unseren Partnerländern darin, dazu beizutragen, den Staat auf seine Kernaufgaben zurückzuführen, ihn dort aber so zu qualifizieren, daß er da seine Aufgaben möglichst auch erfüllen kann. Es ist also ein zweiseitiges Unterfangen. Zum einen gilt es, Funktionen herauszunehmen, wo immer sie möglich sind, um sie dort anzusiedeln, wo sie besser wahrgenommen werden können, also Subsidiarität zu praktizieren. Auf der anderen Seite aber müssen wir den Staat stärken und sein Personal trainieren helfen, daß es die geeigneten Entscheidungsgrundlagen findet und sie auch richtig anwenden kann.

HK: Kann solches Training innerhalb verträglicher Fristen überhaupt gelingen, wenn man etwa bedenkt, daß das gesamte, gewiß nur punktuell überhaupt greifende Schul- und Bildungssystem, in dem die christlichen Missionen, wenn auch wiederum nur punktuell stark waren, nicht bewirkt hat, woran solches Training ansetzen oder weiterwirken könnte?

Merz: Diesbezüglich muß man sehen, daß Schulabsolventen, die gut waren, Strukturen, wo sie ihre Kenntnisse anwenden konnten, nur im staatlichen Bereich vorfanden. Deswegen sind alle dorthin gewandert. Es gab ja kaum eigene Wirtschaftstätigkeit mit qualifizierten Positionen. Es war ein großer Nachteil der Entwicklung, daß die Intelligenz vornehmlich in Regierung und öffentliche Verwaltung ging oder hineingezogen wurde und sie sich nicht wie bei uns in allen möglichen Einrichtungen von Wirtschaft und Gesellschaft etabliert hat.

HK: Erweist sich aber das Bildungssystem nicht auch heute noch als weitgehend dysfunktional? Bildung ist als Schulbildung in vielen Ländern vornehmlich an Elitebildung im humanistisch-europäischen Sinne und wenig an der Berufspraxis orientiert. Man stößt auf den Philippinen oder an der Elfenbeinküste auf Schulen mit Unterrichtsstoffen und Lernzielen, wie man sie aus Frankreich, Spanien oder auch aus Italien kennt. Berufliche Bildung ist einer der Schwerpunkte entwicklungspolitischen Einsatzes. Inwieweit können hier Gegengewichte geschaffen werden?

Merz: Es war nicht so sehr Elitebildung, sondern die zu theoretische Ausrichtung der Bildungssysteme; selbst im Berufsschulsektor war es mehr die Kreideausbildung an der Tafel und nicht die in der Werkstatt ...

HK: Aber vorherrschend theoretische Ausbildung, die zur Elitebildung in der Weise geführt hat, daß durch die Art der vermittelten Kenntnisse die Konzentration von Absolventen in den Einrichtungen des Staates zusätzlich gefördert wird ...

Merz: Da haben Sie völlig recht. Man meinte, man habe damit auch schon das nötige Wissen auch in den gewerblichen Fächern, während sich zeigt, daß solche Absolventen für den Einsatz in Produktion, Handel und Dienstleistung, wie wir es gewohnt sind, wenig tauglich sind. Inzwischen aber haben wir interessante Entwicklungen. In einer Reihe von Ländern werden unsere mit sehr viel Praxis angereicherten Modelle als vorbildlich akzeptiert mit der Folgewirkung, daß wir mehrfach gebeten wurden, auf der nationalen Ebene für die gesamte berufliche Bildung die Curricula umzuschreiben. Auf solche Weise haben wir

in einer ganzen Reihe von Ländern das gesamte System und nicht nur einzelne Schulen verändert. Und nach dem Kontakt von Einheimischen mit dem dualen System hier folgte in mehreren Ländern die Einführung des dualen Systems dort ...

HK: Gibt es diesbezüglich eine erkennbare Konkurrenz zwischen dem deutschen Modell und Modellen aus romanischen oder auch angelsächsischen Ländern?

Merz: Das duale System ist eine typisch deutsche Erfindung. Wir sind erstaunt, daß unsere Partner, wenn sie in diesem Bereich deutsche Hilfe beantragen, häufig argumentieren, daß ihnen die anderen europäischen Systeme weniger praxisnah vorkommen. Dies muß nicht aus der Luft gegriffen sein, denn die frankophonen wie die anglophonen Länder haben ihre Erfahrungen mit den anderen Systemen bereits hinter sich. Unser System erweist sich als variabler im beruflich-technischen Bereich. Deswegen wird unsere Facharbeiter- und Technikerausbildung immer mehr zu einem Markenzeichen. Z. B. hatte die chinesische Regierung noch kurz vor den blutigen Ereignissen auf dem Platz des himmlischen Friedens beschlossen, im ganzen Land mit deutschen Beratern das duale System einzuführen.

„Es gab die Euphorie, wenn man erst die Industrie habe, laufe das andere mit"

HK: Darf ich noch einmal zurückkommen auf die Fundamentalkritik an der bisherigen Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe. Das Schlagwort heißt ja: Trotz dreier Entwicklungsdekaden – wir sind am Beginn der vierten – nehmen Verarmung und Verelendung zu. Alle Entwicklungszusammenarbeit sei trotz der aufgezeigten Chancen im Grunde ein Fehlschlag.

Merz: Die Schlagworte lauten so, aber die einschlägigen Berichte der Weltbank und der Vereinten Nationen ergeben ein anderes Bild. In ihnen wird z. B. festgestellt, daß trotz der Beinahe-Verdoppelung der Bevölkerung die durchschnittliche Lebenserwartung in den Entwicklungsländern in den letzten 25 Jahren von 46 auf 62 Jahre angestiegen ist; daß inzwischen immerhin 61 Prozent der Menschen dort Zugang zu den Basisgesundheitsdiensten haben, die Kindersterblichkeit sich halbiert und die Kalorienversorgung pro Kopf um 20 Prozent zugenommen hat. Die Alphabetisierungsrate schließlich ist von 43 Prozent in 1970 auf 60 Prozent im Jahre 1985 gestiegen. Freilich können solche positiven Durchschnittskennzahlen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Entwicklung zeitlich wie örtlich von Land zu Land und zwischen einzelnen Ländergruppen sehr verschieden ist. Wir haben in den 60er und 70er Jahren weltweit durchwegs Fortschritte gehabt. Mit der Verschärfung der Verschuldung in den 80er Jahren kamen die Rückschläge, übrigens mehr noch in Afrika als in Lateinamerika. So wurden während der letzten Dekade in Afrika pro Kopf 20 Prozent weniger Nahrungsmittel produziert als in den vorausgegangenen. Wir haben dort die Situation, daß das Bevölkerungswachstum um 3,3, die Nahrungsmittelproduktion aber nur um 1,7 Prozent gestiegen ist. Das hat aber nicht allein mit der Bevölkerungsentwicklung zu tun, sondern auch damit, daß in vielen Ländern die Prioritäten zugunsten der landwirtschaftlichen Entwicklung zu spät gesetzt wurden, daß die Landwirtschaft nur mitlief und der Schwerpunkt auf die industrielle Entwicklung allein gelegt wurde ...

HK: Das ist wohl mit ein Fehler der Entwicklungsstrategien der Geberländer und der internationalen Entwicklungsinstanzen ...

Merz: ... auch eine Folge der Prioritäten, die die Entwicklungsländer selbst gesetzt haben. Aber natürlich hat es auch Beratung gegeben aus der Euphorie heraus, wenn man erst Industrie habe, dann laufe das andere mit. Wir haben immer gesagt, die ländlichen Räume müssen zuerst entwickelt werden. Und inzwischen verlagern sich die Prioritäten auch in diese Richtung. Wenn wir gegenwärtig z. B. in Tansania seit vielen Jahren wieder eine Maisüberproduktion haben, dann ist das auch die Wirkung einer veränderten Agrarpolitik.

HK: Heißt örtlich und zeitlich unterschiedlich, daß, während einige Entwicklungsländer als sog. Schwellenländer in Lateinamerika oder die sog. fünf Tiger in Ostasien sich den Industrieländern nähern, der Graben zwischen Dritter und Vierter Welt, zwischen Armen und Ärmsten noch breiter und tiefer wird? Und inwieweit ist die Entwicklung der Schwellenländer wirklich auf Entwicklungszusammenarbeit und nicht einfach auf das stärkere humane, technische und materielle Eigenpotential der betreffenden Länder zurückzuführen?

Merz: Es ist sicher so, und das ist der eigentliche Schwachpunkt der Entwicklungszusammenarbeit, daß die Unterschiede unter den Entwicklungsländern selbst größer geworden sind. Das zeigt die Aufschlüsselung der globalen Zahlen, und die Unterschiede drohen sich noch zu verschärfen. Zu Ihrer zweiten Frage: Es ist sicher schwierig, Entwicklungseffekte zuzurechnen. Um ein Beispiel zu nennen: Wir haben in Thailand einen Schwerpunkt der beruflichen Ausbildung und der Exportförderung in Richtung europäischen Markt gehabt. Welche Bedeutung der innerhalb der Gesamtentwicklung des Landes hatte, ist schwer auszumachen. Ähnliche Beispiele könnte ich Ihnen zu Singapur nennen. Aber eines ist sicher, positive Entwicklungen haben wir keineswegs nur in Schwellenländern, sondern auch in Südasien, in Indien vor allem. Dasselbe gilt für lateinamerikanische Länder. Das eigentliche Sorgenkind bleibt südlich der Sahara Schwarzafrika.

HK: Vom Verschuldungsproblem waren während der 80er Jahre die Schwellenländer im Verhältnis nicht weniger betroffen als Länder mit dem geringsten Pro-Kopf-Einkommen, wenn man etwa an Brasilien oder Mexiko denkt ...

Merz: Diese Länder haben sich aber durch ihre Wirt-

schaftspolitik selbst in Schwierigkeiten gebracht. Korea z. B. ist durch die ganze Verschuldungskrise ohne alle Probleme durchgegangen aufgrund einer ganz anderen Politik. Man beschränkte sich dort darauf, die eigenen Ersparnisse einzusammeln und zu investieren und nur im Maß der eigenen Produktivitätssteigerung auch Außenkredite aufzunehmen. In Lateinamerika war man da großzügiger. Das müssen die Länder dort nun sanieren. Man muß aber auch sehen, daß die Verschuldungskrise zwar kein Naturereignis, aber ein sehr komplexer Vorgang ist. Die Ölpreise gingen hoch, der Geldüberschuß kam in unser Bankensystem, mußte profitabel angelegt werden. Bei uns herrschte Rezession, man ging in die Dritte Welt, da dort Geld doch gebraucht wurde. Wer aber nicht sehr stabil war und das Geld nicht in profitable Projekte investieren konnte, hat es in konsumtive Ausgaben gesteckt und damit keine Möglichkeit mehr der Rückzahlung.

HK: Nun kommt am Beginn der 90er Jahre eine neue Verschärfung dazu: die Ölpreise gehen wegen der Golfkrise von neuem hoch, der Dollar verfällt oder unterliegt starken Schwankungen. Dadurch verschlechtern sich Import- und Exportkonditionen der Entwicklungsländer. Wie nachhaltig und langfristig werden die Wirkungen sein?

Merz: Wir können nur hoffen, daß die Golfkrise rasch gelöst werden kann, so daß die langfristigen Wirkungen doch nicht so eintreten wie durch die vorausgegangenen Krisen. Im übrigen haben die anderen Ölstaaten die Produktion ja schon erhöht, so daß der Ausfall Kuweits und des Irak kompensiert werden kann. Dies braucht eine gewisse Zeit ...

HK: Die Ölmultis scheint das nicht sehr zu beeindrucken ...

Merz: Zunächst nicht. Aber das Rohöl kommt ja in größeren Mengen wieder auf den Markt, dann können sie nicht mehr ausweichen. Von daher ist zu erwarten, daß die Wirkungen der Golfkrise nicht so scharf durchschlagen. Allerdings hängt alles davon ab, ob und wie schnell eine politische Lösung gefunden wird. Eine Verschärfung oder gar Ausweitung der Krise würde enorme Mittel absorbieren, die dann für die Entwicklungsländer nicht mehr zur Verfügung stünden.

„Die Lage wird wirklich bedrängend"

HK: Es fällt auf, daß in letzter Zeit über das Bevölkerungswachstum der Entwicklungsländer besonders scharf diskutiert wird. Der jüngste UN-Bevölkerungsbericht liefert dafür alarmierende Zahlen und Einsichten. Wozu kann das führen? Daß der Bevölkerungsfrage der herausragende Rang, den sie hat, endlich auch praktisch und übereinstimmend zuerkannt wird? Oder wird die Bevölkerungsfrage, indem man sie herausnimmt aus dem Gestrüpp der Gesamtfaktoren und sie isoliert, erneut zum großen entwicklungspolitischen Alibi?

Merz: Es wird immer deutlicher, daß übermäßiges Wachstum der Bevölkerung vor allem zu großen Umweltschäden führt. Mehr Bevölkerung braucht mehr Holz, das führt zu mehr Erosion und Desertifikation (Wüstenbildung), und das wiederum bedeutet mehr Armut. Das ist ein Teufelskreis.

HK: Insofern ist die Bevölkerungsfrage wohl erst mit dem Sichtbarwerden der ökologischen Folgekosten in ihrem Gewicht voll erkannt worden ...

Merz: Das sehe ich auch so. Bisher haben viele gemeint, die Probleme ließen sich durch Erhöhung der Nahrungsmittelproduktion lösen. Aber ein Bevölkerungswachstum zwischen 3,2 und 3,5 Prozent/Jahr und darüber in vielen Ländern macht es unmöglich, den Wettlauf durch Erhöhung der Nahrungsmittelproduktion zu gewinnen. Der Bevölkerungsüberschuß ist ja nicht nur wegen der wachsenden Kinderzahlen an sich ein Problem. Man muß auch die Wirkungen hoher Kinderzahlen z. B. für die Mütter sehen, ein Gesichtspunkt, der bisher fast völlig außer acht gelassen wurde. Wenn in afrikanischen Ländern im Durchschnitt jede Mutter – in der Regel in kurzen Intervallen – sechs Kinder zur Welt bringt, dann führt das zu Gesundheitsschäden und zu einer hohen Müttersterblichkeit durch Überbelastung. Das ganze humane, familiale Potential bricht damit zusammen und steht dann natürlich für eine sinnvolle Entwicklungsarbeit auch nicht mehr zur Verfügung.

HK: Nun zeigt sich gerade am Bevölkerungswachstum eine fatale Interdependenz entwicklungshemmender Faktoren. Der Bevölkerungszuwachs ist ja nicht zuletzt auf den Umstand zurückzuführen, daß die Segnungen der modernen Medizin schneller wirksam werden als eine Bevölkerung sich auf die veränderten Umstände einzustellen vermag. Wenn Sie nun sagen, an die 61 Prozent der Bevölkerung in den Entwicklungsländern habe inzwischen Zugang zu den gesundheitlichen Basisdiensten und die Lebenserwartung habe sich so und so erhöht, dann ist auch zu fragen, unter welchen Gesichtspunkten sind das entwicklungsfördernde oder entwicklungshemmende Faktoren?

Merz: Es sind insoweit entwicklungsfördernde Faktoren, als für diejenigen, die bei der Geburt überleben, mehr medizinische Versorgung angeboten werden kann. Aber es ist natürlich auch so, daß die Familienplanung in der Verantwortung der Familie liegt und somit in den soziokulturellen Kern der Traditionen der Menschheit hineinreicht. Man kann sie deshalb nicht angehen wie einen landwirtschaftlichen Beratungsdienst. Vielmehr gilt es da, ein ganz großes Aufklärungsproblem anzugehen bei Frauen und bei Männern. Es muß bewußtgemacht werden, welche Probleme durch eine hohe Kinderzahl zusätzlich entstehen, wenn man will, daß alle überleben, und wenn die Kinder besser ausgebildet werden sollen. Es muß aufgezeigt werden, daß die traditionellen Notwendigkeiten – eine hohe Kinderzahl als Arbeitskräfte auf dem Lande und als Sozialversicherung im Alter – auf-

grund der neu eingeführten Techniken nicht mehr gelten. Es müssen die neuen Daten vermittelt werden. Für uns ist aber auch klar, daß Familienplanung – auch als Gegenstand von Projekten – nicht isoliert betrachtet werden kann, sondern eingebunden bleiben muß in einen integrierten Ansatz des Gesundheitsdienstes für Mutter und Kind.

„Die Entwicklung des ländlichen Raumes muß konsequent weitergeführt werden"

HK: Während seiner letzten Afrikareise gab es Kritik auch aus Ihrem Hause an Äußerungen des Papstes zu Bevölkerungswachstum und Familienplanung. Nun sind die christlichen Kirchen einschließlich der katholischen Kirchenführung gerade in dieser Materie nicht die einflußreichste Instanz, aber wird speziell die katholische Kirche ihrer Aufklärungs- und Hilfspflicht gerecht?

Merz: Die Lage wird wirklich bedrängend. Ich brauche nicht an Bangladesch oder Ruanda/Burundi zu erinnern. Wenn wir überhaupt nichts tun, werden in absehbarer Zeit ganz neue Flüchtlings- bzw. Wanderungsbewegungen ungeahnten Ausmaßes einsetzen. Das können wir nicht wollen, sondern wir müssen dazu beitragen, daß die Menschen in ihren jeweiligen eigenen Ländern eine Lebenschance haben. Deswegen bin ich schon der Meinung, daß auch die Kirche die Aufgabe hat, den Eltern ins Gewissen zu reden und sie nicht einfach in ihrem traditionellen Verhalten zu bestärken: in der Bildungsarbeit, in der Familienarbeit und in der Pastoral überhaupt. Und es gibt ja auch Programme in kirchlicher Trägerschaft, in denen das vorbildlich geschieht ...

HK: Aber da gibt es das leidige Methodenproblem ...

Merz: In der Tat. Misereor z. B. bietet Programme der natürlichen Familienplanung an. Dies erfordert aber eine intensive Ausbildungsbegleitung der Eltern, um damit richtig und wirksam umgehen zu können. Aber was die Frage insgesamt und die anderen Methoden betrifft: wir haben überhaupt keine Wahl mehr, weil die Regierungen selbst sie einführen. Als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit haben wir allerdings darauf zu achten, daß die Entscheidung über die Methode voll in der Verantwortung der Eltern bleibt, daß aufgeklärt, aber über die staatlichen Dienste kein Zwang ausgeübt wird.

HK: Aufklärung, aber kein Zwang, das kann wohl auch nur wirksam werden im Rahmen eines umfassenden Kulturwandels, der aber zwei, drei Generationen braucht ...

Merz: Man ist ganz erstaunt, wie schnell Menschen erkennen, in welcher Situation sie sind. Wir führen in Bangladesch ein großes Ausbildungsprogramm für den Familienplanungsdienst durch. Helferinnen von dort berichten uns, daß sie bei den Frauen offene Türen einrennen. Sie fragen: wir haben schon drei, vier Kinder, wie sollen wir uns nun verhalten? Es ist nicht mehr so, daß erst die Bereitschaft zur Änderung des generativen Verhaltens geweckt werden muß. In den großen Elendsvierteln der Städte gibt es Frauen und allmählich auch Männer genug, die nicht mehr in die Situation kommen möchten, in denen ihre Nachbarn schon sind.

HK: Parallel und teilweise in direkter Abhängigkeit von der Bevölkerungsexplosion tickt eine zweite Zeitbombe, die massive Verstädterung, das Anwachsen von Metropolen, die in ihrem sozialen und humanen Gefüge aus allen Nähten platzen. Kommt das Konzept von einer integrierten Entwicklung des ländlichen Raumes zu spät, um den laufenden Prozeß noch bremsen oder gar aufhalten zu können? Und ist diese Fehlentwicklung nicht ebenfalls von Entwicklungs- und Industrieländern gemeinsam verursacht?

Merz: Wo Bauern sich nicht mehr von der eigenen Produktion ernähren können, ist es ganz natürlich, daß Menschen in die Städte fliehen. Hinzu kommen Fragen der Agrarstruktur. Aber richtig ist auch, daß der ländliche Raum nicht mit vergleichbaren Dienstleistungen versehen wurde wie die Städte; dies hat den Sog in Richtung Städte verstärkt. Nach Projektionen der UN werden im Jahr 2000 fast 50 Prozent der Bevölkerung von Entwicklungsländern, ca. 2 Mrd. Menschen, in Städten wohnen, davon die Hälfte in Millionenstädten. Jeder vierte Städter wird in Megastädten mit mehr als 4 Mio. Einwohnern wohnen. Die Zahl dieser Städte wird von 22 im Jahr 1980 auf 50 im Jahre 2000 wachsen (gegenüber nur 16 Städten dieser Größenordnung in den Industrienationen). Die Situation wird deshalb in der Tat äußerst schwierig. Auf der einen Seite haben wir die wachsenden Elendsviertel rund um die Großstädte. Konzentriert man sich aber nur auf sie, ohne die Landflucht abzublocken, dann wird die Humanisierung der Elendsviertel noch einen zusätzlichen Sogeffekt auslösen. Deswegen muß, und Gott sei Dank hat sich die Politik inzwischen in den meisten Ländern darauf eingestellt, die Entwicklung des ländlichen Raumes so konsequent weitergeführt werden, daß zur Flucht in die Elendsviertel kein Anlaß mehr besteht. Das bedeutet aber nicht nur eine entsprechende Weiterentwicklung der Landwirtschaft; es müssen auch ländliche Regionalzentren aufgebaut werden mit entsprechenden Dienstleistungen für Kredite, Verwaltung, Gesundheit usw.

„0,4 Prozent ist für eine reiche Nation eine marginale Größe"

HK: Aber haben sich die Erwartungshaltungen in Richtung Stadt inzwischen nicht schon so verfestigt, daß Gegenstrategien kaum noch wirksam werden?

Merz: Das ist schwer einzuschätzen. Es gibt darüber auch keine einschlägigen Untersuchungen. Wir jedenfalls führen eine ganze Reihe von Programmen durch, in denen wir mit Erfolg versuchen, durch Schaffung von solchen Zentren im Hinterland die Entwicklung ländlicher Regionen voranzubringen und durch ein verstärktes Dienstlei-

stungsangebot dort – einschließlich der nötigen Einrichtungen für die Vermarktung ländlicher Produkte – die Landflucht einzudämmen.

HK: Eine wahrscheinlich sehr laienhafte Frage zum Schluß: Wenn man die vielfache Verschränkung entwicklungshemmender und entwicklungsfördernder Faktoren sieht, wie sie auch in unserem Gespräch sichtbar geworden sind, und deren vielfältige kulturelle Bedingtheit in Rechnung stellt, ist dann noch so sehr entscheidend, ob die Kapitalhilfe nun 0,4 oder 0,7 des Bruttosozialprodukts beträgt? Kommt es nicht sehr viel mehr auf qualitative Veränderungswirkung der eingesetzten Mittel an, und bringt uns die Öffnung der eigenen Märkte für Produkte aus den Entwicklungsländern, der Abbau protektionistischer Maßnahmen nicht sehr viel weiter, auch im Sinne einer richtig verstandenen Partnerschaft als die Erhöhung von Kapitalhilfe für sich genommen?

Merz: Wir müssen beides machen. Die Qualität der Hilfe muß so sein, daß sie den Ländern wirklich weiterhilft. Aber schon die Frage, was ist Qualität, ist schwierig. Sie kann eigentlich in nichts anderem bestehen als in möglichst genau angepaßten Problemlösungen, die die Fach- und Führungskräfte in den Entwicklungsländern auch anwenden können. Und dies läßt sich nie abschließend klären, sondern ist ein ständig weiterlaufender Anpassungsprozeß. Gerade dafür aber brauchen die Länder mehr Geld, auch als Hilfe von außen, um in kürzerer Zeit Wirkungen zu erzielen, als es mit den eigenen Mitteln allein möglich wäre.

HK: Dennoch: brauchen Entwicklungsländer nicht mehr Personal als Geld, Personal, das beim Aufbau der Infrastrukturen und beim Ingangsetzen von Selbsthilfegruppen hilft? Und muß von daher nicht auch unser Reden vom Teilen stärker unter qualitativen Aspekten, einschließlich der personellen, gesehen werden?

Merz: Wenn ich sehe, daß wir nur etwa 0,4 Prozent des Bruttosozialprodukts für Entwicklungszusammenarbeit zur Verfügung stellen, dann ist das für eine reiche Nation eine marginale Größe. Von Teilen würde ich da gar nicht erst reden.

HK: Ich wollte nicht dazu beitragen, reiche Industrieländer und ihre Bevölkerung von höherer Kapitalhilfe zu dispensieren, sondern nur im Blick auf die Entwicklungsprozesse vor Ort fragen, ob nicht noch mehr als die Kapital- die personelle Hilfe in Form von Beratung und Anleitung verstärkt werden muß – trotz der eingangs angedeuteten neuen Konkurrenzsituation durch die Veränderungen im Osten. Zudem wird das Teilen da viel konkreter, als wenn man es primär nur unter monetären bzw. quantitativen Aspekten sieht ...

Merz: Natürlich ist der monetäre Faktor nur ein Aspekt. Der personelle ist ein ebenso interessanter. Mehr Geld hilft zunächst nichts, wenn nicht durch den Aufbau von Trägerstrukturen und die Planung geeigneter Projekte die Absorptionskraft vor Ort gestärkt wird, die Fähigkeit, mit dem verfügbaren Geld auch richtig umzugehen. Wir versuchen das als GTZ in sehr enger Kooperation mit der Kreditanstalt für Wiederaufbau auch zu erreichen. Dazu gehört im Sinne Ihres Teilungsbegriffs natürlich auch das Mitaushaltenmüssen der Situation und der Probleme vor Ort. Unsere Mitarbeiter sitzen in schlecht eingerichteten Büros, sie fahren in die Dörfer, sie nehmen teil an schwierigen Besprechungen, erfahren die Ausweglosigkeit, die dort oft durchschlägt, das heiße Klima und versuchen so, ihr Sachwissen zu vermitteln. Da wird mitgearbeitet und mitgelitten, und das wird von hochrangigen Partnern auch anerkannt. Geld nur per Scheck, da haben Sie recht, das brächte nicht viel.

„Die personelle Hilfe ist wichtig, nicht nur für die Entwicklungsländer"

HK: Nun ist aber die Bereitschaft zum Einsatz in den sozialen Diensten insgesamt nicht gerade im Wachsen – die Diskussion um Zivis und soziales Pflichtjahr macht das deutlich. Und der Andrang von Entwicklungshelfern ist auch nicht groß. Sehen Sie überhaupt die Möglichkeit, hier Potentiale in größerem Umfang freizusetzen? Einen diffusen Entwicklungsidealismus unter Jugendlichen gibt es ja nach wie vor, aber wie kann dieser in persönlichen Einsatz vor Ort umgesetzt werden?

Merz: Leicht ist die Aufgabe nicht. Wir versuchen, durch unsere Öffentlichkeitsarbeit das Feld vorzubereiten, geeignete Leute ausfindig zu machen und für einen konkreten Einsatz zu motivieren, so daß wir im Bedarfsfall gezielt nachhaken können, um Fachleute für ganz bestimmte Aufgaben zu gewinnen. Und ich denke, daß das Klima bei den jungen Leuten in den letzten Jahren dafür insgesamt eher günstiger geworden ist. Die Diskussion über neue Werte, das Suchen nach wirklich sinnvollen Aufgabenstellungen verbessert die Ausgangslage. Allerdings müssen die Leute, um einsatzfähig zu sein, eine Fachausbildung schon mitbringen. Und da könnte es wegen der Öffnung nach Osten noch schwieriger werden. Aber wir haben auch schon eine Menge Nachfragen aus den neuen Bundesländern, so daß ich einigermaßen zuversichtlich bin.

HK: Auch bezüglich neu zuwachsender Potentiale aus osteuropäischen Ländern?

Merz: Auch diesbezüglich. Und trotz der genannten und absehbaren Schwierigkeiten bin ich auch der Meinung, daß angesichts einer enger zusammenwachsenden Welt die personelle Hilfe noch an Bedeutung gewinnen wird. Sie ist wichtig nicht nur für Entwicklungsländer, sondern in den Wirkungen auch für uns. Sie ermöglicht langjährige Lebenserfahrung in einem anderen Kulturraum. Das führt zu einem Verständigungsprozeß zwischen Menschen und Kulturen unterschiedlicher Prägung, auf den wir nicht verzichten können, wenn wir uns besser verstehen und friedlich miteinander auskommen wollen.

Die Wende: ihre Bedingungen und ihr Preis

Referat von Bischof Karl Lehmann bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Zum Auftakt der diesjährigen Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft, S. 507) hielt der Konferenzvorsitzende ein Referat, das eine grundlegende und differenzierte Standortbestimmung des vereinigten Deutschlands in Europa bietet. Bischof Lehmann warnt darin vor rückwärtsgewandten Vorstellungen von einer „Rechristianisierung" des säkularisierten Europa und ruft zur nüchternen Auseinandersetzung mit Vorteilen und Nachtseiten der modernen Gesellschaft auf. Wir dokumentieren das Referat im Wortlaut; die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

I. Die Revolution der Freiheit und der Beitrag der Kirchen

Unsere Gegenwart ist gerade im Blick auf das vergangene Jahr blitzschnell in den Ereignissen und den Wandlungen. Bei der Weihe unseres Mitbruders Georg Sterzinsky zum Bischof von Berlin am 9. September 1989 spürte man überall ein Knistern in der Luft, aber niemand wagte eine Prognose, in welcher Richtung die Wandlungen gehen werden. Auch die evangelischen Kirchenführer, die ich traf, bangten, welche Früchte der hohe Einsatz ihrer Kirchen zeitigen werde. Am 11. September ließ die ungarische Regierung die DDR-Bürger nach Österreich ausreisen. Am 12. September wird die Bürgerbewegung „Demokratie jetzt" gegründet. Als wir wenig später unsere Herbst-Vollversammlung in Fulda abhielten, standen wir wie viele zwischen Angst und Hoffnung. Am 7. Oktober feierte die DDR ihren 40. Jahrestag. Bei Protestdemonstrationen kommt es zu brutalen Übergriffen der Polizei und zu vielen Festnahmen. Rasch folgen die wichtigsten Ereignisse: am 9. Oktober geht in Leipzig eine große Demonstration mit 70 000 Menschen ohne den Einsatz der Staatsmacht zu Ende. Am 18. Oktober stürzt Erich Honecker und verliert alle Ämter. Am 4. November demonstriert eine Million von Bürgern in Berlin für demokratische Reformen. DDR-Regierung und Politbüro der SED treten zurück. Am 9. November werden die Berliner Mauer und die Grenzen zur Bundesrepublik Deutschland geöffnet.

Manchmal sehnen sich die Menschen und möchten dabei sein, wenn Geschichte gemacht wird. Hier haben wir es mit einer inneren Dramatik ohnegleichen erlebt, ohne vielleicht immer das Gewicht dessen zu ermessen, was vor unseren Augen geschehen ist. 1989 wird jedenfalls ein unvergeßliches Jahr bleiben. Sechs Völker der östlichen Hälfte Europas gingen den Weg der Revolution zur Freiheit. In fünf Staaten gelang dieser historisch beispiellose Befreiungsprozeß gewaltfrei: in Ungarn, Polen, der DDR, der Tschechoslowakei, Bulgarien. In Rumänien siegte zwar die Revolution, aber die Gegenwehr des Diktators forderte einen hohen Blutzoll. Obgleich die Menschen in Rumänien am meisten leiden mußten, konnten sie bis heute nicht genügend die Früchte ihres Eintretens für die Freiheit ernten. Ohne die Duldung der sowjetischen Führung, besonders von Generalsekretär *Michail Gorbatschow,* wäre dies alles nicht möglich gewesen. Vergessen wir nicht, wie zur selben Zeit der Versuch einer gewaltfreien Revolution in China scheiterte und bis heute viele Opfer kostete.

Im Herbst 1989 vollzog sich in wenigen Wochen, worauf die Menschen diesseits und jenseits der Mauer jahrzehntelang warteten. Zwar gab es viele offizielle Begegnungen und Verhandlungsergebnisse zwischen den beiden deutschen Staaten, aber eine Verbesserung der deutsch-deutschen Beziehungen scheiterte immer wieder an fehlenden Reformen in der DDR: größere Freiheitsspielräume für die Menschen, Überwindung von Unterdrückung und Willkür, Verwirklichung von Presse- und Meinungsfreiheit, wirklich geheime Wahlen, Gewährung unbeschränkter Reisemöglichkeiten. Die Entwicklung von Glasnost und Perestrojka in der Sowjetunion ab 1985, die Ernennung Gorbatschows zum Generalsekretär der KPdSU, schuf langsam die Überzeugung, daß diese Erwartungen nicht ewige Zukunftsmusik bleiben mußten, sondern stärkte die Hoffnung, daß es auch über kurz oder lang zu Reformen in der DDR kommen werde.

Lassen wir nochmals – wenigstens in Stichworten – die stille Revolution in unserem Land passieren und erinnern wir uns der wichtigsten Stationen im Befreiungsprozeß: Brechung des Monopolanspruchs der SED, Lösung der sogenannten Blockparteien von der Bevormundung durch die tragende Staatspartei, die Gründung eigener demokratischer Parteien, die Herausbildung und immer größere Anerkennung der Reformbewegungen, die Schaffung der Bürgerkomitees zur Auflösung des Staatssicherheitsdienstes, Ausarbeitung einer neuen Verfassung, Befreiung der Wirtschaft von den Fesseln einer bürokratischen Planwirtschaft, Emanzipation der Schulen und Hochschulen von ihrer einseitigen Ausrichtung, beginnende Aufarbeitung der DDR-Geschichte, erste freie Wahlen zur DDR-Volkskammer.

In unserem Land war die stille Revolution in hohem Maße eine Sache des Volkes. In unseren Nachbarländern waren Vertreter einer wirklichen geistigen Elite, die die Menschen aus allen Schichten – zumal auch die Arbeiter – begeistern konnten, die Vorkämpfer für die Freiheit, allen voran der heutige tschechoslowakische Staatspräsident

Václav Havel, der kurze Zeit davor noch seinen kämpferischen und vorbildlichen Mut mit einem Aufenthalt im Gefängnis bezahlen mußte. Wir wollen aber auch die Gründerväter, Führungskräfte und Mitglieder der polnischen Gewerkschaft „Solidarität" um *Lech Wałęsa* und viele Anhänger aus literarischen und wissenschaftlichen Zirkeln nicht vergessen, die ihren unaufhörlichen Schrei nach Freiheit und Demokratie mit der Internierung büßen mußten. Den meisten Schriftstellern, Künstlern und Wissenschaftlern in der DDR hat der Befreiungsprozeß des Volkes freilich geradezu die Sprache verschlagen. Viele tapfere Kämpfer hatten schon früher die DDR verlassen oder wurden ausgebürgert. So werden die Losungen des Volkes zu den Faktoren zählen, die in unserem Land am stärksten Unfreiheit und Terror gebrochen haben: „Wir sind das Volk", „Stasi in die Produktion", „Reisepässe für alle – Laufpaß für die SED", „Sägt die Bonzen ab, nicht die Bäume".
Dieser Aufbruch ist zugleich eine Geschichte voller Gefahren und auch menschlicher Tragödien. Vielleicht werden wir erst einmal später erfahren, an welchen seidenen Fäden das Gelingen der stillen Revolution hing. Männer der alten Garde, die blitzschnell die Wende für sich auszunützen versuchten und denen auch ein anfänglicher Erfolg beschieden war, stürzten sehr bald. Viele, die wenigstens auf den Trittbrettern des rasch fahrenden Zugs der Geschichte in eine neue Zeit hinübereilen wollten, holte die eigene Vergangenheit ein. Gewiß waren dabei auch solche, die in echter Weise umkehrbereit waren. Es gab dabei auch Opfer zwielichtiger Anschuldigungen, die im Moment nicht verläßlich aufgeklärt werden konnten. Dies alles ist ein Vorgeschmack jener Aufarbeitung einer Vergangenheit, die uns noch lange beschäftigen wird. Diesmal dürfen wir sie nicht aufschieben und vernebeln. Hoffentlich haben wir aber auch aus so gut gemeinten und schließlich doch gescheiterten Unternehmungen wie „Entnazifizierung" genügend viel gelernt, um die richtigen Wege einzuschlagen.

Erinnerung tut not, und zwar schon nach kurzer Zeit. Was hat im Kern die Menschen bewegt? Die Menschen haben erkannt, daß eine Ordnung der Gesellschaft und ein menschenwürdiges Leben ohne Freiheit nicht gelingt und auch letztlich – sogar über vier Jahrzehnte hinweg – ohne Erfolgsaussichten ist. Es ist ein großer Sieg dieser unauslöschlichen Sehnsucht nach Freiheit und nach der mit ihr eng verbundenen Menschenwürde über Angst und Unterdrückung, Willkür und Lüge.

Wie war dieser entschlossene Bewußtseinswandel in so kurzer Zeit und auf so breiter Front in so vielen Ländern möglich? Die Bewußtseinslage in Ost und West war dazu trotz des erstaunlichen Mutes einzelner nicht ohne weiteres imstande. Resignation und Passivität beherrschten hüben und drüben die meisten. Auch wir hatten uns in vielem schon mit den „bestehenden Verhältnissen" abgefunden. Diese Frage nach den letzten Motiven kann wohl niemand beantworten. Aber es bleiben einige Symbole, die offenbar für das Bewußtsein vieler Menschen starke Hoffnungszeichen waren. Ich denke nur an die kleinen Kerzen mit ihrem Licht in den Fenstern der Häuser und während der großen Protestdemonstrationen des vergangenen Herbstes. Wer will dieses kleine Licht der Hoffnung identifizieren? Wenn es für den Christen am Ende auch nur einen Namen trägt, so hat es für die Menschen dieser vielschichtigen Geschichte gewiß viele Vornamen. Niemand kann darum auch allein den Sieg der Freiheit über die jahrzehntelang herrschenden Mächte politischen und gesellschaftlichen Unheils für sich in Anspruch nehmen. Dies wollen auch die Christen und Kirchen nicht. Sie standen lange Zeit mit Andersdenkenden in einer mehr oder minder ausdrücklichen Front leidvollen Widerstands. Der Einsatz der Kirchen, die in verschiedenen Ländern durch ihre Stellung die einzige einigermaßen noch sichere Schutzzone bilden konnten, hat gerade auf die Länge der ganzen Befreiungsgeschichte, im Blick auf ihre öffentliche Wirkung und auch hinsichtlich des Gelingens am Ende eine einzigartige Bedeutung. Hier müssen wir die Evangelische Kirche in der DDR ebenso nennen wie – über viele Jahre – die katholische Kirche Polens. Aber es gab auch in diesen vergangenen Jahrzehnten andere Formen des Widerstands, die jetzt nicht vergessen werden dürfen.
Die kleine katholische Kirche der DDR war auf ihre Weise nicht weniger mutig, wenn sie über vierzig Jahre auch nur den Anschein einer gemeinsamen Sache mit dem Staat vermeiden konnte. Gerade Laien hatten dabei mit ihren Familien oft für ihre Treue noch mehr einzustehen als Bischöfe, Priester und Ordensleute. Ich werde die Gespräche unterwegs von Dresden nach Erfurt mit dem Mann, dessen Kinder trotz guter Schulleistungen nicht zur Universität zugelassen worden sind, nicht vergessen, bloß weil der Vater Fahrer eines Bischofs war – und dies im Arbeiterparadies.
Niemand wird auch das Klima der Kirchen, die in der Tschechoslowakei lebten, vergessen können: Unterdrükkung, Zensur und Überwachung schufen ein Gefängnis, in dem man bei Besuchen den Eindruck gewann, als ob einem die Luft zum Atmen fehlte. Aber auch in solchen Situationen haben viele Menschen des Glaubens nicht kapituliert. Ich denke nicht nur an die Mutter eines Theologiestudenten, die wegen des Berufes ihres Sohnes ihre Stelle als Realschullehrerin verlor und sich übrigens dieser Folgen mit ihrer Familie voll bewußt war, sondern auch an den Bischof, der gerade weil er ein guter Pfarrer war, ein jahrelanges Dienstverbot erhielt und als Fensterputzer sein Brot verdiente, und an den Theologieprofessor *Josef Zvěřina*, der nach seiner Absetzung jahrzehntelang im Untergrund Glaubensschulen vor allem für Laien organisierte. Nicht vergessen seien auch die im geheimen geweihten Priester und Bischöfe, ob sie nun jahrzehntelang im Verborgenen wirken konnten oder mit der Hinnahme übler Folgen entdeckt wurden. Jedenfalls ist es an der Zeit, dieses breite Spektrum der Formen des Widerstandes wahrzunehmen, denn diese jahrzehntelange Verweigerung jeglicher Kooperation war und bleibt eine entscheidende Voraussetzung für die Möglichkeit des ent-

schiedenen Bruchs mit einem gewalttätigen Regime. Daß es dabei auch eindrucksvolle Märtyrer gibt, wie den polnischen Geistlichen Popiełuszko, sollten wir ebensowenig vergessen wie die Rolle des polnischen Papstes Johannes Paul II., einschließlich des Attentats auf dem Petersplatz gegen ihn.
Die Geschichte der Kirche dieser Jahrzehnte wird aber nicht nur eine Darstellung der Siege und vollbrachter Leiden im Sinne mutiger Glaubenszeugnisse sein, sondern auch eine Geschichte des Versagens und der Untreue. Wir sind immer schon – in dieser Zeit oft bis zur Unkenntlichkeit verborgen – eine Kirche der Heiligen und eine Kirche der Sünder. Gerade weil wir darum wissen, sollte die Kirche sich nicht scheuen, rechtzeitig kundigen und verläßlichen Historikern ihre Archive zu öffnen und Zeitzeugen zu befragen, solange sie noch unter uns sind.

II. Deutsche Einheit ohne falschen Nationalismus

Anfangs war von Wiedervereinigung nicht die Rede. Auf der Leipziger Montags-Demonstration am 27. November 1989 fordern mehrere Hunderttausend Menschen die Wiedervereinigung. Die Forderung „Deutschland, einig Vaterland" aus der alten Becher-Nationalhymne, die seit langem nicht mehr gesungen werden durfte, wurde im November 1989 zunehmend erhoben. Zuerst war noch die Rede von „Vertragsgemeinschaft" und „konföderativen Strukturen". Aber in dem am 28. November vorgelegten Zehn-Punkte-Plan von Bundeskanzler *Helmut Kohl* zur weiteren Entwicklung der beiden deutschen Staaten heißt es: „Wie ein wiedervereinigtes Deutschland schließlich aussehen wird, das weiß heute niemand. Daß aber die Einheit kommen wird, wenn die Menschen in Deutschland sie wollen, dessen bin ich sicher." Der Ruf nach Einheit wird immer lauter und dringlicher. Gorbatschow bestätigt am 10. Februar das sowjetische „Ja" zur deutschen Einheit. In einem fast atemberaubenden Marathon internationaler Konferenzen und Verträge erreichen vor allem Bundeskanzler Helmut Kohl und Außenminister Hans-Dietrich Genscher, daß die alliierten Schutzmächte und die Nachbarn Deutschlands einschließlich der europäischen Institutionen ihre Zustimmung zur deutschen Einheit geben. Es gehört zu den ungewöhnlichen Ereignissen des Jahres 1989/1990, daß ein Volk wieder zu seiner staatlichen Einheit findet ausschließlich mit friedlichen Mitteln und unter Zustimmung gerade auch der Nachbarn, die früher viel zu leiden hatten.

Nicht vieler Worte bedarf es, warum den Deutschen die Einheit nicht versagt werden konnte. Das Recht zur Selbstbestimmung kann den Deutschen nicht verweigert werden, wenn es zugleich überall in der Welt aktiv eingefordert wird. Schließlich hat man in vielen Staaten und bei den Nachbarn eingesehen, daß die Einheit eines friedlichen und in sich geordneten Deutschlands im eigenen Interesse liegt. Stabilität kann nicht auf Gewaltakte und künstlich hergestellte Identitäten gegründet werden. Gerade die Völker, die früher selbst gespalten und geschunden worden sind, haben dies mehr und mehr eingesehen.
Jede Rede von der Einheit der Nation im Zusammenhang mit der politischen Einheit setzt sich dem Verdacht aus, einem neuen Nationalismus irgendwie die Wege zu bereiten. Wir haben auch viele Gründe, um in dieser Sache gegenüber uns selbst äußerst wachsam zu sein. Dies gilt auch für die katholische Kirche, welche zwar durchaus in der Eigentümlichkeit des Nationalen einen Wert erblikken kann, nie jedoch das Eingebundensein in die Völkergemeinschaft und in eine Weltkirche vergaß. Wegen dieser notwendigen Relativierung des Nationalen haben die Katholiken in der Geschichte unseres Landes nicht selten den Vorwurf mangelnder Begeisterung für das Nationale hinnehmen müssen.
Ein ungesunder Nationalismus kann bereits dann beginnen, wenn die Liebe zum eigenen Vaterland und die Bereitschaft, ihm zur Verfügung zu stehen, als ein höchster Wert gilt. Schon Nation ist kein leicht bestimmbarer Begriff. Gemeinsame Abstammung, gemeinsame Kultur, gemeinsamer Wohnsitz, gemeinsame Sitten, gemeinsame soziale oder wirtschaftliche Einrichtungen, ein gemeinsamer Stolz auf Erfolge und gemeinsame Trauer über Mißerfolge gehören mit zu den Elementen, die zum Wert „Nation" gehören. Nicht alle die genannten Elemente sind immer gegeben. Nicht selten entsteht auch das Bewußtsein einer Nation durch die gemeinsame Erfahrung einer geschichtlichen Selbstbehauptung gegenüber äußeren Bestreitungen, wie etwa die Geschichte der USA und der Schweiz aufzeigen. Die Sprache ist für uns heute gewiß ein hervorgehobenes Element. Sie kann eine wichtige Voraussetzung für eine Nation sein, dennoch ist die Sprache nicht unbedingt an die Ausbildung einer Nation gebunden. Die Grenze zum Nationalismus im negativen Sinne beginnt dort, wo ein Volk sich seiner Überlegenheit bewußt wird, diese Überlegenheit als Macht entfaltet und sie – in welchen Formen immer – aggressiv gegen diese Völker richtet.
Gewiß wird die heutige Frage nach der Nation ein anderes Profil haben als früher und nicht mehr unmittelbar an eine bisherige politische und historische Gestalt von Einheit anschließen können. Die Menschen im neuen Deutschland sind durch gemeinsame Sprache, gemeinsame Geschichte und durch das Bewußtsein, einer deutschen Nation anzugehören, geeint. Aber Nationen sind geschichtlich entstandene und bedingte Gebilde. Es gibt kein „natürliches" Recht auf so etwas wie „Nation". Für eine neue Gestalt der „Nation" in Deutschland lassen sich jedoch durch die jüngst erlittene Geschichte der Trennung zusätzliche Gründe ausmachen, die man bei der Rede von einem neuen Deutschland nicht vergessen sollte:
1. Die Deutschen können aus ihrem weitgehend selber verschuldeten Geschick der Trennung nur gemeinsam herausfinden. Darum würde unsere eigene Identität beschädigt, wenn wir die Solidarität den Menschen im anderen Deutschland verweigern würden, die nun von dem Unrecht, das ihnen widerfahren ist, freikommen können.

Wir können unsere Freiheit nicht allein genießen und sie zugleich anderen verwehren, wenn wir mit in der Lage sind, sie mit ihnen zu erringen und zu bewahren.
2. Die Bundesrepublik Deutschland ist, wie das Grundgesetz zeigt, zunächst als Notbehelf entstanden. Manche haben den Vorbehalt, der darin zweifellos liegt, nie verwunden und – besonders in intellektuellen Kreisen – ein stets schwieriges Verhältnis zu diesem Staat gehabt. Gewiß hängt dies auch damit zusammen, daß die Bundesrepublik Deutschland unter dem Patronat und der bleibenden Souveränität der westlichen Alliierten entstand und bald danach ihre eigene Existenz mit der Trennung zusammenhing. Die Verfassung unseres Staates hat sich jedoch eindeutig bewährt. Dennoch wird man *Dolf Sternberger* recht geben, wenn er immer wieder den fehlenden „Verfassungspatriotismus" beklagt und zugleich angemahnt hat. Die Bundesrepublik Deutschland gewinnt also auch ihrerseits erst ihre volle und tiefere Legitimität, wenn es zu einer Einheit Deutschlands kommt, ohne daß dies eine Aufgabe der bisherigen Geschichte oder auch nur die geringste Verachtung ihrer Grundlagen zu heißen braucht. In diesem Sinne verhilft auch und gerade der Untergang der DDR uns zu unserer eigenen vollen Identität. Auch wir brauchen den anderen Teil Deutschlands, um uns selbst vollends zu finden. Schließlich heilt die Einheit Deutschlands uns selbst von der Deformation durch eine künstliche Grenze, die weithin unsere Lebensbedingungen bestimmt hat. Jetzt können wir auch wieder unbefangen, wenn auch nicht naiv, die Frage nach der Einheit der Nation stellen.

Es gibt auch gemeinsame Deformationen durch unsere Vergangenheit. In unterschiedlicher Weise haben wir in beiden deutschen Staaten nach den Greueln des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges neu begonnen. Man kann sich wirklich fragen, ob wir genügend uns unserer Vergangenheit gestellt haben, wobei dies für die Generationen jeweils etwas Eigenes bedeutet: Suche nach eigener Schuld, persönliche Verstrickung in die allgemeine Katastrophe, Versagen der Väter und Großväter, Auseinandersetzung mit einer Last, die einem ohne eigenes Dazutun von der Geschichte auferlegt wurde. Vielleicht werden wir jetzt, ohne falsch in der Vergangenheit herumzuwühlen, auf neue Weise fähig, Trauer und Scham zu empfinden über das, was angerichtet wurde, heute noch nachwirkt und uns – auch ohne die These einer Kollektivschuld – belastet. Daß hier die Weiterführung der Versöhnung mit unseren Nachbarvölkern, besonders mit Polen, und die jüdische Frage eine besondere Rolle spielen, soll nur vermerkt werden. Wir dürfen den langen Schatten in unserer Geschichte nicht ausweichen, wenn es zu einer geschichtlich bewährten Identität eines geeinten Deutschlands kommen soll.
3. Für viele Völker gehört die deutsche Kultur zum Charakteristikum unseres Landes. Dabei meinen wir nicht nur das Konzert- und Museumswesen, sondern die geschichtlichen Kräfte der Bildung und eine Geistesgegenwart, die sich den wahren Fragen von Welt und Zeit offen stellt und eigenständig zu antworten versucht. Die Anlehnung der beiden deutschen Gesellschaften und Staaten an Ost und West hat zwar nicht die Bindung an diese gemeinsame Kultur aufgehoben, aber sie hat das Bewußtsein und die Ausprägung ihrer Einheit elementar gefährdet. So wird die Frage neu gestellt, ob das geeinte Deutschland im Horizont Europas und einer immer näher zusammenrückenden Welt aus der eigenen Mitte heraus eine neue Nähe zur gemeinsamen Kultur in Geschichte und Gegenwart gewinnt. Dies ist nicht so leicht zu beantworten. Unsere Gegenwart ist in vielem so geschichts- und erinnerungslos geworden, daß jedes Anknüpfen an die großen Zeiten deutscher Kultur nicht nur eine immense Übersetzungsaufgabe darstellt, sondern überhaupt vor das Problem eines Gelingens oder Mißlingens stellt. Dabei wird es nicht zuletzt darauf ankommen, ob wir ein lebendiges Verhältnis zum geschichtlichen und kulturellen Reichtum unserer Sprache wiedergewinnen.
Wir haben einen gewaltigen Sprachverlust erlitten, nicht zuletzt auch durch große Fehler in der Bildungspolitik vieler Länder. Man wird hier unbefangen fragen müssen, welcher Teil Deutschlands in der Substanz mehr gelitten hat und wie wir gemeinsam vieles wieder authentisch zurückgewinnen können. Gewiß spielt in diese Frage auch die Herausforderung herein, wie mit diesem Verlust an Wirklichkeit und Sprachkompetenz auch nicht nur das Wissen um die christlichen Gehalte unserer Kultur, sondern auch die Erfahrung des Christlichen zurückgewonnen werden kann. Daß es dabei nicht nur um Restauration und um die Wiederherstellung des „Klassischen" gehen kann, sondern daß es auch um die Erneuerung und Vertiefung des gegenwärtigen Weltverhältnisses geht, ist selbstverständlich. Die rasche Eingliederung der Deutschen in den Ost-West-Konflikt hat auch hier erhebliche Wunden geschlagen. Schmerzliche Erinnerungsarbeit gibt es nicht nur im Blick auf die vergangene Geschichte unseres Jahrhunderts, die ein Stachel im Fleisch auch des neuen Deutschlands ist, sondern nicht minder im Blick auf eine gemeinsame Kultur, die von sehr vielen nicht mehr verstanden und darum auch kaum mehr angeeignet werden kann.

III. Die notwendige Einbindung in Europa

Wir müssen jedoch auch auf eine viel wichtigere Frage achten, nämlich die Einbettung der deutschen Frage und des einen Deutschlands in die gesamteuropäische Landschaft. Dies darf natürlich nicht dazu führen, den Umkreis dieses Problems auf die Europäische Gemeinschaft einzugrenzen. Wir sind erst recht heute, aber schon früher eine „verspätete Nation", die besonders vielen Versuchungen ausgesetzt war und bleibt. Die deutsche Kultur- und Sprachgemeinschaft kann z. B. nicht zur Identität eines Nationalstaates führen. Dies ist in den letzten zwei Jahrhunderten mehrfach mißlungen. Es gibt überhaupt keine ungebrochene Kontinuität der deutschen Nation

seit dem Mittelalter. Wer von der deutschen Geschichte reden will, muß auch in historischer Hinsicht immer wieder auf Europa blicken. Dabei haben die Deutschen immer wieder die Reichweite ihrer eigenen Geschichte verkleinert und in verschiedenen verhängnisvollen Verabsolutierungen auf das deutsche Volk allein einengen wollen. Wenn die Sprache dazu nicht taugte, so beschwor man nicht selten das Blut. Aber in Wahrheit war dies nur ein Beleg, daß der Zusammenhang und die Mitte der deutschen Geschichte fehlte. Wir haben uns lange Zeit mit dieser Frage und damit mit der Sorge um die eigene Identität wenig befaßt. Der innere Wohlstand und eine fast problemlose Einbettung in ein Bündnissystem haben uns dies lange Zeit abgenommen. Aber spätestens nach 1968 wurde sichtbar, daß Identitätszweifel und Orientierungsverlust an der Gesellschaft inwendig herumnagten. Olympische Goldmedaillen und wirtschaftliche Leistungsbilanzen allein trugen nicht mehr. Wer sind die Deutschen? Deutsche? Westdeutsche? Bundesrepublikaner? Ossis und Wessis? Europäer? Nietzsche sagte einmal: „Die Deutschen sind von vorgestern und von übermorgen – sie haben noch kein Heute." (Jenseits von gut und böse. Zur Genealogie der Moral, Berlin 1968, 188) So gab es Verführungen für ein deutsches Sonderbewußtsein, für einen Sonderweg, für so etwas wie eine schicksalhafte Mission zwischen Ost und West.

Es gibt nur eine historische und eine politische Antwort, die sich heute glücklicherweise zusammenzufügen scheinen. Die europäische Mitte war immer wieder zersplittert und hatte vielfältige, verwirrende und sich überlagernde Strukturen. Immer wieder mußte man sich neu um ein Gleichgewicht dieser Mächte und Kräfte mühen. Dies ist im Kern auch so geblieben. Nur wurde die Aufgabe einer zu erneuernden politischen Einheit dieses vielgestaltigen Europa durch die Teilung Europas in Ost und West verdeckt. Wir haben mit der Dauerhaftigkeit der Teilung des Kontinents gerechnet. Der Ernstfall einer europäischen Einigung aus Ost und West war lange Utopie, auch wenn viel davon gesprochen worden ist. Nun besteht die Möglichkeit, daß Europa wieder zu sich kommt und zu sich erwacht. Die Revolutionen in Mittel- und Osteuropa haben dazu beigetragen, daß in Europa die Geschichte nicht mehr stillsteht, sondern daß sie gleichsam wieder für alle erwacht ist. Nur darf man sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um eine äußerst komplexe und homogene Sache handelt. Die Bilder vom „gemeinsamen europäischen Haus" oder von der „europäischen Familie" täuschen über diese Schwierigkeiten hinweg. Nicht minder sind Worte wie „Mitteleuropa" gefühlsbetont, aber letztlich nicht sehr konkret (vgl. dazu *H. Schulze,* Die Wiederkehr Europas, Berlin 1990). Es wird gut sein, wenn wir uns mit den Europa-Utopien und den Europa-Enttäuschungen intensiver befassen. An einem besteht jedoch historisch kein Zweifel: „Deutsche Politik und deutsche Kultur waren zu allen Zeiten abhängig von den Einflüssen europäischer Politik und europäischer Kulturen, Einflüsse, die von allen Seiten in die Mitte Europas hineinströmten, dort aufgenommen, zu eigenem verarbeitet und wieder ausgestrahlt wurden. Vielleicht liegt es an der traditionellen Beschränkung unseres Blicks auf Mitteleuropa allein, daß uns die Frage nach der deutschen Geschichte so schwierig scheint. Im europäischen Zusammenhang jedenfalls gewinnt die deutsche Geschichte, was ihr als Nationalgeschichte fehlt: Eigenart und Kontinuität." (*H. Schulze,* Gibt es überhaupt eine deutsche Geschichte?, Berlin 1989, 70) Von deutscher Geschichte und damit auch von deutscher Zukunft kann man deshalb auch nur ohne erneute Gefährdungen sprechen, wenn man auf Europa als Herkunft und als künftige Größe blickt.

Dabei wird man auch hier realistisch und nüchtern bleiben müssen. Die Geschichte Europas hat auch Rückseiten. Es ist eine Geschichte der unaufhörlichen Kriege, des Imperialismus, der Unterdrückung der übrigen Welt, des Ausblutens anderer im Dienste unserer Prosperität. Sind nicht viele Ideale und Träume der Freiheit Vorwand für Anarchie und Willkür gewesen? Die Demokratie ist nicht der europäische Regelfall. Sie kam nur auf Umwegen zu uns. So geht es mehr um unverrückbare Ideale, die dem Gedanken Europas Form und Zukunft geben. „Wenn wir also von Europa als von einer auf Geschichte und Kontinuität ruhenden Wirklichkeit reden, dann gibt es nur eine sinnvolle Bedeutung: die Einheit einer durch Vielheit gekennzeichneten Kultur, gewachsen aus griechischen, römischen, christlichen, humanistischen Wurzeln, gekrönt von den Ideen der Freiheit und Menschenwürde, die von den Institutionen der Demokratie geschützt werden." (*H. Schulze,* Die Wiederkehr Europas, 56) Unser europäisches Erbe ist widersprüchlich. Die Nachtseiten dürfen gegenüber den Vorzügen nicht verschwiegen werden.

Wir haben heute eine besonders große Chance. Die Zeit vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis heute ist die längste Friedenszeit, die Europa jemals erfahren hat. Die Zukunft Europas ist außerdem so offen wie schon lange nicht mehr. Schließlich kann die Sowjetunion mehr als je die Rolle eines Partners und Verbündeten in einem neuen Europa spielen. Die vielen Nationen dürfen jedoch nicht in den alten Fehler zurückfallen, nur ihre nationalen Eigeninteressen zu entfalten. Die Nation ist nicht der höchste Wert einer Gemeinschaft. Erst recht müssen die Länder Europas den Traum von einer Erfüllung der Einheit von Nation, Sprache und Staatsgebiet aufgeben. Eine solche Situation von der Offenheit, wie sie uns jetzt geschenkt ist, hat auch ihre Gefahren, die eine große Wachsamkeit erfordern: die großen Flügelmächte hielten uns in Schach; wenn sie sich jetzt zurückziehen, dürfen nicht die alten Bündniskonstellationen aus dem Abgrund der Geschichte auftauchen. Dabei wird eine Hauptfrage sein, ob wir trotz nationaler Grenzen in weiträumigeren Ordnungen leben können. Was bedeutet noch die deutsch-polnische Grenze, wenn Polen und Deutsche hüben wie drüben unter relativ ähnlichen Bedingungen leben und arbeiten können?

Der Nationalstaat ist nicht einfach überflüssig, aber er muß die kulturell und sprachlich jeweils eigenen Räume

eher verbinden als trennen. Deswegen müssen die Nationen nicht verschwinden, im Gegenteil: sie sind auch heute noch lebendige kulturelle und geistige Wesen, die ein Ausdruck des Reichtums Europas sind. Eine wahrhaft europäische Gemeinschaft kann nur dauerhaft sein, wenn sie mit den Nationen, ihrer langen Geschichte, ihren Sprachen, ihren Regionen, ihren Gemeinden rechnet. Europa gefährdet sich selbst, wenn es einem künstlichen, zentralistischen Verwaltungsstaat ähnlich wird, der mit allen heute möglichen Machtbefugnissen ausgestattet ist. Europa kann auf die Dauer nur ein verhältnismäßig lockeres Staatengebilde sein, das im Geist der Subsidiarität errichtet wird. Kein Europäer darf seine aus langen Überlieferungen gewachsene Heimat verlieren. Wenn das neue Europa die gewachsene Verschiedenheit einebnet und vieles – gerade im Bereich von Kultur und Bildung – derselben asphaltartigen Uniformität gleichmacht, dann wird es – wenigstens auf die Dauer – keine Zukunft haben. Dabei entsteht auch die Frage, ob die heutigen Europapläne der Brüsseler Kommission unter dieser Hinsicht auf dem richtigen Weg sind.

Die Einheit Deutschlands und Europas brauchen einander. Die Katastrophen des 20. Jahrhunderts dürfen sich nicht vergeblich ereignet haben. Der Schatten des deutschen Kolosses in der Mitte Europas ist lang. Noch nie waren die Deutschen so eng mit dem Westen und mit dem ganzen Europa verbunden wie heute. Die deutsche Einigung ist darum keine Gefahr für Europa, aber sie ist eine eminente Herausforderung: „In der nächsten Zukunft kommt alles darauf an, ob es den übrigen Staaten Europas gelingen wird, ein vereinigtes, wirtschaftlich starkes Deutschland einzubinden. Nur dann kann die Politik Europas europäische Innenpolitik werden, ohne Machtgefälle, ohne Vormachtstreben einzelner, ohne die Antagonismen der Nationalstaaten und ohne den alten Konflikt zwischen der Mitte Europas und der Peripherie: das wäre das Ende des europäischen Bürgerkriegs, die letzte Chance unseres alten Kontinents." (*H. Schulze,* Die Wiederkehr Europas, 71) Es gibt über die bisherigen Aufgaben hinaus neue Aufträge, die dabei in Richtung eines friedlich zusammenwachsenden Europa weisen. Dazu gehören vor allem die gemeinsamen Umweltprobleme und die gemeinsame Verantwortung für die Länder in der Dritten Welt.

Ich möchte darauf verzichten, die Bedeutung der Sorge für gemeinsame klimatische Lebensbedingungen ausführlicher zur Sprache zu bringen. Aber von der Verantwortung der reichen westlichen Industrienationen muß noch – wenigstens kurz – die Rede sein. Die Anwesenheit der kubanischen Bischöfe ist dafür ein erinnerndes, mahnendes und ermutigendes Symbol. Auch wenn in Mittel- und Osteuropa eine unermeßliche Aufbauarbeit zu leisten ist, die wir schon wegen der politischen Stabilität der Sowjetunion und der anderen bisherigen Ostblockländer nicht vernachlässigen dürfen, so ist die Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden in den Ländern der Dritten Welt um kein Haar geringer einzustufen. Es würde uns in der einen Welt nichts nützen, wenn wir nur unsere Probleme lösen könnten. Aber so etwas ist beim intensiven Austausch zwischen den Regionen der Welt ohnehin nicht mehr möglich. Im Gegenteil: wenn das eine Deutschland und das neue Europa nun langsam Tritt fassen, dann müssen sie sich unverzüglich – nicht erst nach geleisteter Aufbauarbeit im eigenen Bereich – noch stärker den Nöten der übrigen Welt zuwenden. Es ist gerade die ureigene Aufgabe der Kirchen, besonders der weltweiten katholischen Kirche, auf diese unverzichtbare Solidarität hinzuweisen und sie einzufordern. Die Praxis dieser Solidarität ist auch ein vorzügliches Heilmittel gegen das Wiederaufleben neuer Nationalismen im alten Kontinent.

IV. Der missionarische Auftrag der Christen

Damit sind die Eckdaten zur Sprache gebracht, die wichtig sind zur näheren Situationsbestimmung der Kirche in unserem Land, in Europa und – als Glied der Universalkirche – in der Welt. Es ist einsichtig, daß in diesem Zusammenhang nur einige fundamentale Richtpunkte zur Sprache kommen können. Es geht dabei mehr um Rahmenbedingungen der kirchlichen Sendung als um die Formulierung der wichtigsten Aufgaben kirchlicher Tätigkeit.

Zuerst kommt es darauf an, daß wir den Kairos erfassen und die Stunde, die uns geschenkt ist, auskaufen. Dazu gehört vor allem, daß wir nüchtern die Chancen, aber auch die Gefährdungen unseres geschichtlichen Augenblicks möglichst vorurteilslos erkennen. Zu dieser Orientierung gehört auch, daß wir bei aller Wachsamkeit nicht von alten Leitbildern und falschen Ängsten beherrscht werden. Es wäre z. B. töricht, auf unüberlegte Aussagen einzugehen, Deutschland würde nun wieder nordischer, preußischer und protestantischer. Wenn wir das oben Gesagte zum jetzigen geschichtlichen Standort und zum heutigen Profil der Einheit ernst nehmen, zerfallen solche rückwärts gewandten und im übrigen auch geschichtlich fragwürdigen Prophetien von selbst. Wir Christen haben unter den veränderten Bedingungen im neuen Deutschland gemeinsam alle Hände voll zu tun, so daß wir uns nicht mit fragwürdigen und im Grunde überholten Proporzbestimmungen der Konfessionen beschäftigen müssen. Aber wir müssen auch von den nostalgischen Träumen nach rückwärts loskommen. Wir müssen deutlich sagen, wo wir uns geirrt und Fehler gemacht haben. Aber Umkehr bedeutet Abkehr von falschen Wegen und nicht das ständige Wiederholen von Schuldbekenntnissen, die leicht unverbindlich werden. Dabei werden wir auch grundlegende geistige Auseinandersetzungen nicht vermeiden dürfen, die im Augenblick eher noch verdeckt sind: die Sozialismus-Diskussion, Frage unseres Staatsverständnisses, die Mitverantwortung für die gesellschaftlichen Lebensbereiche, ganz zu schweigen von der Eigentumsfrage und der Aufarbeitung der Vergangenheit, einschließlich der Stasi-Akten.

Das vereinte Deutschland macht uns bewußt, wie viele Menschen unter uns sein werden, die nicht getauft sind und sich nicht Christen nennen. Auch ist bereits von „nennenswerten" Kirchenaustritten in der DDR die Rede. Jedenfalls wird das ohnehin säkularistische Klima in unserem Land vielleicht noch schärfer. Das Bewußtsein vieler Menschen scheint hermetisch gegenüber jeder Transzendenz verschlossen zu sein. Die Sinnfrage ist äußerst schwer zu eröffnen und wachzuhalten. Wir haben ein fast paradoxes Phänomen: In der bisherigen DDR gibt es zwar eine hohe Wertschätzung der Institution Kirche nicht zuletzt wegen ihres Beitrags zum Befreiungsprozeß, Religiosität und Glaube als existentielle Phänomene spielen jedoch eine sehr geringe Rolle; in der Bundesrepublik Deutschland herrscht beinahe ein umgekehrter Trend: hier gibt es – auch im Sinne außerkirchlicher Religiosität – eine offene Suche nach Antworten aus dem Glauben, aber die Skepsis gegenüber der Kirche als Institution ist groß. Können wir fruchtbar voneinander lernen, wenn wir diese gegenläufigen Tendenzen gemeinsam zu bewältigen suchen?

Die Feststellung dieser Situation mahnt uns in anderer Richtung. Wenn die Kirche nun vor so vielen Menschen steht, die sie nicht kennen und ihr fremd gegenüberstehen, muß sie viel entschiedener als bisher alle Kraft ihrem missionarischen Auftrag zuwenden. Gewiß sind uns dabei die in unseren zahlreichen Institutionen gespeicherten und verfügbaren Erfahrungen und Vorschläge nützlich. Aber es wird sehr viel mehr darauf ankommen, daß die Kirche selbst in allen ihren Gliedern glaubwürdig von Mensch zu Mensch Zeugnis gibt. Wir werden in eine Zeit hineingehen, in der das Glaubenszeugnis der einzelnen und kleiner Gruppen eine entscheidende Bedeutung erhält. Vieles, was oft in unseren Kirchen vordringlich erscheint und große Prioritäten erkämpft hat, muß nüchtern daran gemessen werden, wie weit es der Stärkung des Zeugnisgebens dient. Gerade bei der Einstellung von Personal und Verteilung bzw. Schaffung neuer Stellen, soweit dies überhaupt geschehen kann, kommt es darauf an, daß dadurch der missionarische Auftrag der Kirche so gestärkt wird, daß möglichst viele Christen in ihrer Zeugnisfähigkeit besser ausgerüstet und bestärkt werden. Eine solche Orientierung wird unsere Apparate vor eine Bewährung stellen und sie auch herausfordern. Im übrigen nehmen wir damit nur Anregungen wieder auf, die uns Papst Johannes Paul II. beim Treffen mit den deutschen Bischöfen am 13./14. November 1989 zum Nachdenken anvertraut hat. Gerade hier erbitten wir die kritische Hilfe und Einrede unserer Brüder aus der bisherigen DDR, weil sie vermutlich in dieser Hinsicht über größere Erfahrungen verfügen.

Dieser missionarische Auftrag kann nur gelingen, wenn wir auch gegenüber neueren Entwicklungen sehr nüchtern bleiben. Dies gilt gerade auch für Europa. Es ist in dem früher Gesagten deutlich geworden, daß „Europa" zwar von einem Ursprung und von seiner Geschichte her immer verbunden sein wird mit dem Geist des Christentums und der von ihm inspirierten Kultur. Aber deswegen wird es keine „Rechristianisierung" Europas in dem Sinne geben, als ob man je zu einem früheren Stadium oder einem Idealzustand zurückkehren könnte. Wir müssen die elementaren Herausforderungen des heutigen Europa annehmen und ihnen auf dem heutigen geschichtlichen Boden mit unseren Erfahrungen begegnen. Darum müssen wir uns viel radikaler auseinandersetzen mit dem weltanschaulichen und ethischen Pluralismus unserer Gesellschaft, mit den Postulaten der Aufklärung, ihrer Dialektik und ihrer Krise, mit den Wertwandlungen der letzten Jahrzehnte und der Rolle der öffentlichen Meinung in unserem Leben. Was wir in dieser Zeit erfahren haben, ist auch ein Signum der ganzen Neuzeit, daß sich nämlich die historischen Prozesse außerordentlich beschleunigen. Es ist also deshalb weniger notwendig als je, allen Wandlungen nachzulaufen, aber es ist auch weniger Zeit, auf die großen Fragen die richtigen Antworten zu finden.

Hinzu kommt die große Individualisierung und Pluralisierung der Werturteile und Glaubensüberzeugungen, Lebensformen und Weltbilder. So wird es immer schwieriger, über alle Religionen und Weltanschauungen hinweg gemeinsam verbindliche „Grundwerte" sichtbar zu machen. Individualisierung und Rationalisierung haben eine fast unwiderstehliche Kraft stetigen Fortschreitens. Ihre Dynamik hat vieles gebracht, was nicht mehr wegzudenken ist: die Freiheit des Bekenntnisses, des privaten Eigentums, der kulturellen Differenzierung; zu ihnen gehören Fortschritt der Wissenschaft und Naturbeherrschung, Sieg über Krankheiten und soziale Sicherheit. Aber es läßt sich auch nicht die Kehrseite dieser Entwicklung leugnen: Impulse zur zunächst wirtschaftlich motivierten, aber doch allgemeinen Rücksichtslosigkeit; Mißachtung gesellschaftlicher und ethischer Normen, oft im Namen des persönlichen Gewissens; Rationalisierung und Verwissenschaftlichung kennen prinzipiell keine Grenzen. Wir müssen nüchtern und ohne Vorurteile Plus und Minus der modernen gesellschaftlichen Entwicklung kennen und verstehen, die Widersprüche und Nachtseiten ins Auge fassen. Immer wieder müssen die gesellschaftlichen Folgen des Fortschritts, der Individualisierung und der Rationalisierung erträglich gemacht werden. Die Geschichte der Moderne ist immer auch eine Geschichte des Scheiterns. Insofern ist sie in der Tat immer auch ein „unvollendetes Projekt" *(J. Habermas)*. Aber man darf diesen stetigen Ausgleich von Gelingen und Scheitern nicht einfach von außen als Zuschauer betrachten, sondern muß sich als Weggenosse und Begleiter in diesen Prozeß hineinbegeben, ohne sich von ihm verschlingen zu lassen. Weggemeinschaft gibt es nicht nur dem einzelnen gegenüber, sondern auch im Blick auf eine ganze Zeit und die geschichtliche Gegenwart. Historische Augenblicke, wie wir sie jetzt erleben dürfen, rufen uns dies in besonderer Weise in Erinnerung.

Wenn wir unseren Auftrag voll annehmen und uns ihm stellen, haben wir Grund zur Hoffnung gegen alle Hoffnung. Immer wieder fragen sich nämlich nachdenkliche

Menschen, woher die Welt die Kraft nimmt für den notwendigen Wandel. Dabei ist man sich auch einig, daß man die geistige und ethische Potenz dafür nicht einfach aus der gegenwärtigen Bewußtseinslage ableiten kann. Ich schließe mit der Antwort eines Physikers und Philosophen unserer Tage, *Carl Friedrich von Weizsäcker:* „Welcher Bewußtseinswandel wäre nötig? – Ich weiß nur eine Antwort: Wahrnehmung der Vernunft bedarf eines tragenden Affektes, um zum entschlossenen Handeln zu führen. Für die Aufgaben der menschlichen Gemeinschaft weiß ich nur einen hinreichenden Namen für diesen Affekt, den alten Namen der Nächstenliebe. – Als Zuschauer von außen, freilich als tief engagierter Zuschauer habe ich mich gefragt: Wie war es möglich, daß diese Revolution der Freiheit gewaltlos siegen konnte? ... Viele Faktoren haben zusammengewirkt, viel Entschlossenheit, viel guter Wille. Aber zwei Faktoren haben sich unserem Blick als die stärksten aufgedrängt: die kluge Duldung aus Moskau und der unermüdliche, durchdachte Einsatz der Evangelischen Kirche. Analog in Polen, durch viele Jahre, der Einsatz der katholischen Kirche. – Diese Rolle der Kirche war kein Zufall. Wenn Kirche erkennt, was ihr Herr Jesus Christus von ihr gewollt hat, dann kann ihr die Kraft zuwachsen, so zu handeln. ‚Liebet eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen!' Wer das ernst nimmt, der ist auf dem Wege des notwendigen Bewußtseinswandels. – Ist dieser Bewußtseinswandel in Gang – oder wird er erst durch die Folgen unseres Versagens erzwungen werden?" (Bedingungen der Freiheit, München 1990, 105 f.)

„Wir sehnen uns nach einer engeren Zusammenarbeit"

Der Antwortbrief der ČSFR-Bischöfe an die Deutsche und Berliner Bischofskonferenz

In einem am 20. September veröffentlichten Brief haben die Bischöfe der Tschechoslowakei auf die „Erklärung zur Versöhnung mit dem tschechischen Volk" der deutschen Bischöfe vom Februar dieses Jahres (vgl. HK, April 1990, 178ff.) geantwortet. Der Brief der ČSFR-Bischöfe bekennt eine Mitschuld der Gläubigen und Repräsentanten der Kirche an der Vertreibung der Deutschen aus der Tschechoslowakei nach dem Zweiten Weltkrieg und dankt der Kirche in der Bundesrepublik und der bisherigen DDR für ihre wertvolle Hilfe für die verfolgte Kirche in der Tschechoslowakei. Wir dokumentieren den Brief im Wortlaut; die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Geliebte Mitbrüder im bischöflichen Dienst!
Mit Freude haben wir Ihren Brief zur Versöhnung von Deutschen und Tschechen erhalten, den sie anläßlich Ihrer ersten gemeinsamen Konferenz aller deutschen Bischöfe in Augsburg am 8. März 1990 erarbeitet haben. Er war damals an Kardinal Tomášek, den Erzbischof von Prag, als den Repräsentanten der katholischen Kirche bei uns in dieser Zeit gerichtet. Für Ihre Botschaft hat er Ihnen mit seinem Brief gedankt.
Wir tschechischen und slowakischen Bischöfe fühlen, daß Ihr Brief auch uns gilt, der gesamten Gemeinschaft der Bischöfe beider Nationen. Darum wenden wir uns jetzt nach der Bildung der Bischofskonferenz in der Tschechischen und Slowakischen Föderalen Republik an Sie als Repräsentanten des gläubigen Volkes mit unserer gemeinsamen Antwort. Nur der riesige Ansturm unerwarteter Ereignisse hat uns daran gehindert, dies nicht schon früher getan zu haben.

Gott möge diese bedeutenden Schritte segnen, die von beiden Seiten getan wurden. Sie mögen Beispiel und Weg sein auch für die anderen, damit wir nach Beseitigung aller Steine des Hasses, Ärgers und der Lieblosigkeit, die auf dem Weg in die Zukunft Hindernisse bilden, gemeinsam am Schaffen eines erneuerten Europas in seinem Geiste arbeiten können.

„Wir wurden als Christen mitschuldig"

I. Die Ereignisse der letzten Zeit haben uns alle mit neuer Hoffnung erfüllt und im Glauben gestärkt, in der wirksamen Gegenwart Gottes in der Geschichte der Menschheit. In eigener Erfahrung haben wir deutlich erkannt, daß der Mensch nicht dauernd mit der Lüge leben und sich mit Haß nähren kann.
Die Erfahrungen der Vergangenheit – sei es mit dem Nationalsozialismus oder dem Kommunismus – zeigen uns deutlich, wohin der Weg in die Zukunft nicht führt. Wir haben erlebt, daß das Herz des Menschen für das Gute geschaffen ist, für die göttlichen Werte, welche die feste und unersetzbare Lebensgrundlage des einzelnen und die Beziehungen zwischen Menschen und Völkern bilden. Nur diese Werte und Wahrheiten können den Ausgangspunkt für die Beseitigung der Hindernisse bilden, die durch unsere und Ihre Vergangenheit, beeinflußt von falschen und unwahren Ideologien, geführt von Haß verschiedener Färbungen, auf dem Wege zu gemeinsamer Zusammenarbeit und Zusammenleben angehäuft waren und so den Weg zu einer besseren gemeinsamen Zukunft

behinderten. Nur Wahrheit und Liebe allein können sie beseitigen.
Mit Freude haben wir das Einreißen der Berliner Mauer beobachtet, die das Symbol des geteilten Volkes innerhalb der Nation war und das Merkmal der geteilten Welt. Ihr Sturz war der Auftakt zur Bildung neuer Beziehungen in Europa.
Mit Ihnen und Ihrer Nation teilen wir die große Freude, daß die genannten Ereignisse der Anfang einer neuen geschichtlichen Etappe sein sollen, die in dieser Zeit der Vereinigung Deutschlands hoffnungsvoll beginnt. Wir wünschen und erbitten Ihrem Volk, daß es nach so vielen bitteren Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus und Kommunismus seine Zukunft auf festen christlichen Grundlagen aufbauen möge.

II. Ihre Erklärung als Antwort auf den ersten Schritt von seiten des Herrn Präsidenten Havel und des Herrn Kardinal Tomášek fühlen wir als Ausdruck Ihrer Bereitschaft, mit uns in dieser Frage auf der Position der Wahrheit und Liebe zum Evangelium Christi zu arbeiten. Auch wir sind uns wohl bewußt, daß uns in diesem Augenblick irgendwelche rein menschliche rationale Analysen nicht helfen, nicht das Wägen von Schuld auf der einen und der anderen Seite und das Buchen auf den Seiten des „Soll" und „Haben". Hiermit lehnen wir die Anstrengungen der Historiker und Politiker auf diesem Gebiet nicht ab und unterschätzen sie nicht, sondern drücken die tiefe Überzeugung aus, daß diese Einstellung zur Vergebung und Liebe die erste Voraussetzung für alles andere sein muß.
Wir danken aufrichtig dafür, daß Sie mit Bedauern bei den Verbrechen verweilen, die in der Zeit der Okkupation im Namen des deutschen Volkes am tschechischen Volk verübt wurden durch Mißachtung seines Rechtes der Selbstbestimmung, ebenso bei allen anderen Verbrechen, die in der Zeit des Nationalsozialismus an unseren beiden Nationen verübt wurden. Alle diese Taten riefen kritiklosen Haß hervor, in den auch Christen mitgerissen wurden, weil die Grundprinzipien des Evangeliums in unserem Leben nicht durchlebt waren in ihrer befreienden und lebenspendenden Gestalt.

Diese Ihre Worte befreien uns und öffnen den Weg, damit auch wir bei einem Rückblick auf alles, was geschehen ist, Bedauern zeigen über die Austreibung der Deutschen aus ihrer Heimat, wobei das ungerechte Prinzip der Kollektivstrafe angewandt wurde. Hierbei wurden schuldlose Menschen, unter ihnen viele Gläubige und eine Reihe von Priestern, betroffen. Die damalige Obrigkeit nützte die allgemeine Atmosphäre des Hasses aus und, ausgehend von unchristlichen Grundsätzen, unternahm sie Schritte im Interesse ihrer Politik ohne Rücksicht auf Gerechtigkeit. Die Diözesen waren zu dieser Zeit zum großen Teil ohne Bischöfe, und die damaligen Repräsentanten der Ortskirchen fanden in der Situation, die eingetreten war, nicht den Mut, ein entscheidendes Wort zu sprechen. So wurden wir als Christen durch unser Schweigen mitschuldig an dem Racheakt gegenüber den Deutschen. In konkreten Fällen haben sich einige unserer Gläubigen damit identifiziert, ja, auch direkt an dieser Tat des Hasses und der Lieblosigkeit beteiligt.

Wir bekennen daher eine Mitschuld der Gläubigen und Repräsentanten der Kirche und erklären, daß wir alles zutiefst bereuen, was geschehen ist. Wir sind uns dessen bewußt, daß alle Verbrechen auf beiden Seiten aus Systemen und Mentalitäten entsprangen, die wesentlich die grundsätzlichen christlichen Prinzipien verleugnet haben und allein auf menschlichen Grundlagen erbaut waren. Wir fühlen schmerzlich, daß der Mangel eines entfalteten christlichen Lebens in dieser Zeit in bedeutendem Maße diesen unchristlichen Einstellungen Raum geboten hat.

Diese schmerzlichen Zeitzeichen und bitteren Erfahrungen sind für uns beredte Belehrungen für die Gegenwart und den Weg in die Zukunft.

„Es ist viel, wofür wir Ihnen danken müssen"

III. Der Austausch der Briefe, der zwischen unseren Kirchen verwirklicht wurde, ist ein erfreuliches Zeichen des Dialogs, der, wie wir alle hoffen, sich weiter erfolgreich entwickeln wird zum Gewinn nicht nur unserer Kirchen, sondern auch unserer Länder und eigentlich ganz Europas, das einer besseren Ordnung entgegeneilt. Es muß jedoch gesagt werden, daß dieser Dialog eine Fortsetzung dessen ist, der in den 40 Jahren der Unfreiheit zwischen uns existiert hat. Dankbar bekennen wir, daß dies vor allem Ihr Verdienst ist. Es war ein Dialog, in welchem Sie sich bemüht haben, der Kirche bei uns zu helfen – und nicht nur der Kirche – mit allen möglichen Mitteln, die nur die Liebe imstande ist zu erfinden.
In zahlreichen persönlichen Kontakten auf allen Ebenen haben wir immer Verständnis gefunden, wurden durch Gebet und Opfer unterstützt und erfuhren, daß die Kirche allüberall unsere Mutter ist. In der Deutschen Demokratischen Republik fanden unsere Gläubigen immer eine offene Hand der Bischöfe, die alles zur Verfügung stellten, was nur möglich war: Bücher, Zeitschriften, Räume und Mittel zu Begegnungen, Schulungen, Exerzitien, zu Ferientreffen von Studenten der Theologie, ja sogar Hilfe bei der Vorbereitung und Weihe der Priesterkandidaten, die in ihren heimatlichen vom Staat kontrollierten Seminaren nicht studieren konnten. Die wirksame Hilfe hatte für uns auch eine große moralische Bedeutung. Auch viele Hirtenbriefe, die bei uns übersetzt und verbreitet wurden, gaben unseren Gläubigen Mut und Orientierung. Auch von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland haben wir immer großzügige Hilfe erhalten. Diese wurde durch viele Hindernisse erschwert, die das damalige Regime unseren Ländern in den Weg gestellt hatte. Ihrem Erfindergeist und Ihrer Opferbereitschaft gelang es, diese Barrieren zu überwinden. Wir sind dankbar für die finanzielle und materielle Hilfe, die wir erhalten haben und noch erhalten, von einzelnen und durch Organisationen, die Gläubige leiten oder opferbereit unterstützen, wie die Ak-

kermanngemeinde, Kirche in Not, Europäischer Hilfsfonds, Caritas Internationalis ...
Von Ihrer Seite erhielten wir nicht nur materielle, sondern auch moralische und politische Unterstützung, die sich während langer Jahre besonders im Rundfunk und in Fernsehsendungen gezeigt haben.
Es ist viel, wofür wir Ihnen danken müssen, was Ihre Liebe zu geben vermochte, ohne Rücksicht auf all das Negative, das sich zwischen unseren Völkern angesammelt hatte. Möge Gott Ihre Hilfe überreich belohnen!
All dies ist ein großer Beitrag zur Entwicklung des gemeinsamen Dialogs zwischen unseren Kirchen und Völkern in Gegenwart und Zukunft.

IV. Die Kirche in unseren Ländern, ebenso wie die Kirche in Ihrer Heimat, ging durch diese Zeit bereichert um viele Erfahrungen im Glauben, die wir in dieser neuen Zeit nicht vergessen wollen, hervor, denn auch diese sind eine große Gabe Gottes. Die schmerzlichen Etappen unserer jüngsten gemeinsamen Geschichte zeigen deutlich, daß das Unglück aus gottlosen Systemen kam und aus der Unvollkommenheit und den Schwächen unseres christlichen Lebens. Der hl. Paulus bringt so deutlich auch für uns in Erinnerung: „Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert ... Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge" (Röm 1; 21 b.25 a).

Beides führt uns zu der Schlußfolgerung, daß unsere Kirchen durch die letzten Erfahrungen dazu disponiert sind, ihren Beitrag zum Streben nach dem Aufbau eines vereinten Europa auf neuen Grundlagen zu bringen. Es müssen dies Grundlagen der Liebe Gottes, der Vergebung und der Wahrheit des Evangeliums sein. Das sind die einzigen Kräfte, die eine geeinte Welt schaffen können, damit künftige Generationen nicht neue Erklärungen des Bedauerns über Ruinen zu schreiben genötigt sein müssen.
Erfreut lasen wir in Ihrem Brief über die Zusammenarbeit an einer besseren Zukunft. Wir wollen gemeinsam mit Ihnen auch durch diese Schritte ein Zeugnis des Glaubens in der heutigen Welt geben, damit wir als Kirche den Menschen der heutigen Zeit dienen können. Wir sehnen uns nach einer engeren Zusammenarbeit, gegenseitigem persönlichem Kennenlernen im Leben unserer Kirchen, nach einem Austausch von Erfahrungen, weil Sie für uns wertvolle Erfahrungen mit der Welt haben, für die sich uns nun Horizonte öffnen. Wir hoffen dabei, daß auch unsere Erfahrungen Sie bereichern können. Die vergangenen Jahre des gewaltsamen Atheismus haben uns gezeigt, daß ein Glaube, der auf der Annahme des Kreuzes aufgebaut ist, nicht vernichtet werden kann, jedoch durch Leiden geläutert und vertieft wird.
Auf diese Weise wird unsere Versöhnung erreicht, da persönliches Kennenlernen und gegenseitiger Austausch eine Bereicherung ist. Das ist ein wertvoller Beitrag zu den Grundlagen einer Zivilisation der Liebe für ein neues Europa.
Wir sind glücklich, daß gerade bei uns in Velehrad, an der Wiege unseres Christentums, Papst Johannes Paul II. die Einberufung der außerordentlichen Synode über die Evangelisierung Europas verkündet hat. Wir fühlen daher die Verpflichtung in den Spuren der Mitpatrone Europas, der hl. Cyrill und Methodius, zu dessen Aufbau beitragen zu können.
In den böhmischen Ländern haben wir bereits vor drei Jahren eine zehnjährige geistige Erneuerung der Nation begonnen, als Vorbereitung für das Millennium des Martyriums des hl. Adalbert im Jahre 1997. In der Slowakei beginnt die geistige Vorbereitung für den Eintritt in das dritte Jahrtausend. Der Sinn beider pastoraler Programme ist die Erneuerung des Lebens sowohl der einzelnen als auch der Gesellschaft auf christlicher Grundlage, weil wir überzeugt sind, daß eine gesunde Gesellschaft nur auf dem gelebten Evangelium aufgebaut werden kann.
In Europa sind Mauern gefallen, aufgebaute Systeme ohne Gott, die den Osten vom Westen getrennt haben. Es bleibt jedoch, ja, es wächst sogar der Konsummaterialismus, der die Menschen von Gott und voneinander trennt. Es gibt hier noch Barrieren, die durch Egoismus, Lieblosigkeit, durch den Verlust des lebendigen Glaubens an Gott, durch Veränderung des Lebensziels und eine Wertverschiebung bewirkt werden.
Europa wird erst glücklich werden, wenn diese Hindernisse fallen werden. Darin sehen wir unsere gemeinsame Aufgabe – das Werk, an dem wir mit Ihnen mitarbeiten wollen.

Das Gottesvolk als Subjekt der Überlieferung

Dogmatikertagung über Tradition und Erneuerung

Glaube ist auf Überlieferung angewiesen, bildet sie aber immer auch schöpferisch weiter. Welche Rolle spielen Lehramt und Theologie im Prozeß der Überlieferung, und in welcher Weise sind die Gläubigen daran beteiligt? Wie läßt sich der Glaube in einer Gesellschaft weitergeben, die keine selbstverständliche Bindung an Tradition mehr kennt? Mit diesen Fragen beschäftigten sich die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen unter dem Thema „Tradition und Erneuerung" auf ihrer Tagung vom 23. bis 28. September im Wallfahrtsort Vierzehnheiligen.
Weder kulturell-gesellschaftlich noch kirchlich ist Tradition heute eine selbstverständliche, inhaltlich klar umris-

sene und in ihrer Geltung unumstrittene Größe. Die moderne Gesellschaft ist durch den Zwiespalt geprägt, daß in ihr zwar die Bestände der geschichtlichen Überlieferung aller Zeiten und Regionen prinzipiell verfügbar sind, gleichzeitig aber kein verbindlicher Kanon traditioneller Weltdeutungen, Bildungsinhalte und Wertvorstellungen mehr besteht und das Verhältnis zur Tradition dadurch in die auswählende Beliebigkeit des einzelnen gestellt wird. Dementsprechend mischt sich im zeitgenössischen Bewußtsein auch vielfach das Ja zu einer weiteren Beschleunigung des Modernisierungsprozesses mit dem Wunsch nach Bewahrung oder Wiederbelebung traditioneller Lebensformen und Kulturgüter. Auf diesem Hintergrund wird dann oft auch die Kirche gesehen: Man wünscht sie sich primär als Instanz für die Vermittlung überlieferter Wertvorstellungen und schätzt sie als Reservoir für das kulturelle Erbe in liturgischen Formen, Musik und Architektur.

In der Kirche selber werden unterschiedliche Positionen im Blick auf Umfang, Auslegungsweise und Geltung von Tradition vertreten. Sehr massiv und eindeutig hat die traditionalistische Bewegung Stellung bezogen, deren Lefebvre-treuer Teil seit den unerlaubten Bischofsweihen im Frühsommer 1988 von der katholischen Kirche abgespaltet ist: Für Erzbischof Lefebvre und seine Anhänger war das Zweite Vatikanum ein unheilvoller Bruch mit der katholischen Tradition. Aber auch jenseits dieser Extremposition ist ein Streit um die Tradition im Gange. Hinter den innerkirchlichen Auseinandersetzungen von der Diskussion über Katechismen bis zu der über die Sexualmoral steckt meist ein Dissens darüber, was zur verbindlichen Glaubensüberlieferung gehört, wie sie heute ausgelegt und weitergegeben werden kann bzw. muß und auch welcher Stellenwert dabei dem Zweiten Vatikanum und den durch das Konzil angestoßenen Veränderungen zukommt.

Das neue Traditionsverständnis des Konzils

Das Zweite Vatikanum war nicht zuletzt für das theologische Verständnis von Tradition eine grundlegende Weichenstellung. Seit der Reformation und dem Konzil von Trient ging es beim Thema Tradition vor allem um das Verhältnis von Schrift und Überlieferung als Glaubensquellen: dem reformatorischen „sola scriptura" setzte man auf katholischer Seite die Aussage entgegen, daß die Heilsbotschaft „in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen" enthalten sei (DS 1501). In dieser Linie hatte auch noch die Theologische Vorbereitungskommission für das Zweite Vatikanum ein Schema über die Quellen der Offenbarung vorbereitet, das u. a. auf die Bedeutung der Überlieferung als inhaltlich relevanter Glaubensquelle neben der Schrift abhob.

Dieses Schema wurde von den Konzilsvätern verworfen, und es kam statt dessen zur Erarbeitung und Verabschiedung der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum", die die nachtridentinischen Engführungen im Offenbarungs- und Traditionsverständnis grundsätzlich überwindet. Bei der Dogmatikertagung sprach *Peter Hünermann* (Tübingen) von einer „gewandelten Gesamtstruktur des Traditionsverständnisses" in der Offenbarungskonstitution. Als den entscheidenden Neuansatz von „Dei Verbum" stellte er dabei die Berücksichtigung der geschichtlichen Vermitteltheit als Konstitutivum von Überlieferung heraus. Während bei den Kirchenvätern, im Mittelalter und bis ins 19. Jahrhundert geschichtliche Distanzen und Differenzen im Glaubensverständnis in einer jeweils verschiedenen Art religiöser Unmittelbarkeit ausgeblendet blieben, habe das Konzil Überlieferung als je neue geschichtliche Aneignung der Glaubensbotschaft bestimmt und damit den Herausforderungen durch die Neuzeit (Entdeckung der Pluralität der Kulturen und Herausstellen der Subjekthaftigkeit des Menschen) Rechnung getragen. Hünermann machte gleichzeitig auf eine Grenze der Konzilsaussagen aufmerksam, die seiner Meinung nach die Unsicherheiten der Nachkonzilszeit mitbedingte. Das Zweite Vatikanum habe in „Dei Verbum" sein Konzept von der Offenbarung und ihrer Weitergabe weniger argumentativ-begrifflich erörtert als vielmehr „erzählt". Die Konzilsväter hätten den von ihnen vollzogenen grundlegenden Wandel des Offenbarungs- und Traditionsverständnisses nicht als solchen erfaßt, sondern ihre Aussagen als Ergänzung zu denen des Tridentinums und des Ersten Vatikanums betrachtet. Weder die Amtsträger noch die Theologen und auch nicht die Gläubigen hätten gewußt, wie mit der neuen Grundorientierung umzugehen sei, und seien sich ihrer Implikationen bewußt gewesen.

Der Tübinger Dogmatiker qualifizierte die kürzlich veröffentlichte Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung der Theologen (vgl. HK, August 1990, 365 ff.) als ein „klassisches Dokument der Unsicherheit der Amtsträger" (vgl. auch Hünermanns Kommentar zur Instruktion: HK, August 1990, 373 ff.). An dem römischen Dokument konnten die Dogmatiker und Fundamentaltheologen im Rahmen ihres Tagungsthemas unmöglich vorbeigehen. Schließlich handelt die Instruktion von der Rolle des Lehramts und der Theologie bei der Auslegung und Weitergabe des Glaubens. Dabei ist ein Verständnis von Überlieferung leitend, das in entscheidenden Punkten hinter den Neuansatz von „Dei Verbum" zurückfällt bzw. diesen zugunsten älterer Verstehensmodelle in den Hintergrund rückt. So kritisierte Hünermann in seinem Referat, in der Instruktion würden die Kompetenzen des Lehramts in abstrakter Weise herausgestellt; die Geschichtlichkeit des Glaubens werde dagegen übersehen.

Der Bochumer Fundamentaltheologe *Hermann Josef Pottmeyer* ordnete die Instruktion über die kirchliche Berufung der Theologen in ihren *größeren kirchen- und theologiepolitischen Zusammenhang* ein und stellte dabei unmißverständlich die problematischen Verengungen in der gegenwärtigen lehramtlichen Sicht von Theologie und

Kirche heraus. Pottmeyer hob vor allem auf die Forderung der Instruktion (Nr. 23) ab, daß auch nicht unfehlbare Lehräußerungen, die vom Lehramt „definitiv" vorgelegt werden, „fest angenommen und beibehalten" werden müssen. Die Instruktion beruft sich dabei auf den neuen kirchlichen Treueeid (vgl. HK, April 1989, 153 f.), wo die Kategorie der zwar nicht formell definierten, aber „definitiv" vorgelegten kirchlichen Lehraussagen erstmals in dieser Form auftaucht. Die Zuspitzung der Gehorsamsforderung von „Lumen gentium" Nr. 25 („Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten") über c. 752 CIC bis zu Treueeid und Instruktion mache, so Pottmeyer, einen „fatalen Eindruck". Auch eine buchstäbliche, unhermeneutische Auslegung des Konzils, wie sie in der offiziellen Rezeption begegne, trage *traditionalistische Züge;* Traditionalismus gebe es nicht nur bei kirchlichen Randgruppen, sondern überall dort in der Kirche, wo die gemeinsame Wahrheitsfindung im Gottesvolk unangemessen eingeschränkt werde.

Das Volk Gottes und sein Glaubenssinn

Damit schlug Pottmeyer den Grundton an, der auf der Tagung in Vierzehnheiligen für die positive Bestimmung des Traditionsverständnisses im Rückgriff auf das Konzil und in Absetzung von gegenwärtigen Engführungen zugunsten der Lehramtskompetenz leitend war: Es wurde durchweg betont, daß am Prozeß der Überlieferung das *ganze Volk Gottes* Anteil hat; in der Tradition steht dafür u. a. die Lehre vom „sensus fidelium", vom Glaubenssinn des Gottesvolkes, und von der Rezeption als unerläßlichem Element der Lehrentwicklung in der Kirche. Hünermann kritisierte an der Instruktion, daß in ihr das Volk Gottes von Abschnitt zu Abschnitt sein Subjektsein mehr einbüße, und machte demgegenüber geltend, daß das Leitungsamt die *Subjekthaftigkeit des Gottesvolkes* respektieren müsse. Pottmeyer hob hervor, die Rezeption aus Gehorsam, wie sie vom Lehramt derzeit urgiert werde, könne höchstens eine Übergangsphase zur Rezeption einer kirchlichen Lehraussage aus Einsicht sein; sie könne die inhaltliche Prüfung einer Lehre nicht verbieten. Bei nicht unfehlbaren Lehraussagen genügten schon begründete Zweifel, um den Vertrauensvorschuß gegenüber dem Lehramt aufzugeben.

Unvermeidlicherweise tauchte die Frage auf, ob und wie sich ein besonderer Autoritätsanspruch des kirchlichen Amtes noch begründen läßt, wenn Wahrheitsfindung in der Kirche als Aufgabe des ganzen Gottesvolkes gesehen wird. Eine Antwort darauf: Es macht das Spezifikum der Kirche aus, daß es in ihr „unterschiedliche Artikulationsformen des Subjektseins" gibt (Hünermann) und sie nicht aus gleichberechtigten Subjekten besteht, die sich miteinander im Sinn eines Gesellschaftsvertrags verständigen. Entscheidend sei, daß eine institutionalisierte Methode für das Zusammenspiel der verschiedenen, jeweils in sich subjekthaften Instanzen in der Kirche gefunden werde. Pottmeyer wies in diesem Zusammenhang auf die unterschiedlichen Phasen der Lehrentwicklung hin. Während die verbindliche Entscheidung über die Zugehörigkeit einer Lehre zum Glauben der Kirche Sache des Amtes ist, ist der Beitrag der Theologen und des Gottesvolkes für die Vorbereitung wie für die Rezeption einer Lehrentscheidung unverzichtbar; das Lehramt habe weder ein Wissens- noch ein Auslegungsmonopol. Vor allem die einzelnen *Ortskirchen* müßten als Subjekte der Auslegung von Tradition ernst genommen werden.

Daß Traditionsaneignung und -weitergabe in der Kirche nicht über die Köpfe der Gläubigen hinweg geschehen kann, läßt sich nicht nur von den neutestamentlichen und altkirchlichen Grundlagen des Kirchenverständnisses her (Kirche als „communio") begründen, sondern wird auch durch die Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft gefordert. Darauf machte bei der Dogmatikertagung der Religionssoziologe *Karl Gabriel* (Vechta) aufmerksam. Die Weitergabe von Tradition sei auch heute auf Institutionen angewiesen; diese müßten aber gleichzeitig ein hohes Maß an Sensibilität und Offenheit für die sehr unterschiedliche individuelle Aneignung von Tradition aufbringen. Wenn sie das gestiegene Autonomiebedürfnis außer acht ließen und sich nicht darüber im klaren seien, daß Tradition unter den gegenwärtigen Bedingungen jeweils bewußt gewählt werden müsse, stünden sich Tradierungsinstitutionen wie die Kirchen selber im Weg. Für Gabriel hat sich die Herausforderung für die Kirche in der Bundesrepublik deshalb verschärft, weil sich die von der klassischen Industriegesellschaft hervorgebrachten und mit ihr koexistenten traditionalen Milieus (vor allem auch das katholische Milieu) durch einen neuen Modernisierungsschub seit den sechziger Jahren weitgehend aufgelöst hätten.

Tradition ist ein komplexes Geschehen

In Anknüpfung an einschlägige Überlegungen von *Franz-Xaver Kaufmann* (vgl. vor allem dessen Buch „Religion und Modernität", Tübingen 1989) zeigte Gabriel, welche Risiken und Defizite die Auflösung traditionsgeprägter Lebensformen und der Ausfall verbindlicher Tradition für den einzelnen wie für die Gesellschaft mit sich bringen und welche Aufgaben und Chancen sich daraus für Christentum und Kirche ergeben. In der Öffentlichkeit verlange man von der christlichen Tradition vor allem „Kosmisierungsleistungen", also einen Beitrag zur Schaffung eines sinnstiftenden Deutungssystems für die immer komplexere und unübersichtlichere Wirklichkeit. Solche Erwartungen nach Sinnstiftung und universaler Weltdeutung könnten die Kirchen allerdings nicht erfüllen. Gabriel sah ihre genuinen Aufgaben in zwei anderen Problembereichen: Sie könnten ihr ideologiekritisches Potential gegen Totalitätsansprüche im Zug der immer schnelleren Modernisierung zur Geltung bringen und durch die Förderung *neuer Sozialformen* ein Korrektiv an-

gesichts zunehmender Bindungs- und Beziehungsprobleme sein.
Wenn man es nicht beim sozialwissenschaftlichen Modell beläßt, sondern die kirchliche Wirklichkeit genauer in Augenschein nimmt, wirft eine solche Aufgabenstellung etliche Fragen auf, die bei der Dogmatikertagung auch angesprochen wurden: Ist der Gesellschaft in ihren Identitäts- und Beziehungsproblemen mit neuen kirchlichen Milieus geholfen, die sich auf ihre spezifische Frömmigkeit zurückziehen oder sich fundamentalistisch verhärten? Wo gibt es in der Kirche Gruppen, die dazu in der Lage sind, als kritisches Potential gegenüber negativen Folgen der Modernisierung zu fungieren, bzw. worin unterscheiden sie sich dann von den neuen sozialen Bewegungen? Was geschieht überhaupt mit der Institution Kirche und ihrer Tradition, wenn die bisherigen Milieus wegfallen und ihr damit weithin der Unterbau fehlt?

Es war auf diesem Hintergrund anregend, daß der Frankfurter Dogmatiker *Siegfried Wiedenhofer* in seinem Referat zur kirchlichen Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen theologische mit human- und sozialwissenschaftlichen Zugängen kombinierte. Wiedenhofer richtete dabei den Blick auf die verschiedenen Grundgestalten von Kirche (Hausgemeinde, Ortsgemeinde, bischöfliche Ortskirche und Universalkirche), die nicht aufeinander reduzierbar, aber auch nicht voneinander isolierbar sind, um so die Komplexität kirchlicher Tradition zu veranschaulichen. Als Grundform *hausgemeindlicher* Tradition bestimmte er dabei die alltägliche gemeinsame Lebens- und Glaubenspraxis; sie bilde damit auch ein Korrektiv gegen Bürokratisierung und Überinstitutionalisierung wie gegen übertriebene Spiritualisierung. Demgegenüber werde in der *Ortsgemeinde* der Öffentlichkeitsanspruch des christlichen Glaubens sichtbar; in ihr sei der Gottesdienst entscheidender Kristallisationspunkt von Tradition. Gottesdienst könne die Mitte des gemeindlichen Handelns aber nur sein, wenn er mit dem Weltdienst verbunden sei, er sei auf Glaubenspraxis und Glaubenswissen angewiesen.

In der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums heißt es im Kapitel über die Weitergabe der göttlichen Offenbarung (Art. 8): „Was von den Aposteln überliefert wurde, umfaßt alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt." Der Begriff der Tradition wäre enggeführt, würde man ihn vor allem auf die Lehre bzw. die Überlieferung der Glaubensinhalte beziehen und die anderen Grundvollzüge, wie Glaubenspraxis, Gottesdienst und Sakramente, außer acht lassen. Die Überlegungen Wiedenhofers machten deutlich, wie sehr die einzelnen Ebenen und Orte der Weitergabe von Glaubensüberlieferung aufeinander angewiesen sind (die Glaubenspraxis braucht den Gottesdienst, um als solche unterscheidbar zu bleiben und sich ihres Grundes und Ziels zu vergewissern), daß sie sich gleichzeitig aber auch gegenseitig entlasten (im Gottesdienst liegt der Akzent auf der Feier des in der Überlieferung Vorgegebenen; er muß deshalb nicht im gleichen Maß schöpferisch oder interaktiv sein wie andere Glaubensvollzüge). Der Aufweis der Komplexität des Überlieferungsgeschehens gerade auch unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft ist auch deshalb hilfreich, weil er davon abhalten kann, einzelne Felder oder Ebenen mit falschen Erwartungen zu überfrachten und damit zu überfordern: Noch so interessante und intelligente Glaubensbücher und Katechismen oder vorbildlich und lebendig gestaltete Gottesdienste können die Glaubensweitergabe in Familien, Gruppen oder Gemeinschaften nicht ersetzen.

Theologie hat eine unverzichtbare Aufgabe

Auch die Theologie hat im Gesamtgefüge von Tradition nur eine *begrenzte,* als solche aber *unverzichtbare Aufgabe.* Sie kann nicht die Tradierungskrise des Glaubens beheben, wohl aber dabei Klärungen und Hilfestellungen leisten. In einer Hinsicht gab es dazu bei der Tagung in Vierzehnheiligen grundlegende und weiterführende Beiträge: Es wurde klar herausgearbeitet, welche Funktion die einzelnen Instanzen der Traditionsweitergabe im Kontext einer Communio-Ekklesiologie haben bzw. haben sollten und in welche Sackgassen die Kirche gerät, wenn sie traditionalistischen Versuchungen nachgibt, indem die schöpferische Neuaneignung von Tradition unterbelichtet und gleichzeitig die Lehramtskompetenz überbetont wird. Im übrigen verabschiedeten die Dogmatiker und Fundamentaltheologen bei ihrer Tagung eine Erklärung zur Instruktion der Glaubenskongregation, in der deutlich auf Schwachstellen und Einseitigkeiten des Textes hingewiesen wird (vgl. ds. Heft, S. 542).
Weithin ausgeblendet blieb in Vierzehnheiligen dagegen der *inhaltliche* Aspekt von Tradition, also die Frage, welche Elemente der vielfältigen Glaubensüberlieferung heute besonders gewichtet werden müßten bzw. unter welchen leitenden Gesichtspunkten die Überlieferung heute ausgelegt, kritisch befragt und weitergedacht werden müßte. Ausdrücklich einbezogen wurden in Fortführung des Tagungsthemas von 1988 („Als Mann und Frau schuf er sie"; vgl. HK, Dezember 1988, 584ff.) nur die Anfragen der *feministischen Theologie,* der es ja um eine umfassende Kritik und Neuaneignung der Glaubensüberlieferung geht. Die Überlegungen der evangelischen Theologin *Susanne Heine* (bisher Wien, vom Wintersemester an in Zürich) zur feministischen Hermeneutik im Spannungsfeld von christlicher Anthropologie und sozialer Wirklichkeit gingen mit weiten Teilen der feministischen Theologie allerdings kritisch ins Gericht: Frau Heine lehnte die teilweise geforderte feministische Parteilichkeit als Voraussetzung für die historische Rekonstruktion der Frauengeschichte ab und insistierte darauf, daß es keine von der männlichen unterschiedene weibliche Theologie geben könne. *Ulrich Ruh*

Muß der Weltpriester ehelos leben?

Anfragen an Klaus Demmers Plädoyer für den Zölibat

Im Oktoberheft (S. 473–478) veröffentlichten wir einen Beitrag des in Rom lehrenden Moraltheologen Klaus Demmer, der ein Plädoyer für die Sinnhaftigkeit des priesterlichen Zölibats mit Anregungen für die Bewältigung der mit dem Zölibat gegebenen Lebensprobleme verbindet. Hubert Windisch, Moraltheologe und habilitierter Pastoraltheologe (Regensburg), formuliert aus seiner Erfahrung als Priester und Theologe Anfragen an die Position Demmers.

Klaus Demmer ist mein Lehrer in Moraltheologie gewesen. Er hat mich für dieses Fach begeistern können. Viele Jahre konnte ich seinem klaren Denken folgen und mich so auf differenzierte Weise mit schwierigen moraltheologischen Problemen vertraut machen. Theologie ist bei Klaus Demmer nicht leicht, aber spannend. Er liebt die Schnörkel nicht, Gags sind ihm fremd, es geht ihm nicht um momentanes Ankommen, es geht ihm um die Sache. Was er sagt oder schreibt, ist lange verdaut (meditiert). Wer Klaus Demmer liest, liest viele Bücher. Wir bräuchten mehr solche Theologen. Wissenschaftliche Prägnanz und systematische Verstandeskraft verbinden sich bei ihm mit persönlicher Bescheidenheit und Einfachheit, ja Liebenswürdigkeit. Er ist Ordensmann und Theologe – und das glaubwürdig.
Seine Gedanken zum Thema „Zölibat" (vgl. HK, Oktober 1990, 473ff.) sind für mich ein Anlaß, nach langer Zeit wieder einmal mit Klaus Demmer ins Gespräch zu kommen. Ich greife seine Aussagen, die immer auch leise Fragen in sich bergen, auf, um selbst weiter zu fragen und so im Disput der Sache, um die es geht, zu dienen.

Der Zölibat ist sinnvoll, aber nicht notwendig

1. Grundsätzlich dürfen Zölibat und Ehelosigkeit nicht einfachhin gleichgesetzt werden. Der Zölibat ist ein Sonderfall von Ehelosigkeit. Denn mit dem Begriff „Zölibat" ist im eigentlichen Sinn die kirchlich vorgeschriebene Verbindung von ehelosem Leben und priesterlichem Dienst gemeint. So können nicht alle Menschen, die ehelos leben, als zölibatär bezeichnet werden. Auch die Ehelosigkeit des Ordensmannes und der Ordensfrau, die durch ein Gelübde auf sich genommen wird, ist nicht mit dem Zölibat zu verwechseln, selbst wenn der Inhalt der Lebensform rein äußerlich (Verzicht auf geschlechtliche Beziehungen jeglicher Art) gleich bleibt. Der Zölibat ist die Ehelosigkeit des Weltpriesters.

2. Die Gedanken Klaus Demmers sind eine bemerkenswerte Hinführung zur Auseinandersetzung mit sich selbst, *wenn* jemand entschieden hat, zölibatär zu leben. Sie helfen weniger dazu, zu klären, *ob* es notwendig ist, Ehelosigkeit und Priestertum miteinander zu verbinden. Daß diese Verbindung *sinnvoll* ist, ist unbestritten (vgl. II. Vatikanisches Konzil, Presbyterorum ordinis Nr. 16). Es stellt sich allerdings heute die Frage, ob das Sinnvolle als einzige, ausschließliche Notwendigkeit verlangt werden muß. Wenn „sinnvoll" mit „notwendig" gleichgesetzt wird, besteht die Gefahr, daß kirchengeschichtliche Entwicklungen zementiert werden und die Rede über den Zölibat zur strukturellen Selbstrechtfertigung dient, die es verhindert, auf aktuelle Herausforderungen einzugehen.

3. Die zölibatäre Lebensweise ist eine sinnvolle Lebensweise. Sie ist eine zeichenhafte Lebensweise. Sie ist eine notwendige Lebensweise in dieser Welt. Sie kann gelebt werden – auch heute. Man muß dazu berufen sein. Es werden immer wenige sein, die so leben. Wollen wir ganz ehrlich auch ganz wenige Priester haben? Viele Priester nehmen den Zölibat in Kauf, um das priesterliche Amt ausüben zu können. So wird der Zölibat Mittel zum Zweck, nicht Ausdruck von Berufung. Damit das Pferd nicht von hinten aufgezäumt wird, sollten daher künftige Priester zuallererst an die eigene Berufung herangeführt werden (durch intensive spirituelle Begleitung, Einzelexerzitien z. B.), um bei sich entdecken zu können, ob einem die Ehelosigkeit geschenkt ist oder nicht. Nur so kann der Zölibat aus Überzeugung gelebt und ein glaubwürdiges Lebenszeugnis geleistet werden. Überdeckt nicht vielfach die Notwendigkeit des Zölibats das Suchen und Finden der eigenen Berufung? Sind vielleicht gar Ehelosigkeit und Priestertum zwei Berufungsmöglichkeiten?

4. Zölibatäre Lebensweise ist ohne Gemeinschaft nicht lebbar. Ehelosigkeit und Ordensgemeinschaft sind aufeinander zugeordnet. Die Lebensweise der Weltpriester widerspricht dieser Einsicht.

Müssen Verheiratete schlechtere Theologen sein?

5. „Theologie muß zu einem geistigen Abenteuer werden", „Der Priester muß eine theologische Persönlichkeit sein", sagt Klaus Demmer. Diese Aussagen kann man nur unterstreichen, wenn man selbst in der Theologenausbildung tätig ist. Sie sind mehr Wunsch als Wirklichkeit. Als Frage drängt sich dabei aber auch auf: Kann man Theologie nur gut studieren, wenn man zur Ehelosigkeit bereit ist? Studieren die vielen Laientheologen und -theologinnen an unseren Fakultäten nicht wenigstens genausogut Theologie wie die Priesteramtskandidaten? Müssen Verheiratete (und insbesondere die Frauen) schlechtere Theologen sein? Muß nicht grundsätzlich neu über die Berufung all derer zu christlicher Vollkommenheit nachgedacht werden, die ernst machen mit dem Glauben? Sind nicht alle gerufen, Christus vollkommen nachzufolgen, ganz gleich, ob Grieche oder Jude, Mann oder Frau, verheiratet oder ehelos? Was können wir daraus bezüglich der Zölibats*verpflichtung* des Weltpriesters ableiten?

6. Besteht nicht insgeheim immer noch die Meinung, die eheliche Lebensform sei gegenüber der ehelosen Lebensweise minderwertig? Beide Lebensweisen sind andersartig, aber Andersartigkeit muß nicht Minderwertigkeit bedeuten. Auf alle Fälle stellen beide Lebensformen sittliche Bewährungsfelder dar. Höherwertigkeiten zeigen sich freilich im *sittlichen* Wertebereich allein in existentieller Entschiedenheit. Wer möchte bestreiten, daß die Entscheidung zur Ehe wie zur Ehelosigkeit sittlich sein kann? Hat nicht auch in einer christlichen Ehe die Kreuzesnachfolge ihren festen Platz? Und wie ist es zu erklären, daß Eheleute sich im Sakrament der Ehe unauflöslich binden, während Ordensfrauen relativ leicht von den Gelübden entpflichtet werden können, die doch eine angeblich höhere Vollkommenheit anzeigen?

7. Um den Zölibat leben zu können, muß man ein spiritueller Mensch sein. Dieser Zusammenhang ist klar. Wo jedoch die Anmahnung von Spiritualität dazu eingesetzt wird, um die Zölibats*verpflichtung* zu untermauern, kommt der Geschmack von Konditional-Spiritualität auf. Der Zölibat wird dann nicht mehr Ausdruck von Spiritualität, sondern ihr Zweck. Dabei kann Spiritualität zum Zölibat führen, muß es aber nicht. Bei zölibatär verzweckter Spiritualität hingegen besteht die Gefahr, den Geist Gottes bei der Zölibatsproblematik institutionell-ideologisch zu *verwalten*, anstatt sich vom Geist Gottes *durchwalten* zu lassen. Gilt nicht auch beim Thema „Zölibat" gemäß Mt 6,33: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; alles andere wird euch dazugegeben werden"? *Hubert Windisch*

Kurzinformationen

Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Zeichen der deutschen Einheit

An der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. bis 27. September in Fulda nahmen die Mitglieder der Berliner Bischofskonferenz teil, allerdings offiziell noch als Gäste. Nach dem Antrag der Bischöfe der bisherigen DDR, ihre Konferenz aufzulösen (vgl. HK, Oktober 1990, 456 f.), richtete auch die Deutsche Bischofskonferenz ein Votum an den Apostolischen Stuhl, die Mitglieder der Berliner Bischofskonferenz in die Deutsche Bischofskonferenz zu integrieren. Über die Frage der *Bistumsgrenzen* wurde in Fulda nicht ausführlicher gesprochen. Der Konferenzvorsitzende, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), erklärte gegenüber der Presse, hier könne es nur eine mittelfristige Lösung geben; alle betroffenen Bischöfe der bisherigen Bundesrepublik seien aber für alle Lösungen offen. Die Herbstvollversammlung beschloß, eine Unterkommission der Kommission Weltkirche einzurichten, die sich mit der Neuorientierung der *Beziehungen zu den Bischofskonferenzen im bisherigen Ostblock* befassen soll. Es wurde in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, daß eine Überprüfung von Aufgabenstellung und Vergabepraxis des in Wien angesiedelten Europäischen Hilfsfonds angebracht sei. Bei der Unterstützung der Ortskirchen in Mittel- und Osteuropa könne es sich weitgehend nur um eine Übergangsregelung handeln; die Kirchen in den einzelnen Ländern müßten versuchen, möglichst bald auf eigenen Füßen zu stehen. Aus Anlaß des fünfundzwanzigjährigen Jubiläums des Austauschs der Versöhnungsbotschaften der deutschen und polnischen Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanum reist vom 20. bis 22. November eine Delegation der Deutschen Bischofskonferenz zu einer *Begegnung mit den polnischen Bischöfen* nach Gnesen. Die Bischöfe befaßten sich auf der Herbstvollversammlung ausführlich mit dem *Schutz des ungeborenen Lebens*, wobei auch die Erfahrungen mit dem „Mahnläuten" vom 28. Dezember 1989 (vgl. HK, Februar 1990, 52 ff.) ausgewertet wurden. Ergebnis der Überlegungen war der Beschluß, im Juni 1991 in allen Diözesen eine „Woche für das Leben" durchzuführen, in der mit unterschiedlichen Formen für den Lebensschutz geworben werden soll. Ein bundesweites Mahnläuten am 28. Dezember wird es also 1990 nicht geben, was Aktionen einzelner Bistümer nicht ausschließt. Die „Woche für das Leben" soll auf Dauer als europäische Veranstaltung durchgeführt werden.

Am 25. September wurde eine Apostolische Konstitution Johannes Pauls II. über die katholischen Universitäten veröffentlicht

Die Konstitution steht am Ende eines über Jahre hinweg verlaufenden Konsultationsprozesses zwischen vatikanischer Erziehungskonkregation und Vertretern der weltweit 935 akademischen Einrichtungen (darunter 191 Universitäten), auf die sie Anwendung finden wird. Die Konstitution trägt den Titel „Ex Corde Ecclesiae" und tritt am 1. Januar 1991 in Kraft. Sie ist eine Ergänzung zu der mit der Konstitution „Sapientia Christiana" von 1979 (vgl. HK, Juli 1979, 376) über die etwa 140 kirchlichen Universitäten und Fakultäten vorgelegten kirchlichen Gesetzgebung. In einem ersten Teil der Konstitution geht es um Identität und Aufgabe katholischer Universitäten. In einem zweiten Teil werden allgemeine Normen zur Natur, Gründung und Arbeit aufgestellt. Das Dokument ist gekennzeichnet von der Spannung zwischen der institutionellen Autonomie sowie der akademischen Freiheit der Universitäten einerseits und ihrem Charakter als *katholischer* Universitäten andererseits. Letzteres wird in vier Punkten näher qualifiziert: eine „christliche Einstellung nicht nur einzelner, sondern der Universitätsgemeinschaft

als ganzer"; ein Beitrag zur Weiterentwicklung menschlichen Wissens „im Lichte des katholischen Glaubens"; „Treue zur christlichen Botschaft, so wie sie die Kirche auslegt"; Einsatz „für den Dienst am Volk Gottes und an der Menschheitsfamilie ..." Nichtkatholiken sollten nicht die Mehrheit im Lehrkörper bilden. Katholiken werden zu „persönlicher Treue zur Kirche mit allem, was dies einschließt" ermahnt. Frühere Entwürfe zu dieser Konstitution waren z.T. heftig kritisiert worden (vgl. HK, Juni 1988, 300), weil sie in ihrer Normgebung so detailliert ausgefallen waren, daß ihre Anwendung angesichts der äußerst verschiedenartigen rechtlichen Gegebenheiten an den Hochschulen und Colleges problematisch erschien. Vertreter katholischer Hochschulen etwa in den USA zeigten sich in ersten Stellungnahmen im wesentlichen zufrieden mit der Entwicklung, die das Dokument genommen habe. Befriedigung wurde auch darüber geäußert, daß Bischöfe und Bischofskonferenzen bei der Anwendung diese Konstitution eine stärkere Stellung besäßen, als es in früheren Entwürfen vorgesehen war.

Dogmatiker und Fundamentaltheologen kritisieren die Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen

Bei ihrer Tagung Ende September in Vierzehnheiligen (vgl. ds. Heft, S. 536 ff.) verabschiedete die *Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Dogmatiker und Fundamentaltheologen* eine Stellungnahme zur Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen (vgl. HK, August 1990, 365 ff.). Darin wird festgestellt, die Arbeitsgemeinschaft teile viele Auffassungen der Instruktion grundsätzlich, sei aber der Ansicht, „daß das Dokument wesentlichen Aspekten der Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie, ihres Verhältnisses zum Lehramt, der Verkündigung des christlichen Glaubens in unserer Zeit und des wohlverstandenen Interesses der kirchlichen Gemeinschaft nicht gerecht wird". Im einzelnen kritisiert der Text, in der Instruktion werde der Weg der wissenschaftlichen Theologie im wesentlichen als einer des Willens- und Verstandesgehorsams gegenüber jeder lehramtlichen Vorgabe beschrieben. Nicht unfehlbare Lehraussagen unterlägen aber grundsätzlich der sachlichen Prüfung und gegebenenfalls der korrigierenden Kritik. Es wird darauf hingewiesen, daß der Hl. Geist allen Gliedern der Kirche und nicht nur den Inhabern des Lehramts geschenkt werde. „Die Entscheidung in strittigen Fragen wird dabei vom Gewicht der Argumente abhängen, deren Schlüssigkeit nicht nur die Theologie, sondern auch das Lehramt im Urteil bestimmen muß." Die Dogmatiker und Fundamentaltheologen äußern ihre Betroffenheit gegenüber dem in Teilen der Instruktion zutage tretenden Mißtrauen gegen die kirchliche Gesinnung der Theologen, ihren Glaubensgehorsam und ihre Mitverantwortung für das ganze Volk Gottes. Die Aufgabe der Theologie vollziehe sich notwendig öffentlich und im Licht der Öffentlichkeit. Die Arbeitsgemeinschaft befürchtet außerdem, daß durch das von der Instruktion beanspruchte Übergewicht der lehramtlichen Autorität die Theologie in der notwendigen Freiheit der Forschung und im Recht der innertheologischen und interdisziplinären Diskussion eingeschränkt werde. Dadurch werde auch der traditionelle Platz der Universität „im Haus der Wissenschaft" gefährdet.

Der katholische Militärbischof erinnert Soldaten und Militärseelsorger an ihre Aufgabe im Prozeß der deutschen Einigung

Aus Anlaß des 3. Oktober richtete der deutsche Militärbischof, Erzbischof *Elmar Kredel,* ein Hirtenwort an die katholischen Soldaten und Militärseelsorger. Erzbischof Kredel unterstreicht darin die *Friedenssicherung als Aufgabe* des Soldaten und bestätigt den Angehörigen der Bundeswehr ihre „Verdienste um die Wiedergewinnung der Einheit in Freiheit unseres Vaterlandes". Gerade am Tag der deutschen Vereinigung gebühre ihnen Dank und Anerkennung. Zugleich deutete der Militärbischof die Schwierigkeiten an, der Öffentlichkeit und den jungen Menschen die Erfüllung der Wehrpflicht im demokratischen Staat als „einen ethisch gebotenen Beitrag zur Sicherung des staatlichen Gemeinwohls" zu vermitteln. Dies sei gerade gegenwärtig eine höchst wichtige, aber „nicht immer leicht zu vollziehende Einsicht". Zugleich aber müßten auch diejenigen, so zitiert Erzbischof Kredel „Gaudium et spes" Nr. 79, die aus Gewissensgründen den Kriegsdienst mit der Waffe verweigern, „der Anerkennung und des Respekts aller sicher sein, sofern sie zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind". Angesichts der besonderen Probleme im Prozeß der Zusammenführung der Streitkräfte aus Deutschland-Ost und Deutschland-West appelliert Kredel an Offiziere und Unterführer unter den katholischen Soldaten, aus einer Haltung christlicher Nächstenliebe „zur Stiftung menschlicher und kameradschaftlicher Gemeinschaft beizutragen". Den *Militärseelsorgern* versichert er, er werde in enger Zusammenarbeit mit den Bischöfen im Bereich der bisherigen DDR alles tun, um jetzt auch *im östlichen Teil Deutschlands* die Seelsorge an Soldaten sicherzustellen.

Kirchenbundsynode der bisherigen DDR stimmte Zeitplan für die Vereinigung der evangelischen Kirchen in Deutschland zu

Kurz vor dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik tagte vom 21. bis 25. September in Leipzig die Synode des Evangelischen Kirchenbundes. Dabei stimmten die Synodalen dem *Zeitplan für die Konstituierung der gesamtdeutschen EKD* zu, den die Gemeinsame Kommission von Kirchenbund und EKD vorgelegt hatte. Demnach soll im Mai 1991 in einer gemeinsamen Tagung von EKD-Synode und Kirchenbundsynode das Kirchengesetz über die Vereinigung verabschiedet und dann von den acht Gliedkirchen in der bisherigen DDR bis Anfang Oktober gebilligt werden. Vom 3. bis 8. November 1991 soll dann die

neue Synode der wieder gesamtdeutschen EKD zusammentreten. In der Synodendiskussion gab es auch kritische Stimmen zum Vereinigungsplan; es hieß beispielsweise, im DDR-Kirchenbund habe es eine engere Gemeinschaft gegeben als sie in der EKD künftig möglich sei. Es bestehe die Gefahr, daß sich die Landeskirchen in der DDR auf lokale und regionale Angelegenheiten zurückziehen könnten. Die Synode sprach sich gegen eine Ausdehnung des evangelischen *Militärseelsorgevertrags* auf das Gebiet der bisherigen DDR aus und forderte gleichzeitig eine Überprüfung der Strukturen der Militärseelsorge für ganz Deutschland. Das gesamtdeutsche Parlament wurde aufgefordert, die Gewissensprüfung als Voraussetzung für den Zivildienst abzuschaffen und eine Gleichstellung von Wehrdienst und Zivildienst vorzunehmen. Zur Eigentumsfrage in der bisherigen DDR wurde in einem weiteren Beschluß festgestellt, die Rechte des redlichen Erwerbers und Besitzers müßten Vorrang haben vor dem Rückgabeanspruch früherer Eigentümer. Die Synode kritisierte den § 218 des bundesdeutschen Strafrechts, der die Frauen kriminalisiere. Eine strafrechtliche Verurteilung von Frauen, die einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen ließen, werde der Tiefe des Konflikts meist nicht gerecht und erhöhe die Dunkelziffer bei Schwangerschaftsabbrüchen. Abtreibung sei aber auch kein Mittel der Familienplanung oder der Korrektur sexueller Unachtsamkeit. Der Schutz des ungeborenen Lebens sei um so besser gewährleistet, je mehr das geborene Leben geschützt sei.

Der Schweizerische Bundesrat hat in Beantwortung parlamentarischer Vorstöße ausgeschlossen, aufgrund der Vorgänge im Bistum Chur eine Initiative zu ergreifen

Bei der Auseinandersetzung um die Nachfolge im Bistum Chur handle es sich primär um einen innerkirchlichen Konflikt, auch wenn er „über seine innerkirchlichen Aspekte hinaus Anlaß für Besorgnis großer Teile der schweizerischen Bevölkerung geworden ist". Von einer Gefährdung des religiösen bzw. konfessionellen Friedens könne indes *nicht* gesprochen werden. Aber selbst wenn der religiöse Friede beeinträchtigt wäre, müßten zunächst *die Kantone* die ihnen geeignet erscheinenden Maßnahmen treffen. Ebenso obliege es „primär den betreffenden Kantonen, auf die Einhaltung ihrer Kirchenrechte zu dringen". Vertreter des Departementes für Auswärtige Angelegenheiten hätten dem Nuntius indes wiederholt dargelegt, „daß die in der Schweiz tief verwurzelten direkt-demokratischen Prinzipien sich nicht nur auf die politischen Entscheidungsprozesse, sondern traditionell auch auf den kirchlichen Bereich auswirken. Es ist deshalb begreiflich, daß die Vorgehensweise des Heiligen Stuhls bei der Ernennung des Weihbischofs und späteren Bischofs Haas bei weiten Teilen der Bevölkerung Unverständnis ausgelöst hat." Von der gleichen Überlegung her ist der Bundesrat auch der Auffassung, daß die autonomen Wahlrechte der drei Bistümer Chur, Basel und St. Gallen als „Instrumente, welche der demokratischen und dezentralen Tradition der Schweiz entsprechen, nach wie vor ihre Berechtigung haben". Andererseits kommt für den Bundesrat die Schließung der apostolischen Nuntiatur nicht in Frage. Die *Einseitigkeit der diplomatischen Beziehungen* durch die Eröffnung einer schweizerischen Vertretung beim Vatikan zu überwinden, sei indes aus Opportunitätsgründen auch nicht aktuell. Dies konnte Botschafter *Jenö Staehelin* im Rahmen seines jährlichen Arbeitstreffens im Vatikan erklären; bei diesem Treffen habe Kardinal *Bernardin Gantin,* Präfekt der Kongregation für die Bischöfe, im übrigen die Meinung geteilt, aus dem „Fall Haas" seien Lehren zu ziehen, um „Wiederholungen vermeiden zu können", auch wenn der Apostolische Stuhl im Rechtsstreit selber unnachgiebig ist.

Das Schweizerische Bundesgericht erklärte das Anbringen eines Kruzifixes in einem Schulzimmer einer öffentlichen (staatlichen) Schule als Verstoß gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit der Schüler und Schülerinnen

Diesem Urteil des obersten Gerichtes, dessen schriftliche Begründung noch nicht vorliegt, ging ein jahrelanger *Kompetenzstreit* voraus. Ein freidenkerischer Lehrer der Tessiner Gemeinde Cadro entfernte gegen den Willen der Gemeinde das Kruzifix aus seinem Schulzimmer, und sein diesbezüglicher Rekurs an das kantonale Verwaltungsgericht wurde angenommen. Dagegen erhob die Gemeinde eine *staatsrechtliche Beschwerde an das Bundesgericht.* Dieses erklärte sich für nicht zuständig und schob den Fall dem *Bundesrat* zu. Dieser erklärte das Anbringen von Kruzifixen in öffentlichen Schulen für zulässig. Dagegen erhob der Lehrer Beschwerde an die *Bundesversammlung* (den National- und Ständerat). Diese hob den Entscheid des Bundesrates wegen mangelnder Zuständigkeit auf, erklärte sich ihrerseits nicht für zuständig und wies den Fall erneut dem Bundesgericht zur Beurteilung zu. Obwohl sich dieses in dieser Frage für nicht zuständig erklärt hatte und weil die Schweiz kein Verfassungsgericht hat, mußte es auf Geheiß der Bundesversammlung die Streitfrage schließlich doch entscheiden. Am 26. September fiel der Entscheid *mit 3 gegen 2 Stimmen* für den freidenkerischen Lehrer aus, der inzwischen nach Lateinamerika ausgewandert ist. Das Urteil löste zahlreiche und teilweise leidenschaftliche Reaktionen aus. Zum einen wurde gegen ein angeblich *laizistisches Staatsverständnis,* mit dem die NZZ vom 27. September das Urteil rechtfertigte, das Postulat eines weltanschaulich wertneutralen Staates als Fiktion bezeichnet, zumal in der Volksabstimmung über die „Vollständige Trennung von Kirche und Staat" im Jahre 1980 sich zwei Drittel der Stimmenden gegen eine Trennung ausgesprochen hatten und also keinen laizistischen Staat wollten. Zum andern wurde von den Mehrheitsrichtern das Kruzifix als Kultussymbol der römisch-katholischen Kirche bezeichnet, ihm also – im Unterschied zu einem Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichtes aus dem Jahre 1973 – der allgemein christliche Symbolcharakter abgesprochen. Wie soll es die Schweiz künftig mit dem Schweizer Kreuz im Wappen halten?

Notizen

Auf ihrer achten Tagung in Dublin verabschiedete die 1982 errichtete zweite *anglikanisch-katholische Dialogkommission* vor einigen Wochen ein Dokument mit dem Titel „Kirche als Gemeinschaft". In dem Dokument geht es weniger um die Klärung theologischer Kontroversfragen zwischen Katholiken und Anglikanern als um die Erarbeitung einer grundlegenden gemeinsamen Sicht von Kirche als Ausgangspunkt zur Beschäftigung mit noch strittigen Fragen wie der Frauenordination oder dem päpstlichen Primat. Die Kommission beschäftigte sich in Dublin auch mit einem *Dokument über moraltheologische Fragen,* das im nächsten Jahr weiterberaten werden soll.

Auch eine neue Gesprächsrunde Mitte September zwischen Vertretern des vatikanischen Rates für die Einheit, des Moskauer Patriarchats und der ukrainisch-katholischen Kirche über die strittige Frage der *Aufteilung der Kirchengebäude* in der Westukraine zwischen Orthodoxen und Unierten endete ohne Ergebnis. Schon im März waren entsprechende Verhandlungen gescheitert. Diesmal blockierte die Forderung der orthodoxen Seite nach Rückgabe von zwei Kirchen in Lemberg und einer in Ivano-Frankivsk, die jetzt wieder in ukrainisch-katholischer Hand sind, das Gespräch und führte erneut zum ergebnislosen Abbruch. Die vatikanische Delegation äußerte nach dem Scheitern der Verhandlungsrunde in Moskau allerdings die Hoffnung, daß man doch in den nächsten Monaten zu einer für alle Seiten befriedigenden Lösung kommen könne.

Bei der diesjährigen Generalversammlung des *Evangelischen Bundes* in Goslar setzte sich dessen Direktor *Reinhard Frieling* kritisch mit katholischen Vorstellungen über die christliche Prägung des zukünftigen Europa auseinander. Nach Frieling besteht das ökumenische Problem der katholischen Europakonzeption darin, daß zwar oft allgemein vom „Christentum" gesprochen werde, daß aber im Konkreten meist „römisch-katholische Kirche" gemeint sei. Statt von einer christlichen Seele Europas zu träumen, so Frieling, solle man Europa schlicht als den geschichtlichen Ort des christlichen Zeugnisses annehmen. Evangelische Christen hätten bei der Beziehung von Glaube und Politik in Europa keine kirchliche Ordnungsvorstellung und kein christliches Gestaltungsprogramm, sondern betonten in evangelischer Freiheit die persönliche Verantwortung.

Zum neuen Landesbischof der *Pommerschen Evangelischen Kirche* wurde Anfang Oktober der bisherige Superintendent im sächsischen Meißen, *Eduard Berger* (46), gewählt. Im Herbst 1989 war der bisherige Landesbischof *Horst Gienke* zurückgetreten, nachdem ihm die Synode das Vertrauen entzogen hatte. Bischof Gienke steuerte einen betont staatsnahen Kurs und geriet damit in Gegensatz zur Mehrheit der Kirchenleitungen in der früheren DDR. Kritisiert wurde vor allem seine mit dem Kirchenbund nicht abgesprochene Einladung Erich Honeckers zur Wiedereinweihung des restaurierten Greifswalder Doms im Sommer 1989. Die Pommersche Evangelische Kirche, die Vorpommern und einige Gemeinden in Brandenburg umfaßt, hat erst vor kurzem diesen Namen wieder angenommen. Zuvor hieß sie Evangelische Landeskirche Greifswald.

Die *Lefebvre-Bewegung* will jetzt auch in *Ungarn* Fuß fassen. Auftakt dazu war eine Meßfeier im „tridentinischen" Ritus am 21. Oktober in einem Budapester Hotel. Am gleichen Tag hielt Erzbischof Lefebvre dort einen Vortrag über Aufgaben und Ziele seiner Bewegung. Die beiden Veranstaltungen wurden in mehreren Zeitungen und durch Flugblätter angekündigt. Der *ungarische Episkopat* machte auf die Exkommunikation Lefebvres und seiner Anhänger im Juli 1988 aufmerksam. Im übrigen versicherte er, Gläubige, die es wünschten, würden ausreichend Meßfeiern auch in lateinischer Sprache angeboten.

Der *polnische Episkopat* hat alle Katholiken aufgerufen, sich an den für den 28. November vorgesehenen *Präsidentschaftswahlen* zu beteiligen. Gleichzeitig wurde der Klerus gewarnt, sich in den Wahlkampf einzumischen. Trotzdem hätten die Geistlichen aber „das Recht und die Pflicht, darauf zu dringen, daß bestimmte moralische Grundsätze respektiert werden". Dazu gehörten im Wahlkampf der Respekt vor dem politischen Gegner und vor der Würde öffentlicher Personen und Einrichtungen. Von den *Präsidentschaftskandidaten* fordern die Bischöfe, sie dürften „allein vom Willen, der Nation zu dienen" getragen sein, und dies müsse in ihren Programmen zum Ausdruck kommen. In einer zweiten Erklärung warf der Episkopat den *polnischen Medien* vor, sie hätten bei der jüngsten Debatte über den Schwangerschaftsabbruch (vgl. ds. Heft, S. 515) „gegen die christliche Kultur und die polnische Tradition agiert".

Der bekannte US-amerikanische lutherische Theologe *Richard Neuhaus* konvertierte Anfang September zum katholischen Glauben. Die Aufnahme in die katholische Kirche nahm der Erzbischof von New York, Kardinal *John O'Connor,* in der Privatkapelle seines Bischofshauses vor. In einem Interview meinte Neuhaus, so wie er die Reformation Luthers verstehe, sei es nie darum gegangen, eine eigenständige christliche Gemeinschaft abzuspalten, sondern es habe sich um eine Reform innerhalb der einen Kirche Jesu Christi gehandelt. Ein falscher Weg sei eingeschlagen worden, als die Reformbewegung innerhalb der einen Kirche eine eigene Kirche geworden sei, und vor allem, als Lutheraner die Bildung eines auf Dauer eingerichteten lutherischen Christentums akzeptiert hätten. Neuhaus gehörte seit langem zu den Exponenten einer hochkirchlichen Richtung innerhalb des US-amerikanischen Luthertums und war einer der prominenten neokonservativen Vertreter des US-Protestantismus.

Der Erzbischof von New York, Kardinal *John O'Connor,* hat sich vom rassistischen Ku-Klux-Klan scharf distanziert. Die katholische Kirche, so der Kardinal, verurteile „kategorisch, absolut und bedingungslos" die Mitgliedschaft in dem Geheimbund. Anlaß der öffentlichen Verurteilung waren zahlreicher werdende Versuche der vorwiegend in den Südstaaten angesiedelten Rassistenorganisation, Mitglieder in New York und unter New Yorker Katholiken zu werben. Er frage, so der Kardinal, jedes New Yorker Mitglied des Klans, wie es eine solche Mitgliedschaft mit seinem Glauben vereinbaren könne. Damit war der New Yorker Klan-Chef, *William Hoff,* persönlich angesprochen. Hoff bezeichnet sich selbst als „ guten Katholiken" und ist Mitglied der Kolumbusritter.

Gegen einen *„Handel mit Novizinnen"* hat sich der Erzbischof von Manila, Kardinal *Jaime L. Sin,* gewandt. In einem Interview mit der italienischen Wochenzeitung „Il Sabato" – sie steht „Comunione e liberazione" nahe – kritisierte der Kardinal damit das Verhalten europäischer, besonders italienischer Frauenorden. Diese würden auf den Philippinen zahlreiche Häuser eröffnen, um dann die dort eingetretenen Mädchen und Frauen nach Italien zu holen. Er wisse wohl, daß es in Italien kaum noch Berufungen gebe, aber eine solche Art von Nachwuchsbeschaffung sei unannehmbar. Vermutlich hätten die meisten Filipinas mehr Lust, Italien und Europa kennenzulernen, als ins Kloster zu gehen. Ordenskandidatinnen sollten deshalb nach dem Klostereintritt wenigstens fünf Jahre in der Heimat bleiben, um sich über ihre Berufung klar zu werden. Nach Angaben des „Sabato" sind in den 80er Jahren rund *85 Ordensinstitute von außen gegründet* worden, davon die überwiegende Mehrheit von italienischen Kongregationen. Pro Jahr kämen etwa 250 Novizinnen nach Italien.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind je ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, und von Missio, München, sowie eine Verlegerbeilage beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 12 · 44. Jahrgang · Dezember 1990

Wegen der Verheißung des Reiches Gottes steht der Christ bei seinem Einsatz für das Innerweltliche mitten im Mysterium.

Edward Schillebeeckx

Flucht ins Geheimnis?

„Geheimnis der Kirche" und „Rückbesinnung auf das Heilige" – nicht zuletzt diese beiden Stichworte schoben sich bei der Sondervollversammlung der Bischofssynode in den Vordergrund, die Ende 1985 eine Bilanz der kirchlichen Entwicklung zwanzig Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanums versuchte. Der Priester als „Mann Gottes" bzw. die „besondere ontologische Verbindung des Priesters mit Christus" auf solchen Kurzformeln für die priesterliche Identität lag der dominierende Akzent bei der Synodenvollversammlung über die Priesterbildung, die nach vierwöchigen Beratungen am 28. Oktober zu Ende ging (vgl. ds. Heft, S. 574). 1985 wollte man sich mit der Rede von der Kirche als Mysterium von einer zu horizontalistisch-soziologischen Sicht der Kirche abgrenzen, jetzt sah man parallel dazu die Betonung der besonderen Christusbeziehung des Priesters als notwendiges Korrektiv gegenüber einem zu sehr funktionalen Verständnis des kirchlichen Amtes und einer „Laikalisierung" des geweihten Priesters. Die Kirche, so die mehr oder weniger deutlich ausgesprochene Grundthese hinter solchen Überlegungen, kann heute ihre Identität nur sichern und neue Attraktivität gewinnen, wenn sie gegenüber mancherlei Verflachungs- und Anpassungstendenzen ihren sakralen Kern rettet und wiederbelebt, gerade im Blick auf das Amt, aber auch auf den Gottesdienst. Aber was gehört zu diesem sakralen Kern? Wie ist das Verhältnis des Mysteriums Kirche zu ihrer konkret-geschichtlichen Gestalt zu bestimmen? Und was heißt christlich gesprochen überhaupt Sakralität?

Den Säkularisierungsthesen folgte ein Gegenschlag

In seinem Referat über das Wesen des Priestertums vor der Bischofssynode erwähnte Kardinal Ratzinger die in der unmittelbaren Nachkonzilszeit verbreitete Theorie vom Christentum als Entsakralisierung der Welt, als deren Hintergrund er die scharfe Trennung zwischen Glaube und Religion bei Barth und Bonhoeffer namhaft machte. Tatsächlich war damals folgende Argumentationsfigur so verbreitet wie plausibel: Das Christentum hat die Welt radikal entgöttert und zur „weltlichen Welt" gemacht. Deshalb muß es die moderne Säkularisierung von seinem eigenen Wesen her grundsätzlich gutheißen und darf sich nicht an „magische Reste" in der eigenen Überlieferung und Praxis klammern. Die Kirche hat vielmehr darüber zu wachen, daß die moderne Welt ihre vom Glauben zu bejahende Weltlichkeit nicht durch die Flucht in Ideologien oder Verabsolutierungen überdeckt. Die Konzilskonstitution „Gaudium et spes" vertrat zwar keine Säkularisierungstheologie im eigentlichen Sinn. Aber ihre Bejahung der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und ihr Durchbruch zu einer grundsätzlich positiven Bewertung der modernen Welt als Lebensraum und Partner der Kirche entfalteten ihre Wirkung auf diesem Hintergrund.

Die Theologie der „weltlichen Welt" und damit auch die Rede von einem entsakralisierten Christentum gerieten allerdings bald von verschiedenen Seiten aus in eine *Krise.* In der Kirche setzte die Auseinandersetzung darüber ein, ob man sich nicht im Konzil und vor allem bei dessen Rezeption zu naiv und zu optimistisch gegenüber der Moderne verhalten und sich damit in vorschneller und identitätsgefährdender Weise dem säkularisierten Weltverständnis angepaßt habe. Die Säkularisierungstheologen selber korrigierten und differenzierten durchweg ihre früheren Ansätze und betonten beispielsweise stärker das kritische Potential des Christentums angesichts der unleugbaren Ambivalenzen und Zwänge der modernen Gesellschaft. Schließlich sprachen Religionssoziologen, die zunächst die These von der Unumkehrbarkeit des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses vertreten hatten, mehr und mehr von Anzeichen einer *Wiederkehr des Religiösen.*

Zunehmend gewann in der Kirche in diesem Zusammenhang ein *anderes Deutungsmuster* an Plausibilität. Nicht mehr auf der in ihre Autonomie und Profanität vom Glauben freigesetzten Welt lag der Akzent, sondern auf dem *bedrohlichen Sog des Säkularismus,* auf der Abwendung von Gott und dem Verlust jeglicher Transzendenzorientie-

rung als hartem Kern und unausweichlicher Konsequenz der modernen Säkularisierung. Dementsprechend richteten sich die Hoffnungen auch nicht mehr auf eine Allianz zwischen einem sich selbst immer mehr von verfälschenden sakralen Restbeständen befreienden Christentum und der in ihren Grundelementen christlich zu legitimierenden säkularen Welt, sondern auf die Zeichen einer Rückbesinnung auf das Heilige, auf neue religiöse Aufbrüche, die nicht zuletzt deshalb an der Kirche vorbeigingen, weil diese in ihren Vollzügen so geheimnislos geworden sei. Vor lauter Anpassung an die vordergründigen Erwartungen und Bedürfnisse der modernen Gesellschaft habe man zu wenig mit den eigenen Pfunden gewuchert: Priester seien zu sehr Sozialarbeiter geworden, Gottesdienste zu sehr wortüberladene Bildungs- und Motivationsveranstaltungen zur moralischen Aufrüstung der Gläubigen. Die Kirche sei insgesamt zu sehr unter den Einfluß funktionalistischer „Macher" geraten und habe dabei ihren Geheimnischarakter vernachlässigt.

Diese Gegenbewegung war in mancher Hinsicht nicht nur verständlich, sondern wohl auch unvermeidlich. Sie speiste sich teilweise aus der Enttäuschung darüber, daß die Öffnung des Konzils zur modernen Welt von dieser nicht mit einer deutlichen Zuwendung zu Glauben und Kirche beantwortet wurde, sondern daß im Gegenteil parallel zur Umsetzung des Konzils vielfach traditionelle katholische Milieus zusammenbrachen und die Beteiligung am kirchlichen Leben zurückging. Die Liturgiereform, die den Gottesdienst durchsichtiger machen und ihn dadurch den Menschen näherbringen sollte, verhinderte nicht den Rückgang der Gottesdienstbesucherzahlen. Zum Teil ging man in der Kirche bei der Neugestaltung des Gottesdienstes auch zu forsch und unsensibel zu Werke, wenn etwa lange praktizierte und tief verwurzelte Frömmigkeitsformen plötzlich für obsolet erklärt wurden. Manche intellektuellen Kulturkritiker hielten der nachkonziliaren katholischen Kirche denn auch vor, sie sei zu protestantisch-nüchtern geworden und habe durch ihr „Konzil der Buchhalter" (so der Titel des Buches von *Alfred Lorenzer*) ihr in langen Jahrhunderten gepflegtes sakral-ästhetisches Erbe mutwillig preisgegeben.

Das Christentum kennt nur ein Geheimnis

Zweifellos haben die Säkularisierungs- und Entsakralisierungsthesen der sechziger und siebziger Jahre nicht deshalb das Feld geräumt, weil sie von Gegenkräften in Theologie und Kirche unterdrückt oder bewußt an den Rand gedrängt worden wären. Es hat sich vielmehr gezeigt, daß die Verhältnisbestimmung von christlichem Glauben und säkularer Welt differenzierter ausfallen muß, wenn sie beiden Größen gerecht werden will. Das bedeutet aber nicht, daß man sich mit den Antworten zufriedengeben dürfte, die sich im Gegenzug dazu entwikkelt haben und – siehe die Synoden von 1985 und 1990 – in der Kirche, nicht zuletzt bei vielen Amtsträgern, derzeit weit verbreitet sind. Die Flucht ins Sakrale und die Beschwörung des Geheimnisses der Kirche sind keine Lösung, weil sie zu kurz greifen und gleichfalls nicht genügend differenzieren.

„Christianity not mysterious" hieß ein seinerzeit berühmtes Buch des englischen Deisten *John Toland*, das 1696 erschien. Sicher kann man diese Formulierung nicht so übernehmen, wie sie damals im Streit um Vernunft und Offenbarung programmatisch gemeint war, daß nämlich die christliche Offenbarung nichts enthält, was der Vernunft widerspricht oder sie übersteigt und daß sie deshalb mit der natürlichen Moral und Religion identisch ist. Anders ausgelegt trifft der Titel Tolands allerdings einen für das Verständnis des christlichen Glaubens und seines Weltverhältnisses entscheidenden Sachverhalt: Das Christentum ist keine „Mysterienreligion" in dem Sinn, daß es über verborgene Geheimnisse verfügen würde, die durch entsprechende Vorkehrungen vor jedem unbefugten Zugriff geschützt werden müßten. Es kennt grundsätzlich nicht die Unterscheidung zwischen einer äußeren, allgemein wahrnehmbaren Einkleidung und einem geheimnisvollen inneren Kern, der nur einem kleinen Kreis von besonders Initiierten zugänglich ist. In der Auseinandersetzung mit der gnostischen Versuchung hat die alte Kirche in dieser Hinsicht deutlich Position bezogen.
Dazu kommt ein Zweites. Das Christentum teilt von seinem Ursprung und Wesen her die Welt nicht auf in einen sakralen Sonderbereich und einen profanen Vorhof, bindet Heil und Erlösung nicht exklusiv an den genauen Vollzug bestimmter kultischer Rituale. Dementsprechend gibt es nach christlichem Verständnis auch keine Kaste von Priestern (oder auch Gelehrten), die allein Zugang zum Heiligtum hätte, ausschließlich zum Umgang mit den sakralen Gegenständen oder Formeln befugt wäre. Man lese den Hebräerbrief, der die vielen Opfer und das Priestertum des Alten Bundes mit dem einen Opfer des einen Priesters Jesus Christus kontrastiert.

Damit ist schon angedeutet, daß es im christlichen Glauben letztlich nur um ein *einziges Geheimnis* geht, das prinzipiell allen Menschen zugänglich ist, alle herausfordert und alle retten will: Die *Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus*, die schon in der Schöpfung grundgelegt ist und auf die Vollendung der Welt im Reich Gottes zielt. Das Bekenntnis zu diesem einen Geheimnis der Menschwerdung Gottes hebt die Differenz zwischen Gott und Mensch nicht auf (dafür steht die Formel von Chalkedon); ebensowenig ebnet es den Unterschied zwischen Kirche und Welt, Gottesdienst und Alltag oder auch zwischen Amtsträgern und Nichtamtsträgern schlichtweg ein. Aber es gibt den entscheidenden Maßstab dafür vor, wie diese Größen und ihre Beziehung aufeinander christlich verstanden werden müsse. So ist Kirche eben keine „heilige Herrschaft" und auch kein Kultverein, sondern die Gemeinschaft derer, die in ihren konkreten Lebensbedingungen an Jesus Christus glauben und ihm nachfolgen. Christlicher Gottesdienst ist keine isolierte sakrale Handlung; er lebt vielmehr vom Rückbezug auf die Verkündi-

gung Jesu und von der Feier seines Todes und seiner Auferstehung und ist damit notwendigerweise eingebettet in den „wahren und angemessenen Gottesdienst" im Alltag der Welt (Röm 12, 1). Christliche Amtsträger sind keine Verwalter von nur ihnen zugänglichen Mysterien, sondern vollziehen einen spezifischen Dienst in einer Gemeinschaft von Glaubenden mit grundsätzlich gleicher Würde und Sendung.

Zwischen Einebnung und Resakralisierung

Daraus ergibt sich, daß der einzelne Christ wie die Kirche als ganze *zwei Grundversuchungen* ausgesetzt waren und auch heute wieder sind. Zum einen ist es die Versuchung, den für alles Christliche spezifischen und unverzichtbaren Bezug auf das Geheimnis der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus zugunsten einer allgemeinen Vernünftigkeit einzuebnen oder zumindest einzuklammern und damit sowohl die ärgerliche Kontingenz der Offenbarung Gottes im Menschen Jesus von Nazaret wie den geschichtlich nie voll einlösbaren Überschuß des Heils zu eskamotieren. Sie war akut beispielsweise in der Zeit der *Aufklärung* (Kirche als moralische Anstalt, Gottesdienst als Belehrung zum rechten Gebrauch der sittlichen Vernunft, Jesus als Lehrer und Vorbild des Gott Wohlgefälligen). Sie kam auch in manchen extremen Forderungen der letzten Jahrzehnte nach einer Entsakralisierung des Christentums zum Ausdruck. In abgemilderter Form steckt sie auch hinter heutigen Tendenzen zu einer Verzwecklichung des Gottesdienstes.

Die andere grundlegende Versuchung besteht darin, das eine Geheimnis des Christentums durch die Verwendung sakral-religiöser Kategorien und Deutungsmuster anderer Herkunft mehr oder weniger stark zu überfremden oder es durch die Schaffung von „Sekundärgeheimnissen" zu überfrachten und damit den Zugang zu ihm erschweren. Es gab in der Geschichte der Kirche von der Spätantike über das frühe Mittelalter bis zur Gegenreformation mehrere, in sich natürlich sehr verschiedene *Wellen der Resakralisierung*, die sich vor allem auf den Gottesdienst, aber auch auf das Verständnis des Amtes und der Struktur der Kirche ausgewirkt haben. Auch die gegenwärtige Sakralisierungstendenz hat durchaus ihr eigenes Profil: Sie äußert sich nicht als Rückgriff auf vorchristlich-allgemeinreligiöse Vorstellungen von einer massiven dinglich-materiellen Präsenz des Heiligen in bestimmten Personen, Riten und Gegenständen. Sie tritt vielmehr in der Form der *Spiritualisierung* auf, verbunden mit einem deutlichen Affekt gegen das bloße „Funktionieren", das „Machen" in der Kirche, sei es im Gottesdienst oder beim Verständnis des Amtes.

Damit möchte man das „Voraus" des Heils sicherstellen und verhindern, daß unter der Hand der Gottesdienst zu einer religiös überhöhten Gemeindeversammlung und der Amtsträger zu einem bloßen Beauftragten der Gemeinde wird. So unverzichtbar das Insistieren auf der bleibenden Vorgegebenheit Christi und seiner Gnade gegenüber allem menschlichen Tun ist, die eingeschlagene Strategie kann nicht zum angestrebten Ziel führen. Der Priester kann eben nicht einfach „Hohlform" für das Handeln Christi sein, er bleibt ein Mensch mit seinen Problemen und Widersprüchen, der als solcher der Gemeinde gegenübertreten muß. Und Gottesdienst muß „gemacht", bewußt gestaltet werden, weil er von der ganzen Gemeinde getragen wird und keine Privatveranstaltung des Priesters ist. Daß Gottesdienst zuallererst Anbetung, Lob und Dank sein muß, daß Amtsträger nicht um sich selber kreisen, sondern den Mitgläubigen die Botschaft von Jesus Christus erschließen sollen, läßt sich nicht durch Idealisierung und überhöhende Spiritualisierung sichern, sondern bedarf immer neuer gemeinsamer Anstrengung.

Auch ein angemessenes Verhältnis zur modernen Gesellschaft und ihrer diffusen Gemengelage aus Säkularität und neuer Religiosität ist nicht mit noch so subtilen Resakralisierungstendenzen zu befördern. Zum einen ist es eher kontraproduktiv, wenn die Kirche ihre Ämter und ihr hierarchisches Gefüge mehr oder weniger bewußt zu Sekundärgeheimnissen macht und dadurch ihre Identität zu retten versucht. Eine Kirche, die sich gegen kritische Rückfragen an ihre geschichtlich gewachsene Struktur und gegen die ehrliche Aufarbeitung ihrer Vergangenheit mitsamt aller Irrwege und Defizite immunisiert, schadet ihrer Glaubwürdigkeit bei der Verkündigung des einen christlichen Geheimnisses. Auch den Wettlauf mit den verschiedenen religiösen Bewegungen und Gruppen kann sie nicht dadurch gewinnen, daß sie das eigene spirituelle Potential als eigentliche Antwort auf die florierenden religiösen Bedürfnisse anpreisen. Schließlich läßt sich der christliche Glaube schlechterdings nicht auf Anleitungen zur mystischen Versenkung oder psychischen Stabilisierung reduzieren.

Mit den eigenen Pfunden wuchern

Die Chance der Christen könnte viel eher darin bestehen, daß sie ihr spezifisches Verständnis von Geheimnis, von Weltlichkeit und Sakralität in Theorie und Praxis möglichst klar herausarbeiten. Dazu gehört sicher die unverkrampfte Solidarität mit den säkularen Zeitgenossen, wo es um gemeinsame Anstrengungen in den großen Überlebensfragen der Menschheit und um unverzichtbare Grundelemente des gesellschaftlichen Ethos geht. Dazu gehört auch die Absage an Tendenzen zur resignativen, zynischen oder religiös-mystischen Flucht aus der Verantwortung, die dem Menschen durch die wissenschaftlich-technische Weltbeherrschung zugewachsen ist und die dem christlichen Verständnis des Menschen als Geschaffenem und Erlöstem grundsätzlich entspricht. Schließlich werden sich die Christen im Gebet, in den Sakramenten, im Gottesdienst immer wieder auf das eine Geheimnis beziehen, dem sie im letzten alles verdanken und auf das sie hoffen.

Ulrich Ruh

Verwirrend

Was der Papst mit einer Ansprache an die katholischen Apotheker auslöste

Der Ansprache Johannes Pauls II. an den Weltverband Katholischer Apotheker vom 3. November, um die hierzulande soviel Wirbel gemacht wurde wie um ein mittleres Erdbeben, begegnete der Chronist in fünf Stufungen. Die erste Nachricht erreichte ihn tags darauf in einem Stau zwischen Herleshausen und Bad Hersfeld auf der Rückfahrt von Jena aus dem Autoradio. Die *„Botschaft"* lautete nicht gerade wörtlich, aber sinngemäß so: Der Papst verbietet katholischen Apothekern den Verkauf der Pille, Bonner Politiker und vor allem Politikerinnen protestieren heftig dagegen. Zwei, drei von ihnen wurden namentlich genannt.

Die zweite Berührung ergab sich am nächsten Morgen zu Hause. Bekannte riefen erregt an, was denn das nun wieder sei, jetzt wolle der Papst in seiner „Pillenfixiertheit" nicht mehr über den Beichtstuhl, das sei wohl aussichtslos geworden, sondern über die Apotheker „zugreifen". Ob denn eine Kirche, die so etwas tue, noch zu retten sei. Auf Einwände, so scharf wie es wiedergegeben wurde, sei es wohl nicht gemeint gewesen, und so konkret pflege der Papst sich selbst zur „Pille" nicht zu äußern, wurde erwidert, aber den Verkauf von Kondomen habe Johannes Paul II. doch untersagt. Die Entgegnung, der Papst „untersage" so etwas natürlich, aber er nehme ein solches Wort, davon sei auszugehen, nie in den Mund, in Afrika nicht, wie seinerzeit unterstellt, und in Rom erst recht nicht, verhallte im Schweigen.

Ein Blick dann in die Montagszeitungen – dritte Berührung – ergab Unterschiedliches: *Uta Ranke-Heinemann,* die Unentbehrliche, wetterte wieder einmal gegen die unverständigen „weißgekleideten Zölibatäre". Ansonsten gab es zum Thema „Vermischtes". Von der Pille war nur noch spärlich die Rede, die eine oder andere Zeitung hielt in der Überschrift noch an den Kondomen fest. Die eingestreuten Zitate gaben für die wörtliche Wahrheit nicht viel her, ließen aber bereits den ohnehin vermuteten Schluß zu, so „präzis", wie berichtet, könne es mit der „Pillenbotschaft" („Die Welt") nicht gewesen sein. Und „natürlich" wurden auch schon Apothekerfunktionäre zitiert mit dem nicht nur gewissenentlastenden, sondern richtigen Hinweis, der Apotheker sei nicht das schwächste, aber moralisch einflußloseste Glied im Medizinbetrieb. Selbst wenn der Papst die Pille gemeint haben sollte, sei es doch der Arzt, der sie verschreibe. Und sonstig Angesprochenes gebe es auch anderswo, da könne es der Apotheker halten, wie er wolle.

Abends dann – vierte Berührung – sitzt der *Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz* in der Spätausgabe der Tagesschau einer offensichtlich nicht ganz fiten Moderatorin gegenüber. Es ist ihm in Kenntnis des Wortlauts ein leichtes, nachzuweisen, daß alles Kolportierte so vom Papst überhaupt nicht gesagt worden sei. Zum Schluß aber dennoch unverkennbare Erleichterung, die Verteidigung durch den Nichtigkeitsnachweis hinter sich zu haben. Einige Zeitungsredaktionen mußten allerdings von solcher Verteidigung so angetan gewesen sein, daß sie mit werbendem Verständnis für den Papst im Sinne der bischöflichen Stellungnahme nachzogen. Und eine ganze Reihe von ihnen zeigte an den Folgetagen sogar tätige Reue, vermischt mit der Lust am Rechtbehalten, und druckten die entscheidenden Passagen im Wortlaut ab.

Dienstags schließlich – fünfte Berührung – liegt, auf normalem Postweg zugegangen, *der Wortlaut* auch im kommunikationsfernen Freiburg vor. Eine erste Lektüre ergibt: eigentlich haben sie alle recht – irgendwie: der Konferenzvorsitzende, der Papst selbst, diejenigen, die sich werbend in den Text einzufühlen versuchen, und die kolportierenden Medien waren wieder einmal daran schuld, daß der Papst gründlich mißverstanden wurde. Handelte es sich da nicht um einen Musterfall hinterhältiger Papstbeschimpfung durch Medien?
Natürlich stand in der inkriminierten Ansprache nichts von „Pille" und ähnlichem. Streng nach Wortlaut hat der Papst darin überhaupt keine sexualethischen Themen angesprochen, sondern er sprach von Mitteln, um die Apotheker „zu nicht therapeutischen Zwecken gebeten werden", forderte von ihnen die Beachtung der „Lehre der Kirche über die Respektierung des Lebens und die Würde der menschlichen Person von ihrer Empfängnis an bis zu ihrem Tod" und mahnte, auch ein Apotheker dürfe nicht einfach den „ehernen Marktgesetzen" folgen „oder im Namen nachgiebiger Gesetzgebungen auf die Anforderungen seines Gewissens verzichten". Wer sollte dem Papst das Recht und auch die Pflicht zu solchen Mahnungen absprechen. Und auch wenn der Apotheker im Verhältnis zur Pharmaindustrie und Ärzteschaft in Entscheidungsfragen des Medizinbetriebs nur ein minderes Glied ist, so hat doch auch er nach seinem Berufsethos und als katholischer Christ nach den aus seinem Glauben und seinem Menschenverständnis kommenden Grundsätzen zu handeln und zu leben.
Psychologie- und soziologieabhängig geworden, unterschätzen wir meist den ethischen Faktor und drängen persönliche Verantwortung mit der Entschuldigung, der einzelne könne beim Grad gesellschaftlicher Vernetzung und Einbindung, den wir haben, ohnehin nichts machen, auf Organisationen und Apparate ab. Und angenommen – es wurde in den Auseinandersetzungen um die Apotheker-Ansprache verschiedentlich auch darauf aufmerksam gemacht –, beim Schwangerschaftsabbruch würde der chirurgische Eingriff faktisch einmal durch medikamentöse Abtreibung abgelöst und die Abtreibungspille RU 486 gelangte über Apotheken an den Kunden, dann stellte sich die Frage des Lebensschutzes von der Empfängnis bis zum Tode durchaus auch für Apotheker sehr konkret. Mit der „Pille danach" stellt es sich heute schon.

Freilich, eine zweite, mehr den Sinn des Wortlauts als diesen selbst abtastende Lektüre stimmte trotz der amtlichen Bestätigung aus Rom, der Papst habe gegenüber den katholischen Apothekern „das" Thema wirklich nicht behandelt, gegenüber den Ausweich- und Vermittlungsinterpreten schon wieder skeptischer und gegenüber im hitzigen und fetzigen Tagesjournalismus alles durcheinanderbringenden Kollegen verständnisvoller. Die Klage des Papstes, die Formen der Aggression gegen das menschliche Leben und gegen seine Würde würden zahlreicher, „vor allem wo es sich um die Zufluchtnahme zu Medikamenten handelt, die doch niemals direkt und heimlich gegen das Leben benutzt werden dürfen", hatte sicher vorwiegend anderes, Bedrängenderes im Sinn als *Mittel der „künstlichen" Empfängnisverhütung,* aber selbstverständlich waren diese in den Sinn der Rede *eingeschlossen.* Und war die Umsetzung ins nicht gesagte Konkrete mehr als der journalistische Widerschein der Tatsache, daß in der päpstlichen Moralverkündigung häufig, am häufigsten, zu häufig die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelenkt wird?

Ist es da so verwunderlich, wenn das Empfängnisregelungsthema auch dort vermutet wird, wo es ausdrücklich jedenfalls nicht behandelt wird? Im übrigen überrascht am Wortlaut der Ansprache weniger ihr Inhalt als ihr scharfer normativistischer Tenor und das davon abgeleitete *statische Bild der Wirklichkeit.* Nicht nur das Festhalten an „unveränderlichen Prinzipien" der natürlichen Ethik (an welchen?) wurde da eingeschärft und die Unterordnung unter das Lehramt im Wirken auch des Apothekers, der Papst sprach auch von „Anweisungen" (autoritativen Hinweisen), die die Kirche den im Gesundheitswesen tätigen Personen gibt. Wie in so vielen Papstansprachen tauchte im Hintergrund auch hier wieder das prekäre katholische Verhältnis von Lehramtsautorität und Gewissen auf mit wenig Spielraum für das persönlich geformte Gewissen.

Der Chronist versuchte noch eine dritte Lektüre. Aber da verlor er sich bald in einer Anhäufung von kommunikations- und verkündigungsdidaktischen Fragen. Genannt sei hier der Kürze halber aber nur eine. Warum redet der Papst, wo es um wichtige Fragen sittlichen Verhaltens im konkreten Fall geht, zwar autoritativ, scharf und eindringlich, nennt aber dennoch nicht Roß und Reiter? Daß klar gesagt wird, was gemeint ist, gehört doch wohl zum Wesen jeder Verkündigung. Hält der Papst sich daran, dann wissen die Journalisten auch, was sie zu „vermitteln" haben, und sind nicht mehr auf „verfälschendes" Kombinieren angewiesen. Übrigens wäre das für alle Ebenen kirchlichen Umgangs mit der Öffentlichkeit hilfreich. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz sagte in seinem Tagesschau-Interview im Blick auf „Humanae vitae" und Empfängnisverhütung, „das letzte Wort" dazu sei noch nicht gesprochen. Gerne hätte der Chronist erfahren, in welcher Richtung nicht das letzte Wort, aber die Moderatorin hakte nicht nach, und so tappte er wieder im dunkeln. *se*

Entschieden

Kommunalwahlrecht für Ausländer für verfassungswidrig erklärt

„Das schleswig-holsteinische Gesetz zur Änderung des Gemeinde- und Kreiswahlgesetzes vom 21. Februar 1989 (Gesetz- und Verordnungsblatt Seite 12) ist mit Artikel 28 Absatz 1 Satz 2 des Grundgesetzes unvereinbar und nichtig." Mit diesem Urteilsspruch vom 31. Oktober entschied das Bundesverfassungsgericht den in Deutschland resp. in der Bundesrepublik seit Jahren geführten Streit über das Wahlrecht von Ausländern. In einem parallelen Urteil vom gleichen Tag verwarfen die Verfassungsrichter auch die einschlägigen Bestimmungen des hamburgischen Gesetzes über die Wahl zu den Bezirksversammlungen vom 20. Februar 1989, das unter bestimmten Bedingungen (nach einem Aufenthalt von mindestens acht Jahren) Ausländern die Teilnahme an der Wahl zu den Bezirksversammlungen Hamburgs ermöglichte. In beiden Fällen hatte die überwiegende Mehrheit der CDU/CSU-Bundestagsfraktion (224 Abgeordnete) ein Normenkontrollverfahren beantragt. Dem Verfahren gegen das schleswig-holsteinische Kommunalwahlgesetz hatte sich auch die bayerische Landesregierung angeschlossen, der die Klageberechtigung – gegen ein Gesetz eines anderen Bundeslandes – vom Verfassungsgericht ausdrücklich bestätigt wurde.

Mit den beiden Urteilen gab der zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts – das Urteil erging einstimmig – den Klägern *auf der ganzen Linie* recht. Das entscheidende Argument der Karlsruher Richter: Nach Art 20 Abs 2 Satz 1 („Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus") ist das Staatsvolk der Bundesrepublik Deutschland Träger und Subjekt aller Staatsgewalt. Das Staatsvolk aber, von dem alle Staatsgewalt ausgeht, wird von den deutschen Staatsangehörigen und den ihnen nach Art 116 Abs 1 GG gleichgestellten Personen gebildet. (Art 116 Abs 1 bestimmt: „Deutscher im Sinn des Grundgesetzes ist vorbehaltlich anderweitiger gesetzlicher Regelung, wer die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt oder als Flüchtling oder Vertriebener deutscher Volkszugehörigkeit oder als dessen Ehegatte oder Abkömmling in dem Gebiet des deutschen Reiches nach dem Stande vom 31. Dezember 1937 Aufnahme gefunden hat.") Die Staatsangehörigkeit aber sei „die rechtliche Voraussetzung für den gleichen staatsbürgerlichen Status, der einerseits gleiche Pflichten, zum anderen und insbesondere aber auch die Rechte begründet, durch deren Ausübung die Staatsgewalt in der Demokratie ihre Legitimation erfährt". Von daher seien nur „Deutsche" berechtigt, die politischen Repräsentanten auf dem Gebiet der Bundesrepublik zu wählen, und dies gelte durchgehend für alle Gebietskörperschaften. Die demokratische Legitimationsgrundlage erfordere Einheitlichkeit.

Das Urteil war so erwartet worden. Das Verfassungsgericht *konnte* trotz teilweise anderer Praxis in anderen europäischen Ländern gar nicht anders

entscheiden, die Bestimmungen des Grundgesetzes über die Ausübung der Volkssouveränität sind zu eindeutig. Zudem hatten die beklagten Länder die noch am ehesten plausible EG-Linie nicht genutzt. Das hamburgische Gesetz über die Wahl zu den Bezirksversammlungen erklärte für diesen Bereich im Prinzip alle Ausländer für berechtigt und machte die Zulassung zur Wahl allein von der Aufenthaltsdauer im Wahlgebiet abhängig. Das schleswig-holsteinische Kommunalwahlgesetz gewährte das Wahlrecht Ausländern „auf Antrag" querbeet; Dänen, Iren, Niederländern, Norwegern, Schweden und Schweizern ja, allen anderen, ob Angehörige eines EG-Landes oder nicht, aber nein. Soviel Willkür verstieß allein schon gegen das Gleichheitsprinzip, angewendet auf Ausländer untereinander.

Daß das Bundesverfassungsgericht auf diese Weise einstweilen einen Schlußstrich unter die Auseinandersetzung um das Ausländerwahlrecht gezogen hat, ist auch aus anderen Gründen zu begrüßen. Das Ausländerwahlrecht war – in welch legitimer oder illegitimer Absicht auch immer – zu einem zentralen Gesinnungskriterium hochstilisiert worden: Wer für das Ausländerwahlrecht ist – selbst auf kommunaler Ebene – erweist sich als ausländerfreundlich, wer dagegen ist, mag die Ausländer nicht. Dies konnte sogar manchen Ausländer in den Geruch von Ausländerfeindlichkeit bringen. Daraus wurde allerhand demagogisches Kapital geschlagen und in den Parteienstreit gebracht. Soweit mit dem Ausländerstatus spezifische Probleme – speziell auf kommunaler Ebene – verbunden sind, können von den Ausländern selbst gebildete Ausländervertretungen mit Antragsberechtigung – möglichst bundeseinheitlich eingeführt, was bisher keineswegs der Fall ist – sehr viel mehr im Sinne von Ausländern bewirken als das aktive und selbst das passive Wahlrecht in den Kommunen.

Darauf könnten sich auch diejenigen *Ausländerfunktionäre* konzentrieren, die jetzt im Karlsruher Urteil einen Schlag gegen Würde und Interessen der Ausländer sehen. Ihre kirchlichen Helfer sollten ebenfalls eher auf dieser Schiene aktiv werden – nach dem Karlsruher Urteil mehr denn je. Und als Integrationsinstrument ist das Wahlrecht auf welcher Ebene auch immer ohnehin nicht geeignet. Die politische Integration – die kulturelle und gesellschaftliche vollzieht sich ohnehin auf anderen Wegen und unter anderen Voraussetzungen und Hindernissen – kann nicht über das Wahlrecht, sie muß über das Aufenthalts- und über das *Staatsbürgerschaftsrecht* erfolgen. Erleichterung der Einbürgerung, weitere Verkürzung der Fristen, im Falle von EG-Angehörigen auch doppelte Staatsbürgerschaften – alles Punkte, in denen das neue Ausländerrecht noch sehr restriktiv verfährt – sind Wege einer sinnvoll erleichterten Integration. Der Streit um das (kommunale) Ausländerwahlrecht diente indessen mehr der Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Demokratiemodellen – repräsentative Demokratie hier, partizipatorische Demokratie dort – und damit einer unterschiedlichen Auslegung der Realisierung von Volkssouveränität als der *politischen* Gleichstellung der Ausländer.

Im übrigen weist das Bundesverfassungsgericht selbst den Weg einer Verfassungsänderung im Zuge der europäischen Einigung. Je mehr Souveränitätsrechte Nationalstaaten an die EG abtreten, um so plausibler wird auch die Zulassung von Ausländern zu Wahlen im Lande ihres Aufenthalts. Daß eine Verfassungsänderung aber nur als Voraussetzung für eine EG-einheitliche Lösung sinnvoll ist, versteht sich von selbst. Allerdings wäre dann eine durchgängige Wahlberechtigung von EG-Ausländern im Aufenthaltsland anzustreben. Die Beschränkung auf die kommunale Ebene gab nie Sinn, es sei denn als ein erster Schritt zu einer durchgängigen Lösung.

Manche Kommentare, und zwar gerade solche aus stramm „bürgerlichen" Richtungen stimmen da durchaus skeptisch. So benutzte z. B. *Karl Friedrich Fromme* in der FAZ (1. 11. 90) das Karlsruher Urteil zu der Feststellung, nun solle man auch endlich mit der „Grenzen verwischenden" Rede von den „ausländischen Mitbürgern" aufhören. Ausländer seien Gäste, solche mit gefestigten Rechten, aber nicht mehr, und Gäste hätten nicht über das Schicksal des Gastgebervolkes mitzuentscheiden. So sehr wenigstens letzteres – im streng politischen Sinne – auch stimmen mag, es liegt da wohl eine absichtsvolle Verwechslung von „Bürger" und „Staatsbürger" vor. Vom „Staatsbürger" geht die „Staatsgewalt" aus, Bürgersein indessen ist etwas der Gesellschaft Zugeordnetes, und zu der werden wohl auch Ausländer gehören. Wer Gegenteiliges behauptet, verbreitet Ausländerfeindlichkeit im Habitus einer Stehkragenmoral. Dem Staatsbürger entspricht allerdings nicht einfach das Volk, sondern das Staatsvolk. Indem die Verfassungsrichter „Volk" und „Staatsvolk" so gut wie synonym gebraucht haben, unterschieden sie leider nicht mit der Verfassungsrichtern zustehenden Sorgfalt zwischen „dem Volk" als Gesellschaftssubjekt und dem „Staatsvolk" als Legitimator von Staatsgewalt. *go*

Bewegung

Schon bald neuer gesamtdeutscher § 218?

Die Bemühungen um eine gesamtdeutsche Neufassung der gesetzlichen Regelung über den Schwangerschaftsabbruch haben zeitiger eingesetzt als erwartet. Gegensätzliche und dennoch zueinanderwirkende *Interessenlagen* tragen zur Beschleunigung bei. Der Bundeskanzler hatte schon vor der Verabschiedung des Einigungsvertrages erklärt, man wolle möglichst noch in der ersten Hälfte der nächsten Legislaturperiode zu einer neuen gesamtdeutschen Regelung kommen.
Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Gerade die Unionsparteien, die sich um die innerparteiliche Meinungsbildung über die für sie besonders schwierige Materie beträchtlich Mühe gemacht haben, können nicht

daran interessiert sein, daß der Streit über das Abtreibungsstrafrecht auch noch in den nächsten Bundestagswahlkampf hineingetragen wird. So fiel die in den Einigungsvertrag hineingeschriebene Selbstverpflichtung, „spätestens bis zum 31. Dezember 1992 eine Regelung zu treffen, die den Schutz vorgeburtlichen Lebens und die verfassungskonforme Bewältigung von Konfliktsituationen schwangerer Frauen ... besser gewährleistet, als dies in beiden Teilen Deutschlands derzeit der Fall ist", gerade der Union leicht. Und die SPD hatte ein ureigenes Interesse, einer solchen Selbstverpflichtung zuzustimmen. Eine längerfristige Weitergeltung der DDR-Fristenregelung würde mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit eine Verfassungsklage nach sich ziehen. Deren Ausgang wäre wegen der offensichtlichen Verfassungswidrigkeit der Regelung der ehemaligen DDR, wie sie in den neuen Bundesländern jetzt noch Gesetz ist, abzusehen.

Mit einer Gesetzesvorlage indessen tut sich *die Union* schwer. Sie ist *in der Sache* gespalten, zudem muß sie den § 218 als Wahlkampfthema mehr fürchten, als sie Vorteile von ihm erwarten kann. Ganz anders ist die Interessenlage bei fast allen anderen Parteien und politischen Gruppierungen. Rasch hat unter Federführung der stellvertretenden SPD-Fraktionsvorsitzenden *Renate Schmidt* ein sog. „Runder Tisch der Frauen" aus Vertreterinnen der SPD, der Grünen und der FDP ein umfangreiches *Gesetzesprojekt* entwickelt. Man wollte damit noch in den laufenden Wahlkampf eingreifen und zugleich einen Vorsprung für die Auseinandersetzung während der kommenden Legislaturperiode gewinnen.

Seriös ist das Projekt nicht, jedenfalls nicht im Sinne des Schutzes vorgeburtlichen Lebens. Der interfraktionellen Frauengruppe ist die Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruchs Selbstzweck, eine Güterabwägung findet erst gar nicht statt. Sie will nicht nur die Fristenregelung anstelle der Indikationsregelung, sondern möchte die Pflichtberatung, die sie als „Zwangsberatung" diffamiert, nicht einmal durch eine ordentliche freiwillige Beratung, sondern durch das Aushändigen einer Informationsbroschüre ersetzen. Das Verweigerungsrecht, an einem Schwangerschaftsabbruch nicht mitwirken zu müssen, konzediert sie nur physischen, nicht auch juristischen Personen, also Ärzten und Schwestern, nicht Krankenhäusern. Der vorgelegte Entwurf sieht nicht nur Straffreiheit für die Zeit während der ersten 12 Wochen der Schwangerschaft und generelle Straffreiheit ohne jede Einschränkung für die Schwangere vor. Die Fristenregelung ohne Pflichtberatung wird ergänzt durch eine *weitgefaßte medizinische Indikation* ohne zeitliche Begrenzung *für die weiteren Schwangerschaftsmonate.*

Der gesamte Entwurf, angereichert mit viel sozialem Schmuckwerk, läuft auf ein *Recht auf Abtreibung* und auf die faktische Abschaffung des § 218 hinaus. Folgerichtig wird im Titel deshalb auch nicht von Lebensschutz, sondern von der „Neuordnung des Schwangerschaftshilferechts" gesprochen. Zu Hilfe kam dem runden Frauentisch dabei eine auf recht seltsame Weise zustandegekommene Entschließung des Europäischen Parlaments, nach der in allen Ländern der Gemeinschaft Frauen „das Recht zugestanden werden muß, sich zwischen der Elternschaft und der Unterbrechung einer unerwünschten Schwangerschaft zu entscheiden". Der Entwurf widerspricht so sehr der Wertordnung des Grundgesetzes, daß er vor den Schranken des Verfassungsgerichts niemals würde bestehen können.

Eilig hatte es indessen auch die *FDP.* Auch sie wollte unbedingt noch vor den Wahlen am 2. Dezember mit ihrem „Vorschlag für den Entwurf eines Gesetzes zum Schutz des werdenden Lebens" an die Öffentlichkeit. Wahlkampfbedingt ist auch dieser Entwurf. Er soll der Partei, die es im Wahlkampf schwer hatte, neben der Union Eigenständigkeit zu zeigen, zusätzliche Sympathien bei Wählerschichten einbringen, die sonst womöglich der Union geneigt wären. Er dürfte politisch aber aussichtsreich über den Wahltermin hinaus sein. Auch der FDP-Entwurf sieht eine Fristenregelung vor. Auch er stülpt reichlich sozialpolitische kinder- und familienfreundliche „Rahmenbestimmungen" über das abgemilderte Strafrecht, als ob Schwangerschaftskonflikte der rechte Ansatz für eine Generalrenovierung der Kinder- und Familienpolitik wären.

Aber der „Vorschlag" atmet ein sehr *anderes Ethos* als der Entwurf des „Runden Tisches" und vor allem läßt er grundgesetzliche Vorsicht walten: Er verbleibt im Rahmen einer Güterabwägung zwischen den Rechten der Schwangeren und denen des Kindes, er beläßt es bei der grundsätzlichen Strafbewährung, er unterscheidet klar zwischen „straffrei" und „nicht rechtswidrig", er bekennt sich zur Pflichtberatung und setzt der Möglichkeit straffreier Abtreibung über die ersten 12 Schwangerschaftswochen hinaus genaue Grenzen (unbegrenzt nur, wenn es „um Leib und Leben der Schwangeren" geht, innerhalb der ersten 22 Schwangerschaftswochen im Falle „einer nicht behebbaren Schädigung des Gesundheitszustandes des Kindes").

Die FDP hofft, daß ihr Entwurf *heute* vor dem Verfassungsgericht bestehen kann. Auch wenn die Annahme umstritten ist, das Bundesverfassungsgericht habe 1975 nicht die Fristenregelung schlechthin, sondern nur die von 1974 verworfen, dürfte die Vermutung berechtigt sein. Nicht auszuschließen ist, daß nicht zuletzt nach den unguten Erfahrungen mit der noch geltenden weitläufigen Indikationenregelung, der Entwurf bis weit in die Unionsparteien hinein konsensfähig wird. Es wäre deshalb fatal, würde man sich speziell katholischerseits, bloß um eine erwiesenermaßen schlechte und mangels Konsens nicht verbesserungsfähige Indikationenregelung zu verteidigen, die Mitwirkung bzw. Beeinflussung jedes anderen Modells einer gesetzlichen Regelung verbauen. Schon einmal hat das Beharren auf Maximalforderungen zu schlechteren Regelungen geführt, als sie damals – in den Anfängen der Diskussion um die Reform des § 218 – politisch noch möglich waren. *se*

Bedrängend

Kirchenspitzen in Deutschland fordern Maßnahmen gegen drohende Klimaveränderungen

Der Vorsitzende der EKD, Bischof *Martin Kruse,* und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* haben Ende Oktober eine gemeinsame Erklärung zur Veränderung des Weltklimas abgegeben und politische Gegenmaßnahmen gefordert. Anlaß zu ihrer Stellungnahme war die kurz vorher erfolgte Bekanntgabe des Abschlußberichts der *Enquete-Kommission* des Deutschen Bundestages „Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre".

Die Erklärung ist ungewöhnlich unter dreierlei Gesichtspunkten: Sie wird von den beiden Vorsitzenden *allein* und nicht von den kirchenleitenden Gremien verantwortet. Dies geschieht bei vergleichbaren Erklärungen selten; es gibt allerdings wenige Beispiele aus früheren Zeiten. So wurde bei einer gemeinsamen Stellungnahme von Kardinal Höffner und Bischof Lohse zur Frage von Nato-Nachrüstung und Abrüstung Anfang der achtziger Jahre gleich verfahren. Noch ungewöhnlicher aber ist, daß zu einem Bericht einer parlamentarischen Enquete-Kommission unmittelbar und *kirchenoffiziell* Stellung genommen wird. Kruse und Lehmann setzen sich für die Umsetzung des Kommissionsergebnisses ein und beschränken sich nicht auf allgemeine Bemerkungen zur Sache. Nicht minder ungewöhnlich aber ist der *drängende Ton,* mit dem Schlußfolgerungen und Vorschläge der Enquete-Kommission, ohne daß die Erklärung ins Detail geht, unterstützt werden. Dies zeigt, daß man sich inzwischen auch an der Spitze der Kirchen bewußt geworden ist, welch verheerende Wirkung die Folgen des Treibhauseffektes und die Zerstörung der Ozonschicht haben können, und daß für gesetzlich-politisch herbeizuführende Gegenmaßnahmen keine Zeit mehr zu verlieren ist und daß die Kirchen zur nötigen Bewußtseinsänderung in der Bevölkerung, ohne die einschneidende politische Maßnahmen weder greifen noch möglich sind, nach Kräften beitragen wollen.

Die bischöflichen Vorsitzenden bestätigen dem Deutschen Bundestag, er habe mit der Einsetzung der Enquete-Kommission einen guten Anfang gemacht. Sie loben den Bericht. Alles, was heute wissenschaftlicher Sachverstand zum Verständnis und zur Lösung der durch Treibhauseffekt und Ozonabbau zu erwartenden weltweiten und regionalen Klimaverschlechterung beigetragen werden könne, sei im Enquete-Bericht enthalten. Mit ihm verfügten Bundestag und Bundesregierung über die notwendigen Entscheidungsgrundlagen. Sie müßten nun rasche Schritte beschließen und ihre Verwirklichung durchsetzen. Wirtschaft und Wissenschaft, Kommunen und Verbände, Bürgerinnen und Bürger stünden jetzt vor der Aufgabe, sich den offengelegten Sachverhalten zu stellen, die erforderlichen politischen Schritte einzufordern und in ihrem Bereich tatkräftig zu unterstützen. „Wir wissen genug, um zu handeln. Jetzt kommt es darauf an, daß tatsächlich gehandelt wird und daß es tiefgreifend genug geschieht."

Übernehmen sich die Bischöfe mit einer solchen Erklärung? Gewiß nicht, jedenfalls wenn man die Gefährdung bedenkt, die von der Übererwärmung der Atmosphäre und dem Ozonabbau in der Stratosphäre für die Lebensbedingungen auf unserem Planeten ausgehen. Zwar bleiben alle *Prognosen* darüber ungewiß, welche Reduktion von Kohlendioxyd-Ausstoß oder von Fluorchlorkohlenwasserstoff welche Wirkung auf die Erderwärmung bzw. auf den Ozonhaushalt haben kann. Unklar ist auch, in welchem Ausmaß welche Ursachen welchen Wirkungen zuzuordnen sind. Aber unbestritten ist inzwischen, daß vor allem energiebedingte „Spurengase" (CO_2, CH_4, N_2O, FCKW) zur Überwärmung (Treibhauseffekt) stark beitragen.
Wie schwer aber selbst angesichts der Nord und Süd, Industrie- wie Entwicklungsländer bedrohenden Gefahren *politisch* etwas zu bewegen ist, hat sich gerade auf der *Zweiten Weltklimakonferenz* in Genf Anfang November gezeigt. Das Bewußtsein für das Ausmaß existenzbedrohender Schäden ist selbst in Industrieländern (auch innerhalb der EG) noch sehr unterschiedlich entwickelt. Da beim Menschheitsproblem Klimawandel Schaden effektiv aber nur durch *internationale Abmachungen* abgewendet werden kann – die Enquete-Kommission entwickelt dafür einen Zeitplan bis zum Jahre 2000 und legt bereits einen eigenen „Vorschlag für eine internationale Konvention über Klima und Energie" zur Verabschiedung auf der UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung 1992 vor – hilft der Appell an Regierung und Parlament der eigenen Länder, so wichtig er ist, für sich genommen wenig. Wohl aber wäre es eine moralische Aufgabe der Gesamtkirche und der christlichen Kirchen untereinander, beim notwendigen Umdenkungsprozeß weltweit mitzuhelfen und so auch die dringenden politischen Entscheidungen mitzuerleichtern. Und auch für die Kirchen selbst kann eine weltweit „harte" Beschäftigung mit dem Zukunftsthema Nr. 1 ihr Gutes haben: Protestantische Schwärmer – auch solche innerhalb des sog. konziliaren Prozesses – kommen so leichter auf den Boden der Tatsachen; und die katholische Seite gewinnt damit ein Thema, mit dem die Rangordnung moralischer Werte und Dringlichkeiten wieder einigermaßen ins Lot käme. *Insofern* war „Seoul" gar kein schlechter Anfang. *se*

Brückenbau

Fortschritte und Hindernisse im deutsch-polnischen Verhältnis

9. November 1989: Bundeskanzler Kohl in Warschau – 8. November 1990: Premier Mazowiecki in Frankfurt an der Oder. Dazwischen liegt ein Jahr, das eine ganze Epoche verabschiedet hat. Die politische Teilung Europas ist aufgehoben. Ein einiges

demokratisches Deutschland und ein freies Polen sind am 3. Oktober 1990 zu Nachbarn geworden.

Brückenbau heißt das Schlagwort – sind es doch auf fast der gesamten Länge der deutsch-polnischen Grenze Flüsse, die trotz vierzigjähriger sozialistisch genannter Freundschaft getrennt haben und die jetzt verbinden sollen: Deutsche und Polen, den europäischen Westen und den europäischen Osten. Im Herbst 1989 hatte die erste vom Volke mehrheitlich akzeptierte Nachkriegsregierung Polens den unumkehrbaren Umbruch in den deutsch-polnischen Beziehungen eingeleitet. Premier Mazowiecki plädierte in seiner ersten Regierungserklärung für „eine echte Aussöhnung, die dem Rang der zwischen Deutschen und Franzosen bereits herbeigeführten entspräche".

Die plötzliche Öffnung der Mauer und der lautlose Zusammenbruch der DDR überraschte aber doch die neuen politischen Entscheidungsträger in Warschau. Natürlich wurde nicht Polen allein von dem atemberaubenden Tempo der deutschen Vereinigung geschockt. Den anderen Nachbarn Deutschlands und den Deutschen selbst erging es ähnlich. Polens neue *außenpolitische Philosophie* wurde jedoch weitaus stärker erschüttert als die Konzepte der Außenministerien in Paris, London oder Washington. Denn sie stand erst am Anfang ihrer Umsetzung in konkrete politische Schritte. Der Ballast vierzigjähriger künstlich geschaffener und aufrechterhaltener Freundschaften und Feindschaften wog schwer. Und auch die neuen Politiker waren nicht frei von Zweifeln. Sie bewegten sich in einem Umfeld von Stereotypen und zementierten Erfahrungsschätzen, die es ihnen bisweilen erschwerten, die eigenen Vorstellungen in konsequente außenpolitische Initiativen zu operationalisieren. Dabei machten es ihnen die Repräsentanten des ancien régime (seien sie nun Parteilose, Sozialdemokraten oder „wiedergeborene" Bauernpolitiker), die Nationalisten mit unterschiedlicher, vorzugsweise christlicher Etikettierung und konservative Kirchenkreise schwer.

Unbestritten wurde in der polnischen Deutschlandpolitik seit Herbst 1989 *der gute Wille zu einem Neubeginn* deutlich sichtbar. Die von Kohl und Mazowiecki am 14. November 1989 unterschriebene 78-Punkte-Erklärung war ein historisch präzedenzloses gegenseitiges Angebot wirklich gelebter Nachbarschaft und Partnerschaft.

Für einige Irritationen sorgten jedoch bestimmte außenpolitische Überlegungen und Initiativen der polnischen Regierung in der ersten Jahreshälfte. Bis zu den Pariser 2+4-Gesprächen unter Beteiligung Polens am 17. Juli 1990 schien es so, als ob die polnische Diplomatie ihrer eigenen neuen Philosophie nicht genügend Glauben schenkte und Interessensicherung über Deutschland hinweg, nicht mit Deutschland suchte. Um so größer war die Erleichterung gewesen, daß Außenminister Skubiszewski bereits im Februar 1990 eine neue „deutsch-polnische Interessengemeinschaft" in Europa beschworen hatte und es sich im Laufe dieses Jahres herausstellte, daß dieses Schlagwort für die gegenwärtige Equipe unter Premier Mazowiecki schließlich mehr galt als der nostalgische Rückblick auf polnisch-französische oder polnisch-britische Allianzen oder mitteleuropäische Blöcke (Polen–Tschechoslowakei).

Das Zögern des Bundeskanzlers in der Frage, welche staatliche Autorität berechtigt sei, die Endgültigkeit der bestehenden deutsch-polnischen Grenze anzuerkennen, tat das Seine, um neue Zweifel aufkommen zu lassen. Man hätte es in Polen als kurzfristige innenpolitisch bedingte Taktik erkennen können, die nichts an der Bereitschaft der deutschen Politiker in Frage stellte, diese Grenze an Oder und Neiße so zu respektieren, wie sie seit 45 Jahren besteht. Dennoch: Das Lavieren half niemandem.

Daß die Bonner und die Warschauer Politiker die historische Lektion gelernt haben, bewiesen sie jedoch zuletzt bei ihrem Treffen in Frankfurt an der Oder. Die Ankündigung der bevorstehenden *Visafreiheit* für polnische Bürger ist ein Schritt nach vorne, der in seiner politischen und psychologisch entblockierenden Dimension gar nicht überschätzt werden kann. Er öffnet Polen das Tor nach Westeuropa – über Deutschland. Die Bereitschaft der Bundesregierung, den *Grenzvertrag* noch vor der Paraphierung des großen Nachbarschafts- und Partnerschaftsvertrags zu unterzeichnen, bedeutet einen politischen Erfolg für den amtierenden Premier und Präsidentschaftskandidaten Mazowiecki, sie stellte den politischen Zusammenhang mit dem großen Vertrag nicht in Frage, da beide Verträge parlamentarisch gleichzeitig behandelt werden, und schließlich konnte die Bundesregierung auf der KSZE-Gipfelkonferenz am 19. November in Paris den Vollzug der Verpflichtung melden, die damals noch die beiden deutschen Staaten eingegangen waren, nämlich sobald wie möglich nach der Vereinigung Deutschlands einen Grenzvertrag mit Polen abzuschließen.

Angesichts der zahlreichen symbolischen und zugleich praktischen Schritte in Richtung deutsch-polnische Verständigung erstaunt es, wie schweigsam und zurückhaltend sich die Institution verhält, die vor nunmehr 25 Jahren den deutsch-polnischen Beziehungen eine neue Wendung gegeben hatte. Im November 1965 reichten sich *die polnischen und deutschen Bischöfe* die Hände zur gegenseitigen Vergebung. Haben sie angesichts der völlig neuen Herausforderungen und Chancen nach der Überwindung der Teilung Europas, mit dem Einzug der Freiheit in Polen und in ganz Deutschland den Katholiken im eigenen Land und im Nachbarland nichts mehr zu sagen?

Zwar trafen sich vom 20. bis 22. November anläßlich des 25. Jahrestages des Briefwechsels die deutschen und polnischen Bischöfe in Gnesen. Aber eine problem- und zukunftsorientierte Erklärung, die von den deutschen Bischöfen in der ersten Jahreshälfte vorgeschlagen worden war, haben die polnischen Bischöfe abgelehnt. Ist es jetzt die katholische Kirche Polens, die – vor 25 Jahren richtete sich ein ähnlicher Vorwurf an den deutschen Episkopat – eine Chance zur Überwindung von geistiger Enge und Verzagtheit verpaßt? *bi*

Weltkatechismus: Nuancierte Zwischenbilanz Kardinal Ratzingers

Der von der Sondersynode von 1985 angeregte „Weltkatechismus" wird frühestens 1992 veröffentlicht werden; der endgültige Text wird sich beträchtlich von dem Entwurf unterscheiden, der im November 1989 allen Bischöfen und Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zuging. Das waren die Eckdaten eines umfangreichen Berichts über den Stand der Arbeit am „Katechismus für die Weltkirche", den Kardinal *Joseph Ratzinger,* der Vorsitzende der Kommission für den Katechismus, am 25. Oktober der achten ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode (vgl. ds. Heft, S. 574) vortrug und der anschließend in der Synodenaula diskutiert wurde. Die Ausarbeitung des Weltkatechismus nimmt mehr Zeit in Anspruch, als zunächst angenommen wurde. Bei seinem Bericht über das Projekt vor der Bischofssynode im Herbst 1987 (vgl. HK, November 1987, 553f.) meinte der Präfekt der Glaubenskongregation noch, man werde der Synode 1990 schon einen definitiven Text des geplanten Katechismus vorlegen können.

Der Ende 1989 verschickte „revidierte Entwurf" (ein erster Vorentwurf lag Ende 1987 vor; er wurde 1988 vom Redaktionskomitee überarbeitet und im Februar 1989 als „Entwurf" der Kommission vorgelegt) löste teilweise eine lebhafte Diskussion aus, an der sich vor allem Theologen aus dem angelsächsischen Raum beteiligten. Im deutschen Sprachraum blieb es demgegenüber bei vereinzelten Diskussionsbeiträgen (vgl. die Bemerkungen der Innsbrucker Katechetikerin *Herlinde Pissarek-Hudelist,* HK, Mai 1990, 238ff., auf die Kardinal Ratzinger mit einer Stellungnahme reagierte; vgl. HK, Juli 1990, 341ff.). Die Deutsche Bischofskonferenz befaßte sich auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1990 ausführlich mit dem Katechismusentwurf (vgl. HK, April 1990, 192). Im Pressebericht hieß es zusammenfassend, der Katechismus sei eine „im wesentlichen geglückte präzise und vollständige, synthetische und organische Darstellung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre"; er sei aber „methodisch wie inhaltlich noch erheblich verbesserungsbedürftig".

Vor allem der Moralteil wurde kritisiert

Insgesamt gingen bei der Kommission bis zum 15. Oktober dieses Jahres 938 Stellungnahmen zum revidierten Entwurf ein, davon 797 von einzelnen Bischöfen und 28 von Bischofskonferenzen. Unter quantitativen Gesichtspunkten, so Kardinal Ratzinger in seinem Bericht, deckten die Antworten etwa ein Drittel des Weltepiskopats ab. Etwa 40 Prozent der Antworten kamen aus Nord- und Südamerika, 31 Prozent aus Europa, 15 Prozent aus Asien, 11 Prozent aus Afrika und 3 Prozent aus Australien/Ozeanien. Aus manchen Ländern (z.B. England, Schweiz und Argentinien) seien ausführliche Stellungnahmen im Namen des gesamten Episkopats eingegangen; andere Episkopate hätten keine gemeinsame Antwort gegeben. Zum Teil hätten die zuständigen Kommissionen der Bischofskonferenzen geantwortet (Frankreich, Philippinen), manchmal auch Ad-hoc-Kommissionen wie im Fall der Vereinigten Staaten. Die Deutsche Bischofskonferenz schickte auch die von ihr in Auftrag gegebenen elf Gutachten zum Entwurf aus den verschiedenen theologischen Disziplinen nach Rom.

Kardinal Ratzinger wertete die Konsultation des Weltepiskopats zum Katechismusentwurf sowohl unter quantitativen wie qualitativen Gesichtspunkten als *repräsentativ.* Es handle sich nicht um eine bloße Benotung des Entwurfs, sondern um eine Teilnahme des gesamten Episkopats an der Ausarbeitung des endgültigen Textes. Als Hauptergebnis der Konsultationen hielt der Präfekt der Glaubenskongregation fest: Die Idee eines „Katechismus oder Kompendiums der katholischen Lehre" (so die Formulierung im Schlußbericht der Sondersynode von 1985) als solche habe durch die Stellungnahmen der Bischöfe zum revidierten Entwurf eine sehr klare Bestätigung gefunden. Von den Bischöfen sei der Entwurf auch weitgehend als brauchbare Grundlage für die Erarbeitung des endgültigen Textes angenommen worden; es sei gleichzeitig aber auch deutlich geworden, daß bis zur Fertigstellung dieses Textes noch viel zu tun bleibe.

Einen beträchtlichen Teil seines Berichts widmete Kardinal Ratzinger einer zusammenfassenden Darstellung der Kritik der Bischöfe am Katechismusentwurf bzw. ihrer Verbesserungsvorschläge. Dabei zeigte sich, daß die Stellungnahmen der Bischöfe und Bischofskonferenzen weitgehend die gleichen Defizite monierten wie viele theologische Diskussionsbeiträge der letzten Monate. Kritisiert wurde, daß der Entwurf die *Hierarchie der Wahrheiten* nicht genügend respektiere, daß Schrifttexte oft nur als „dicta probantia" gebraucht würden und daß es Lücken bei der Berücksichtigung der Konzilsdokumente gebe. Auch die Darstellung der nichtchristlichen Religionen im Entwurf wurde häufiger beanstandet. Die deutlichsten Einwände gab es gegenüber der Darstellung der christlichen Moral im dritten Hauptteil des Entwurfs. Dies erkläre sich daraus, so der Bericht, daß heute kein Teil der katholischen Lehre so umstritten wie auch so schwierig darzulegen sei wie die Moral.

Es müssen noch Lücken geschlossen werden

Wie Kardinal Ratzinger mitteilte, hat sich die Katechismuskommission angesichts der Ergebnisse der Konsultation zu einer *umfassenden Revision des Teils über die Sittenlehre* entschlossen. Er nannte auch die *Kriterien* für diese

Revision: sie werde den Ausblick auf das endgültige Ziel des Menschen besser hervorheben, das Thema des sittlichen Wachstums durch die Gnade und die Tugenden entfalten und sie werde deutlicher zeigen, wie sich das sittliche Handeln in die menschliche Gemeinschaft und den Kosmos einfüge. Für die Darstellung der besonderen Moral werde der Rahmen der Zehn Gebote beibehalten; gleichzeitig werde sie als Entfaltung des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe dargestellt. Man werde auch klarer den Zusammenhang zwischen Tugenden und Geboten, zwischen der Erfüllung der Gebote und der vom Evangelium geforderten Vollkommenheit herausarbeiten.

Auch die Darstellung der *nichtchristlichen Religionen* soll gegenüber dem Entwurf umgearbeitet werden. In der Einleitung werde man über die verschiedenen Grundelemente des Phänomens Religion handeln, im Kapitel über die Kirche werde es um das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den nichtchristlichen Religionen in der Perspektive des Zweiten Vatikanums gehen. Kardinal Ratzinger sagte auch zu, daß die Kommission alle Anmerkungen zur *Schriftverwendung* im Entwurf prüfen und dabei die Zielsetzung des Katechismus im Auge behalten, der ja keine exegetisch-wissenschaftliche Studie sei. Die von der Offenbarungskonstitution des Konzils skizzierte Methodologie müsse die Verwendung der Schrift im endgültigen Text des Katechismus inspirieren. Zur Kritik an der mangelnden Berücksichtigung des Grundsatzes der Hierarchie der Wahrheiten stellte der Kardinal fest, der Begriff werde in der Einleitung des Katechismus im Licht des Zweiten Vatikanums und des Allgemeinen Katechetischen Direktoriums erläutert werden.

Der Bericht wies auch auf verschiedene *Lücken* hin, die im endgültigen Text gegenüber dem jetzigen Entwurf geschlossen werden müßten, auf Themen, die ausführlicher darzustellen, und Aspekte, die deutlicher hervorzuheben seien. Dabei wurden genannt: Das Ordensleben und die evangelischen Räte, die Berufung aller Getauften zur Heiligkeit, die Rolle der Laien in der Kirche, die Soziallehre der Kirche, die missionarische Dimension der Kirche, die ökumenische Dimension (dabei müsse man ökumenische Sensibilität mit Klarheit bei der Darstellung der katholischen Lehre verbinden), die Berücksichtigung der unterschiedlichen Verbindlichkeitsgrade lehramtlicher Dokumente.

Hoffnungen auf den endgültigen Text

Die Stellungnahmen zum revidierten Entwurf enthalten ca. 24000 Modi zum Text, die jetzt gesichtet werden müssen. Die Kommission, so Kardinal Ratzinger, bediene sich dazu der Hilfe einer Anzahl von Expertinnen und Experten auf den verschiedenen Gebieten. Nächster Schritt werde dann die Erarbeitung eines „prä-definitiven" Textes für den Katechismus durch das Redaktionskomitee sein, der dann der Katechismuskommission zur Beurteilung vorgelegt wird. Diese wiederum werde dann den Text nach weiteren Korrekturen dem Papst zur Veröffentlichung übergeben. Der Papst wird dann auch zu entscheiden haben, welcher juristische Status dem Weltkatechismus zukommt, welchen Grad an Verbindlichkeit der Text in der Weltkirche sowohl für die Abfassung lokaler und regionaler Katechismen wie als zusammenfassende Darstellung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre überhaupt haben wird.

Die Sondersynode von 1985 hatte ihrem Wunsch nach Ausarbeitung eines Katechismus als Leitlinie hinzugefügt, die Darstellung müsse biblisch und liturgisch angelegt sein, die rechte Lehre bieten und zugleich dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein. Die bisherige Arbeit am „Weltkatechismus" hat gezeigt, wie schwierig es ist, den verschiedenen Kriterien gerecht zu werden, will man es nicht bei einem bloßen Kompendium im Sinn der Zusammenstellung kirchlicher Lehrentscheidungen belassen. Die Schwachstellen des revidierten Entwurfs sind in den Stellungnahmen aus dem Weltepiskopat deutlich benannt worden, und dem Bericht von Kardinal Ratzinger zufolge hat sich die Kommission die Anliegen der Bischöfe auch weitgehend zu eigen gemacht. Es besteht also durchaus die Hoffnung, daß der endgültige Text des Katechismus in der Darstellung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre weniger doktrinär, theologisch ausgewogener und differenzierter ausfallen wird als der Entwurf von Ende 1989. Welche Rolle der „Katechismus für die Weltkirche" nach seiner Fertigstellung und Veröffentlichung spielen wird, ist allerdings noch weitgehend offen. *U. R.*

Nordamerika: Sexualität und Zölibat

Die katholische Kirche in Nordamerika wurde in den zurückliegenden Monaten aus verschiedenen Anlässen mit einem Thema konfrontiert, das man auch anderorts lieber mit Schweigen übergehen würde: die Zölibatspflicht der Priester und die persönlichen Schwierigkeiten, sie zu leben. Nicht nur, daß unter großer Anteilnahme der elektronischen Medien mehr oder minder spektakuläre Einzelfälle aufgedeckt bzw. bekannt wurden und weit über den kirchlichen Raum hinaus Beachtung fanden – so etwa im Fall des Erzbischofs von Atlanta, *Eugene Marino,* und des Franziskaners *Bruce Ritter,* Gründer und Leiter von „Covenant House", einer bekannten New Yorker Fürsorgeeinrichtung für Jugendliche; für nachhaltigen Diskussionsstoff sorgten erst recht zwei Veröffentlichungen, die beide in – auch für amerikanische Verhältnisse – ungewohnter Offenheit die Probleme beim Namen nennen, der breiten Öffentlichkeit Einsicht verschaffen bzw. Versäumnisse auf seiten der Kirche im Umgang mit ihnen ungeschönt ansprechen: zum einen das Buch des Psychotherapeuten *Richard*

Sipe „A Secret World. Sexuality and the Search for Celibacy" (New York 1990), zum anderen der Abschlußbericht einer vom Erzbischof von St. John's auf Neufundland (Kanada), *Alphonsus Penney,* im Mai vergangenen Jahres eingesetzten Untersuchungskommission zur Aufklärung der Hintergründe einer Reihe von Pädophilie-Fällen im Klerus dieser Diözese.

Welches Ausmaß hat das Problem?

Der Psychotherapeut Sipe, ein ehemaliger Benediktinermönch, war bereits im August auf einem Psychologenkongreß in Boston mit Untersuchungsergebnissen zum Thema „Zölibat und Sexualität" hervorgetreten (vgl. HK, Oktober 1990, 493), die in dem unterdessen erschienenen Buch nachzulesen sind – Anfang Dezember wird es auch im Buchhandel erhältlich sein. Um es vorweg zu sagen: Das Buch ist keine Rechtfertigungsschrift eines inzwischen laisierten Priesters. Es ist nicht einmal eine Veröffentlichung, die dadurch, daß sie den Schwierigkeiten bzw. dem Scheitern von Priestern im Zusammenhang mit ihrem Zölibatsversprechen nachgeht, die Forderung nach Abschaffung der verpflichtenden Verbindung von Ehelosigkeit und Priestertum in der katholischen Kirche zu begründen sucht. Die von ihm zusammengetragenen Beobachtungen und Gesichtspunkte sollen, so Sipe, sowohl von Vertretern der einen wie der anderen Seite der Zölibatsdiskussion herangezogen werden können. Ihm geht es um die Darstellung der Erscheinungsformen von Sexualität, wie sie von katholischen Priestern gelebt wird, und der Aufhellung ihrer biographischen Hintergründe. Heirat, darauf weist er ausdrücklich hin, sei in sich noch keine Lösung für die mit Zölibat und priesterlichem Dienst gegebenen Probleme.

Aufsehen hatte Sipe vor allem mit seinen Angaben zum *Ausmaß des Phänomens* erregt – Kirchenvertreter bezeichneten sie als entschieden zu hoch. So kommt Sipe zu dem Ergebnis, daß rund 20 Prozent der US-Priester zu irgendeinem Zeitpunkt ihres Lebens als Priester eine mehr oder minder stabile sexuelle Beziehung zu einer Frau oder – nacheinander – mit mehreren Frauen unterhalten hätten. Bei acht bis zehn Prozent der Priester spricht er von einem „heterosexuellen Ausprobieren", das auch zufällige Sexualkontakte nicht ausschließe. Den Anteil an Homosexuellen unter den Klerikern gibt er mit doppelt so hoch an wie den unter Nicht-Klerikern: Bei fast 20 Prozent nimmt er eine „ homosexuelle Orientierung" an, selbst wenn diese nur bei etwa zehn Prozent zu homosexuellen Handlungen führe. Bei vier Prozent sieht Sipe Anzeichen für eine „stabile homosexuelle Orientierung" und mehr oder weniger feste Beziehungen.

Neigungen zur Pädophilie will Sipe bei zwei Prozent des Klerus festgestellt haben – allerdings mit einem bezeichnenden Unterschied zur übrigen Bevölkerung: Während betroffene Priester in drei von vier Fällen homosexuell bzw. bisexuell orientiert seien, werde allgemein die heterosexuelle Pädophilie doppelt so häufig angetroffen wie die homosexuelle. Pathologische Formen der Masturbation macht Sipe in zwei Prozent der Fälle aus. Zusammengenommen ergibt sich nach den Erhebungen von Sipe, daß *jeder zweite Priester* sich in einer Weise sexuell verhalte, die im Widerspruch zu seinem Zölibatsversprechen steht. Für die andere Hälfte der Priesterschaft unterscheidet er drei Grade individueller Festigung in dem, was er den „praktizierten" bzw. den „erreichten" Zölibat nennt. Als voll „erreicht" sieht er den Zölibat bei lediglich acht Prozent der Priester.

„Splitting" und Geheimhaltung

Die numerische Aufschlüsselung des Phänomens ist jedoch nicht das alleinige, nicht einmal das vorrangige Ziel der Untersuchung. Den größten Teil des Buches macht eine breite Darstellung verschiedener Formen von Sexualität bei Priestern aus: heterosexuelle Beziehungen ebenso wie Homosexualität, solitäre Formen der Sexualität, Pädophilie, Pornographie u. a. Ausgangspunkt ist dabei jeweils die Darstellung der allgemeinen Problematik – die entsprechenden Phänomene unter Priestern werden zuerst einmal als Spielart eines breiteren, sieht man von den heterosexuellen Beziehungen ab, nicht auf Priester beschränkten Phänomens aufgefaßt, die Spannungen zur priesterlichen Lebensform kommen erst an zweiter Stelle. Die Schilderung der vielen Fallbeispiele geschieht durchweg in einem nüchternen Ton. Der Autor ist um verständnisvolles Einfühlen in die Lebenssituation der Betroffenen bemüht; zu Schärfen greift er bei der Beurteilung der kirchlichen Sexuallehre.

Zwei Verhaltensmuster, die zuallererst für die betroffenen Priester, indirekt aber für alle Beteiligten von zentraler Bedeutung sind, nennt Sipe „splitting" und „secrecy": Das sexuelle Verhalten der Priester werde vom beruflichen Leben abgetrennt – dieses „splitting" erlaube es dem Priester, seine tägliche Arbeit erträglich und effizient fortzusetzen. Die konsequente Geheimhaltung gegenüber allen Dritten schütze diese Trennung, die Leugnung des eigentlichen Konflikts werde so auf doppelte Weise zusätzlich verstärkt: „im Dienst zölibatär, außerhalb des Dienstes nicht-zölibatär".

Als eigentlich problematisch sieht Sipe an dieser von Priestern gelebten Sexualität weniger die Tatsache an, daß damit zwei sich widersprechende Lebensentwürfe in ein und derselben Person miteinander konkurrieren, sondern, daß man es dabei sehr oft mit *wenig ausgereiften Formen der Sexualität* zu tun habe. So weist er etwa darauf hin, daß die Crux heterosexueller Beziehungen von Priestern weniger in der *bewußten Absicht* liege, das Zölibatsideal und eine „reife Freundschaft mit einer Frau" miteinander zu verbinden, sondern in dem „unbewußten sexuellen Ringen mit und mancherlei unreifen Haltungen gegenüber Frauen sowie nichtsublimierten Elementen priesterlichen Lebens und priesterlicher Spiritualität".
Die vier Faktoren, die Sipe für das Problem der Pädophilie beim Klerus verantwortlich macht, dürften weit

darüber hinaus die hauptsächlichen Anliegen seiner Studie wiedergeben: Das Fehlen einer grundlegenden *Erziehung und Information über Sexualität und Zölibat* schaffe beim Klerus nicht selten eine Situation, in der die Adoleszenz bewahrt und nachgeholt werde oder in der der Zölibat zum Versteck für allerlei ungelöste sexuelle Probleme werde (1). Atmosphäre und Struktur der Kirche und ihres Systems der Priestererziehung toleriere und – in manchen Fällen – begünstige sogar *sexuelle Regression und Fixierung* (2). *Geheimhaltung* verhindere wirkliche Verantwortlichkeit auf seiten des Priesters und seiner Oberen (3). Der Mangel an *Glaubwürdigkeit der kirchlichen Sexuallehre* fördere primitive geistige Verteidigungshaltungen wie Leugnung, Rationalisierung, „splitting" (4). Sosehr Sipe mit diesem Befund manchen Bestrebungen entgegenkommen mag, wie sie auch aus Anlaß er Bischofsynode zur Priesterausbildung (vgl. ds. Heft, S. 574) geäußert wurden, die Kritik an den Angaben zum Ausmaß des Phänomens wird nicht verstummen, gerade auch weil die Ermittlung der Daten für den Leser einigermaßen *undurchschaubar* bleibt. Eine größere methodische Durchsichtigkeit hätte den Zahlen zweifellos mehr sachliches Gewicht gegeben.

Wenig Verständnis für die Opfer

Wie eine Bestätigung der Studie von Sipe liest sich daneben der kanadische Bericht zum Thema Pädophilie. Nachdem in den letzten Jahren in der Erzdiözese St. John's auf Neufundland über 20, z.T. viele Jahre zurückliegende Fälle von Pädophilie von katholischen Priestern an männlichen Kindern bekannt geworden waren und z.T. bereits zu gerichtlichen Verurteilungen geführt haben, und dabei der betroffenen Diözese erhebliche Vorwürfe wegen ihres Verhaltens gemacht wurden, legte im Sommer die vom Erzbischof Penney eingesetzte Untersuchungskommission unter der Leitung eines ehemaligen höheren kanadischen Beamten, eines *Anglikaners,* ihren Bericht der Öffentlichkeit vor. Die Handlungen der z.T. bereits aus dem Amt ausgeschiedenen Priester werden darin als „tiefgreifende Verletzung der Personenwürde der Opfer" bezeichnet, als „kriminelle Akte". Dies vor allem auch deshalb, weil sie den Mißbrauch von Macht und Vertrauen im Verhältnis von Tätern und Opfern eingeschlossen hätten. Die Täter bewertet die Kommission nicht als im strengen Sinn pädophil, sondern spricht von einem „regredierten, homosexuellen Verhalten".

Im Mittelpunkt des Kommissionsberichts steht – neben vielen Empfehlungen für einen angemessenen Umgang diözesaner Stellen mit diesem Problem – die Frage, wie es möglich gewesen sei, daß das Verhalten der Priester über einen längeren Zeitraum, z.T. seit Mitte der 70er Jahre bei den entsprechenden Verantwortlichen der Erzdiözese zwar bekannt war, die nötigen Schritte der *Aufklärung* und zur *Hilfe für Opfer und Täter* nicht eingeleitet worden seien. Die Kommission wirft in dem Zusammenhang der Erzdiözese St. John's nicht nur vor, weithin untätig geblieben zu sein. Mehr noch: Während die kirchlichen Stellen den Tätern gegenüber sich verständnisvoll gegeben hätten, habe man nur wenig Verständnis für die Opfer gezeigt. Das Verhalten der Erzdiözese wird in Verbindung gebracht mit dem allgemein verbreiteten „irrigen Glauben, daß die Opfer verantwortlich sind für die kriminellen Akte der Täter".

Die Vorgänge um die Aufdeckung der Pädophilie-Fälle und die Klärung ihrer Hintergründe durch die Bistumskommission führten unter den Gläubigen der Diözese zu erheblichen Irritationen. Erzbischof Penney bot kurz nach der Veröffentlichung des Kommissionsberichtes dem Papst seinen Rücktritt an. Der Apostolische Stuhl beauftragte unterdessen einen kanadischen Bischof mit der Klärung der Führungskrise der Diözese. Die weiteren Folgen sind vorläufig noch nicht absehbar. *K. N.*

China: Druck auf die Katholiken von innen und außen

In der Berichterstattung der internationalen Presse ist die Volksrepublik China seit längerer Zeit aus den Schlagzeilen verschwunden. Das erste Jahresgedächtnis des Massakers vom Tiananmen-Platz am 4. Juni wurde mit einer gewissen Spannung erwartet. Doch der massive Einsatz von Sicherheitskräften verbunden mit weiträumigen Absperrungen der sensitiven Plätze in Peking sorgte dafür, daß es zu keinen spektakulären Ereignissen kam. Das Regime wirkte zwar ängstlich und unsicher, hatte die Lage aber sonst offensichtlich unter Kontrolle. In der Folge sorgte die Ausrichtung der Asienspiele in Peking dafür, die internationale Respektabilität der chinesischen Führung zu stärken. Die Annexion Kuweits durch den Irak verschaffte der VR China in den Gremien des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen das Forum, um in den Augen der internationalen Öffentlichkeit als ein Land aufzutreten, das gegen Verletzung internationalen Rechts und für die Rechte unterdrückter Völker eintritt.

Die Untergrundkirche wird verfolgt

Indessen wurde seit Beginn des Jahres 1989 aus der VR China immer wieder von Verhaftungen katholischer Bischöfe, Priester und Laien aus der sog. „Untergrundkirche" berichtet. Im April 1989 gingen die Sicherheitskräfte mit brutaler Gewalt gegen eine Zeltkirche der Katholiken in Youtong in der Provinz Hebei vor, die ohne Genehmigung der zuständigen staatlichen Stellen errichtet worden war.

Auch von anderen Orten in China wurde von einem verschärften Einschreiten der Sicherheitskräfte gegen Personen und Aktivitäten der Katholiken im Untergrund berichtet. Diese Aktionen standen offensichtlich in Verbindung mit einem als „Dokument Nr. 3" des Zentralbüros der Partei in Hong Kong bekanntgewordenen Papier (dt. Text in: China Heute 8 [1989] 4, 88–91), das neben grundsätzlichen Aussagen zur Religionspolitik in besonderer Weise die Lösung des Problems der Untergrundkirche behandelt.

Die kommunistische Partei zeigte sich offensichtlich beunruhigt über die zunehmenden Aktivitäten der Untergrundkirche. Einzelne Provinzregierungen, wie die von Guangdong und Hebei, erließen eigene Vorschriften für die Behandlung der religiösen Kräfte im Untergrund.

Andererseits war die Aktivität der Untergrundkirche durch das scharfe Vorgehen der Regierung gegen die verschiedenen Gruppen im Widerstand nicht gebrochen. Im Gegenteil, im November 1989 trafen sich mehrere Bischöfe, Priester und Gläubige in Zhangyi (Shaanxi-Provinz) und gründeten eine *eigene Bischofskonferenz.* Dies geschah in einer Weise, die nicht eigentlich mehr „im Untergrund" sich vollzog, sondern eher in der Form einer Herausforderung an die staatlichen Stellen und als Gegenpol gegen die von der Regierung anerkannte „offizielle Bischofskonferenz". Die Regierungsstellen reagierten mit Verhaftungen der meisten an der Konferenz beteiligten Personen und der von ihnen in bestimmte Funktionen gewählten Bischöfe. Von November 1989 an folgten verschiedene Verhaftungswellen von Bischöfen, Priestern, Diakonen und Laien aus den Kreisen der Untergrundkirche. Bei der Verurteilung dieser Katholiken wird als strafwürdig angesehen, daß sie sich zu illegalen überregionalen Treffen zusammengefunden haben, illegale Publikationen herausbrachten und gegen die Organe der vom Staat anerkannten offiziellen katholischen Gremien, besonders gegen die patriotische Vereinigung, gekämpft hätten. Die *Rolle Roms* bei der Errichtung der Bischofskonferenz der Untergrundkirche ist nicht ganz durchsichtig. Die Akteure selber nahmen für sich im Anspruch, im Sinne und mit Zustimmung des Vatikans zu handeln. In Hong Kong wurde jedoch berichtet, daß die Gründung der Bischofskonferenz gegen den ausdrücklichen römischen Rat, diese zu unterlassen, erfolgt sei.

„Patrioten" suchen Bindung an den Papst

Neben diesen Berichten von Verfolgung von Katholiken in China gibt es aber auch andere positive Nachrichten, die von der Einweihung neuer Kirchen, der Entstehung neuer Schwesternkongregationen, von Schwesternprofessen, von Priesterweihen in den 14 offiziell geöffneten Priestersemiaren und anderen Zeichen eines blühenden Lebens der chinesischen Katholiken berichten. In den offiziell geöffneten Kirchen wird wieder für den Papst gebetet.

Das Beten für den Papst in der öffentlichen Liturgie geschah lange Zeit wohl eher auf die individuelle Initiative einzelner Priester in den offenen Kirchen. Im März 1990 fand jedoch ein Treffen der nationalen Bischofskonferenz statt, bei dem zum ersten Mal offiziell festgestellt wurde, daß der Papst als Oberhaupt der Kirche von allen Katholiken anzuerkennen sei und es den Gläubigen freistehe, für ihn zu beten. Diese geistige Bindung an den Papst sei auch niemals strittig gewesen. Bei der Gelegenheit dieses Treffens der Bischöfe auf nationaler Ebene wurde ebenfalls beschlossen, daß die *geistige Führerschaft der Bischofskonferenz* für die Belange der katholischen Kirche in China deutlicher herausgestellt werden müßte. Die patriotische Vereinigung sei nicht die Kirche, sondern nur ein Instrument, das unter der Leitung der Bischöfe für das Wohl der Kirche – vornehmlich im Bereich der Beziehungen zum Staat – arbeiten solle. Diese Aussage richtet sich sowohl gegen Übergriffe der Führer der patriotischen Vereinigung, die als Laien sich herausnehmen, auch in Dingen des Glaubens, der Liturgie und anderer innerkirchlicher Angelegenheiten unabhängig und gegen Bischöfe und Priester zu entscheiden. Zum anderen wird auf die Kritik von Kreisen der Untergrundkirche geantwortet, die den Bischöfen der offiziellen Kirche vorwerfen, nur Strohmänner und Puppen in der Hand der patriotischen Katholiken zu sein, die wiederum vollständig den Büros für religiöse Angelegenheiten, sprich: der kommunistischen Partei, hörig seien.

Die Zahl der Bischöfe in den offiziell geöffneten Kirchen, die ihren „Frieden mit dem Papst" gemacht haben und trotz der ursprünglich unerlaubten Bischofsweihe jetzt als vom Papst legitimierte offizielle Bischöfe ihrer Diözese gelten, hat zugenommen – auch wenn aus verständlichen Gründen genaue Zahlen und Namen von Personen nicht genannt werden können. Am Priesterseminar in Sheshan, dem interregionalen Seminar in der Nähe von Shanghai, sind ständig ausländische Gastprofessoren tätig, um die gut 200 Seminaristen mit der postkonziliaren Theologie bekannt zu machen.

Keine einseitige Option Roms

Das Bild der katholischen Kirche in China bleibt aber zwiespältig. Auf der einen Seite steht die Regierungspolitik, die von allen gesellschaftlichen Kräften und natürlich auch von den Religionen die offizielle Zustimmung zu ihrer Politik und im besonderen zur Repressionspolitik als Antwort auf die Tiananmen-Herausforderung erwartet und von den offiziellen katholischen Gremien auch pflichtschuldigst erhalten hat. In den Augen der Untergrundkirche bestätigt dieses Buckeln vor dem Staat die grundsätzliche Unglaubwürdigkeit aller katholischen Kräfte, seien es Bischöfe, Priester oder Gläubige, die mit staatlichen Stellen in irgendeiner Form zusammenarbeiten.

Die im Untergrund agierenden Katholiken verstehen sich ausschließlich als die „wahre Kirche" und verurteilen alle Bischöfe, Priester und Gläubigen in der offiziell vom Staat anerkannten Kirche als Verräter und Feinde des Glaubens. Wie Besucher aus dem Aus-

land aus Taiwan und Hong Kong immer wieder übereinstimmend berichten, gilt diese Ablehnung und Verurteilung pauschal und ohne Nuancen. Auch wenn schriftliche oder mündliche Versicherungen abgegeben werden, daß einzelne Bischöfe der offiziellen Kirche vom Papst legitimiert worden sind, verweigern die Untergrundkatholiken ihnen die Anerkennung. Nach ihrer Meinung könne es sich nur um Lügen handeln, bzw. der Papst müsse falsch unterrichtet worden sein, sollten diese Legitimierungen tatsächlich erfolgt sein. Im übrigen habe der Papst Bischof *Fan Xueyan* von Baoding zum Kardinal und besonderen Bevollmächtigten ernannt, der damit als einziger für ihn sprechen könne. Ausdrückliche Schreiben etwa des vatikanischen Vertreters in Hong Kong, Monsignore *Jean Gobel*, es gebe diese Sondervollmachten nicht und habe sie nie gegeben, fruchten nichts.

Es rächt sich jetzt, daß der Vatikan anfangs der 80er Jahre Sondervollmachten für die Bischofsweihen von Untergrundbischöfen gegeben hat. Ihre Zahl ist jetzt so gewachsen, daß es zu verwickelten Verhältnissen in mehreren Diözesen gekommen ist, wo mehrere Untergrundbischöfe einem „offiziellen Bischof" gegenüberstehen. Neue vatikanische Richtlinien fordern jetzt, daß im Falle einer Verhaftung eines Untergrundbischofs von der Weihe eines neuen Bischofs abzusehen sei und daß überall dort, wo ein „offizieller Bischof" tätig ist, vor der Weihe eines Untergrundbischofs erst erkundet werden müsse, ob dieser Bischof in Gemeinschaft mit dem Papst stehe. Wo dies der Fall sei, dürfe kein Untergrundbischof geweiht werden. Diese römischen Weisungen machen jedenfalls deutlich, daß seitens Roms nicht eine einseitige Option für die Position der Untergrundkirche erfolgt ist, die sich gerne als die einzige wahrhaft katholische Kirche in China sehen möchte. Nach anfänglichem Zögern hat Rom die Gültigkeit der unerlaubt erfolgten Bischofsweihen in der VR China ausdrücklich anerkannt.

Die Lösung der Konflikte wird noch dauern

Ausländische Bischöfe und Priester, die sich als Vermittler für die Versöhnung zwischen den beiden katholischen Gruppen einsetzen, berichten von teilweise schlimmen Beispielen von Unversöhnlichkeit und Haß auf seiten der Untergrundkirche. Manche dieser sog. „kleinen schwarzen Priester", d. h. ohne ausreichende theologische Studien geweihte Untergrundpriester, zeichneten sich durch Fanatismus und Unkenntnis kanonischer Bestimmungen aus, die sie dazu brächten, jede Sakramentenspendung in der offiziellen Kirche als nichtig zu bezeichnen und Katholiken, die daran teilnehmen, mit der Exkommunikation zu bedrohen.

Das Bild, das die katholische Kirche in China gegenwärtig bietet, ist wenig erfreulich. Es mehren sich eben die Stimmen, die sich für Aussöhnung und Verständigung unter den Katholiken einsetzen. Erschwert wird das Vorgehen von außen dadurch, daß die Anfang des Jahres 1989 offensichtlich relativ weit gediehenen *Gespräche zwischen dem Vatikan und der VR China* durch die nachfolgenden politischen Ereignisse wieder zunichte gemacht wurden.

Bischof Aloysius *Jin Luxian* von Shanghai, der im September 1990 in Löwen an einer Konferenz zur chinesischen Kirchengeschichte teilnahm, wandte sich gegen Gerüchte über eine unmittelbar anstehende Aufnahme von diplomatischen Beziehungen und stellte fest, daß es wohl noch einige Zeit dauern werde, bis dieser Schritt zwischen dem Vatikan und der VR China erfolgen könne. Kurz darauf wiederholte der chinesische Außenminister *Quian Quichen* in New York die alten Bedingungen Chinas für diplomatische Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl: 1. den Abbruch der diplomatischen Beziehungen des Vatikans mit Taiwan und 2. die Absage an jegliche „Einmischung in die religiösen Angelegenheiten fremder Länder seitens des Papstes oder vatikanischer Stellen". Ohne eine Verständigung auf der diplomatischen Ebene wird aber eine Regelung der schwierigen innerkirchlichen Probleme nicht gut möglich sein. *G. E.*

Politisches Erdbeben in Österreich

Rätselraten über die Ursachen des Wahlergebnisses vom 7. Oktober

Was waren die Gründe für die unerwartete Selbstbehauptung der österreichischen Sozialisten bei den letzten Nationalratswahlen? Und warum erlitt die (christlich-demokratische) ÖVP das größte Wahldebakel seit ihrem Bestehen? Unser Österreich-Mitarbeiter Fritz Csoklich, Chefredakteur der „Kleinen Zeitung" in Graz, sieht im amtierenden Bundeskanzler den großen Gewinner der Wahl, weil er durch sein persönliches Prestige und seinen bürgerlichen Habitus Skandale und Gebresten seiner Partei zuzudecken vermochte. Der Volkspartei habe indessen ihre eigene Widersprüchlichkeit in wichtigen innenpolitischen Fragen (Lebensschutz, Ausländer- und Asylantenfrage) geschadet. Csoklich fragt aber auch nach dem spezifischen Anteil der katholischen Kirche am Ausgang der Wahl. Unmittelbar nach dem Konzil, als Katholiken weit über die Kirche hinaus attraktiv waren, habe die ÖVP ihre absolute Mehrheit gewonnen. 24 Jahre später indessen würden katholische Politiker mit einer Kirche identifiziert, die durch ihr doktrinäres Gehabe unsympathisch wirke.

Das politische Erdbeben, das von den Ergebnissen der österreichischen Parlamentswahl am 7. Oktober ausgelöst wurde, wirkt noch immer weiter. Besonders betroffen davon ist die Österreichische Volkspartei (ÖVP), die bei dieser Wahl mit dem Verlust von 543 000 Stimmen oder 9,2 Prozent 17 Mandate eingebüßt hat und die damit auf den Stand einer Mittelpartei zurückgefallen ist. Erstmals in der 45jährigen Geschichte dieser christdemokratischen Partei verfügt die ÖVP nicht mehr über die Sperrminorität in der Volksvertretung. Das bedeutet, daß die Volkspartei mit ihren 60 von insgesamt 183 Nationalratssitzen nicht mehr verhindern kann, wenn von den anderen drei Parteien Verfassungsgesetze beschlossen werden sollten, für die die Zweidrittelmehrheit notwendig ist. Es könnte somit ein neues Wahlrecht gegen den Willen der ÖVP ebenso zustande kommen wie eine Änderung der Schulgesetze.

Der eigentliche Sieger heißt Jörg Haider

Dieser Wahlausgang hat die seit 1945 festgefügte österreichische Parteienlandschaft völlig durcheinander gebracht. Die Sozialistische Partei (SPÖ), die in den vergangenen Monaten von Skandalen aller Art heimgesucht wurde, behauptete sich entgegen allen Prognosen der Meinungsforschung überraschend gut und konnte sogar zu ihren 80 Mandaten eines dazugewinnen. Ebenfalls ein Mandat gewannen die Grün-Alternativen hinzu, die allerdings mit neun Mandaten weit unter den Erwartungen der eigenen Anhänger blieben.
Der eigentliche Sieger der Wahl heißt *Jörg Haider,* der Bundesparteiobmann der Freiheitlichen Partei (FPÖ), der dank seiner gewaltigen Stimmengewinne bei den jüngsten Landtagswahlen im südlichsten Bundesland Österreichs mittlerweile zum Landeshauptmann von Kärnten gewählt worden ist. Der FPÖ, die – ideologisch gesehen – mit der FDP in Deutschland wenig zu tun hat, gelang es dank der angriffslustigen Wahlkampfführung durch Jörg Haider, zu einem breiten Sammelbecken von Protestwählern verschiedenster Herkunft zu werden. Diese Protestwähler gesellten sich in ihrem Unmut gegen die Parteibuchherrschaft und den Funktionärsfilz in Österreich zu der eher schmalen, überwiegend deutschnational orientierten Stammwählerschicht der FPÖ. Mit einem Gewinn von 282 000 Stimmen, das sind 6,9 Prozent mehr als bei den letzten Wahlen 1986, gewannen die Freiheitlichen nicht weniger als 15 Mandate hinzu. Sie sind jetzt mit 33 Sitzen im österreichischen Nationalrat vertreten.

Schon diese Zahlen allein lassen den Umfang der beispiellosen Wählerverschiebungen in der Alpenrepublik erkennen. Rechnet man auch noch die Nichtwähler hinzu, dann verschiebt sich das Bild noch stärker zuungunsten der beiden Großparteien. Eine Wählerstrom-Analyse des Österreichischen Rundfunks ergab, daß 160 000 Österreicher, die 1986 die SPÖ wählten, sich heuer der Stimme enthielten und daß auch etwa 140 000 ÖVP-Wähler, die noch 1986 für diese Partei votierten, diesmal Wahlenthaltung übten. Diese Zahlen sind ein Ausdruck der verbreiteten Politikverdrossenheit, die sich vor allem gegen beide Großparteien wendet, im Mandatsergebnis aber einseitig nur gegen die ÖVP zu Buche schlägt.
Über die Ursachen dieses Wahlausganges wurde und wird in Österreich viel gerätselt. Vordergründig scheint alles klar zu sein: Der telegene Bundeskanzler *Franz Vranitzky* deckte eben mit seinem Namen vieles von der Kritik an seiner Partei zu, und zahlreiche Wähler kreuzten auf dem Stimmzettel nicht die SPÖ an, sondern schrieben einfach „Vranitzky" hin. Diese vom Wahlgesetz gegebene Möglichkeit nützte die SPÖ in der letzten Runde des Wahlkampfes zu einer sehr geschickten Kampagne für diese Art der „Vorzugsstimmen", die ein voller Erfolg wurde. Allein in Wien entfielen 43 Prozent der sozialistischen Stimmen auf Vorzugsstimmen mit dem Namen des Bundeskanzlers.

Auch der Erfolg der FPÖ wird durch die persönliche Attraktivität ihres Spitzenkandidaten Jörg Haider erklärlich, der in jugendlicher Unbekümmertheit die Schwächen der österreichischen Parteienherrschaft nun schon seit Jahr und Tag aufzeigt und attackiert. Gegen diese beiden Kandidaten hatte ÖVP-Spitzenkandidat *Josef Riegler,* der erst durch einen innerparteilichen Putsch Parteiobmann geworden ist, wenige Chancen. Josef Riegler ist ein ernster, gewissenhafter Politiker, ein praktizierender Katholik, der aus kleinsten Verhältnissen eines steirischen Bauerndorfes stammt. Mit den Finessen und mit der Schlagfertigkeit seiner Gegenkandidaten Vranitzky und Haider konnte er sich nicht messen.

Sozialistische Selbstbehauptung auf düsterem Hintergrund

Trotzdem bleibt die Frage offen, warum die ÖVP bei diesen Wahlen eine Niederlage erlitten hat, deren Ausmaß ohne jedes Beispiel ist. Das schwer Begreifliche dieses Wahlergebnisses liegt in der Tatsache, daß die ÖVP in letzter Zeit von *Skandalen* größeren Ausmaßes verschont blieb, während die SPÖ von skandalösen Vorkommnissen ohnegleichen geschüttelt wurde. Erst wenige Wochen vor dem Wahltag ist der seinerzeitige sozialistische Bundeskanzler *Fred Sinowatz* wegen falscher Zeugenaussage zu einer Geldstrafe von 360 000 S verurteilt worden. Der gleiche Politiker hat wegen des Exports österreichischer Kanonen in den Iran und in den Irak während des Golfkrieges in Kürze die Anklage wegen der Verletzung des österreichischen Neutralitätsgesetzes zu gewärtigen. Mit ihm auf der Anklagebank werden aller Voraussicht nach zwei andere prominente sozialistische Politiker sitzen, der frühere Außenminister *Leopold Gratz* und der frühere Innenminister *Karl Blecha.* Ein weiterer aufsehenerregender Skandal betraf den steirischen Arbeiterkammerpräsidenten *Alois Rechberger,* der sich Monatsbezüge im Ausmaß von mehr als 240 000 S und ein faktisch unkontrollierbares Spesenkonto verschaffte. Gleichsam ein

„Dauerbrenner" ist schließlich zu allem Überfluß der nun schon seit Monaten laufende Sensationsprozeß gegen *Udo Proksch,* den Initiator und Financier des Club 45 in Wien, in dem während der Kreisky-Ära viele prominente sozialistische Politiker ihre Fäden gesponnen hatten. Jetzt ist Udo Proksch wegen sechsfachen Mordes und Versicherungsbetrugs angeklagt.

Bundeskanzler Vranitzky gelang es, diesen düsteren Hintergrund abzudecken und die seiner Partei von der Meinungsforschung einhellig prophezeiten Stimmenverluste zu vermeiden. In Österreich ist Politik eine Art Liturgie. Bruno Kreisky beherrschte dieses liturgische Ritual meisterhaft, und nach ihm spielt jetzt Franz Vranitzky in ganz anderer Weise eine ähnliche Rolle. Sein persönliches Prestige ist auf diese Weise ins Ungemessene gestiegen. Da er jede Koalition mit der FPÖ unter Jörg Haider dezidiert ausgeschlossen hat, ist für die Zukunft nur mit der Erneuerung der großen Koalition zwischen SPÖ und ÖVP oder mit einer sogenannten „kleinen" Koalition zwischen ÖVP und FPÖ zu rechnen, die aber schon deswegen wenig Chancen hätte, weil sie im Nationalrat nur über eine Mehrheit von zwei Stimmen verfügen würde. SPÖ und ÖVP haben somit kaum eine Wahl, sie werden sich wohl in den laufenden Koalitionsverhandlungen zusammenstreiten müssen, wenn es nicht zu einer fragilen Minderheitsregierung kommen soll.

Die ÖVP fand keine klare Linie

Innerhalb der Volkspartei wird freilich darüber gegrübelt, was denn das katastrophale Ausmaß dieser Wahlniederlage herbeigeführt haben könnte, die die Volkspartei in Wien auf 20 Prozent und in Kärnten sogar auf 18 Prozent, d. h. auf eine Kleingruppe reduziert hat. Die Verluste der ÖVP waren aber auch in Westösterreich, vor allem in Tirol und Voralberg, mit einem Minus von mehr als 12 Prozent niederschmetternd.

Übereinstimmend ist man jetzt der Ansicht, daß *eine ganze Reihe sehr verschiedener Ursachen* diese Niederlage herbeigeführt hat. In erster Linie wird von kritischen Geistern innerhalb der Partei gemeint, daß die noch immer stark katholisch-konservativ geprägte Politik weiter Teile der ÖVP hinter der gesellschaftlichen Säkularisierung des Landes her hinkt. Die *Struktur der Partei,* die seit 1945 aus drei weitgehend autonomen Bünden – dem Bauernbund, dem Arbeiter- und Angestelltenbund sowie dem Wirtschaftsbund – besteht, wird immer vehementer als überholt und antiquiert bezeichnet. Besonders kritisch wird dabei die Rolle des Arbeiter- und Angestelltenbundes betrachtet, der in erster Linie aus Beamten und Angestellten des öffentlichen Dienstes besteht.

Eine wichtige Rolle für dieses Wahldebakel spielte zweifellos auch die Frage der Fristenregelung beim Abtreibungsstrafrecht, gegen die die katholische Kirche in Österreich nun schon seit 15 Jahren Sturm läuft. Eine Bemerkung des Gesundheitssprechers der ÖVP knapp vor der Wahl, daß die Abtreibungspille RU 486 auch in Österreich zugelassen werden sollte, führte zu heftigen Protesten katholischer Seite, wobei die Wiedereinführung der Strafbarkeit von Abtreibungen auch während der ersten drei Monate gefordert wurde. Vor allem traditionalistische Kreise in der Kirche stürzten sich wenige Tage vor der Wahl mit Vehemenz auf dieses Thema und forderten ein „klares Bekenntnis" der ÖVP, was führende Funktionäre der Partei in eine schwierige Zwangslage brachte. Die Folge: Nicht wenige Katholiken, die in der Abtreibungsfrage einen rigorosen Standpunkt verfechten, wählten die ÖVP wegen ihrer „Lauheit" nicht, in Oberösterreich und Vorarlberg wichen immerhin mehr als 15 000 ÖVP-Wähler auf neugegründete christdemokratische Splitterparteien aus, die einen betont fundamentalistischen Kurs einschlagen und die von traditionalistischen kirchlichen Kreisen kräftige Unterstützung erhielten. Auf der anderen Seite führte die Debatte über die Wiedereinführung der Strafbarkeit der Abtreibung so knapp vor der Wahl offenbar zu einem massiven Votum gegen die ÖVP unter der jüngeren Generation und bei vielen Frauen.

Wahlausgang durch Abtreibungs- und Ausländerfrage mitentschieden

Erst Mitte September erhob das seriöse Wiener Meinungsforschungsinstitut Fessel, das der ÖVP nahesteht, daß die Akzeptanz der Fristenregelung seit ihrer Einführung Mitte der siebziger Jahre deutlich zugenommen hat. 1976 waren 53 Prozent der Bevölkerung mit der Fristenlösung einverstanden, 1983 waren es bereits 56 Prozent und 1990 63 Prozent. Die Zahl der Gegner hat sich ebenso deutlich und kontinuierlich reduziert. 1976 waren noch 40 Prozent der Bevölkerung mit der Fristenregelung nicht einverstanden, 1983 waren es nur noch 35 Prozent und 1990 nur noch 27 Prozent, die sie ablehnten. Das ist ein besorgniserregendes Debakel, nicht zuletzt auch für die katholische Kirche, die seit Jahren bei jeder sich bietenden Gelegenheit gegen die Fristenlösung aufgetreten ist, die aber offensichtlich die öffentliche Debatte über dieses strittige Thema nicht überzeugend beeinflussen konnte. Angesichts dieses Meinungsspektrums muß das Lostreten dieses Themas knapp vor dem Wahltermin im Zusammenhang mit der Forderung nach Wiedereinführung von Strafen bei Abtreibungen von geradezu verheerenden Folgen gewesen sein.

Auch in einer anderen prinzipiellen Frage, die im Wahlkampf eine bedeutsame Rolle spielte, zeigt der Wahlausgang, daß sich die kirchlichen Grundüberzeugungen nicht durchsetzen konnten. Es geht dabei um das Problem der *Flüchtlinge* und der *Ausländer,* die nach dem Umbruch im Osten zu Zehntausenden aus den vom Kommunismus befreiten Ländern über die Grenze nach Österreich kamen, um hier Arbeit zu finden. Von katholischer Seite wurde nachdrücklich um Verständnis für diese Menschen geworben, und die ÖVP schloß sich diesem Standpunkt – wenn auch zwiespältig oder halbherzig – an. Die FPÖ

hingegen nützte dieses Ausländerproblem zu einer handfesten, demagogischen Kampagne, vor der zuerst die SPÖ und dann auch die ÖVP kapitulierte. Das Ergebnis war die Wiedereinführung der Visumpflicht in Österreich für rumänische Staatsbürger, die Anfang September durch die Wiedereinführung der Visumpflicht für Polen ergänzt wurde. Nicht genug damit: Das österreichische Bundesheer wurde eingesetzt, um die österreichisch-ungarische Grenze, die erst kürzlich vom Eisernen Vorhang befreit werden konnte, gegen illegale Grenzgänger zu sperren. Von katholischer Seite wurde gegen diese restriktiven Maßnahmen heftig protestiert, doch die Regierung – SPÖ *und* ÖVP – blieb dabei, wenn auch einzelne VP-Minister öffentlich über diesen Rückschritt klagten.

Diese Zwiespältigkeit in wichtigen Fragen scheint der Volkspartei in besonderer Weise geschadet zu haben. In der „Furche" schrieb der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl,* man sollte einer so geschlagenen Partei wie der ÖVP nicht noch Kummer machen. Das Verhalten der Volkspartei in der Diskussion um den Sozialhirtenbrief, die Haltung der Partei in Fragen der Entwicklungshilfe, die manchmal vorschnell „links" etikettiert wurde, sowie der Zickzackkurs der ÖVP in der Abtreibungsdebatte habe aber gewiß Katholiken zur Meinung gebracht, daß sie mit ihren christlichen Anliegen in der Volkspartei nicht genug Beachtung fänden. Es müsse sich daher die tatsächliche Politik der ÖVP ändern.

Für die katholische Kirche eine Gelegenheit zur Gewissenserforschung

Eine Gewissenserforschung ist aber angesichts dieses Wahlausganges gewiß auch für die *katholische Kirche* in Österreich angebracht. Sie wird ihre politische Wirksamkeit überprüfen müssen, wenn sie langfristig gesehen ihre Standpunkte in so entscheidenden Problemen wie dem Schutz des Lebens oder in der Ausländerfrage nicht überzeugender artikulieren kann. Kritisch zu fragen ist weiters, ob dieses Wahlergebnis nicht auch durch eine schon seit geraumer Zeit zunehmende politische Passivität und Naivität im katholischen Volk vorbereitet worden ist und ob nicht die Introvertiertheit der nachkonziliaren Kirche in Österreich derartige politische Prozesse gefördert hat. Die innerkirchlichen Ereignisse in Österreich, die in den letzten Jahren Resignation und Entmutigung verbreiteten, führten überdies dazu, daß sich die Aufmerksamkeit der Kirche immer stärker auf Vorgänge im innerkirchlichen Raum konzentrierte, während die Entwicklungen draußen weitgehend unreflektiert blieben.

Dazu kommt noch die prekäre Situation der österreichischen *Presse,* die mittlerweile in einen im übrigen Westeuropa unbekannten Grad der Konzentration publizistischer Macht in den Händen einiger weniger Pressezaren hineingeraten ist und die mit auflagenstarken Blättern wie der „Kronenzeitung" in diesem Wahlkampf ganz offen Jörg Haider unterstützte. Daß dabei deutsches Kapital eine zunehmende Rolle spielt, ist eine Pikanterie am Rande, die aber doch vermerkt werden muß, weil bei der Kapitalbeteiligung der WAZ in Essen an der „Kronenzeitung" und am „Kurier" sowie bei der Gründung des „Standard" in Wien durch den Springer-Verlag immer wieder versichert wurde, es würden dadurch überhaupt keine redaktionellen oder politischen Fragen berührt.
Auf einen merkwürdigen Umstand muß schließlich noch hingewiesen werden: Die Volkspartei errang 1966, also im direkten Gefolge des Konzils, zum ersten und einzigen Mal die absolute Mehrheit in Österreich. 24 Jahre später wurde sie in einer beispiellosen Wahlniederlage zu einer Mittelpartei reduziert. Viele Ursachen wirken dabei mit. Ist es übertrieben, darüber hinaus auch die Folgerung zu ziehen, daß unmittelbar nach dem Konzil Katholiken in der Öffentlichkeit weit über den Kreis des Kirchenvolkes hinaus eine starke Attraktivität und viel Sympathie besaßen, während 24 Jahre später katholische Politiker offensichtlich mit einer Kirche identifiziert wurden, die durch ihren Kurswechsel gegenüber der Öffnung des Konzils, durch ihr tantenhaftes Auftreten, ihr reaktionäres Gehabe und ihre Zerstrittenheit eher unsympathisch wirkt?

Fritz Csoklich

„Die Zeit alleinstehender Nationen ist vorüber"

Fragen an Henri Ménudier über die Rolle Frankreichs nach der deutschen Einigung

Wie hat das deutsch-französische Verhältnis die stürmische Entwicklung der letzten Monate überstanden? Verliert Frankreich gegenüber einem politisch und wirtschaftlich erstarkenden Deutschland innerhalb der EG und darüber hinaus an politischem Gewicht? Wie wird Frankreich sich in einem Europa einrichten, dessen Schwerpunkt weiter nach Osten rückt? Mit diesen Fragen befaßt sich das Interview mit dem französischen Deutschlandspezialisten und Politikwissenschaftler an der Sorbonne Henri Ménudier. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Ménudier, welche Bedeutung hatte der 3. Oktober als Tag der Vereinigung Deutschlands für Frankreich bzw. die Franzosen?

Ménudier: Für Frankreich war dies ein sehr wichtiger Tag. Er wurde auch sehr ernst genommen. Man braucht sich nur anzusehen, was die Presse, und zwar nicht nur die Pariser, sondern auch die regionale Presse daraus machte. Es wurde sehr viel zu diesem Thema veröffentlicht, nicht nur am 3. Oktober, auch bereits vorher. Die Franzosen haben sich zunächst einmal gefreut, weil es für sie ein normaler Vorgang ist, wenn eine geteilte Nation ihre Einheit wiederfindet. Natürlich war man etwas überrascht, daß es so schnell gekommen ist. Diese Freude zeigte man im übrigen schon seit dem November letzten Jahres, also seit der Öffnung der Mauer.

„Warum sollte das freie Selbstbestimmungsrecht der Völker für die Deutschen nicht gelten?"

HK: Ein prominenter Franzose, Jacques Delors, nahm als Präsident der Kommission der Europäischen Gemeinschaften an den Feierlichkeiten in Berlin teil und zeigte sich später überrascht, wie verhalten die Deutschen dieses Ereignis begingen. Hat dieser Eindruck auch mit der unterschiedlichen politischen Kultur der beiden Länder zu tun?

Ménudier: Dieser Unterschied ist in der Tat registriert worden. Denken Sie nur einmal daran, wie wir im vergangenen Jahr die 200-Jahr-Feier der Französischen Revolution begangen haben, wenn auch nicht unbedingt mit Nationalismus, so aber doch mit sehr viel mehr Pathos und Engagement. Die Deutschen haben ihre Wiedervereinigung wie ein Volksfest gefeiert – ohne jeden nationalistischen Überschwang. Man hat gespürt: Da herrscht viel Freude, aber auch viel Nachdenklichkeit. Es war gut, daß es so und nicht anders war. Nationalistische Töne hätten das Ausland, allen voran die Franzosen, sehr erschreckt. Viele Franzosen haben erst auf diese Weise – so hoffe ich wenigstens – verstanden, daß die Deutschen ein anderes Verhältnis zur Nation und vielleicht auch zum Nationalismus haben als wir. Die Deutschen sind gebrannte Kinder und insofern viel vorsichtiger, als wir es in Frankreich sind.

HK: Es ist aber wohl davon auszugehen, daß die positive Stimmung unter den Franzosen angesichts der Veränderungen in Europa weniger auf der Vereinigung Deutschlands als auf dem „Sieg" des freien Westens über den bislang totalitären Osten beruht ...

Ménudier: Auf beidem. Natürlich zuerst auf dem Sieg der Freiheit, die sich schlußendlich durchgesetzt hat. Daß dieses Ereignis in Deutschland ausgerechnet im Jahr der 200-Jahr-Feier des Beginns der Französischen Revolution stattfand, hat die Franzosen sehr bewegt. Ein weiterer Gesichtspunkt war das freie Selbstbestimmungsrecht der Völker: Wir verlangen es für alle Völker – warum sollte es ausgerechnet für die Deutschen nicht gelten?

HK: Dennoch gab es vor allem zu Beginn des deutschen Einigungsprozesses Unstimmigkeiten. In Paris fühlte man sich vom deutschen EG-Partner zu wenig in Kenntnis gesetzt über die beabsichtigte Politik: über das 10-Punkte-Programm von Helmut Kohl, die Währungs- und Sozialunion mit der ehemaligen DDR und anderes mehr. Waren das unvermeidliche Randerscheinungen einer außergewöhnlichen Situation, oder muß man sie als Symptome ernster nehmen?

Ménudier: Meine Erklärung dafür ist: Mitterrand und Kohl handelten in den Monaten von November bis März gewissermaßen mit einer unterschiedlichen Logik: Als Vorsitzender des Europäischen Rates in der zweiten Hälfte des Jahres 1989 befürchtete Mitterrand, die deutsche Einheit könne alles durcheinanderbringen – sowohl das zeitliche Programm als auch die Substanz der Europäischen Gemeinschaft –, die Deutschen würden sich vor allem für die Einheit ihres Landes interessieren und weniger für die europäische Einheit. Ihm war daran gelegen, die Lage zu stabilisieren. *Helmut Kohl* stand demgegenüber unter einer ganz anderen Perspektive. Wir dürfen nicht vergessen, daß im letzten Jahr die Wahlchancen für Kohl noch sehr schlecht standen. Die Meinungsumfragen zeichneten ein negatives Bild; er hatte die Landtagswahlen verloren, und jeder mußte davon ausgehen, daß es mit seiner Wiederwahl Ende 1990 schwierig werden würde. Für Kohl stand die Innenpolitik im Vordergrund, nicht die Außenpolitik. In dieser Lage gab es zwischen beiden praktisch keine Kommunikation. Beide standen unter anderen Zwängen. Es brauchte einige Zeit, bis beide wieder auf der gleichen Welle lagen. In dieser Zeit spielte Jacques Delors eine wichtige Rolle. In Paris wie in Bonn zeigte er, daß der Prozeß der europäischen Einigung und der Prozeß der deutschen Einigung parallel laufen können.

„Deutschland wird seine Wiedervereinigung nicht zum Nulltarif bekommen"

HK: Bei der Diskussion über die Folgen des 3. Oktober für Frankreich steht die Einschätzung des wirtschaftlichen Gewichts des vereinten Deutschlands innerhalb der EG im Vordergrund. Werden mögliche negative Konsequenzen für Frankreich dabei nicht leicht überschätzt, zumal Deutschland auf Jahre hinaus mit der Bereinigung der Situation in der ehemaligen DDR belastet ist?

Ménudier: In der Diskussion um die wirtschaftliche Rolle des vereinigten Deutschlands trifft man auf einen doppelten Standpunkt: zunächst einmal sorgt man sich angesichts des großen Gefälles zwischen der Bundesrepublik und der ehemaligen DDR über die wirtschaftliche Entwicklung des vereinigten Deutschlands. Man fragt sich, ob sich die Bundesrepublik da nicht übernommen haben könnte. D.h., man befürchtet Konsequenzen für Inflation, Arbeitslosigkeit, Verschuldung. Wenn es der Bundesrepublik schlecht geht, wird dies jeder in der Gemein-

schaft zu spüren bekommen. In Paris glaubt man nicht, daß Deutschland seine Wiedervereinigung zum Nulltarif bekomme. Die Europäische Gemeinschaft wird einspringen müssen, sie hat dies bereits getan, damit indirekt auch die europäischen bzw. die französischen Steuerzahler. Die zweite Perspektive betrifft das Gleichgewicht zwischen den beiden Ländern. Nicht wenige sagen: Die Bundesrepublik war auch schon in der Vergangenheit ein starker Partner. Nun kommt noch die ehemalige DDR hinzu. Das vereinigte Deutschland besitzt folglich ein noch einmal stärkeres wirtschaftliches Potential. Der Abstand zu Frankreich, der schon ziemlich groß war, wird noch größer ...

HK: Wird aber ein gegenseitiges Aufrechnen von nationalen Bevölkerungszahlen und Bruttosozialprodukten der tatsächlichen Verflochtenheit der EG-Länder gerade im Wirtschaftsbereich überhaupt noch gerecht? Hat sich diese nationale Sichtweise nicht überlebt?

Ménudier: Eine solche Sichtweise ist tatsächlich anachronistisch. Wir befinden uns in der Zeit der Interdependenz. Deswegen stört mich das Argument des zunehmenden wirtschaftlichen Gewichts von Deutschland innerhalb der Europäischen Gemeinschaft nicht sonderlich. Ich sage mir: Wenn Deutschland stark ist, wird dies letzten Endes der Europäischen Gemeinschaft als ganzer zugute kommen. Aber Sie können nicht verhindern, daß nationale Statistiken angelegt und so die Länder miteinander verglichen und aneinander gemessen werden. Mit der Tatsache, daß Deutschland wirtschaftlich stärker geworden ist, verbindet man dann die Befürchtung, daß es die großen Orientierungen in der Wirtschafts-, Währungs- und Sozialpolitik innerhalb der Europäischen Gemeinschaft stärker zu beeinflussen sucht. Oder daß es – im Bewußtsein der eigenen Stärke auf dem Gebiet des Außenhandels – versucht sein könnte, seine politischen Konditionen zu diktieren. Man denkt immer noch in den veralteten Schablonen des Kräftegleichgewichts. Den Widerspruch zwischen den äußeren Tatsachen, also in diesem Fall der Interdependenz, und der öffentlichen Meinung oder den Mentalitäten, die Zeit brauchen, um sich diesen neuen Bedingungen anzupassen, kennen wir auch aus anderen Zusammenhängen.

HK: Was aber bedeutet diese Entwicklung für das politische Selbstverständnis Frankreichs? Die Bundesrepublik ist größer geworden, möglicherweise wird sie politisch mächtiger, wird Frankreich damit auch kleiner? Wurde Frankreich durch die Ereignisse in Deutschland und Osteuropa – wie zu lesen war – „redimensioniert"?

Ménudier: Die Rahmenbedingungen für die europäische Zusammenarbeit haben sich geändert, das ist allen Beteiligten bewußt. Bis zum letzten Jahr war die Lage relativ übersichtlich: In dem kleinen westlichen Europa gab es die Europäische Gemeinschaft. Unsere Aufgabe war es in erster Linie, die Gemeinschaft weiterzuentwickeln, an Osteuropa brauchten wir dabei kaum zu denken. Die Schranken, die uns bislang von den osteuropäischen Ländern trennten, sind nun gefallen, und wir müssen uns etwas Neues einfallen lassen. Die Bundesrepublik ist größer geworden, wahrscheinlich auch mächtiger. In der Mitte Europas wird sie eine wichtige Rolle spielen. Für Frankreich ist dies eine Herausforderung. Statt nun unentwegt über unsere Probleme zu lamentieren, sollten wir diese Situation als eine Ermunterung verstehen, unsere Wirtschaft so zu entwickeln, daß sie der deutschen Wirtschaft gegenüber konkurrenzfähig bleibt.

HK: Andererseits geht nun mit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten Frankreichs Status als Siegermacht des Zweiten Weltkriegs zu Ende, der für die französische Nachkriegspolitik bis heute immerhin von beachtlichem Gewicht war.

Ménudier: Die Beendigung des Status als Siegermacht des Zweiten Weltkriegs wird in Frankreich nicht als Verlust empfunden. Im Rahmen der 2+4-Gespräche ist man gemeinsam zu dem Entschluß gekommen, Deutschland seine Souveränität zurückzugeben. Das war das Ergebnis von Verhandlungen zwischen gleichberechtigten Partnern. Es gibt heute keinen Grund mehr, Deutschland als weniger gleichberechtigt einzustufen als andere Länder. Im übrigen haben wir noch nicht alles verloren: Wir sind weiterhin ständiges Mitglied im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen. Dieser Sitz steht nicht zur Disposition, und ich glaube auch nicht, daß die gegenwärtige Diskussion über eine Aufnahme der Bundesrepublik als ständiges Mitglied schnell aktuell wird. Wenn es eine Anpassung beim Weltsicherheitsrat geben wird, dann wird es eher so sein, daß die EG als ganze einen Sitz erhält. Im übrigen vertritt Frankreich in dieser Rolle schon jetzt nicht einfach nur die eigenen Interessen, sondern diejenigen Europas. Ein weiterer wesentlicher Unterschied besteht in der Atombewaffnung: Frankreich besitzt sie, Deutschland nicht. Aber ich glaube, daß diese Art, die Probleme anzugehen, unangemessen ist. Nicht Nation soll gegen Nation auftrumpfen. Entscheidend ist, ob wir die gleiche Vorstellung von Europa und von den Mitteln haben, mit denen wir dies Europa erreichen wollen.

„Wir brauchen weiterhin ein glaubwürdiges Verteidigungssystem"

HK: Aber gerade die Atombewaffnung ist eines jener Elemente, die für manchen nicht nur außerhalb Frankreichs geradezu den „Mythos" der internationalen Stellung Frankreichs begründen ...

Ménudier: Frankreich weiß natürlich, daß es nur eine mittlere Macht ist und keine Supermacht, wobei gerade gegenwärtig auch der Begriff der Supermacht einem starken Wandel unterworfen ist. Frankreich hat immer eine bestimmte internationale Rolle gespielt. Das hängt mit seiner Vergangenheit zusammen, mit dem Kolonialreich, auch wenn sich das Verhältnis zu den Kolonien grundlegend verändert hat. Daß Frankreich vorläufig einen bestimmten Einfluß in der Welt behält, hängt auch mit der

französischen Sprache zusammen, mit der politischen Kultur Frankreichs. Dieser internationale Rang Frankreichs wird auch von den anderen Mächten nicht in Frage gestellt. Daß es als Folge der Wiedervereinigung Deutschlands zu einer Herabstufung Frankreichs kommen wird, glaube ich daher nicht. Ich glaube aber auch nicht, daß die Staaten in der EG alle den gleichen Rang haben müssen. Wir wollen ein vielfältiges Europa, und wir müssen weiter damit leben, daß die EG-Länder über einen unterschiedlichen internationalen Einfluß verfügen.

HK: Kritik wegen seiner Atombewaffnung hat Frankreich sich auch in der Vergangenheit schon gerade aus der Bundesrepublik gefallen lassen müssen. Inzwischen liegen nicht nur Deutschland, sondern auch Teile des demokratisch gewordenen Osteuropa innerhalb der maximalen Reichweite der Atomrakete Hadès. Wie wird sich Frankreich in dieser Frage in Zukunft verhalten?

Ménudier: Mit Hadès haben wir natürlich jetzt erhebliche Probleme, das ist richtig. Vergessen Sie jedoch nicht, daß Hadès nur eines der Elemente der „force de frappe" darstellt, daneben verfügen wir über Atomwaffen mit mittlerer Reichweite und strategische Waffen. Wenn das Arsenal glaubwürdig sein soll, muß man von allem etwas haben. Ich glaube nicht, daß von der Hadès eine besondere Bedrohung gegen Deutschland oder gegen Osteuropa ausgeht. Diese Diskussion ist jetzt neu entfacht worden, weil zwischen Frankreich und der Bundesrepublik unterschiedliche Sichtweisen von der sicherheitspolitischen Situation in Osteuropa bestehen: In Frankreich gibt man sich eher zurückhaltend und mahnt zur Vorsicht – die Lage könnte noch gefährlich werden: Das Konfliktpotential in Osteuropa bleibt weiterhin sehr groß wegen der Minoritätenprobleme, wegen nationaler und Grenzkonflikte. Deswegen brauchen wir weiterhin ein relativ glaubwürdiges Verteidigungssystem – nicht, um dies eines Tages zu benutzen, sondern um damit zu drohen, daß man es eventuell benutzen könnte. Der große Widerspruch der Atomwaffen besteht eben darin, daß sie benutzt werden, um nicht benutzt zu werden.

HK: Frankreich ist Mitglied der Nato, aber nicht Teil ihrer militärischen Integration. Wird diese Form der Einbindung in das westliche Bündnis der heutigen Lage noch gerecht?

Ménudier: Es ist klar, daß wir in den nächsten Jahren eine gründliche Diskussion über die Sicherheitspolitik haben werden – in Frankreich, in den anderen westlichen Ländern und zwischen Ost und West. Der sicherheitspolitische Kontext verändert sich. Frankreich kann nicht annehmen, davon wie auf einer Insel unberührt zu bleiben. Deshalb hat auch die Diskussion darüber bereits eingesetzt, ob wir die gesamte „force de frappe" wirklich brauchen. Sie kostet viel Geld, und wir hätten das Geld gerne für etwas anderes. In Wien und Genf wird über Abrüstungsmaßnahmen verhandelt – wir wissen, daß wir dies mittragen müssen. Wir stehen etwa vor der Frage, ob die landgestützen Atomwaffen in der Provence erneuert werden müssen und ob diese angesichts der veränderten Bedrohungssituation nicht besser auf U-Boote oder Flugzeuge gehören. Was die Integration in die NATO angeht, fürchte ich, daß diese Frage zum Tabu erhoben werden wird. Frankreich wird nicht in die atlantische Integration zurückkehren. Die damalige Entscheidung de Gaulles war zwar sehr umstritten, aber ich sehe heute keinen Politiker, der so viel politische Autorität besäße, um hier eine Umorientierung einzuleiten. Die Franzosen würden dies nur schwer verstehen, gerade zu einer Zeit, in der die atlantische Allianz selbst vor einer Neudefinition ihrer Aufgaben steht. Außerdem stellt sich die Frage einer verstärkten Verantwortung der EG auf dem Gebiet der militärischen Sicherheit: Liegt es doch in der Logik des Prozesses der Einigung, daß die EG sich nicht nur mit Währungs- und Wirtschaftsfragen beschäftigt, sondern auch mit Außenpolitik und Sicherheitsfragen.

„Europa stellt für Frankreich eine große Chance dar"

HK: Sehen Sie Anzeichen dafür, daß Frankreich nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten und durch sie motiviert hier eine schnellere Gangart einschlägt, um so – unabhängig von der weiteren Entwicklung der Militärblöcke – Deutschland militärisch stärker einzubinden?

Ménudier: Dieser Hintergedanke spielt zweifellos auch eine Rolle. Wir sind bemüht, die Deutschen so weitgehend wie möglich in den Westen einzubinden. Andererseits haben wir in dieser Hinsicht gegenwärtig wenig Sorgen, weil uns die Bundesregierung viele Zusicherungen gemacht hat. Was später sein wird, das wissen wir natürlich nicht, und insofern ist es vielleicht gut, schon heute dafür zu sorgen, daß sich diese Bindungen nicht lockern. Die Atlantische Allianz muß über ihr Konzept nachdenken. Diese Diskussion kommt auf uns aber noch aus einem anderen Grund zu: wegen unserer militärischen Präsenz in Deutschland. Wenn die Sowjetunion Ende 1994 Deutschland verlassen hat, besteht kein Grund, westliche Truppen weiterhin zu behalten. Es sei denn, wir versuchen in diesen vier Jahren, ein europäisches Konzept zu entwickeln. Es muß darüber nachgedacht werden, auf welcher Basis französische Truppen in der Bundesrepublik bleiben könnten. Wenn wir daran interessiert sind, daß französische Truppen in Deutschland bleiben, müssen wir auch bereit sein, deutsche Truppen in Frankreich aufzunehmen. Aber über letzteres hat die Diskussion in meinem Land noch kaum angefangen.

HK: Warum aber dann die in Deutschland als brüsk empfundene, einseitige Ankündigung des vollständigen Rückzugs der französischen Truppen aus der Bundesrepublik? Deutet diese Entscheidung auf eine gewisse Empfindlichkeit hin, die mit dem Verlust des Status als Siegermacht zu tun haben könnte? Wollte man damit deutlich machen, daß man auf die Präsenz in Deutschland nicht angewiesen ist?

Ménudier: Letzteres sicher auch. Vielleicht spielt hier schlicht eine Rolle, daß man sich gern bitten läßt. Man geht weg – aber erwartet irgendwie, daß man zurückgeholt wird, und dann kann man miteinander diskutieren. Ich war auch überrascht, wie schnell die französische Regierung den Abzug der Truppen ankündigte. Ich finde dies nicht gut. Wir haben in den letzten 20 Jahren auf dem Gebiet der Sicherheitspolitik intensiv zusammengearbeitet. Wir sollten daher auf diese Gemeinsamkeiten auf keinen Fall verzichten. Im Gegenteil. Wir sollten verstärkt darüber nachdenken, was wir in der heutigen Situation noch mehr gemeinsam tun können.

HK: War insofern die Entscheidung für die Bildung einer deutsch-französischen Brigade vor einigen Jahren aus heutiger Sicht in gewisser Weise providentiell? Als der Plan damals bekannt wurde, waren die ersten Reaktionen eher ratlos: Man wußte nicht recht, welche Funktion ein solches bilaterales militärisches Unternehmen innerhalb der Allianz haben könnte.

Ménudier: Man kann diese Entscheidung heute durchaus providentiell nennen, damals jedenfalls überraschte sie. Die damit gemachten Erfahrungen wird man nicht allgemein anwenden können: Die Bundesrepublik ist in die NATO militärisch integriert, Frankreich nicht. Man kann dies also nur mit territorialen Truppen machen, die nicht dem NATO-Oberbefehl unterstehen. Daß man so etwas mit Teilen nationaler Streitkräfte versucht, ist dennoch ein guter Anfang. Vor allem zeigt es, daß – wenn wir ernst machen wollen mit der europäischen Einheit im Verteidigungsbereich – wir uns mehr um die Interoperabilität der Streitkräfte bemühen müssen: die Streitkräfte müssen erst noch in die Lage versetzt werden, zusammenarbeiten zu können. Was im kleinen deutsch-französischen Rahmen erprobt wird, kann lehrreich sein für den größeren europäischen Raum.

HK: Der Elan, mit dem gerade in jüngster Zeit in Frankreich auf die europäische Karte gesetzt wird, verwundert, geht es dabei doch langfristig unvermeidlicherweise auch um die Aussicht, Teile der eigenen Souveränität an gesamteuropäische Instanzen abzugeben. Aus der Vergangenheit ist Frankreich als ein Land bekannt, das die eigene Souveränität über alle Maßen schätzt und zu wahren bemüht ist. Hat sich daran etwas geändert?

Ménudier: In Sachen Souveränität sind wir vielleicht nicht so weit wie die Deutschen. Das ist aber auch verständlich: Für die Deutschen war es nach Gründung der Bundesrepublik viel leichter, auf eine Souveränität zu verzichten, die sie sowieso nicht hatten. Der Verzicht auf Souveränität steht schon im Grundgesetz. Das ist wahrscheinlich die einzige Verfassung in Europa, in der so etwas vorgesehen ist. Andererseits zeigt dies, daß es die Westdeutschen mit der europäischen Einigung sehr ernst nehmen. Für uns ist dies viel schwieriger wegen unserer Geschichte. Aber auf der anderen Seite haben wir in Frankreich wirklich verstanden, daß die Zeit der alleinstehenden Nationen vorüber ist und daß unsere Rettung nur im Aufbau einer europäischen Gemeinschaft besteht. Frankreich weiß, daß es sich allein nicht behaupten kann und daß Europa eine große Chance darstellt. Deswegen wird dieses Ziel bei uns recht positiv aufgenommen, vielleicht sogar positiver als in der Bundesrepublik. Das ist der letzte Traum, die letzte Chance, die wir noch haben ...

HK: Steckt dahinter auch der Wunsch, gewissermaßen mit Hilfe Europas die Politik fortsetzen zu können, die man als einzelne Nation zwischen, am Rande und neben den Supermächten in der Vergangenheit zu machen versucht hat?

Ménudier: Warum nicht? Wir haben immer eine besondere Rolle gespielt. Warum sollten wir darauf so ganz verzichten? Wir wollen beim Aufbau Europas präsent sein. Frankreich hat den Aufbau Europas geprägt. Wir haben wichtige Initiativen angestoßen. Einige Niederlagen sind auch von Frankreich zu verantworten, das muß man allerdings auch sagen, besonders im Zusammenhang mit der Europäischen Verteidigungsgemeinschaft und der politischen Integration. Alles zusammengenommen glaube ich allerdings, daß die Bilanz relativ positiv für Frankreich aussieht. Auf jeden Fall kann man nicht sagen, daß Frankreich in den zehn letzten Jahren in erster Linie eine Bremserrolle gespielt habe. Wir haben eher versucht, Gas zu geben – auch wenn es uns manchmal schwerfällt, bestimmte Souveränitätsrechte abzugeben. Aber in Wirtschafts- und Währungsfragen haben wir bereits weitgehend auf unsere Souveränität verzichtet. Eine nationale Außenpolitik gibt es heute eigentlich nicht mehr.

„De Gaulle hat die Wiedervereinigung vorausgesehen"

HK: Ist das auch der Grund dafür, daß Frankreich sich reserviert verhält gegenüber dem erst unlängst vereinbarten deutsch-sowjetischen Partnerschaftsvertrag, in dem sich nach französischer Lesart bilaterale Verpflichtungen finden, die die Einbindung Deutschlands in Nato und EG nicht ausreichend berücksichtigen?

Ménudier: Ja, weil wir jetzt in eine Phase gekommen sind, in der man – sofern man wirklich Mitglied der Gemeinschaft sein will – Rücksicht nehmen muß auf die Partner. Wenn – wie im Fall des deutsch-sowjetischen Vertrages – solche Verpflichtungen aufgenommen wurden, dann muß die Frage erlaubt sein, ob dies im einzelnen in Einklang zu bringen ist mit den Verpflichtungen, die man innerhalb der EG eingegangen ist. Hier sind einige Schwierigkeiten entstanden zwischen der Bundesrepublik und Frankreich, wobei ich nicht glaube, daß es zu einer ernsteren Verstimmung kommen wird. In Frankreich weiß man, daß es für die Sowjetunion nicht einfach war, ihr Ja zur Wiedervereinigung zu geben – dafür mußten ihr einige zumindest verbale Konzessionen gemacht werden.

HK: Und die Sorge wegen eines deutsch-sowjetischen Sonderverhältnisses?

Ménudier: Natürlich spielt diese auch eine Rolle. Die Reaktion ist immer gleich: Man denkt zuerst an die Vergangenheit. In der Vergangenheit – Stichwort „Rapallo" – hat es schon solche Alleingänge gegeben. Die Lage ist aber heute völlig anders, insofern besagt dieser Vergleich im Grunde nicht viel.

HK: Nun besteht das Problem für Frankreich nicht nur in einem befürchteten deutsch-sowjetischen Sonderverhältnis. Traditionell tut man sich schwer mit dem, was man „Mitteleuropa" nennt. Im kleinen EG-Europa bildete Frankreich das Zentrum, in einem sich nach Osten öffnenden Europa gerät es an den Rand. Die deutsche Sprache besitzt in Osteuropa traditionell eine relativ starke Stellung. Wie wird Frankreich sich dazu verhalten?

Ménudier: Wir geben den Kampf nicht auf – auch was die Sprache angeht. Wir wissen, daß die deutsche Sprache in Ost-, Mittel-, Südosteuropa gut vertreten ist, aber auch die französische Sprache war dies eigentlich seit langem. Die politische Präsenz in diesen Staaten wird man verstärken. Schließlich wird Frankreich daran erinnern, daß es Aufgabe der EG als ganzer ist, sich um die Entwicklung der Beziehungen zu Osteuropa zu kümmern. So etwas kann bilateral geschehen, aber es gehört auch auf die Ebene der EG. Die EG könnte in dieser Hinsicht so etwas wie eine Koordinierungsfunktion haben. Entweder wir bilden wirklich zusammen eine Europäische Gemeinschaft und bemühen uns um eine gemeinsame Haltung in diesen Dingen oder wir bleiben der Zeit der unabhängigen souveränen Nationalstaaten verhaftet.

HK: Welcher Linie bei der weiteren Entwicklung Europas wird Frankreich den Vorzug geben: dem konsequenten Ausbau der bestehenden Gemeinschaft oder der möglichst zügigen Erweiterung der EG durch die östlichen Länder?

Ménudier: Wir wollen den realistischen Weg einnehmen. Nicht alles ist auf einmal möglich. Die Vorstellung, daß man die osteuropäischen Staaten möglichst schnell in die EG aufnehmen sollte, ist nicht zu realisieren. Eine der wenigen Strukturen, die heute wirklich fest dasteht, ist die Europäische Gemeinschaft. Wir haben einen genauen Kalender, in dem festgelegt ist, was bis wann erreicht werden soll. Die nächste Etappe ist der große Binnenmarkt bis zum 1. Januar 1993. Dann kommt die Währungs- und Wirtschaftsunion und parallel dazu die politische Union. Das ist schon sehr viel. Wenn dieses Europa stabil ist, können wir uns mit der Frage der Öffnung der EG beschäftigen. Das bedeutet nicht, daß wir in der Zwischenzeit für Osteuropa nichts tun können. Aber wir können nicht alles auf einmal erreichen, zumal wir nicht nur vor Beitrittswünschen von Osteuropa stehen; es liegen auch Beitrittswünsche von Efta-Ländern vor – es laufen Verhandlungen für die Bildung eines großen europäischen Wirtschaftsraums. Für die Zukunft wird dies die Hauptfrage sein: Wie können wir die Strukturen ausbauen und festigen und zugleich offen genug sein für weitere beitrittswillige Länder?

HK: Im November hat Frankreich den 100. Geburtstag des Begründers der Fünften Republik gefeiert, Charles de Gaulle. Sein „Europa der Vaterländer" unterscheidet sich erheblich von dem Europa, für das sich Frankreich heute einsetzt. Daher abschließend die Frage: Erscheint das politische Handeln de Gaulles nach den Ereignissen des letzten Jahres in Europa in einem anderen Licht?

Ménudier: Es ist auf jeden Fall daran zu erinnern, daß de Gaulle die Wiedervereinigung vorausgesehen hat. 1959 gab es eine berühmte Pressekonferenz, auf der er sehr deutlich gesagt hat, die Wiedervereinigung werde eines Tages stattfinden, und man werde sich damit innerhalb der EG abfinden müssen. Warum hat er das schon so früh vorausgeahnt? Weil er gesehen hat, daß die Nation wichtig ist und daß eine Nation nicht ewig gespalten bleiben kann. Weil de Gaulle immer davon ausgegangen ist, daß Nationen ein bleibendes Element darstellen, während er die politischen Regime für vergänglich hielt, war für ihn klar: Der Kommunismus wird eines Tages vergehen wie auch der Faschismus verschwunden ist. Und wenn er überwunden wird, findet die Nation wieder zusammen, und die Zusammenarbeit mit diesem Deutschland wird für Frankreich eine wichtige Rolle spielen. Das war einer der Gründe, warum er auch – man hat damals darüber gelacht – von einem Europa „vom Atlantik bis zum Ural" gesprochen hat. So falsch war diese Perspektive nicht ...

„Ein Ringen, unendlich facettenreich"

Gedanken eines Bischofs über Sprache und Sprechen in der Kirche

„Ringen um Sprache" hieß der Titel eines Referats des Bischofs von Innsbruck, Reinhold Stecher, auf dem Dreiländertreffen katholischer Journalisten (aus Deutschland, aus Österreich und aus der Schweiz) Ende September in Puchberg bei Wels (Österreich). Es sind Gedanken eines Bischofs, der seine eigenen Schwierigkeiten des Sprechens auf dem aktuellen kirchlichen und weltlichen Zeithintergrund vor Journalisten und in Austausch mit ihnen reflektiert. Seine Gedanken mitzubedenken und wenn möglich zu beherzigen, bringt sicher nicht nur Journalisten Gewinn. Mit Einverständnis des Autors und Referenten geben wir sie hier deshalb, wenn auch mit umständebedingter Verspätung, im Wortlaut wieder.

Der Titel, der mir vorgegeben wurde, gefällt mir. Er drückt das aus, was Sie und mich so oft bewegt, und er erwartet keine fertigen Lösungen. Auch ich sehe mich ständig mit diesem Ringen konfrontiert (und so darf ich mich doch als heimlicher Kollege fühlen): Tag für Tag, von Anlaß zu Anlaß, von Brief zu Predigt, von Artikel zu Statement, von Grußwort zu Diskussion, von Hirtenbrief zu Buchbeitrag, vom Gespräch mit Laientheologen zur Begegnung mit Volksschulkindern, vom Suchen nach Formulierungen für Universitätsprofessoren zur Firmansprache für Schwerstbehinderte. Es ist tatsächlich ein mühsames Ringen, das mich oft müde und unbefriedigt zurückläßt und das unendlich zeitraubend und facettenreich ist. Es ist ein Ringen, das bis in diese Stunde und diese Worte hereinreicht. Und Sie erleben es als katholische Journalisten besonders intensiv. Sie werken und wirken ja an jener Nahtstelle von Kirche und Gesellschaft, von säkularisierter Welt und tiefem religiös-weltanschaulichen Anliegen, jener Nahtstelle, wohin Sie Gott in dieser wahrlich nicht problemlosen Epoche gestellt hat. Und wenn Sie auch – was mir besonders schwierig vorkommt – so oft unter Zeitdruck stehen und rasch formulieren müssen, so spüren Sie doch sicher, daß Sie diesen Umgang mit der Sprache nicht so lässig-gekonnt betreiben können, wie dies in den seichteren Gewässern journalistischer Tätigkeit oft geschieht. Es ist wirklich ein Ringen, dieses Suchen nach Sprache, die den Menschen erreichen soll. Und wir fühlen alle, daß man nicht immer so weiterreden kann wie einst. Wenn man dies unbekümmert tut, wird man bald ins Leere sprechen. Es ist einfach so, daß sich die Konditionen der Kirche in der Welt, des Christen in der Welt und des Menschen im allgemeinen in der Welt geändert haben. Und somit haben sich auch die Bedingungen für die Kommunikation geändert.

„Kirchenbilder, die die Sprache sehr nachhaltig prägen"

Auch für die Sprache gilt das Wort: „Der Ton macht die Musik". Ich meine hier die Untertöne der Sprache, die mitschwingenden Untertöne, die mit den Grundeinstellungen und Gestimmtheiten des Sprechenden zusammenhängen, mit seiner Empathiefähigkeit, seinem Einfühlungsvermögen, das aller Kommunikation vorausgehen muß, allen Fragen des Stils, der Wortwahl und der Diktion.

Für diesen Ton, der die Musik macht, scheint mir entscheidend zu sein, wie der Sprechende die Lage der Kirche in der säkularisierten Welt sieht, welchem Kirchenbild man sich verbunden fühlt. Und darum möchte ich zunächst, zugegebenermaßen mit einer gewissen Überzeichnung, auf Kirchenbilder hinweisen, die die Sprache sehr nachhaltig prägen können.

Da ist zunächst die *Festungskirche,* d. h. die Kirche, die sich in einer säkularisierten Welt fundamental bedroht weiß und darum die Bastionen auszubessern versucht – ich meine die Bastionen und Kasematten der bergenden Autorität und der Disziplin, und die Wachttürme der Orthodoxie. Das ist durchaus verständlich und da und dort auch nötig. Aber man muß aufpassen, daß man sich nicht so verhält wie weiland König Achaz, der bei der Wasserleitung des oberen Teiches in Jerusalem die Befestigungsarbeiten besichtigte, weil die feindlichen Könige heranzogen. Isaias hat ihm dort an der Walkerfeldgasse eine Verheißung gebracht, aber angesichts der strategischen Bedrohung Jerusalems hat der König auf den milden Ton dieser hoffnungsvollen Botschaft gar nicht hingehört ...

Die Sprache der Festungskirche hat immer den dumpfen Unterton der *Angst.* Es schwingt in ihr ein überdimensionierter „Böse-Welt-Komplex", und sie teilt das tiefe Bedürfnis aller Bunkerbauer, überall Betonverstärkungen anzubringen. Die Sprache ist notwendigerweise stark traditions- und autoritätsakzentuiert, vermeidet jede ungewohnte Formulierung, und um die Rechtgläubigkeit abzusichern, schwelgt sie in Zitationen – einer Aussageform, die bei aller objektiven Richtigkeit eine tödliche Langeweile und Atmosphäre der Unpersönlichkeit verbreitet. Es ist eine Sprache, in der das „Es" dominiert. Sie neigt zur Paragraphierung und Definierung des Glaubens, und die sprachliche Bewegungsmöglichkeit wird eng wie in Minenfeldgassen, die keine Ausritte dulden. Natürlich ist Definition des Glaubens manchmal als Notbremse unumgänglich. Aber die Sprache der Festungskirche wird steril, zur reinen Insidersprache, die nur für die dünner werdende Besatzung gedacht ist, die in den festen Gewölben der unbestrittenen Autorität liegt. Es ist keine Sprache, die Tore aufmacht. Für den Außenstehenden, ja sogar für den Überläufer erhält sie den Charakter des rostigen Stacheldrahtverhaus, der die Lust zum weiteren Vordringen verleidet.

Und dann gibt es da und dort das Modell der *Anbiederungskirche.* Aus dem Glacis der Festung baut man Boulevards und breite Straßen, aus denen jeder Stein des Anstoßes sorgfältig entfernt wird. Alle Mauern werden geschleift. Man setzt auf grenzenlose „Offenheit". Man möchte eine Kirche des mühelosen Zutritts, der uneingeschränkten Akzeptanz, weitgehender Unverbindlichkeit und moralischer Billigstangebote. Der prophetische Aufruf zum Glauben wird zur „Hereinspaziert-Melodie". In solcher Sprache blitzt das Wort Gottes nie als „Schwert des Geistes" auf (Eph 6, 17), ein Bild, auf das das Neue Testament nie verzichtet. Die Anbiederungskirche setzt auf das kostenlose Seelenservice. In der Waschmaschine ihrer Bußpraxis gibt es nur Weichspüler und Schongänge. Die Einladung zu meditativem Eindringen in das Mysterium Christi formuliert man mit einem saloppen „Mal ganz locker mit Jesus plaudern.". Alles im Christentum geht „Locker vom Hocker". Die Anbiederungskirche wird letztlich echolos bleiben. Sie erhebt im Chor der tausend Angebote eine Kastratenstimme.

Es gibt heute auch die *militante Kirche.* In ihr tritt man der säkularisierten, glaubensentfremdeten Welt im Geist der „Reconquista", der Wiedereroberung, entgegen. Man macht also den Ausfall aus der Festung, versucht, verlore-

nes Terrain zu besetzen, in die Informations-, Einfluß- oder Entscheidungsstrukturen einzudringen oder solche zu schaffen und die Fahne des Christentums auf den wiedereroberten Positionen zu hissen. Wo die militante Kirche sich formiert, setzt sie auf Eliten, ihre Sprache wird ideologisch, unbeirrbar und selbstsicher. Ihr Tenor erinnert an den Kampfruf der Kreuzfahrer: „Gott will es – Dieu le veut"! Selbstkritische Korrekturen sind ausgeschlossen, und darum nähert man sich trotz allen guten Willens einer gefährlichen Dialogunfähigkeit. Man bleibt in der Phalanx – da darf kein Schild ausfallen. Es ist dann schon manchmal in beängstigender Weise die Gefahr, daß man statt Sauerteig zu sein, eher wie Salzsäure wirkt. Militante Gruppen gehen das Risiko ein, nicht mehr die Sprache der *Frohbotschaft* zu sprechen. Es fallen ihnen Deklarationen, Klarstellungen, Verurteilungen, Forderungen und Positionspapiere in Menge ein, aber niemals ein Sonnengesang. Militante Gruppen, die in viele einflußreiche Posten vordringen, neigen auch dazu, innerkirchliche Spannungen zu vertiefen. Wer aber noch so viele Positionen erobert, hat noch lange nicht die Herzen berührt. Und das ist es, was wir bräuchten: Eine Sprache, die die Herzen berührt, nicht aus Erfolgsberechnung, sondern weil dies der redende Gott von Anfang an so wollte.

Weder die Festungskirche noch die Anbiederungskirche, noch die militante Kirche ist in unserer Zeit die Stadt, die auf dem Berge liegt. Dafür müssen die Akzente anders gesetzt sein.

„Es müßte die Sprache der Redlichkeit sein"

Wer die Konzilstexte von zwei Jahrtausenden durchgeht, sich in die Canones und Sentenzen, die gefeilten Sätze über die „veritates credendae", die zu glaubenden Wahrheiten, vertieft, wird eine nicht zu übersehende sprachliche Zäsur feststellen: *Das II. Vaticanum.* Es hat kein einziges Dogma formuliert, aber die umfassendsten Aussagen über den Glauben in der Geschichte aller ökumenischen Konzilien gemacht. Und es spricht eine ganz andere Sprache. Seine Sprache ist nicht die der Glaubensparagraphen, der Definitionen und Anathemata, sondern eine erklärende, vertiefende, sorgsam begründende und weit ausholende Sprache, die auch im Detail auf Horizonte bedacht ist und auf das Verstandenwerden von seiten des Hörers und Lesers. Die Sprache des Konzils ist vornehmlich verdeutlichend und positiv erbauend. Sie hat den Wunsch, zu überzeugen, und sie vermeidet das Drohend-Verurteilende, das bei solchen Gelegenheiten so oft dominant war. Die Sprache des Konzils ist so wie sein Kirchenbild.

Es ist das einer dienenden, solidarischen Gemeinschaft, die, so gut sie es mit ihrer wunderbaren Botschaft und ihren schwachen Kräften kann, in diese Welt ausstrahlen will, im Wort und im Werk. Es muß eine Kirche des Engagements sein, die ihre Stimme erhebt, hinter deren Wort ein reales Tun und Dienen steht, weil der Mensch heute den allzu großen und allzu vielen Worten sowieso nicht traut. Die Grenzen des bloßen Wortes hat ja der Herr selbst angedeutet, indem er gesagt hat: „Wenn ihr nicht meinen Worten glaubt, dann glaubt doch meinen Werken ...". Eine Kirche dieser Art wird in ihrer Sprache möglichst frei bleiben von aller hintergründigen Spekulation auf Macht und Imageverbesserung, es müßte die Sprache der Redlichkeit sein, die auch eingesteht, zugibt und korrigiert, wo es etwas einzugestehn, zuzugeben und zu korrigieren gibt. Damit muß die Sprache der Kirche absolut keine verunsichernde werden, wohl aber eine glaubwürdigere. Unsere Sprache darf keine berechnende, sondern muß (aber wie schwer ist das!) eine liebende sein.

Verweilen wir ein wenig bei diesem Aspekt. Da unsere Sprache Wort *und* Antwort zugleich sein muß, also immer auch auf den Anzusprechenden blicken muß, müssen wir uns doch die Situation der Menschen von heute vor Augen stellen. Tagtäglich erleben wir, was Analysen für Europa kürzlich festgestellt haben: Sehr viele Menschen leben inmitten der Sturzfluten und Meinungen der Informationsgesellschaft im *geistigen Niemandsland.* In einer Untersuchung an Tausenden von Jugendlichen hat man festgestellt, daß der größte Prozentsatz weder den Atheisten noch den „Gläubigen" im üblichen Sinne zuzuzählen ist, sondern den Unschlüssigen, Verunsicherten, Verwirrten, Abwartenden und Agnostikern („was kann man schon wissen?"). Sie bleiben, auch wenn sie getauft wurden und vielleicht auch Religionsunterricht hatten, in einer reservierten Distanz, ohne klare Zugehörigkeit und festes Engagement, aber mit unbestimmten Frustrationen und Sehnsüchten. Sie stehen sozusagen auf den Bahnhöfen der Gesellschaft herum, wie die Gastarbeiter, die sich als Unbehauste gerne dort versammeln und den in die Ferne verlaufenden Geleisen nachträumen. Der Grundton unserer Verkündigung muß sich darum immer wieder auf Menschen einstellen, die zwar Taufzeugnis und Heimatschein in der Dokumentenmappe haben, aber trotzdem auf dem Weg und auf der Suche sind. Eine Kirchensprache, die immer so tut, als sei sowieso alles klar und man müsse die Wahrheit nur möglichst lückenlos und perfekt anbieten, dringt zu diesen Bahnhofshallen genausowenig vor wie die Sonntagsglocken ins Kommen und Fahren der Züge. Unsere Sprache muß immer etwas Nachgehendes und Einholendes haben, das Anknüpfen an das vorhandene Stück guten Willens und gegebener Einsicht, das irgendwie ja bei jedem da ist, das geduldige Erklären und Begründen und Wecken des Interesses.

„Die Schrift kennt für unser Sprechen ein Modell"

Für solches Sprechen kennt die Schrift ein Modell. Und es ist für mich geradezu symbolisch, daß dies die erste Weise verkündender Sprache nach den Ereignissen von Tod und Auferstehung ist. Es ist die Sprache des *Auferstandenen,* der auf dem Weg nach *Emmaus* den enttäuschten, resignierenden Aussteigern nachgeht, bei ihren Frustrationen

und Niedergeschlagenheiten beginnt, und dann anfängt, zu erklären und nahezubringen, so daß schließlich doch die Herzen berührt werden und die beiden zum Unbekannten das wunderbare Wort sagen: „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden ..."

Ich brauche wohl nicht darauf hinzuweisen, daß sich heute in vielfacher Weise die Situation derer, die Jerusalem den Rücken kehren, wiederholt und daß man diese nicht einfach damit zur Umkehr bringt, indem man ihnen einen mehrbändigen Katechismus überreicht, trotzdem der für manches gut sein kann. Er, der Sieger über Leid, Sünde und Tod, er wäre der einzige gewesen, der mit Recht so etwas wie eine triumphalistische Sprache wählen hätte können. Aber er hat sich ihrer nicht bedient. Er hat keine Botschaften hinausgeschmettert, sondern den mühsamen, persönlichen Dialog gewählt, und wenn uns von diesem Dialog die einzelnen Gedanken im Detail nicht überliefert sind, so wahrscheinlich deshalb, weil diese pastorale Grundhaltung des Erlösers viel wichtiger ist als die Linienführung damaliger Argumentation.

So muß auch sicher die Sprache der Kirche von heute, unsere Sprache, eine *dialogische* sein, d.h., sie muß selbst dort, wo man formal allein spricht, wie in der Predigt oder in einem Zeitungsartikel, eine ständige Auseinandersetzung mit den Positionen, Gefühlen, Sehnsüchten und Vorbehalten des anderen sein. Das setzt für die Wahl der Worte Kenntnis der Situation und viele menschliche Kontakte voraus. Es gibt bei uns in der Kirche, in den höheren Etagen des Theologischen wie des Hierarchischen, hie und da wirklich die Gefahr einer gewissen Isolation, und dann entsteht ein kühler Sprachwind, der vom Himalaya der Erhabenheit herunterweht und keine Blumen wachküßt.

Die rechte, taugliche Kommunikationssprache wird nicht unbedingt in Gelehrtenstuben oder Kanzleien und Sekretariaten geboren. Dort wird das theologische Mehl gemahlen, dessen Qualität natürlich von größter Bedeutung ist (ich gebrauche das Bild keineswegs abwertend), aber das eben doch eine typische Eigenschaft des Mehls hat: Es staubt. Aus dem Mehl muß das Brot der Sprache gebakken werden, und manchmal hat man den Eindruck, als gäbe es in der Kirche mehr Müller als Bäcker. Und dabei könnte die moderne Backkunst in unserem Land mit den vielen Spezialbroten ein Zeichen dafür sein, wie differenziert Sprache sein muß, wenn sie an den Menschen kommen will. (Man verzeihe mir mein Verweilen in dieser Bildwelt – aber mein Großvater war Bäcker.) Zur dialogischen Sprache braucht es viele menschliche Begegnungen, Einblicke in Lebensschicksale, Stehen im Alltag, auch ein Aufs-Maul-Schauen und Lernenwollen und ein Hineinhorchen in die Strömungen der Zeit, auch ein Ernstnehmen dessen, was uns seriöse anthropologische und soziologische Analysen sagen.
Und wenn ich beim Bild des Brotes bleiben darf, dann müssen wir auch bedenken, daß die Sprache, um die wir ringen, *Würze* braucht. Offen gesagt – bei vielen Texten, die mir Tag für Tag in ganzen Bergen zugesandt werden, habe ich den Eindruck, mit religiösem Diätzwieback konfrontiert zu werden. Wir können auch den zu dicken Zukkerüberguß des Pathos nicht ausstehen. Wohl aber brauchen wir Herzlichkeit, Mut zur Emotion, und – auch am Ende des wissenschaftlichsten und rationalsten aller Jahrhunderte – Mut zum *Bild.* Religiöse Sprache ist ohne Bild, ohne einen geheimen Bezug zum Poetischen, nie ausgekommen. Wenn aus der Sprache der Kirche das Bild schwindet, dann zeigt das ein schwerwiegendes Defizit auf. Dies wäre nämlich ein Zeichen, daß unsere Sprache sich vom tröstenden Geheimnis entfernt, das unsere Zeit so sehr braucht, daß der Hunger nach dem Mystischen ja hie und da groteske Formen annimmt. Bei Diskussionsbeiträgen über soziales oder gesellschaftliches Engagement, über Bischofsernennungen und Strukturfragen, über Tagungsberichte und Ähnliches mag man vielleicht ohne Bilder auskommen. Neonlichter kritischen Denkens mögen viel erhellen – aber die Bilder sind die Intarsien, die die Türen in die Palasträume des Mysteriums schmükken und zum Öffnen einladen. Bilder wecken Echo und Bilder bleiben. Das gilt auch für den Menschen unserer Tage. Die Sprache der Kirche muß Elemente des Kreativen bewahren. Aber wir leiden alle an einer allgemein verfallenden Sprachkultur.

„Eine Nagelprobe: die Präsenz des Humors"

Es gibt noch eine Nagelprobe dafür, ob eine Sprache Herz hat: die Präsenz des *Humors.* Auch in der Kirche sind Fanatismen und Engführungen, seien sie rechts oder links angesiedelt, humorlos. Es gibt journalistische Produktionen, die von einem gewissen Stil keifender Anklage nicht herunterkommen. Diese oft fromm-eifernden Leute vergessen, wer in der Heiligen Schrift der Ankläger ist, der die Menschen bei Tag und Nacht verklagt.
Darum ginge es also im letzten: um eine Kommunikation der Liebe. Damit ist – und das möchte ich noch einmal unterstreichen – keineswegs gesagt, daß die Sprache christlicher Verkündigung und Auseinandersetzung nur aus Streicheleinheiten und kühlenden Salben bestehen soll. Hie und da darf und muß es blitzen – das zweischneidige Schwert des Gotteswortes, das kraftvoll und lebendig ist (Hebr 4, 12). Aber nur dann, wenn es *wirklich* um die letzten, tragenden Wahrheiten geht, die Er uns hinterlassen hat. Wenn ich die Lanze auf Windmühlen einlege, werde ich rasch vom edlen Ritter der Wahrheit zum liederlichen Don Quijote, den niemand ernst nimmt. Darum gehört zur Voraussetzung der rechten Sprache sicher auch ein solides Wissen um das Wesentliche, und das ist eine Forderung an jeden katholischen Journalisten und Verkünder. Ein solides Bildungsstreben gehört zum Geschäft, bis hinein in theologische Grundfragen, und den Schnupperjournalismus, der über alles schreibt, auch und besonders darüber, wovon er keine Ahnung hat, den können *wir* uns nicht leisten.

Ringen um Sprache – kaum bei einem Thema, das mir je angeboten wurde, hatte ich so sehr das Gefühl, wirklich

mitten im Prozeß zu stehen, auf den der Titel hinweist, mitten drin im Bemühen, immer neu herausgefordert zu werden, und doch nie ganz zu entsprechen, immer wieder zu zielen, und doch das Schwarze nicht ganz zu treffen. Und Ihnen wird es unzählige Male ähnlich ergehen, ja vieles fühlen Sie wahrscheinlich noch verschärft, und ich gestehe gerne ein, daß der katholische Journalist im Auffinden der Sprache für Heute oft Pionierarbeit leisten muß, die dann auch sakraleren Räumen zugute kommt. Ich habe viele Artikel von hier Anwesenden mit großem Nutzen gelesen. Wir dürfen uns nicht entmutigen lassen. Während wir hier ringen und suchen und auf Echo warten, weil diese Welt so schwierig und so schwerhörig geworden ist und weil wir unsere Stimme ja im betäubenden, lärmerfüllten Großmarkt der Information erheben müssen – in dieser für unser Schreiben und Sprechen so schwierigen Situation liegen sicher auch große Chancen. Die alten Römer haben gesagt, daß der Vogel der Minerva, die Eule der Weisheit, ihren Flug immer in der Dämmerung beginne, also in der Stunde des Eindunkelns und der heraufkommenden Bedrängnis. Wir erleben heute unsere Bedrängnisse und Dunkelheiten. Aber wir vertrauen nicht so sehr auf die Eule der Minerva, sondern auf den Flügelschlag der Taube, von der es heißt: „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis." Er, der das All erfüllt, kennt jede Sprache – auch die Ihre!

Bischof Reinhold Stecher

Zu vieles offen geblieben?

Das deutsche Embryonenschutzgesetz tritt demnächst in Kraft

Am 24. Oktober hat der Deutsche Bundestag ein lange umstrittenes Embryonenschutzgesetz verabschiedet. Es tritt trotz letzter Hürden im Bundesrat zum 1. Januar 1991 in Kraft. Professor Johannes Reiter, Moraltheologe in Mainz und an der Entstehung des Gesetzes beratend beteiligt, erläutert dessen wesentliche Bestimmungen und macht auf Lücken aufmerksam, die eine baldige umfassende, nicht nur strafrechtliche Regelung der neuen Techniken der Fortpflanzungsmedizin und ihrer Begleitfolgen notwendig machen.

Die Geburt des ersten „Retortenbabys" Louise Brown im Jahr 1978 war zunächst einmal ein freudiges Ereignis für ihre Eltern. Sie ließ aber auch alle anderen ebenfalls auf einen solchen künstlichen Weg zur Erfüllung ihres bislang aussichtslosen Kinderwunsches spekulierenden Paare hoffen. Medizin und Wissenschaft feierten ihren Triumph. Endlich war es gelungen, die Entstehung eines Menschen selbst in die Hand zu nehmen und sie somit zu entmythologisieren. Mit dem „Kind aus der Retorte" konnte die Zeugung aus der Intimität einer personalen Vereinigung in die technische Sterilität des Labors verlagert und anstelle von Mann und Frau der Arzt zum Hauptakteur der Befruchtung gemacht werden. Daß diesem ersten im Reagenzglas gezeugten Kind in einer Reihe von Versuchen etliche andere Embryonen geopfert wurden – man spricht von rund 200 –, war offenbar vergessen.

Die Vorgeschichte des jetzt verabschiedeten Gesetzes

Die mit der Befruchtung im Reagenzglas (IVF = In-Vitro-Fertilisation) geschaffene *Basistechnik* zur Entwicklung verschiedener *Folgetechniken,* mit denen auch insbesondere zahlreiche *Folgeprobleme* zusammenhängen, so z. B. Samenspende, Eispende, Embryonenspende, Geschlechtswahl, Kryokonservierung, Leihmutterschaft, Forschung (mit überzähligen) Embryonen, Klonen, Erzeugen von Chimären und Hybriden, wurde seit 1978 fast täglich in Zeitungsberichten vorgeführt. Zudem haben sich seit dieser Zeit die technischen Möglichkeiten mit rasender Geschwindigkeit fortentwickelt. Die IVF gehört heute zum Behandlungsrepertoire aller größeren Kliniken. Überzählige Embryonen und die damit verbundenen Mißbrauchsgefahren stellen eine Realität dar. Daher ist es auch verständlich, daß gegen die anfänglich zum Teil optimistische Sicht der Retortenzeugung zwischenzeitlich von unterschiedlichen Seiten Bedenken erhoben werden.

Inzwischen hat nun auch der deutsche Gesetzgeber auf die Retortenbefruchtung und die mit ihr geschaffenen Möglichkeiten und Probleme durch das am 24. Oktober in Zweiter und Dritter Lesung verhandelte und verabschiedete „Gesetz zum Schutz von Embryonen" (ESchG = Embryonenschutzgesetz) reagiert; zum 1. Januar 1991 tritt es in Kraft. Deutschland hat damit keineswegs – wie etwa mit dem Gentechnikgesetz vom 1. Juli 1990 – eine Vorreiterrolle übernommen; *andere Länder haben längst Regelungen getroffen,* so zum Beispiel Großbritannien (1985), Dänemark (1987), Norwegen (1987), Schweden (1984 und 1988), Israel (1987), Spanien (1988), die Schweiz (1988) und auch einzelne Staaten von Australien (z. B. Victoria 1984 und 1987).

Die Bundesregierung konnte sich also bei ihrem im Oktober 1989 in Erster Lesung in den Bundestag eingebrachten Gesetzesentwurf an einer Reihe von Vorlagen orientieren, die durch zahlreiche inländische Initiativen ergänzt und spezifiziert wurden. So lag beispielsweise schon seit November 1985 der Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe des Bundesministeriums der Justiz, der sogenannte *Benda-Bericht,* vor. Die Bundesregierung selbst wies in ihrem *Kabinettsbericht vom Februar 1988* auf die Bedeutung und die Methoden der Fortpflanzungsmedizin und auf die Notwendigkeit gesetzgeberischer Maßnah-

men hin. Sehr detaillierte Vorschläge dazu stammten von der vom Bundesminister eingerichteten *Bund-Länder-Arbeitsgruppe „Fortpflanzungsmedizin" (Ende 1988).* Auch hatte die *SPD-Fraktion* im November 1989 einen diskussionswürdigen Entwurf vorgelegt. Schließlich führte der *Rechtsausschuß* des Bundestages im März 1990 eine umfangreiche öffentliche Anhörung zur Problematik durch. Es war lange Zeit unsicher, ob das Gesetz überhaupt noch in dieser Wahlperiode verabschiedet würde. Die Verzögerung lag am vor allem im Rechtsausschuß ausgetragenen Streit der Parteien um die künstliche Befruchtung als solche. Wie die Koalitionsparteien sprach sich auch die SPD für die künstliche Befruchtung aus, unterlag aber mit dem Vorschlag, diese sollte nur vorgenommen werden, wenn eine körperliche und nicht nur eine psychische Ursache für die Unfruchtbarkeit vorliege. Außerdem, so der SPD-Vorschlag, sollte die IVF nicht nur in der Ehe, sondern auch in „auf Dauer angelegten Partnerschaften" zulässig sein. Dies lehnten die Unionsfraktionen wegen des in Art. 6 des Grundgesetzes verankerten Schutzes von Ehe und Familie ab. Andererseits wollte die Unionsfraktion – vermutlich unter dem Druck der FDP – der Forderung der Sozialdemokraten, die Befruchtung durch Dritte generell zu verbieten, nicht zustimmen. Während die PDS das Gesetz teilweise billigt, lehnten die GRÜNEN/Bündnis 90 es von Anfang an ab und forderten ein generelles Verbot der IVF. Für sie treten in der Technologie selbst eine nicht reparable Frauenfeindlichkeit und eine eugenische Grundhaltung zutage.

Was ist verboten, was ist erlaubt?

Mit dem jetzt verabschiedeten Gesetz – so stand es in der Zielsetzung des Regierungsentwurfes – wolle man *„jeder Manipulierung menschlichen Lebens bereits im Vorfeld" begegnen.* Obwohl auf die Gefahren und Risiken der IVF inzwischen von vielen Seiten aufmerksam gemacht wurde – selbst im Kabinettsbericht vom Februar 1988 sind einige aufgezählt: *Gefahren* durch übermäßige Hormonbehandlung, invasive Eingriffe, Mehrlingsschwangerschaften und Frühgeburten –, wurde diese Technik nach dem Regierungsentwurf grundsätzlich akzeptiert. Auch der SPD-Entwurf hielt die Technik als solche für annehmbar, sie sollte aber nur aufgrund ärztlicher Indikation und als „ultima ratio" angewendet werden.
Das ESchG ist aus den Grundsätzen heraus konzipiert, daß bei der Abwägung kollidierender Verfassungswerte der *Menschenwürde* und dem *Lebensschutz Vorrang vor der Forschungsfreiheit* zukommen, daß bereits *mit dem Abschluß der Befruchtung,* d. h. mit der Kernverschmelzung innerhalb der befruchteten Eizelle, *menschliches Leben entsteht* und daß dem Umgang mit menschlichem Leben von seinem Beginn an *klare Grenzen* gesetzt werden müssen. Der Wahrung des *Kindeswohls* wird besondere Beachtung geschenkt.

Das Gesetz regelt die Probleme der Fortpflanzungsmedizin ausschließlich *strafrechtlich,* indem bestimmte Verfahrens- und Verhaltensweisen unter Strafandrohung gestellt werden. Denkbar wäre auch ein anderer Modus gewesen. So sah beispielsweise der SPD-Entwurf ein differenzierteres Regelungsmodell vor, in dem außer dem Strafrecht auch Berufsrecht, Gesundheitsrecht und Zivilrecht zum Tragen gekommen wären.
Im einzelnen werden durch das neue Gesetz strafrechtlich geahndet:
1. die gezielte Erzeugung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken (§ 1 Abs. 1 Nr. 2),
2. jegliche Verwendung menschlicher Embryonen zu fremdnützigen – d. h. nicht der Erhaltung des Embryos dienenden – Zwecken (§ 2),
3. eine extrakorporale Befruchtung von mehr Eizellen, als innerhalb eines Zyklus der Frau übertragen werden sollen; maximal dürfen drei Eizellen befruchtet werden (§ 1 Abs. 1 Nr. 3–5),
4. ein Gentransfer in menschliche Keimbahnzellen (§ 5),
5. die Abspaltung noch totipotenter Zellen eines menschlichen Embryos, z. B. zu Zwecken der Forschung und Diagnostik (§ 6),
6. das Klonen, d. h. die gezielte Erzeugung genetisch identischer Menschen (§ 6),
7. die gezielte Erzeugung von Chimären- und Hybridwesen aus Mensch und Tier (§ 7),
8. die gezielte Festlegung des Geschlechts des künftigen Kindes, es sei denn, das Kind wird dadurch vor schwerwiegenden geschlechtsgebundenen Erbkrankheiten bewahrt (§ 3),
9. die Mitwirkung an der Entstehung der sogenannten gespaltenen Mutterschaft, bei der die genetische und die austragende Mutter nicht identisch ist (§ 1 Abs. 1 Nr. 3 und 7),
10. die Durchführung einer künstlichen Befruchtung bei einer Frau, die als sogenannte Ersatzmutter bereit ist, ihr Kind nach der Geburt Dritten auf Dauer zu überlassen (§ 1 Abs 1 Nr. 7),
11. die künstliche Befruchtung einer Eizelle mit dem Samen eines Verstorbenen (§ 4 Abs. 1 Nr. 3),
12. die künstliche Befruchtung, die Embryonenübertragung sowie die Embryonenkonservierung durch andere Personen als Ärzte (Arztvorbehalt) (§ 11).
Außerdem wird bestimmt, daß niemand dazu verpflichtet werden kann, an Maßnahmen der künstlichen Befruchtung mitzuwirken (§ 10).

Vieles ist unzureichend geregelt

Zweifelsohne können mit diesem Gesetz eine Reihe von Mißbräuchen im Bereich der Fortpflanzungsmedizin verhindert werden. Es sind aber nicht alle mit der IVF verbundenen Probleme und Gefahren erfaßt, zentrale Fragenkomplexe bleiben ungeregelt, d. h. in manchen Teilen ist das ganze Gesetz unzureichend und regelungstechnisch mißglückt. Offenbar *erlaubt, weil nicht ausdrücklich verboten,* ohne daß dies im Gesetz oder in der Begründung besonders hervorgehoben wird, sind:
– die *homologe IVF* (Befruchtung im Reagenzglas unter

Verwendung der Ei- und Samenzelle eines Ehepaares); die Bund-Länder-Arbeitsgruppe wie auch der SPD-Entwurf sahen hier ebenfalls kein Verbot vor.
– die *heterologe IVF* (Befruchtung im Reagenzglas mit dem Samen eines fremden Spenders); die Bund-Länder-Arbeitsgruppe wie auch der SPD-Entwurf sahen hier ein Verbot vor.
– die *IVF bei Nichtverheirateten;* die Bund-Länder-Arbeitsgruppe wie auch der SPD-Entwurf wollten die IVF in „auf Dauer angelegten Partnerschaften" für erlaubt ansehen, allerdings nicht die Befruchtung mit dem Samen eines Spenders.
– die *IVF bei alleinstehenden Frauen;* diese wird von der Bund-Länder-Arbeitsgruppe, vom SPD-Entwurf und auch im sogenannten Benda-Bericht für unvertretbar gehalten.

Bei den aufgezählten Fallgestaltungen muß man allerdings bedenken, daß sie zum Teil durch das ärztliche Standesrecht ausgeschlossen sind und daß die Krankenkassen eine künstliche Befruchtung und eine IVF nur im homologen System finanzieren. Somit sind dann in der Praxis doch eine Reihe von Eingrenzungen vorgenommen. Allerdings greift das Standesrecht nur bei Ärzten, nicht dagegen bei sonstigen Forschern.

Auf heftige Bedenken stößt die vom ESchG erlaubte *Geschlechtswahl* durch Selektion von Spermien, um das zu zeugende Kind z. B. vor der Muskeldystrophie vom Typ Duchenne oder vor einer ähnlichen, schwerwiegenden geschlechtsgebundenen Krankheit zu bewahren. Da es heute bereits mit einem erheblichen Grad an Sicherheit möglich ist, Samenzellen mit dem weiblichen Geschlechtschromosom von denen mit dem männlichen Geschlechtschromosom zu trennen, könnte in Fällen der künstlichen Befruchtung das Geschlecht des künftigen Kindes eindeutig festgelegt werden. Die Duchenn'sche Muskeldystrophie (unheilbarer Muskelschwund) entsteht durch ein mutiertes Gen auf dem X-Chromosom und ist nur auf Jungen – mit der Häufigkeit 25 : 100 000 – vererblich. In 30% der Fälle ist sie jedoch nicht ererbt, sondern beruht auf einer spontanen Genmutation. Die gute Absicht des Gesetzgebers, vermeidbare Krankheit und vermeidbares Leid schon im Vorfeld durch Spermienselektion auszuschließen, ist durchaus anzuerkennen. Allerdings darf hier nicht übersehen werden, daß damit zugleich die Tür zu Eugenik und Selektionsbestrebungen zumindest einen Spalt weit geöffnet wird. Gerade im Hinblick auf unsere unselige Vergangenheit, in der von Deutschen das Bild des Menschen entstellt wurde wie nie zuvor, und auch im Hinblick auf die neu entfachte Eugenikdiskussion ist höchste Vorsicht geboten. Auch muß befürchtet werden, daß auf schleichende Weise ein Indikationskatalog von „auszumerzenden" Erbkrankheiten eingeführt wird, gegen den sich die Mehrzahl der Genetiker bislang erfolgreich gewehrt hat. Denkbar ist auch, daß künftig bei der IVF jeder Samen routinemäßig nach geschlechtsgebundenen Erbkrankheiten selektiert wird. Paare, in deren Familien entsprechende erbliche Belastungen bestehen, könnten unter den Druck kommen, sich nur noch über die IVF mit „gesundem" Samen fortzupflanzen.

Von dem ESchG wäre auch ein letztlich nicht erlassenes Verbot der *Kryokonservierung* (Einfrieren von Embryonen und befruchteten Eizellen), wie es der SPD-Entwurf vorsah, zu erwarten gewesen. Die Bund-Länder-Arbeitsgruppe hatte hier ein grundsätzliches Verbot vorgesehen, Ausnahmen aber zugelassen, wenn der Gesundheitszustand der Frau den Transfer vorübergehend nicht erlaubt und die Frau diesen weiterhin wünscht. Mit der Zulassung der Kryokonservierung wird wieder eine gefährliche Entwicklung eingeleitet: Sie fördert die Ansammlung sogenannter überzähliger Embryonen und ermöglicht es, daß Menschen generationsversetzt geboren werden.

Das ESchG verbietet zwar, *durch Befruchtung einer menschlichen Eizelle mit dem Samen eines Tieres und durch Befruchtung einer tierischen Eizelle mit dem Samen eines Menschen* einen differenzierungsfähigen Embryo zu erzeugen. Dieses Verbot ist aber ungenügend; schon die Befruchtung als solche sollte verboten werden und nicht erst im Hinblick auf den differenzierten Embryo. Mit der verabschiedeten Fassung ist eine Einfallsmöglichkeit zu Mißbräuchen geschaffen. Zudem wird man den Menschen in diesem Zusammenhang noch einmal daran erinnern müssen, über seine eigene Würde nachzudenken.

Kirchliche Vorstellungen kamen nur in geringem Umfang zum Zuge

Angesichts der jahrelang geführten Diskussionen ist das vorliegende ESchG eine *Kompromißlösung,* mit der jedenfalls massiveren Mißbräuchen der Fortpflanzungsmedizin und ihres Umfeldes strafrechtlich begegnet werden soll. Die Fortpflanzungsmedizin verlangt aber – über strafrechtliche Regelungen hinaus – insbesondere familienrechtliche und medizinrechtliche Regelungen. Dies haben auch die Koalitionsfraktionen erkannt. Ein umfassenderes Fortpflanzungsmedizingesetz – so der CDU-Abgeordnete *Heinrich Seesing* – wird daher in der kommenden Legislaturperiode angestrebt. Da eine solche Regelung zweckmäßigerweise bundeseinheitlich gelten sollte, wird das Petitum der SPD-Fraktion und des Bundesrates, eine konkurrierende Gesetzgebungskompetenz des Bundes, dem ansonsten nur Teilbereiche des Gesundheitsrechts zukommen, für die Fortpflanzungsmedizin einzuführen, dem Problem an sich gerecht. In einem solchen umfassenden Gesetz wären insbesondere die oben angeführten, im neuen ESchG nicht bzw. unklar geregelten Probleme der Befruchtung im heterologen System zu klären.

Die *ethische Urteilsbildung der Kirchen* bzgl. des Embryonenschutzes ist nur unzulänglich in das Gesetz eingeflossen. Dabei hatten die beiden großen Kirchen schon 1987 in der Instructio „Donum vitae" (vgl. HK, April 1987, 173 ff.) bzw. mit einer Erklärung der EKD-Synode und wiederum 1989 in Verbindung mit den kleineren Kirchen

in der gemeinsamen Verlautbarung „Gott ist ein Freund des Lebens" auf die wichtigsten ethischen Probleme der Retortenbefruchtung und ihres Umfeldes aufmerksam gemacht: auf die zentralen anthropologischen Fragen des menschlichen Selbstverständnisses, auf die Einheit von Personalität und Sexualität, auf das Kindeswohl sowie auf die Grenzen der Manipulierbarkeit der menschlichen Natur. Vor allem hatten die Kirchen in großer Einmütigkeit gewichtige und ethisch entscheidende Gründe gegen die Retortenbefruchtung formuliert: die mit der IVF geschaffenen Zugriffsmöglichkeiten auf Embryonen; die quasi-Auflösung der Ehe und der Eltern-Kind-Beziehung durch heterologe Insemination, durch Ei- und Embryonenspende; die Mißbrauchsmöglichkeit der Ersatzmutterschaft; die Kryokonservierung; die physische und psychische Belastung der Frau; die bislang ungeklärten Langzeitwirkungen auf das Kind.

Das moralische Eigengewicht der Probleme bleibt

Nun kann man nicht erwarten, daß der Gesetzgeber kirchliche Vorstellungen, auch soweit sie allgemeines Ethos formulieren, per Gesetz kodifiziert. Dies liegt jenseits seiner rechtlichen Zuständigkeiten und politischen Möglichkeiten. Der Gesetzgeber ist auch in solch delikaten ethischen Fragen, wie sie durch die neuen Fortpflanzungstechniken aufgeworfen werden, auf politischen Konsens durch demokratische Verfahren angewiesen. Dies dispensiert ihn aber nicht davon, gerade in diesem Bereich gesetzliche Lösungen zu finden, die der ethischen Qualität der zu regelnden Sachverhalte wenigstens annähernd gerecht werden.

Von nicht wenigen wird heute gefordert, Recht und Moral so weit wie möglich auseinanderzuhalten. Diese Ansicht ist nicht so ohne weiteres zu verwerfen. Denn eine *Unterscheidung* zwischen der sittlichen Beurteilung eines Tatbestandes einerseits und seiner zivilrechtlichen oder strafrechtlichen Regelung andererseits ist sicherlich notwendig und geboten. Nicht jedes, auch im Interesse der Gesellschaft wünschenswerte Verhalten kann und darf – eventuell sogar mit dem Strafrecht – erzwungen werden. Dagegen kann eine ethisch-moralische Zurückhaltung des Gesetzgebers nicht bedeuten, daß er für die sittliche Wertordnung im Staat nicht mitverantwortlich wäre. Die zwischen Recht und Moral bestehende Spannung darf auch nicht soweit aufgelöst werden, daß jede sittliche Wertung in den privaten Bereich des einzelnen verwiesen wird. Die Rechtsordnung hat vielmehr die Aufgabe, die für das menschliche Leben notwendigen Güter und Ordnungsstrukturen zu schützen. Sie enthält einen *Mindestkatalog,* in dem jene Forderungen enthalten sind, die für das Zusammenleben und das Funktionieren der menschlichen Gesellschaft unverzichtbar sind. Jedoch kann die Rechtsordnung nicht alles absichern, was im Namen des Gewissens bzw. der Moral gefordert werden muß. Auf die *Fortpflanzungsmedizin* angewandt, führt dies zu der folgenden allgemeinen, aber grundsätzlichen Aussage: Der Gesetzgeber muß sich die Frage stellen, ob durch die Fortpflanzungsmedizin menschliche Güter und Werte gefährdet werden, die zu schützen seine Aufgabe ist. Dies ist bei der hier zu behandelnden Frage offenbar der Fall. Daher muß er versuchen, diesen Gütern und Werten im Rahmen seiner Zuständigkeit den ihnen zukommenden Schutz der Rechtsordnung zu garantieren. Dies kann dazu führen, daß der Gesetzgeber bestimmte Methoden verbietet oder auch dazu, daß er sie beschränkt, d. h. sie nur in einem bestimmten Rahmen zuläßt. Damit ist dann aber noch nicht entschieden, ob die gesetzlich so geregelte Fortpflanzungsmedizin samt ihren Folgeproblemen allen kritischen Anfragen seitens der Moral bzw. Ethik standhalten kann.

Johannes Reiter

Perspektiven mit Schlagseite

Beratungen und Ergebnisse der Bischofssynode über die Priesterbildung

Drei Jahre nach der „Laiensynode" von 1987 beschäftigten sich Bischöfe aus aller Welt einen Monat lang mit den verschiedenen Aspekten der Priesterbildung. Die achte ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode, über deren erste Phase wir bereits berichteten (HK, November 1990, 505ff.), ging ihr Thema mit viel Engagement und gutem Willen an. Sie fand aber trotz mancher guter Ansätze und Anregungen im ganzen nicht zu einer realitätsnahen und überzeugenden Antwort auf die Frage nach Profil und Aufgaben des Priesters unter den heutigen Verhältnissen. Vielmehr dominierten Tendenzen zu einer Resakralisierung und spirituellen Überhöhung des Priesters, die weder für die unmittelbar Betroffenen noch für die Kirche insgesamt den akuten Problemstau abbauen können.

Die achte ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode, die nach vierwöchigen Beratungen über die Priesterbildung unter den heutigen Verhältnissen am 28. Oktober zu Ende ging, markierte gleichzeitig das *fünfundzwanzigjährige Jubiläum* dieser Institution: Kurz vor Abschluß des Zweiten Vatikanums wurde durch das Motu proprio „Apostolica Sollicitudo" Pauls VI. vom 15. September 1965 die Bischofssynode errichtet. Dementsprechend galt die erste Generalkongregation der jetzigen Vollversamm-

lung einem bilanzierenden Rückblick auf die bisherige Geschichte der Synode, bei dem fünf Kardinäle aus den fünf Erdteilen zu Wort kamen. Johannes Paul II. ging dann in seiner Schlußansprache vor den Synodenvätern am 27. Oktober auf die Bedeutung der Bischofssynode für die Kirche ein.

Während die erste ordentliche Vollversammlung im Oktober 1967 eine ganze Reihe von Fragen behandelte (es ging etwa um Prinzipien für die Reform des Kirchenrechts und um die konfessionsverschiedenen Ehen), war die nächste (30. September bis 6. November 1971) nur noch zwei Themen gewidmet, der *Gerechtigkeit in der Welt* und dem *priesterlichen Dienstamt*, wobei zu beiden Bereichen Dokumente verabschiedet wurden. Das Dokument über die Priester (vgl. HK, Dezember 1971, 584ff.) beschäftigte sich mit den Problemen für Selbstverständnis und Amtsführung der Priester, die sich aus den kirchlichen und gesellschaftlichen Veränderungen der Konzils- und Nachkonzilszeit ergeben haben, formulierte einige grundlegende Aussagen zur Entstehung und Bedeutung des hierarschischen Amtes und gab Richtlinien für Leben und Dienst der Priester. In diesem Zusammenhang votierten die Synodenväter mit großer Mehrheit für eine *Beibehaltung des Pflichtzölibats* in der lateinischen Kirche; demgegenüber war die Synode in der Frage der möglichen Weihe von „viri probati" in Ausnahmefällen gespalten, so daß hier kein eindeutiges Votum zustande kam. Mit der Priesterbildung im engeren Sinn befaßte sich die Vollversammlung von 1971 nicht.

Von den Zeugnissen aus Osteuropa beeindruckt

Es war 1971 nicht nur das erste, sondern gleichzeitig auch das letzte Mal in der bisherigen Geschichte der Bischofssynode, daß bei einer ordentlichen Vollversammlung ein abschließendes Dokument veröffentlicht wurde. Auch diesmal hielt man sich an die seit 1977 praktizierte Vorgehensweise: Die Synode erarbeitet nach der zweiwöchigen Generaldebatte (vgl. HK, November 1990, 505–507) und einer ersten Diskussionsrunde in dreizehn Sprachzirkeln eine Reihe von „Propositionen" zum Beratungsthema, die nicht veröffentlicht, sondern zusammen mit dem übrigen Material aus der Vollversammlung dem Papst zur Abfassung eines nachsynodalen Dokuments über die Priesterbildung übergeben wurden. Veröffentlicht wurde nur eine recht appellativ gehaltene *Botschaft*, die sich nacheinander an die Laien, die Priester, die Priesteramtskandidaten und an die Jugend richtet.

Bei der abschließenden Pressekonferenz charakterisierte der seit 1985 amtierende Generalsekretär der Bischofssynode, der aus Belgien stammende Erzbischof *Jan Schotte*, die Vollversammlung von 1990 als eine Versammlung der „starken Konvergenz" und der „mutigen Klarheit" ohne Zweifel und Zweideutigkeiten. Er hob außerdem den kollegialen Charakter der Versammlung hervor und betonte ihre hohe Kompetenz für das Thema Priesterbildung: Achtzig Prozent der Synodenväter hätten über direkte Erfahrungen in der Priesterausbildung verfügt. Tatsächlich war die jüngste Synode nicht durch massive Spannungen oder heftige Konflikte geprägt, sosehr bei ihr unterschiedliche Akzentsetzungen im Weltepiskopat bei der Einschätzung der gegenwärtigen geistigen und gesellschaftlichen Situation, in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Priester oder bei der Frage nach den Grundelementen der Priesterausbildung zum Ausdruck kamen. Es gab auch keine klar umrissene Trennungslinien zwischen den Bischöfen aus Europa und Nordamerika und den Vertretern der katholischen Ortskirchen in der Dritten Welt. Aus beiden Gruppen waren vielmehr sowohl realistisch-offene wie traditionell-doktrinäre Voten zu hören.

Als eigene Gruppe traten diesmal die Bischöfe aus den inzwischen mehr oder weniger demokratisierten Ländern des bisher kommunistischen Mittel- und Osteuropa in Erscheinung. Erstmals gab es bei einer Vollversammlung auch einen slawischen Sprachzirkel. Nicht nur bei der Synodenbilanz, die der Relator der Vollversammlung, Kardinal *Lucas Moreira Neves* (Erzbischof von Bahia in Brasilien), bei der letzten Pressekonferenz gab, sondern praktisch bei allen Resümees von Synodenteilnehmern, die in der letzten Woche der Beratungen zu hören waren, war mit an oberster Stelle von dem starken Eindruck die Rede, den die Zeugnisse der osteuropäischen Bischöfe hinterlassen hätten. In der Synodenaula ernteten ihre Interventionen teilweise spontanen Beifall. In einer am 24. Oktober in der Aula verlesenen Botschaft der drei delegierten Synodenpräsidenten (Kardinal *Simon Ignatius Pimenta*, der Erzbischof von Bombay; Kardinal Christian *Wiyghan Tumi*, der Erzbischof von Garoua in Kamerun; Kardinal *Antonio Innocenti*, der Präfekt der Kleruskongregation) an die Synodenväter hieß es, man wolle besonders den Bischöfen aus Osteuropa danken. Sie hätten die Stimmen ihrer Kirchen vermittelt, „die nach mehreren Jahrzehnten schmerzlicher Verfolgung die Freiheit wiedererlangt haben".

Die *inhaltlichen Schwerpunkte* der Vollversammlung kristallisierten sich schon in der Generaldebatte weitgehend heraus, auch wenn wie schon bei früheren Synoden manche Bischöfe auch diesmal weniger zum eigentlichen Beratungsthema Stellung nahmen als ganz allgemein Situation und Probleme ihrer Ortskirchen ausbreiteten oder Kurienvertreter die Priesterbildung vor allem aus dem begrenzten Blickwinkel ihres jeweiligen Dikasteriums behandelten. Das Interesse konzentrierte sich auf die Weckung und Förderung von Priesterberufen, die Ausbildung im Seminar, die Weiterbildung und die Spiritualität der Priester. Von Anfang bis zum Schluß ging es bei der Vollversammlung aber auch um die Frage nach der *Identität des Priesters* als theologischem Fundament für Aussagen über seine Ausbildung und Spiritualität. In dieser Beziehung hatte schon das „Instrumentum laboris", das vorbereitende Arbeitspapier für die Synode (vgl. HK, September 1990, 402), einen deutlichen Akzent gesetzt.

Es bestimmte die Identität des Priesters vor allem von seiner besonderen „Teilhabe am Sein, Lebensstil und an der Sendung des Priesters Christus" her (Nr. 13).

Unterschiedliche Akzente zur Identität des Priesters

Bei der Vollversammlung selber hatte dann der Präfekt der Glaubenskongregation Gelegenheit, noch vor dem einleitenden Bericht des Relators zum Beratungsthema grundsätzliche Überlegungen zum katholischen Verständnis des Priestertums vorzutragen. Kardinal *Joseph Ratzinger* ging dabei von der Feststellung aus, das vom Trienter Konzil definierte und vom Zweiten Vatikanum von der Schrift her vertiefte und erneuerte katholische Bild des Priesters sei nach dem Konzil in eine tiefe Krise geraten. Man habe es unter dem Einfluß der modernen Exegese und im Rückgriff auf die Anfragen der Reformatoren zugunsten einer entsakralisierten, rein funktionalen Sicht des Amtes aufgegeben. Demgegenüber insistierte Ratzinger darauf, daß das mit den Aposteln begonnene neutestamentliche Priestertum eine „ganz und gar christologische Struktur" habe, als Teilhabe an der Sendung Jesu Christi. Deshalb bleibe für den priesterlichen Dienst eine tiefe und persönliche Beziehung zu Christus wesentlich und grundlegend.
Auch Johannes Paul II. sprach in seiner Schlußansprache von der *nachkonziliaren Identitätskrise des Priesters,* die er auf ein falsches, teilweise bewußt tendenziöses Verständnis der Aussagen des Zweiten Vatikanums zurückführte. Dagegen hätten zahlreiche Voten auf der Vollversammlung das Wissen um die besondere ontologische Verbindung des Priesters mit Christus, dem Hohenpriester und Guten Hirten, deutlich gemacht. Sowohl in der Generaldebatte wie in den Berichten der Sprachzirkel war der Befund allerdings *differenzierter:* Neben der Tendenz, den Priester sehr massiv und einseitig als „alter Christus", als „Mann Gottes" zu kennzeichnen bzw. das vom Weihesakrament bestimmte „Sein" des Priesters gegenüber seiner „Funktion" zu betonen, gab es auch nicht wenige Stimmen, die stärker auf die Einbindung des Priesteramts in das Ganze der Kirche als Volk Gottes und als Gemeinschaft abhoben. So hieß es z. B. im Bericht der spanischen Sprachgruppe A, die Identität des Priesters sei eingebettet in das Geheimnis der Kirche als Volk Gottes; er sei ein für den Dienst an den anderen Gliedern des Gottesvolkes qualifiziertes Glied.

Gerade auch die deutsche Sprachgruppe (ihr Vorsitzender war Bischof *Karl Lehmann,* ihr Relator Bischof *Klaus Hemmerle;* außerdem gehörte der Synodendelegation der Deutschen Bischofskonferenz noch der Fuldaer Weihbischof *Johannes Kapp* an; die Berliner Bischofskonferenz war durch den Erfurter Weihbischof *Hans-Reinhard Koch* vertreten) war mit ihrem gehaltvollen und ausgewogenen Bericht bemüht, theologische Einseitigkeiten und vorkonziliare Rückfälle beim Thema Identität des Priesters zurechtzurücken. So hieß es u. a., der Priester habe seine Identität nicht in einer bloßen Selbstbezogenheit, sondern in lebendiger Beziehung zu Jesus Christus, der ihn sende, zu den Menschen, zu denen er gesandt sei, und zur Kirche, in der er seine Sendung wahrnehme. Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und der besondere, durch das Weihesakrament übertragene priesterliche Dienst seien gegenseitig aufeinander verwiesen. Mit erfrischender Deutlichkeit brachte das entsprechende Anliegen Bischof *Lawrence A. Burke* (Nassau, Bahamas) in einer schriftlich vorgelegten Intervention auf den Punkt: Die Begriffe „in persona Christi" und „Handeln in der Person des Hauptes Christus" zur Kennzeichnung der Identität des Priesters müßten so ausgelegt werden, daß sich Priester wie Laien der Tatsache bewußt seien, daß der Priester ein Gläubiger unter Gläubigen sei. Die Priester der Zukunft müßten für eine Kirche vorbereitet werden, „in der das Ministerium eine gemeinsame Aufgabe von Ordinierten und Nichtordinierten ist".
Von den insgesamt 41 Propositionen gehören sechs zum Kapitel „Über Identität und Sendung des Priesters". Sie spiegeln (in der durch die Modi der Sprachzirkel z. T. erheblich veränderten Endfassung stärker als im ersten Entwurf) in etwa die unterschiedlichen Akzentsetzungen in dieser zentralen Frage während der Vollversammlung wider, gerade im Blick auf die Christusrepräsentation durch den Priester oder das Verhältnis von Sein und Sendung. Das umfangreichste Kapitel der Propositionen (mit achtzehn Nummern) ist dem eigentlichen Thema der Synode, den verschiedenen Orten und Elementen der Priesterausbildung, gewidmet. Drei Propositionen gelten dem Thema Berufung und elf sind dem abschließenden Teil über die Weiterbildung zugeordnet.

Schon in der Generaldebatte befaßten sich zahlreiche Bischöfe mit dem *Seminar* als wichtigstem Ort der Priesterausbildung, wobei manche Voten vor allem auf eine möglichst konsequente Durchsetzung des klassischen Seminarkonzepts in seiner durch das Zweite Vatikanum teilweise modifizierten Form drängten, während andere stärker die Notwendigkeit der Anpassung von Struktur und Inhalten der Seminarausbildung an die jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten betonten. In seiner Interpretation wies Bischof Lehmann darauf hin, daß es im deutschen Sprachraum in bezug auf die Seminare eine große Tradition der Verbindung von Kontinuität in den grundlegenden Zielsetzungen und notwendigen Veränderungen gebe und nannte als ein wichtiges Ziel des Seminars die Hinführung der Priesteramtskandidaten zu einem Gleichgewicht zwischen individueller Autonomie und Einfügung in die Gemeinschaft, zwischen Gehorsam und persönlicher Freiheit.

In den Berichten der Sprachzirkel fanden sich neben Plädoyers für das klassische Große Seminar (auch die „kleinen Seminare" wurden vielfach als nützlich und fördernswert apostrophiert; in der entsprechenden Proposition werden sie als eine Möglichkeit zur Weckung von Priesterberufen empfohlen) auch Hinweise auf die Legitimität anderer Formen bzw. Orte der Priesterausbildung, etwa

die stärkere Verzahnung von Ausbildung und Mithilfe in der Seelsorge oder auch die Verbindung von wissenschaftlichem Studium an einer theologischen Fakultät und Leben im Konvikt, wie sie nicht zuletzt in Deutschland üblich ist. Das in der Kurie mit erheblicher Reserve betrachtete „deutsche" Modell mit seiner Einbeziehung der staatlichen Fakultäten wurde bei der Vollversammlung allerdings weder positiv noch negativ zu einem wichtigen Thema.
Überhaupt spielte die *theologische Ausbildung* der Priesteramtskandidaten bei den Überlegungen der Vollversammlung zur Priesterbildung eher eine *Nebenrolle,* abgesehen von einigen Mahnungen, den zukünftigen Priestern müsse ein solides und systematisches theologisches Wissen vermittelt werden und die Dozenten müßten unmißverständliche Treue zum Lehramt zeigen. In mehreren Berichten aus den „circuli minores" wurde dagegen stark herausgestellt, daß der Priester in seiner Ausbildung eine *missionarisch-evangelisatorische Kompetenz* erwerben müsse, die Fähigkeit zur Verkündigung des Evangeliums angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Herausforderungen, zum Dialog und zur Inkulturation.

Vor allem um die Spiritualität besorgt

Schon im „Instrumentum laboris" hieß es, die Priesterausbildung solle „reife Persönlichkeiten und charaktervolle Menschen heranbilden, die zur Übernahme pastoraler Verantwortung fähig sind und treu die erhaltene Sendung sowie die übernommenen Aufgaben erfüllen" (Nr. 37). Dieses Anliegen wurde auf der Vollversammlung durchweg geteilt. So hielt eine Sprachgruppe als Ergebnis ihrer Beratungen fest, es sei sehr wichtig, die menschliche Reife sowohl als Voraussetzung für die Priesterausbildung wie während der Ausbildungszeit zu berücksichtigen. Man müsse sehr auf das psychische Gleichgewicht des Kandidaten als unerläßliche Bedingung für seine Aufnahme achten. Wesentlich stärker als die menschliche wurde von der Synode allerdings die *geistliche Bildung* der zukünftigen Priester gewichtet. Über kaum ein anderes Thema wurde auf der Vollversammlung so viel gesprochen wie über die *Spiritualität* der Priester bzw. die Hinführung der Priesteramtskandidaten zu dieser Spiritualität.

In diesem Zusammenhang trat vor allem ein Vorschlag zur Gestaltung der Priesterausbildung in den Vordergrund, der schon in der Generaldebatte häufig geäußert wurde, dann in vielen Berichten der Sprachzirkel auftauchte und auch Eingang in die Propositionen fand: Es soll ein dem eigentlichen Studium vorgelagertes „propädeutisches Jahr" eingeführt werden, das in erster Linie der spirituellen Formung der Priesteramtskandidaten dienen soll. Durchgängig war aber auch zu hören, für die genauere Ausgestaltung dieses Vorbereitungsjahres müsse es verschiedene Formen und Möglichkeiten geben. Dementsprechend fiel auch die einschlägige Formulierung in den Propositionen aus, wo die Entscheidung über Einführung, Struktur und Schwerpunkte des Propädeutikums den einzelnen Ortskirchen anheimgestellt wird. Die deutschen Bischöfe äußerten sich in Rom eher skeptisch gegenüber dem Vorschlag und verwiesen u. a. auf die dadurch bedingte Verlängerung der Ausbildungszeit.

Das „propädeutische Jahr" für zukünftige Weltpriester sei kein Noviziat, wurde in der Vollversammlung verschiedentlich betont. Dennoch macht gerade die Forderung nach einem spirituell ausgerichteten Vorbereitungsjahr eine Spannung deutlich, in der sich die Vollversammlung bei ihren Anregungen zur priesterlichen Spiritualität bewegte, ohne sie wirklich auszutragen. Auf der einen Seite betonte man immer wieder, die Spiritualität des Weltpriesters müsse sich an seiner spezifischen Stellung und Aufgabe in der Kirche orientieren. Gleichzeitig wurden die Priester aber auch immer wieder aufgefordert, die drei evangelischen Räte Armut, Keuschheit und Gehorsam überzeugend zu leben, auf die Ordensleute durch ihr Gelübde verpflichtet sind. Auch in das Kapitel der Propositionen über Identität und Sendung des Priesters haben die evangelischen Räte als Grundelemente priesterlicher Spiritualität Eingang gefunden. Ein entscheidender Grund für diese Akzentuierung war zweifellos das Bemühen, durch die Einbindung in die klassische Rätetrias den *Pflichtzölibat* der lateinischen Kirche besser zu begründen und für ihn motivieren zu können.

In seinem einleitenden Überblicksbericht klammerte Kardinal Moreira Neves den Zölibat wie auch andere Themen (Priestertum der Frau, Laisierungsproblematik) bewußt aus: Sie seien schon bei anderen Gelegenheiten behandelt und teilweise auch definitiv entschieden worden. In der Generaldebatte zeigte sich dann aber rasch, wie sehr die Zölibatsproblematik vielen Bischöfen auf den Nägeln brennt, auch wenn nur wenige ausdrücklich eine Lockerung der Zölibatsverpflichtung durch die Weihe von „viri probati" ins Gespräch brachten. Zusätzlich angefacht wurde die Debatte durch die Äußerung des brasilianischen Kardinals *Aloisio Lorscheider* (in einem Interview mit der Zeitschrift „Famiglia Cristiana", Nr. 42/90), daß Johannes Paul II. die Erlaubnis zur Weihe zweier verheirateter Männer zu Priestern unter der Bedingung erteilt, daß sie mit ihren Ehefrauen „wie Bruder und Schwester zusammenleben".

Der Zölibat als „Geschenk Gottes"

Von den „viri probati" ist in den Propositionen nicht die Rede, wohl aber zweimal vom Zölibat, einmal grundsätzlich im Kapitel über die Identität des Priesters und dann nochmals im Blick auf die Erziehung zum Zölibat als Teil der Priesterausbildung. Johannes Paul II. stellte in seiner Schlußansprache fest, die Synode habe völlig unmißverständlich die für den lateinischen Ritus spezifische Entscheidung für den Zölibat bekräftigt. Tatsächlich blieb die Forderung nach einer Überprüfung der Zölibatsverpflichtung angesichts der vielerorts zur Sicherung der Seelsorge längst nicht mehr ausreichenden Priesterzahl

bei der Vollversammlung eine Randerscheinung. In den Sprachzirkeln wurde zwar teilweise offen über Vor- und Nachteile der geltenden Zölibatsregelung diskutiert. Aber im ganzen dominierte die zum Teil überschwenglich-pathetische Rede vom Zölibat als einem unschätzbaren „Geschenk Gottes" an die Kirche, als einer mit dem priesterlichen Dienst ganz eng verbundenen und gerade heute unverzichtbaren Gnadengabe. Die Priesteramtskandidaten müßten intensiver und sorgfältiger zum Zölibat hingeführt werden, man müsse ihnen den Wert und die Angemessenheit der Ehelosigkeit als Ausdruck der Ganzhingabe des Priesters positiv nahebringen. Die Kandidaten sollten genau daraufhin geprüft werden, ob sie für den Zölibat geeignet seien und das entsprechende Charisma hätten.
Der Wert des Pflichtzölibats, der „nicht vom Wesen des Priestertums selbst gefordert" ist (so das Priesterdekret des Zweiten Vatikanums Nr. 16), wog für die Vollversammlung schwerer als die Hindernisse, die das Festhalten an dieser Disziplin für die Seelsorge in vielen Teilen der Weltkirche mit sich bringt. Als willkommener Rettungsanker erwies sich dabei vielfach die gesamtkirchliche Personalentwicklung bzw. ihre Deutung, wie sie der Synode von Erzbischof *Pio Laghi,* dem Propräfekten der Kongregation für das katholische Unterrichtswesen, vorgetragen wurde. In den letzten zehn Jahren ist die Zahl der Priesterweihen gesamtkirchlich gestiegen, noch stärker die der Seminaristen, wobei sich die Zuwächse allerdings nach Regionen sehr unterschiedlich verteilen (vgl. den Überblick zur kirchlichen Personalsituation, HK, September 1990, 431ff.). Erzbischof Laghi qualifizierte die Situation in Europa und Nordamerika beim Priesternachwuchs mit „mühsamer Wiederaufschwung"; für Afrika und Südostasien konstatierte er ein ständiges Wachstum und für Lateinamerika Zuwächse. Insgesamt zog er den Schluß, man könne mit Zuversicht auf die Zukunft der Berufungen schauen und auf die Wirksamkeit der Bemühungen um ihr Wiedererwachen setzen, wenn man sich von der Versuchung fernhalte, das Priesteramt zu „laikalisieren und die sakramentalen Amtsträger mit anderen Diensten gleichzustellen".

Nicht nur der Propräfekt der Bildungskongregation erwähnte in seinem Bericht die *geistlichen Bewegungen* als wichtiges Reservoir für Priesterberufungen. Die „movimenti" wurden auf der Vollversammlung häufig angesprochen und werden auch in den Propositionen im Kapitel über Orte und Umfelder der Priesterbildung eigens behandelt. Daß aus den Bewegungen verhältnismäßig viele Priesteramtskandidaten hervorgehen, wurde von der Synode durchweg dankbar anerkannt. Gleichzeitig insistierte man aber verschiedentlich darauf (so etwa auch der deutsche Sprachzirkel), daß Priester aus geistlichen Bewegungen sich ins Ganze der Kirche einfügen und für andere spirituelle Prägungen offen sein müßten. Insgesamt war die Haltung gegenüber den „movimenti" auf dieser Vollversammlung offenbar positiver als auf der „Laiensynode" von 1987 (vgl. HK, Dezember 1987, 564ff.), wo etliche Bischöfe Tendenzen in manchen Bewegungen zur Abkapselung bzw. Verselbständigung gegenüber der diözesanen Pastoral tadelten.

Flucht in die Resakralisierung

In der Botschaft, die die Vollversammlung an das Volk Gottes richtete, werden die Priester unter anderem dazu aufgefordert, sich stärker an den Zeichen der Zeit zu orientieren, sie zu verstehen und nach den Maßstäben des Evangeliums zu beurteilen. Bei ihrer eigenen Analyse und Bewertung der Zeichen der Zeit bzw. der „heutigen Verhältnisse" im Blick auf Identität und Bildung der Priester zeigte die Bischofssynode allerdings eine unverkennbare *Schlagseite:* Zum einen erschien in zahlreichen Voten die moderne Gesellschaft, natürlich besonders in den westlichen Industrieländern, vor allem als Herrschaftsbereich des Säkularismus, Konsumismus, Permissivismus oder auch Erotismus, als eine Welt, die Werte wie Opfer, Verzicht, Gehorsam und lebenslange Bindung obsolet macht und so junge Menschen vom Priesterberuf abhält bzw. es den Priestern schwermacht, sich spirituell zu behaupten. Gleichzeitig deutete man den Zuwachs an Priestern in Teilen der Dritten Welt und Osteuropas als einen Beleg dafür, daß die nachkonziliare Identitätskrise des Amtes jetzt ausgestanden ist und der Kirche bei entsprechender Festigkeit neue Lebenskraft zuwächst.
Zweifellos beherrschten diese Deutungsmuster auf der Synode nicht durchgehend das Feld, gab es auch nicht wenige Stimmen, die sich von den genannten Stereotypen freihielten und für eine realistischere und offenere Sicht des gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeldes gerade im Interesse der Priester warben. Aber sie waren nicht stark genug, um dem Trend zur *Resakralisierung,* zur spirituellen Überhöhung und Idealisierung des Priesters und damit auch zur weiteren Verdrängung bzw. Relativierung der Volk-Gottes-Ekklesiologie die Waage halten zu können. Auf der Vollversammlung wurde viel und mit großem Ernst vom missionarisch-evangelisatorischen Auftrag des Priesters und der für seinen Dienst unerläßlichen Nähe zu den Menschen und ihren Lebensverhältnissen gesprochen. Aber es zeigte sich gerade beim Thema Zölibat, daß man im ganzen zu sehr auf die Rettung bzw. Wiederbelebung des traditionellen Konzepts vom Priester als „alter Christus" fixiert war, um die Frage, welche Priester heute in den verschiedenen Regionen der Weltkirche gebraucht werden und welche Blockaden sich die Kirche durch das Festhalten an tiefverwurzelten, aber einseitigen Vorstellungen von priesterlicher Identität schafft, mit der wünschenswerten Klarheit und Konsequenz stellen und ohne Scheuklappen diskutieren zu können.

Damit ist nicht gesagt, daß von der Vollversammlung keine *positiven Impulse* für die Priesterausbildung in den verschiedenen Ortskirchen ausgehen können. Sie bot nicht nur den Bischöfen Gelegenheit, Konzepte und Probleme der Priesterbildung in anderen Ländern und Kontinenten kennenzulernen und damit auch Mißverständnisse

und Vorurteile abzubauen. Die Synode hat auch wichtige Anregungen für Bereiche gegeben, in denen vielerorts Nachholbedarf besteht, sei es mit ihrem Insistieren auf der menschlichen, theologischen und geistlichen Qualifikation der für die Priesterausbildung Verantwortlichen oder mit ihren Überlegungen zu Bedeutung und Formen der Weiterbildung. In der zentralen Frage nach der Zukunft der Seelsorge und der Sendung der Kirche angesichts der sich ungeachtet der regionalen Zuwächse verschärfenden Personalsituation ist die Vollversammlung allerdings nicht weitergekommen. Die von Johannes Paul II. in der Schlußansprache vorgeschlagene Lösung, die Ortskirchen mit vielen Priestern sollten einen Teil davon in Gebiete mit Priestermangel schicken, würde sich kaum ohne Schaden für beide Seiten durchführen lassen. Das Thema neuer und differenzierter Zugangswege zum Priesteramt wird deshalb auf der Tagesordnung bleiben, auch wenn der Papst in seiner Ansprache bei den „viri probati" einen deutlichen Schlußstrich gezogen hat.

Bleibt es beim Dreijahresrhythmus?

Wie üblich wurden während der Vollversammlung die Synodenväter auch nach Vorschlägen für das Thema der nächsten Zusammenkunft der Synode befragt. Dabei erhielten die drei Themen: Orden/geistliche Gemeinschaften; Jugend; soziale Kommunikationsmittel die meisten Stimmen. Ob die neunte ordentliche Vollversammlung dem bisherigen Rhythmus folgend 1993 abgehalten wird, ist noch nicht sicher. Erzbischof Schotte teilte in seinem Bericht über die Arbeit des Synodensekretariats mit, daß sich die Synodenväter bei einer Umfrage im Zuge der Vorbereitung der jetzigen Vollversammlung vielfach für ein *Fünfjahresintervall* zwischen den Vollversammlungen ausgesprochen hätten. Der Papst wolle, so Schotte, am gewohnten Dreijahresrhythmus festhalten, schließe aber für die Zukunft größere Zeitabstände zwischen den Vollversammlungen nicht aus, die dann mit anderen Formen synodaler Zusammenkünfte alternieren könnten.

Vermutlich im Herbst 1991 soll die von Johannes Paul II. bei seinem Besuch in der Tschechoslowakei im April dieses Jahres angekündigte Sondervollversammlung der Bischofssynode für Europa stattfinden; Die erste Tagung einer kleinen Arbeitsgruppe zur Vorbereitung der Europasynode fand im August statt. Die Vollversammlung über die Priesterbildung bot jetzt auch Gelegenheit zur Zwischenbilanz von Projekten, die von der Sondersynode 1985 (vgl. HK, Januar 1986, 34 ff.) initiiert wurden. Kardinal *Joseph Ratzinger* informierte über den Stand der Arbeit am „Weltkatechismus" (vgl. ds. Heft, S. 554) und der Präfekt der Bischofskongregation, Kardinal *Bernardin Gantin,* über die Reaktionen auf das Anfang 1988 verschickte Arbeitsdokument zum theologischen und rechtlichen Status der Bischofskonferenzen (vgl. HK, April 1989, 168 ff.). Kardinal Gantin räumte dabei indirekt ein, daß die Aussagen des Arbeitsdokuments bei den Betroffenen auf wenig Gegenliebe stießen und kündigte ein neues Dokument unter Berücksichtigung der eingegangenen Reaktionen ein, das einen „positiven Ton" und „pastoralen Charakter" haben solle. Es sei nicht die Absicht des Dokuments, offene theologische Fragen zu entscheiden, sondern ihnen Zeit zum Reifen zu geben. Der Versuch einer Rückstufung der Bischofskonferenzen durch ein entsprechendes Grundsatzdokument dürfte damit wohl fürs erste mißlungen sein. Vielleicht ist das auch ein gutes Omen für die Zukunft der Institution Bischofssynode.

Ulrich Ruh

Konföderierung oder Ende?

Jugoslawien als alter balkanischer und neuer europäischer Krisenherd

Der Vielvölkerstaat Jugoslawien droht an seinen in jüngster Zeit erneut ausgebrochenen ungelösten zwischennationalen Konflikten zu zerbrechen. Schon in seiner Vorkriegsform als halbdemokratisches Königreich waren die heutigen sechs Teilrepubliken und Nationen mit den zwei starken nichtslawischen Minderheiten, vier Sprachen, drei Hauptreligionen und Kulturkreisen und zwei Schriften nahezu unregierbar. Kann sich das Land in neuen Strukturen fangen, oder endet das Ganze in einem Bürgerkrieg? Gojko Borić, Jugoslawien-Mitarbeiter bei der Deutschen Welle in Köln, schließt einen „neuen Libanon" nicht aus.

Jugoslawien ein alter und neuer Krisenherd? In der Tat, entstanden aus dem südslawischen Teilen der untergehenden Österreichisch-Ungarischen Monarchie und den im Ersten Weltkrieg siegreichen Königreich Serbien und Montenegro, konnte Jugoslawien bis heute keine wirklich tragfähige und dauerhafte Grundlage für ein gedeihliches Zusammenleben seiner Völker finden. Zu nachhaltig trennen die kulturellen, zivilisatorischen, religiösen und geschichtlichen Besonderheiten die in ihrem jeweiligen römischen, byzantinischen oder islamischen Religions- und Kulturkreis verhafteten Nationen voneinander.

Ein Land voller ungelöster Konflikte

Im *Königreich Jugoslawien* warfen die als siegreichen Befreier auftretenden Serben den Kroaten und Slowenen

vor, undankbar zu sein, wenn diese gegen die ungleiche Verteilung der Staatslasten aufbegehrten. Die Slowenen und Kroaten ihrerseits klagten die diktatorischen Maßnahmen der serbischen Führungsschicht an. Der unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg 1939 unternommene Versuch, durch Gründung einer halbsouveränen „Kroatischen Banschaft" (der Banus war traditionell Vizekönig in Kroatien) Jugoslawien zu föderalisieren, kam zu spät. Als Hitler-Deutschland das Land 1941 angriff, war es weder politisch noch militärisch stark genug, um auch nur symbolisch Abwehr leisten zu können.
In dieses Machtvakuum stießen die *Kommunisten,* die als die unangefochtenen Sieger aus dem Krieg hervorgegangen waren, der nicht nur ein Krieg gegen die deutschen, italienischen, ungarischen und bulgarischen Okkupanten war. Es war auch eine Abrechnung zwischen den kroatischen und serbischen Nationalisten, Kommunisten und Nichtkommunisten, den Anhängern des alten jugoslawischen Regimes und des neuen kroatischen Staates, zwischen Freunden der Deutschen und Bewunderern der Sowjetrussen. Und die Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen waren fließend. Am Ende des Krieges hatten alle verloren mit Ausnahme der Kommunisten, die damals stalinistischer als Stalin auftraten und ihre Gegner auf grausame Weise verfolgten. Schon bald aber folgte die Ernüchterung, denn einen Alleingang Titos konnte Stalin nicht dulden. Unter fadenscheinigen Anschuldigungen wurde Jugoslawien 1948 aus der Gemeinschaft der kommunistischen Staaten ausgeschlossen.

Der *Bruch Titos mit Stalin* brachte dem Land jedoch keine wesentliche Demokratisierung oder gar die nationale Gleichberechtigung. Zwar erlebten die Bürger des Vielvölkerstaates, nicht zuletzt dank der politischen und wirtschaftlichen Unterstützung des Westens, ein Jahrzehnt vermeintlichen Wohlstandes. Dagegen wurden die seit langem bestehenden zwischennationalen Konflikte nach wie vor gewaltsam unterdrückt oder verschwiegen. 1971 unternahmen national gesinnte kroatische Kommunisten in eigener Regie den Versuch, eine gerechtere Behandlung ihrer Nation in Jugoslawien durchzusetzen. Sie wurden daraufhin von Tito und einigen Spätstalinisten von der politischen Bühne verbannt. Ein Jahr darauf geschah das gleiche mit den serbischen Reformkommunisten.
Nach Titos Tod 1980 zeigten sich die ungelösten nationalen Probleme, an denen schon 1941 das königliche Vorkriegsjugoslawien scheiterte, erneut in aller Schärfe.

In den Jahren von 1971 bis 1989 herrschten in Jugoslawien halbdiktatorische Zustände. Erst nachdem in der ehemaligen DDR, in Ungarn, der ČSFR und vor allem in Polen die ersten Dämme der kommunistischen Machtstrukturen brachen, entschlossen sich im April und Mai dieses Jahres zuerst die Kommunisten in Slowenien, dann auch in Kroatien, ohne jeglichen Druck zu den ersten freien Wahlen im Nachkriegsjugoslawien. In den anderen Teilrepubliken folgen die Wahlen im November und Dezember. Bemerkenswert ist, daß jede Teilrepublik über die Wahlen anders entschied, gleichwohl es in allen schon mehrere politische Parteien gibt. Diese eigenständige Vorgehensweise macht einmal mehr deutlich, wie wenig Jugoslawien noch als Einheit betrachtet werden kann.

Nach den Wahlen in Slowenien und Kroatien ist Jugoslawien gespalten

Die Slowenen wählten die allgemeine Kammer und den Rat der Gemeinden, außerdem das fünfköpfige Republikspräsidium und dessen Vorsitzenden, den Reformkommunisten *Milan Kučan.* In Kroatien wurden ein neues Parlament sowie lokale Versammlungen gewählt. In beiden Republiken agieren bereits seit Januar 1990 zahlreiche offiziell zugelassene oppositionelle Parteien, allein in Kroatien 24, darunter auch der Bund der Kommunisten, der sich einen neuen Namen zugelegt hat. Er heißt nun Partei der Demokratischen Umwandlung. Während in Slowenien mehrere oppositionelle Parteien als eine starke Koalition unter der Bezeichnung „Demos" gegen die noch herrschende Partei der Kommunisten antraten, haben sich in Kroatien drei Gruppierungen herausgebildet. Der ersten gehören Kommunisten und Sozialisten an, die zweite nennt sich „Koalition der nationalen Verständigung" und besteht aus Sozialdemokraten, christlichen Demokraten, Liberalen und Anhängern der Bauernpartei. Die dritte schließlich ist die „Kroatische Demokratische Gemeinschaft" (HDZ), ein Bündnis der Konservativen, die jetzt auch den Präsidenten der Republik, *Franjo Tudjman,* wie auch die Regierung stellt.
Die Wahlen in Slowenien und Kroatien haben Jugoslawien gespalten. Auf der einen Seite stehen die nunmehr demokratischen Republiken Slowenien und Kroatien. Sie haben die Bezeichnung ‚sozialistisch' aus ihren Namen entfernt und ihre Souveränität proklamiert; ihr Verhältnis zu den anderen Teilrepubliken Jugoslawiens wollen sie neugestalten. Ihnen gegenüber stehen Serbien, das seine Kommunistische Partei dem Namen nach in eine sozialistische Partei umgewandelt hat, Montenegro, das geblieben ist, was es immer war, sowie Bosnien/Herzegowina und Mazedonien, in denen sich in den letzten Monaten ein beachtliches Parteispektrum entwickelt hat. Kroatien und Slowenien haben der Öffentlichkeit unlängst einen *gemeinsamen Plan zur konförderativen Umgestaltung Jugoslawiens* vorgelegt, der die Schaffung eines Staatenbundes – ähnlich dem der Europäischen Gemeinschaft – vorsieht. Serbien und Montenegro lehnen das kroatisch-slowenische Projekt ab, während Bosnien und Herzegowina sowie Mazedonien sich abwartend verhalten.
Angesichts dieser Lage hat Jugoslawiens Ministerpräsident, der Kroate *Ante Marković,* vorgeschlagen, Diskussion und Abstimmung über das Papier auf die Zeit nach den Wahlen in den restlichen vier Teilrepubliken zu vertagen. Serbiens Präsident *Slobodan Milošević* wendet sich jedoch entschieden gegen den Aufschub. Er trachtet daher mit allen Mitteln danach, die Schaffung einer Konföderation zu verhindern, zumindest aber zu erschweren, nicht zuletzt mit dem drohenden Hinweis, daß dadurch die Grenzen der Teilrepubliken in Frage gestellt würden.

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, daß Serbien de facto bereits *konföderalistisch* handelt: Nach seiner neuen Verfassung ist der Präsident Serbiens auch der Oberkommandierende der Streitkräfte seiner Teilrepublik, die auch bereits ihre eigene Außenpolitik betreibt, wie mit der jüngsten Einführung von Zöllen für slowenische und kroatische Waren demonstriert. Unterdessen haben einige Kommunisten und Nationalisten in Serbien und Montenegro sowie in den serbischen Enklaven in Kroatien mehrmals die Armee zum Eingreifen aufgefordert. Diese aber betrachtet das Geschehen mit großem Unwillen. Sie ist zwar fest in der Hand kommunistischer Offiziere, die zu 80 Prozent Serben und Montenegriner sind; die überwiegende Mehrheit der Soldaten aber sind Nichtkommunisten und Nichtserben. Die Armee zögert daher einzugreifen, wohl wissend, daß sie damit einen Bürgerkrieg auslösen würde.

Die Unzufriedenheit der Serben und die serbische Minderheit in Kroatien

In seinem Kampf gegen die konföderalistischen Bestrebungen Kroatiens und Sloweniens besitzt der serbische Führer zwei starke Trümpfe: Zum einen ist es die im stalinistischen Sinne erzkonservative jugoslawische Volksarmee, die sich seit jeher als Hüterin eines unitaristischen und zentralistischen Jugoslawien verstanden hat. Zum anderen sind es die *serbischen Minderheiten in Kroatien* (11,6 Prozent der Bevölkerung) und Bosnien/Herzegowina (33 Prozent), die Milošević bereits seit Wochen als „Fünfte Kolonne" seines Regimes einsetzt. So kam es Mitte August dieses Jahres im dalmatinischen Hinterland von Kroatien zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen.

Unmittelbare Ursache des Aufruhrs war der Konflikt zwischen der „Serbischen Demokratischen Partei" des *Jovan Rašković* und der demokratisch gewählten kroatischen Staatsmacht in Zagreb um die „serbische Autonomie". Raškovićs Partei, die nur einen Teil der serbischen Minderheit in Kroatien vertritt, hatte bereits vor der konstituierenden Sitzung des kroatischen Parlaments ohne jegliche gesetzliche Grundlage eine „Gemeinschaft der serbischen Gemeinden" ausgerufen und als eine Art Regierung den „Serbischen Nationalrat" gewählt. Im Gebiet dieser „Gemeinschaft" lebt nur ein Viertel aller Serben in Kroatien. Sie erstreckt sich über die ärmsten Gegenden der Teilrepublik und kann wirtschaftlich nicht allein existieren. Weder die „Gemeinden-Gemeinschaft" noch der „Nationalrat" werden von der Zagreber Regierung anerkannt. Die „Serbische Demokratische Partei" wurde mehrmals aufgefordert, ihre Vertreter ins Parlament zu entsenden, wo sogar die Stelle des Vizepräsidenten für sie reserviert war. Parteiführer Rašković lehnte bisher alle Angebote ab.

Die *Gründe* für die wahre oder vermeintliche Unzufriedenheit der serbischen Minderheit in Kroatien, die hier etwa 12 Prozent der Bevölkerung ausmacht, sind vielschichtig. Zum einen wird mit Ausnahme Serbiens und Montenegros in den jugoslawischen Republiken die „Los-von-Belgrad-Bewegung" immer stärker. Andererseits sehen die außerhalb Serbiens lebenden Serben in einem von Belgrad dominierten Jugoslawien eine Garantie für ihre Vorherrschaft in Kroatien und Bosnien/Herzegowina. Unterdessen existiert das alte Jugoslawien Titos faktisch schon lange nicht mehr. Für Slowenien und Kroatien in ihrer neugewonnenen Souveränität und Bosnien und Herzegowina sowie Mazedonien, die folgen werden, geht es nicht um ein Ja oder Nein zu Jugoslawien, vielmehr um eine *Neugestaltung ihrer Beziehungen innerhalb der bestehenden Staatsgrenzen.* Sollte sich das von den demokratischen Führungen in Kroatien und Slowenien geforderte konföderative Jugoslawien als nicht lebensfähig erweisen, wäre auch eine Lostrennung denkbar.

Ein anderer Grund für den serbischen Unmut reicht weit in die Geschichte zurück. Bereits in Zeiten vor der Entstehung Jugoslawiens arbeiteten Kroaten und Serben nur dann zusammen, wenn es um die Errichtung eines südslawischen Staates ging. Als jedoch die Kroaten Unabhängigkeitswünsche anmeldeten, verbrüderten sich die Serben in Kroatien mit pro-ungarischen und pro-italienischen Kräften, um diese Entwicklung zu verhindern.
Nicht zuletzt ist es auch die durchaus begründete Angst, Privilegien zu verlieren, die zu der Rebellion eines Teils der Serben in Kroatien geführt hat. In der Kommunistischen Partei Kroatiens waren die Serben stets doppelt so stark vertreten, als es ihrem Anteil in der Gesamtbevölkerung dieser Teilrepublik entsprach. Im Partei- und Staatsapparat hielten sie die höchsten Stellen, mindestens aber Aufpasserpositionen, besetzt. Auch in den besonders sensiblen Bereichen der Staatssicherheit, Polizei, Verteidigung und sogar in den Massenmedien gaben serbische Kommunisten den Ton an. Diese *bevorzugte Stellung* der Serben in Kroatien wird nun nach dem Wahlsieg der konservativ-nationalen „Kroatischen Demokratischen Gemeinschaft" schrittweise abgebaut.
Nach dem Willen der neuen kroatischen Führung sollen die Serben in Kroatien ihre kulturelle Autonomie, die sie unter der kommunistischen Herrschaft nicht besaßen, erhalten. Das gleiche fordert man für die in Serbien lebenden Kroaten. Hingegen wird es einen politischen und territorialen serbischen „Staat im Staate" nicht geben.

Die Volksarmee als Hindernis der Demokratisierung und Konföderierung

Das Haupthindernis auf dem Weg zur Demokratie in Jugoslawien stellt aber die in sich geschlossene *jugoslawische Volksarmee* dar. Sie hat eine solche Geschlossenheit bisher noch nicht unter Beweis gestellt, gleichwohl sind wiederholt offene Drohungen von Generälen an die Adresse der Politiker, die nach ihrer Meinung Jugoslawien zerstören wollen, laut geworden. So haben beispielsweise bei den Unruhen in dem von Serben bewohnten Gebiet Kroatiens

Armeeflugzeuge drei Hubschrauber des kroatischen Innenministeriums an ihrem Dienstflug gehindert; und serbische Aufständische sollen, von der Armee unbehelligt, militärische Waffen entwendet haben. Die kroatische Führung sieht sich gezwungen, solche Vorfälle tatenlos zu dulden in der Gewißheit, daß selbst ein gesetzlich erlaubtes Einschreiten gegen die Aufständischen eine Intervention der Armee provozieren könnte.

Daß die jugoslawische Volksarmee durchaus vor einem Angriff nicht zurückschreckt, hat sie bei der *Unterdrükkung der albanischen Demonstrationen* in der serbischen Provinz Kosowo gezeigt. Gemeinsam mit Spezialeinheiten der serbischen Polizei hat sie in diesem zu 85 Prozent von Albanern bewohnten Gebiet etwa 100 Demonstranten erschossen, mehrere hundert verletzt und zahllose Greueltaten verübt. Die jugoslawischen Generäle sehen in der Armee die letzte Bastion zur Erhaltung Jugoslawiens. Sonst in ihren Äußerungen über die demokratischen Regierungen in Slowenien und Kroatien eher zurückhaltend, lassen sie in ihrem Hauptorgan „Narodna armija" keine Gelegenheit aus, gegen jedweden Vorschlag oder Versuch zur Neugestaltung Jugoslawiens zu polemisieren. Vor den Wahlen in Slowenien und Kroatien hatte die Armee mit Billigung des jugoslawischen Staatspräsidiums, mithin nach jugoslawischer Verfassung ihres Oberkommandierenden, die Waffen der territorialen Verteidigung übernommen und das Kommando über die paramilitärischen Einheiten an sich gerissen. Gleichzeitig hat Serbien durch die Abschaffung der Autonomie für seine beiden Provinzen Kosowo und Wojwodina dieselbe Verfassung faktisch außer Kraft gesetzt. Demzufolge fungiert das Oberkommando der jugoslawischen Volksarmee als Organ der inneren Sicherheit allein nach Maßgabe der proserbischen Mehrheit im jugoslawischen Staatspräsidium. Ein Grund mehr für die demokratischen Kräfte in Slowenien und Kroatien, die Entpolitisierung und Verkleinerung der Armee zu fordern.

Die zwischennationalen Konflikte und die Religionsgemeinschaften

Und die Kirchen? Die zwischennationalen Konflikte in Jugoslawien sind seit jeher auch durch Animositäten zwischen den Religionsgemeinschaften belastet. Die starke Identifizierung großer Teile der katholischen Christen mit der kroatischen und der orthodoxen Christen mit der serbischen Nationalität hat bislang wenig Raum für einen ökumenischen Dialog gelassen. Beide Religionsgemeinschaften hatten unter der osmanischen Herrschaft gelitten, allerdings waren die Katholiken aufgrund der bloßen Tatsache, daß der Papst seinen Sitz außerhalb des Osmanischen Reiches hatte, einen stärkeren Verfolgung seitens der Hohen Pforte ausgesetzt. Die Orthodoxen wurden verhältnismäßig geschont und sogar mit gewissen Privilegien bedacht, da sie sich von der osmanischen Obrigkeit leichter manipulieren ließen.

Die *unterschiedlichen Vergangenheiten der katholischen und orthodoxen Christen* wirkten sich auch im Königreich Jugoslawien aus. Die serbisch-orthodoxe Kirche wurde von der Regierung so weit bevorzugt, daß sogar das jugoslawische Parlament unter dem Druck der Straße das von der Regierung bereits gebilligte Konkordat mit dem Vatikan abgelehnt hat. Als dann im Zweiten Weltkrieg ein Teil der Kroaten um ihrer Selbständigkeit willen mit den deutschen und italienischen Okkupanten paktierte, verbündete sich auch ein Teil des kroatischen Klerus mit den neuen nationalistischen Machthabern. In dieser Zeit kam es zu blutigen Verfolgungen orthodoxer Christen durch kroatische Nationalisten. Nach der Machtübernahme durch die Kommunisten wurden die Katholiken verfolgt und gesellschaftlich isoliert, obwohl der kroatische Primas und spätere Kardinal *Alojzije Stepinac* immer wieder den Unterschied zwischen den Zielen des damaligen Regimes und dem Recht der Kroaten auf Eigenständigkeit betont hatte.
Die Lage der Kirchen in Jugoslawien änderte sich jeweils mit dem Auf und Ab der politischen Entwicklung im Lande. Die orthodoxe Kirche gewann dabei leichte Vorteile, weil sie in Kontakten zum Staat stets hinter ihren eigenen Minimalpositionen zurückblieb, während die katholische Kirche fast immer uneingeschränkt auf ihren Standpunkten beharrte. Sie konnte sich dabei allerdings auf die international anerkannte Autorität des Heiligen Stuhls sowie der Zustimmung der überwiegenden Mehrheit ihrer Gläubigen stützen.

Ebenso kraftvoll tritt seit etwa zehn Jahren auch die *islamische Glaubensgemeinschaft* auf. Sie errichtete in jüngster Zeit viele neue Gebetshäuser, teilweise an Orten, die nicht einmal die Osmanen gewählt hatten. In ihrer regen Tätigkeit werden die muslimischen Gläubigen von der katholischen Obrigkeit mehr unterstützt als von der orthodoxen, was wiederum auf die nationale Nähe zurückzuführen ist.

Die demokratische Entwicklung in Kroatien und Slowenien wurde nicht wie in Polen in erster Linie von der katholischen Kirche initiiert. Aber auch hier war diese lange Zeit Zufluchtsort für verfolgte Intellektuelle; und jedesmal, wenn in den vergangenen zwanzig Jahren die kommunistischen Machthaber eine Aktivität als nationalistisch gebrandmarkt hatten, übernahm die Kirche selbst die Regie. Sie organisierte unter anderem nationale Feiern und wissenschaftliche Symposien und trat als Herausgeberin zahlloser Bücher hervor. Die katholische Kirche in Kroatien unterstreicht zwar immer wieder, sie sei mit der Nation nicht identisch, in Zeiten der kommunistischen Verfolgung war sie jedoch dazu gezwungen. Dagegen hatten die Katholiken in Slowenien aufgrund ihrer großen antifaschistischen Tradition und konkurrenzlosen Stellung zur Orthodoxie einen leichteren Stand.
In den neuen Demokratien Kroatiens und Sloweniens stößt unterdessen das Auftreten der Kirche in der Öffentlichkeit gemeinsam mit Regierungsvertretern auf Kritik. Die Kirche beantwortet sie mit dem Hinweis auf den enormen Nachholbedarf bei den Gläubigen. Gleichzeitig

verliert die Kirche zunehmend ihre „nationale" Rolle, was sich jedoch nur positiv auf die eigentliche pastorale Arbeit auswirken kann. Die orthodoxe Kirche teilt solche Sorgen nicht. Sie identifiziert sich nahezu vollständig mit der aktuellen Politik des serbischen Führers Milošević.

Wie kann es weitergehen?

Auch die zuletzt stattgefundenen Wahlen in der südlichsten jugoslawischen Teilrepublik Mazedonien am 11. und die noch wichtigere in Bosnien/Herzegowina am 18. November haben keine Klarheit gebracht. Nur ein Bruchteil der 120 Abgeordneten im künftigen Parlament Mazedoniens konnte eine absolute Mehrheit seiner Wähler hinter sich bringen. Gleichwohl zeichnet sich ein Sieg der reformierten Kommunisten ab. Ihre Partei der Demokratischen Umgestaltung unter der Führung des energischen *Peter Gošev* vertritt in der Nationalitätenproblematik eine mittlere Linie zwischen den kroatisch-slowenischen und den serbischen Standpunkten. In der Frage der mazedonischen Selbstbestimmung kennt auch diese Partei keine Kompromisse. Überrascht hat das gute Abschneiden der gesamtjugoslawischen „Partei der Reformkräfte", deren Gründer der derzeitige jugoslawische Ministerpräsident *Ante Marković* ist. Die Mazedonier, die Marković die zweitmeisten Stimmen gaben, sind offenbar von der Wirksamkeit seiner Wirtschaftspläne für die weitere Entwicklung der Republik überzeugt. An dritter Stelle plazierte sich erwartungsgemäß die Partei der albanischen Minderheit in Mazedonien, die dort ein Viertel der Bevölkerung ausmacht. Den Erfolg verdankt sie der eigenen Disziplin sowie nicht zuletzt mehreren tausend Auslandsalbanern, die zu den Wahlen angereist waren. Nach Meinung mazedonischer Nationalisten, die übrigens eine vernichtende Wahlniederlage erlitten haben, seien gerade dort, wo die albanische Partei am erfolgreichsten war, Unregelmäßigkeiten vorgekommen.

Auch bei den Wahlen in Bosnien und der Herzegowina gab es hinsichtlich der Zugehörigkeit der Einwohner in dieser buntesten jugoslawischen Republik (40% Muslime, 35% Serben, 18% Kroaten und übrige) eine Reihe von Unregelmäßigkeiten. Die nationalen Parteien der Serben und Kroaten beschuldigten die Kommunisten, sie hätten auf die Wähler bei der Ausübung ihrer Bürgerpflicht Druck ausgeübt. Auländische Beobachter haben jedoch keine größeren Unstimmigkeiten in den Wahllokalen registriert.

Dort aber zeichnete sich bald ein überwältigender Sieg der nationalen Parteien der Muslime, Serben und Kroaten ab, während die Kommunisten und die Reformpartei des jugoslawischen Ministerpräsidenten Marković, im Unterschied zu Mazedonien, auf den zweiten bzw. dritten Platz kamen. Das Ergebnis kann man durchaus als Unterstützung der demokratischen und föderalistischen Kräfte in Kroatien und Slowenien sehen.

Alles in allem sind für Gesamtjugoslawien gegenwärtig nur zwei Möglichkeiten zu erkennen: Entweder gelingt eine Konföderierung, oder es kommt zu einer Verschärfung der Situation mit unabsehbaren Folgen. Schon die Schaffung eines „Westserbien" könnte der Auftakt zum Bürgerkrieg sein. Es ist bereits der Begriff von einem „neuen Libanon" gefallen, und NATO-Generalsekretär *Manfred Wörner* bekräftigte angesichts eines möglichen zwischennationalen Krieges in Jugoslawien die Berechtigung des nordatlantischen Bündnisses. Dessen Intervention indes erscheint fraglich, Jugoslawien als „zweiter Libanon" wahrscheinlicher. Ein solcher Verlauf der Ereignisse in Jugoslawien würde zwar ganz und gar nicht in das gegenwärtige politische Klima in Europa passen, ist deshalb aber nicht weniger denkbar. *Gojko Borić*

„Eine unabweisbare Verpflichtung"

Überlegungen zu einer Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche"

Im Verlag Herder wird eine Neuausgabe (die dritte seit Bestehen) des Lexikons für Theologie und Kirche vorbereitet. Das Erscheinen des ersten Bandes ist für Herbst 1992 geplant. Walter Kasper, *der die Funktion des federführenden Herausgebers noch vor seiner Ernennung zum Bischof von Rottenburg-Stuttgart übernommen und als Bischof beibehalten hat, hat dazu Überlegungen verfaßt, in denen Zielsetzung und Grundlinien des für Kirche und Theologie in Deutschland tragenden Projekts herausgearbeitet werden. Wir machen sie unseren Lesern gerne zugänglich.*

Das „Lexikon für Theologie und Kirche" bzw. dessen Vorgänger, das „Kirchen-Lexikon", gehört seit fast 150 Jahren zu den großen, international anerkannten und sowohl für die theologische Wissenschaft wie für die kirchliche Praxis unentbehrlichen Standardwerken katholischer Theologie. In vielen Fällen ist es nach wie vor „die erste Hilfe". In seiner Geschichte spiegelt es auf eindrückliche Weise den geschichtlichen Gang der katholischen Theologie in diesem Zeitraum, wie es dieser umgekehrt jeweils auch wichtige richtungsweisende Impulse vermittelt hat.

Vom Kirchenlexikon zum LThK

Die *erste Auflage des „Kirchen-Lexikon"* (1847–1860), von H. J. Wetzer (Freiburg i. Br.) und B. Welte (Tübingen) herausgegeben, ist wie schon der Vorrede zu entnehmen

ist – ganz im Geist der Katholischen Tübinger Schule und ihrer romantisch-idealistischen Prägung konzipiert und verfaßt. Es geht um „Geist und Wesen des Katholizismus" (J. S. Drey), welcher ein Geist organischer Einheit ist.
Aus dieser Grundeinstellung heraus wurde damals die in Romantik und Idealismus erneuerte Idee einer Enzyklopädie, welche alles Einzelwissen in seinem organischen Zusammenhang entfaltet, aufgegriffen. Derselben Geisteshaltung entsprach die ausgesprochen geschichtliche Orientierung des Kirchen-Lexikons. Es ist bezeichnend, daß H. J. Wetzer Orientalist und Kirchenhistoriker, B. Welte Alttestamentler war.

Die *zweite Auflage des „Kirchen"-Lexikon* (1886–1903) atmet bereits einen anderen Geist. Es wurde von dem späteren Kardinal Joseph Hergenröther, einem Vertreter der „römischen Schule", begonnen und von dem Bonner Alttestamentler F. Kaulen herausgegeben. Es ist im Geist des I. Vatikanischen Konzils verfaßt, aber keineswegs in einem engen neuscholastischen Sinn geschrieben. Es ist von bleibender Bedeutung, u. a. weil wichtige systematische Artikel von M. J. Scheeben stammen.
Nach dem knappen zweibändigen *„Kirchlichen Handlexikon"* (1907–1912) wurde die Tradition des „Kirchen-Lexikons" in der *ersten Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche"* (1930–1938) neu aufgegriffen. Herausgeber war der Kirchenrechtler und Bischof von Regensburg Michael Buchberger. Es ist geprägt vom Geist positiver Theologie, vertritt „bewußt und bestimmt den Standpunkt des katholischen Dogmas" und will zugleich das Rüstzeug bieten „für die Arena der Lebensarbeit und des Lebenskampfes" (Bd. 1, S. VI). Insofern ist auch diese Auflage ein deutliches Zeugnis ihrer Zeit.

In der mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs völlig veränderten Situation gaben Josef Höfer und Karl Rahner eine *zweite,* völlig neu bearbeitete *Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche"* (1957–1965) heraus, dem ein Registerband (1967) und drei „Konzilsbände" (1966–1968) mit den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils und dazugehörigen Einleitungen und Kommentierungen folgten. Die Neuauflage griff die damaligen vorkonziliaren kirchlichen und theologischen Erneuerungsbewegungen auf und verhalf ihnen damit vollends zum Durchbruch. Unmittelbar vor und dann während des Konzils erschienen, hatte es, von K. Rahner bewußt so gewollt, auch eine wichtige theologie- und kirchenpolitische Bedeutung. Sie kommt auch darin zum Ausdruck, daß im Unterschied zum mehr positiven Charakter der Erstauflage nunmehr den systematischen Fächern gegenüber den historischen größere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Die Neuauflage wollte mehr sein „als eine bloße getreue Inventarisierung der schon fertigen Ergebnisse" (Bd. 1, Vorwort). Besonders die grundlegenden systematischen Artikel, welche fast alle von K. Rahner selbst verfaßt wurden und die dem Lexikon sein besonderes Gepräge geben, sind darum mehr problem- und zukunftsorientiert als informativ geschrieben. So hatte die zweite Auflage weit über den deutschen Sprachraum hinaus wesentlichen Anteil an der bisherigen Rezeption des II. Vatikanischen Konzils.

Eine Neuauflage dringend angezeigt

Heute, 25 Jahre nach Beendigung des II. Vatikanischen Konzils, sprechen verschiedenartige Gründe für eine Neuauflage des „Lexikon für Theologie und Kirche" im Sinn einer grundlegenden Neubearbeitung:

1. Die bisherigen Auflagen folgten sich jeweils im Rhythmus von ca. 30–40 Jahren. Der Abstand von der letzten Auflage (1957–65) ist schon heute größer als zwischen dieser und der ersten Auflage (1930–38).
In der Zwischenzeit sind *Kirche und Theologie in eine neue Phase* eingetreten. Die Aufbruchs- und Durchbruchsphase der Vor- und der unmittelbaren Nachkonzilszeit ist zu Ende. Der Streit zwischen progressiven und den zweifellos vorhandenen restaurativen Tendenzen, welcher die Nachkonzilszeit prägte, dürfte insgesamt eher ein Nachhutgefecht sein. Das II. Vatikanische Konzil wird die Grundlage einer wohl noch lange dauernden Epoche der Kirchen- und Theologiegeschichte sein. Seine Rezeption steht in vieler Hinsicht erst am Anfang. Sie kann selbstverständlich nicht mechanisch erfolgen, sondern ist in die Dynamik der weitergehenden Geschichte einbezogen. So zeigt sich unter der Decke einer winterlich-erstarrten Kirche neues Leben, welches auf eine Gestalt der katholischen Kirche und ihrer Theologie und insofern auf eine Konsolidierung auf einem nachkonziliaren Niveau hindeutet. Bisher wurde das neue Gesicht des Katholizismus freilich weder theologisch noch praktisch wirklich auf den Punkt gebracht. Der Neuauflage des Lexikon für Theologie und Kirche kommt auch unter diesem Gesichtspunkt eine Aufgabe zu.

2. In den vergangenen 30 Jahren ist in allen *theologischen Disziplinen* sehr vieles geschehen, teilweise hat sich die Situation sogar dramatisch verändert. So sind nicht nur die Literaturangaben der allermeisten Artikel hoffnungslos überholt und deshalb unbrauchbar, sondern sehr oft auch die Problemstellungen andere geworden.
Dies gilt selbst von der *Kirchengeschichte* und den verwandten historischen Disziplinen, in denen die Kontinuität am stärksten erhalten blieb. Neue Methoden, etwa die sozial- und mentalitätsgeschichtliche Betrachtungsweise und eine stärkere Einbeziehung der Geschichte der Spiritualität, lassen vieles in einem anderen Licht erscheinen.
Noch deutlicher ist der Wandel in der *Exegese.* Sie hat sich seit dem in der zweiten Auflage vollzogenen Durchbruch nicht nur in den inhaltlichen Ergebnissen, sondern auch bezüglich eines größeren Methodenpluralismus weiterentwickelt. Dadurch hat sie sich auch grundsätzlichen hermeneutischen Überlegungen erschlossen; das Gespräch mit der systematischen Theologie ist in Gang gekommen. Die *Praktische Theologie* bezieht heute in einem damals nicht dagewesenen Ausmaß die Humanwissenschaften ein; sie hat sich wissenschaftstheoretisch neu besonnen und muß auf eine stark veränderte pastorale

Situation Bezug nehmen. Die *Kanonistik* befindet sich seit dem Erscheinen des neuen Codex Iuris Canonici (1983) in einer völlig veränderten Lage. Die meisten kanonistischen Artikel der letzten Auflage sind inzwischen nur noch von historischem Wert und vermögen nicht mehr über den aktuellen Stand zu orientieren.
Innerhalb der systematischen Theologie hat die *Fundamentaltheologie* angesichts der zugespitzten Glaubenskrise eine tiefgreifende Neubesinnung erfahren, welche nunmehr, wie anhand einiger jüngst erschienener repräsentativer Gesamtdarstellungen offensichtlich, in eine Konsolidierungsphase eingetreten ist. Für die *Dogmatische Theologie,* welche das Rückgrat der letzten Auflage bildete, ist schon allein die Tatsache bezeichnend, daß der letzte Band in dem Jahr erschien, da auch das Konzil zu Ende ging (1965). Deshalb konnte das Lexikon in keinem Artikel die Dokumente des II. Vatikanum berücksichtigen. Bezeichnenderweise enthält das Lexikon keinen Artikel zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, dem Begriff der „Communio". Dazu kommt, daß die systematischen Artikel fast ausschließlich aus dem Geist der Theologie K. Rahners und seiner Schule geschrieben sind. Deren große und bleibende Verdienste wird kein Einsichtiger bestreiten. Sie repräsentierte jedoch schon damals nicht das ganze Spektrum der katholischen Theologie, und sie tut es noch viel weniger heute. Dabei ist nicht nur an vielfältige andere Ansätze im deutschen, europäischen und nordamerikanischen Sprachraum zu denken, sondern nicht zuletzt auch an das Aufkommen eigenständiger Theologien in der Dritten Welt, welche – wie besonders die Theologie der Befreiung – inzwischen schon wieder auf Europa zurückwirken. Schließlich wird die heutige Dogmatik viel stärker als bisher von der neueren Exegese und von den Ergebnissen der historischen Forschung bestimmt.
Vollends hat die *Moraltheologie* in den letzten 20 Jahren in ihrem methodischen Ansatz und theologischen Selbstverständnis einen qualitativen Sprung vollzogen. Sie ist darüber inzwischen wesentlich pluralistischer geworden und Gegenstand vielfältiger Auseinandersetzungen. Die christliche Soziallehre (bzw. Sozialethik) steht heute weltweit vor neuen Aufgaben und Herausforderungen.

3. Verändert hat sich nicht nur die katholische Theologie, sondern auch die Theologie der anderen Kirchen; gewandelt hat sich vor allem die *ökumenische Situation.* Nachdem die ökumenische Bewegung durch das II. Vatikanum offiziell rezipiert wurde, ist in der Zwischenzeit auf allen Ebenen sehr vieles geschehen. Zu nennen sind vor allem die verschiedenen bi- und multilateralen Konsens- bzw. Konvergenzerklärungen, die teilweise Neubewertung der Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts und nicht zuletzt die Tatsache, daß heute in allen theologischen Disziplinen ökumenische Gesichtspunkte eine wichtige Rolle spielen und den bisherigen Rahmen der Fragestellungen wesentlich erweitert haben. Unter ökumenischem Aspekt bedeutsam ist auch die Feststellung, daß es im evangelischen Raum inzwischen bereits zwei in Gang befindliche lexikographische Neuauflagen gibt: die „Theologische Realenzyklopädie" (1977 ff., bisher 15 Bde.) und das auf 4 Bde. berechnete „Evangelische Kirchenlexikon" (1986 ff., bisher 2 Bde.). Beiden Unternehmen ist in der deutschsprachigen katholischen Theologie bislang nichts Gleichartiges an die Seite zu stellen. Wesentlich stärker als bisher muß in einer Neuauflage die Orthodoxie Berücksichtigung finden und das christlich-jüdische Gespräch zur Darstellung kommen.

4. Noch deutlicher als in der Theologie selbst sind die *Veränderungen in der Welt,* in welcher „Theologie und Kirche" leben und auf welche sie bezogen sind.
Die *deutschsprachige und europäische Lebenswelt* hat sich vor allem durch den kulturrevolutionären Säkularisierungsschub am Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre, durch die Fortschritte der Naturwissenschaften und die 3. technologische Revolution wie durch die neueren Humanwissenschaften und deren erheblich gewachsene Relevanz für die Theologie bei gleichzeitiger Krise der Metaphysik tiefgreifend verändert. Inzwischen zeigt sich freilich, daß sich die These von der unaufhaltsam und unumkehrbar fortschreitenden Säkularisierung nicht bewährt. Eine recht diffuse, oft synkretistische neue Religiosität, eine neue Diskussion und Bewertung der Mythologie, auch mehr Sinn für Spiritualität sind zu verzeichnen. Bedenklich ist dabei der „postmoderne" Irrationalismus und die Aufgabe des Subjekts. Die Theologie muß daher die neuzeitliche Entwicklung sowohl kritisch wie auch produktiv aufarbeiten.
Mehr als bisher ist die Kirche auf und seit dem II. Vatikanischen Konzil in einem konkreten Sinn *Weltkirche* mit autochthonen Ortskirchen geworden. Das Schwergewicht verlagert sich immer mehr von der nördlichen auf die südliche Hemisphäre. Die kirchlichen, politischen, sozialen u. a. Probleme der Dritten Welt, die Probleme der Gerechtigkeit, der Freiheit, des Friedens in der Welt und der Bewahrung der Schöpfung sind ganz neu ins Bewußtsein getreten. Dabei darf die schwierige Situation der Kirchen in den im Umbruch befindlichen Staaten der Zweiten Welt nicht vergessen werden. Über ihre konkrete Situation besteht ein Nachholbedarf an Information. Nicht zuletzt gewinnen gegenwärtig die nichtchristlichen Religionen an Bedeutung für die Theologie, ein Trend, welcher bei der zunehmenden Vernetzung der Menschheit in den nächsten Jahren vermutlich nochmals anwachsen wird und neben positiven Chancen auch mancherlei Konfliktspotential beinhaltet. Mit allen diesen Stichworten sind in vieler Hinsicht neue Problemfelder und Herausforderungen für „Theologie und Kirche" angedeutet, welche in der Letztauflage des „Lexikon für Theologie Kirche" höchstens ansatzweise berücksichtigt werden konnten.

Die europäische und die universalkirchliche Situation sind in verschiedenster Weise miteinander verzahnt. Gegenüber einem neuromantischen Europaaussteigertum und einer naiven Dritte-Welt-Romantik muß man nüchtern sehen, daß die neuzeitliche Rationalisierung und die

dadurch bedingte Säkularisierung heute auf dem Weg über eine neue wissenschaftlich-technologisch-industrielle Weltzivilisation weltweit präsent ist und zu einer tiefgreifenden Umgestaltung der traditionellen Kulturen führt. Auf diese Weise geschieht auch eine Universalisierung von ursprünglich abendländisch-christlichen, inzwischen aber säkularisierten Werten und Ideen, etwa in Gestalt der Idee der allgemeinen Menschenrechte. Solche Säkularisate sind zutiefst ambivalent, ja gefährlich, wenn sie von ihrer Wurzel entfremdet sind. Damit steht die europäische Theologie heute in veränderter Weise vor einer weltweiten Verantwortung. Sie muß, herausgefordert und angeregt durch die Theologien in der Dritten Welt, zu sich und ihrer eigenen Tradition finden und sie schöpferisch erneuern.

So läßt sich zusammenfassend sagen: Soll das „Lexikon für Theologie und Kirche" weiterhin ein repräsentatives Standardwerk katholischer Theologie sein und will es darüber hinaus seine informative und inspirative Funktion für das kirchliche Leben behalten, dann ist eine Neuauflage dringend angezeigt. Für die Theologie wie für den Verlag ergibt sich daraus eine unabweisbare Verpflichtung.

Konzeptionelle Überlegungen

Eine Neuauflage des „Lexikon für Theologie und Kirche" kann sich nicht damit begnügen, die Letztauflage auf den neuesten Stand zu bringen. Aufgrund der veränderten kirchlichen Situation und der theologisch wie allgemeinwissenschaftlichen Entwicklungen sind *konzeptionelle Neuüberlegungen* notwendig. Sie können und müssen indes an den bewährten Grundprinzipien der bisherigen Tradition des Lexikons anknüpfen und sie in sach- und situationsgerechter Weise weiterführen.

1. Das Grundcharakteristikum aller bisherigen Auflagen und zugleich die Stärke des Lexikons war es, daß es eine *alle Gebiete der Theologie und des kirchlichen Lebens umfassende Enzyklopädie* sein wollte und für die jeweilige Epoche tatsächlich auch war. An dieser umfassenden Zielsetzung muß festgehalten werden, wenn das Lexikon seine bisherige wissenschaftliche wie praktische Bedeutung als Nachschlagewerk behalten soll. Das Lexikon soll nach wie vor in den einschlägigen Fragen „die erste Hilfe sein" und den Weg zu Quellen und zu weiteren Informationen weisen (Vorwort der 1. Aufl.). Die Gewichte sollten also nicht nochmals, wie es beim Weg von der ersten zur zweiten Auflage geschah, einseitig zugunsten der Systematik und zu Lasten der positiven Fächer verschoben werden.

Man muß sich im klaren darüber sein, daß dies unter den gegebenen, bereits angedeuteten Umständen und der neuen Fragestellungen eine erhebliche *Ausweitung der Nomenklatur* bedeutet. Zu den Fragen, welche heute neu hinzukommen, gehören neben den innertheologischen und theologisch innerdisziplinär neuen Fragestellungen vor allem die Themen: Ökumene, Weltreligionen, Christentum und Kultur, Kirche und Gesellschaft, Theologie und Natur- wie Humanwissenschaften. Auch die hermeneutischen und wissenschaftstheoretischen Fragen bedürfen einer stärkeren Berücksichtigung.

Da der bisherige Umfang von 10 Bänden aus naheliegenden Gründen nicht überschritten werden kann, muß solcher Stoffausweitung auch eine *Stoffkonzentration* entsprechen, d. h., es muß auch gekürzt werden. Dies wiederum kann nicht rein linear und schematisch, auf alle bisherigen Artikel bezogen, geschehen. Es ergeben sich verschiedene Möglichkeiten: In der letzten Auflage finden sich unnötige Aufsplitterungen und Verdoppelungen oder Artikel, die heute kein Problem mehr darstellen (etwa Alter der Urväter). Bestimmte Artikelgruppen könnten entfallen. Etwa ist eine Behandlung sämtlicher Diözesen der Weltkirche heute gar nicht mehr zu leisten; an ihre Stelle sollten Überblicksartikel über verschiedene Regionen (etwa Bereiche von Bischofskonferenzen) treten.

Auch sonst könnte manches in Überblicks- und Sammelartikel eingehen; es könnte dann genügen, durch ein Verweisstichwort darauf zu verweisen. Dies sollte freilich nicht auf Kosten des Informationswertes des Lexikons gehen; es werden auch weiterhin viele Kleinartikel notwendig sein.

Es gilt bei der Neuauflage also Stoff- und Horizonterweiterung mit themenzentrierter Stoffkonzentration bei gleichzeitiger Beibehaltung des Informationswertes zu verbinden. Aus dieser Zielsetzung ergeben sich folgende Artikelgruppen: Rahmenartikel (etwa: Kirche und Kultur) und Sammelartikel (etwa: Hymnen) – Großartikel (etwa: Kirche) – mittlere Artikel zu sachlichen Einzelfragen (etwa: Gnadenstreit) – Kurzartikel zur Erstinformation – Definitionsartikel – Verweisstichwörter.

2. Die Fragen der materialen Enzyklopädie können in befriedigender Weise letztlich nur gelöst werden, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der sogenannten *Formalenzyklopädie* angeht, d. h. wenn man nach dem einheitsstiftenden, das Ganze organisierenden und normierenden Prinzip fragt.

Das Vorhandensein einer solchen *„Leitidee"* war die Stärke der ersten Auflage des „Kirchen-Lexikon", welches dem Geist der Romantik und des Idealismus, so wie er in der „Tübinger Schule" sich auswirkte, verpflichtet war. In dessen zweiter Auflage und in der ersten Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche" stand das Koordinatensystem der kirchlichen Lehre, so wie sie in der damaligen Schultheologie ausgelegt wurde, im Hintergrund. In der zweiten Auflage war es weitgehend die integrierende und inspirierende Kraft der Theologie Karl Rahners, welche alles zusammenhielt. Eine solche Orientierung an einer ganz bestimmten theologischen Richtung ist beim inzwischen gewachsenen theologischen Pluralismus, aber auch aus grundsätzlichen Gründen bei einem theologischen Standardwerk, das den Anspruch auf Repräsentativität stellt, heute nicht mehr möglich. Ausgangspunkt und Rahmen ist vielmehr die kirchliche Lehre, wie sie sich im II. Vatikanum darstellt.

Die vom II. Vatikanum vorgegebene Leitidee der Theologie in der Einheit und Vielfalt ihrer Disziplinen ist *„das Mysterium Christi, das die ganze Geschichte der Menschheit durchzieht"* (Optatam totius, 14). Diese Leitidee läßt sich biblisch (bes. Epheser- und Kolosserbrief) wie theologiegeschichtlich (patristische Logos- und Weisheitstheologie) gut begründen. Sie meint keine verengte heilsgeschichtliche, sondern eher eine universalgeschichtliche Konzeption. Sie geht davon aus, daß alle Wirklichkeit auf Jesus Christus hin geschaffen wurde, daß sich also überall Spuren des Logos finden, der in Jesus Christus in einer qualitativ einmaligen, unüberbietbaren und letztgültigen Weise erschienen ist. So vermag sie alle Bereiche der Wirklichkeit zu integrieren und doch, folgt man vielen anderen konziliaren Aussagen, der legitimen Autonomie der weltlichen Sachbereiche wie der wissenschaftlichen Methoden Raum zu geben. Sie bildet, ohne integralistisch zu vereinnahmen und dogmatisch zu gängeln, eine aus dem Zentrum des christlichen Glaubens kommende, das Ganze einende und inspirierende Mitte von – im ursprünglichen Sinn des Wortes – katholischer Weite.

Bezüglich des Wie der damit angezielten Vermittlung seien im Sinn des Axioms, wonach die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet, *drei Gesichtspunkte* genannt: 1. Eine solche Konzeption kann positiv alles aufgreifen, „was wahrhaft, edel, recht, was lauter, liebenswert, ansprechend ist, was Tugend heißt und lobenswert ist" (Phil 4, 8). 2. Sie wird negativ bzw. kritisch alle letztlich auf die Sünde zurückgehenden Depravationen und Entfremdungen in der Wirklichkeit aufweisen und so einen kritisch befreienden Dienst leisten. 3. Sie wird Jesus Christus als die überbietende Erfüllung und als die Bestimmung des Menschen und der Geschichte aufzuweisen versuchen und so Rechenschaft geben von der Hoffnung, die in uns ist (1 Petr 3, 15).

Will man Jesus Christus in dieser Weise als das universale concretum verständlich machen, dann ist dies nur unter Voraussetzung einer universalen Vernunft möglich, welche in ihrer universalen, aber unbestimmten Offenheit eben in Jesus Christus ihre aus ihr selbst unableitbare Bestimmung erhält. Konkret formuliert: *Theologie setzt Metaphysik voraus.* Diese ist, u. a. in der Folge der Wirkungsgeschichte des Christentums, heute nicht mehr als abstrakte Wesensmetaphysik zu begreifen. Die vor allem durch K. Rahner in der katholischen Theologie heimisch gewordene anthropologische Wende ist nicht hintergehbar, ja gegenüber postmodernen Tendenzen zur Auslöschung des Subjekts sogar nachdrücklich zu verteidigen. Freilich sind über Rahner hinaus, ausgehend vom Subjekt nicht nur dessen wesentliche Intersubjektivität, sondern auch dessen naturale Lebensbedingungen zu bedenken, d. h. eine Ontologie im Horizont der Freiheit bzw. eine personale Ontologie zu entwerfen. Dabei können Ansätze besonders im Denken des Thomas von Aquin in schöpferischer Weise aufgegriffen werden. Das Gespräch mit der Philosophie und eine kritische Aufarbeitung der neuzeitlichen Problematik ist also auch und gerade für ein Konzept, welches vom Mysterium Christi in der Geschichte ausgeht, von grundlegender Bedeutung.

3. Die erste Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche" konkretisiert das Programm des Lexikons durch die folgenden *drei Stichworte: „Fidei, veritati, vitae".*
Liest man die dazugehörigen Erläuterungen, dann stellt man fest, daß es sich dabei der Sache nach um die drei Leitworte der Katholischen Tübinger Schule handelt: Kirchlichkeit – Wissenschaftlichkeit – lebens- und praxisorientierte Offenheit. Diese drei Gesichtspunkte haben Gültigkeit auch für die Neuauflage des „Lexikon für Theologie und Kirche".
Jedes dieser Stichworte zeigt freilich auch die Probleme, welchen sich eine solche Neuauflage konfrontiert sieht. Sie hängen vor allem mit dem in den letzten 20 Jahren erheblich gewachsenen *Pluralismus* in der Kirche und Theologie – in der wissenschaftlichen Axiomatik und Methodik – wie in der lebensmäßigen praktischen Orientierung und Grundeinstellung auch unter katholischen Christen zusammen. Diese Situation stellt an das Lexikon, will es weiterhin repräsentativ sein, ganz neue Anforderungen, denen man durch bloßes Proporzdenken bei der Vergabe der Artikel oder durch deren Aufsplitterung in von verschiedenen Autoren zu bearbeitenden Teilartikeln allein nicht gerecht werden kann. Das Lexikon kann weder ein unverbindlicher Warenkatalog eines kirchlich-theologischen Selbstbedienungsladens sein, noch darf es eine ganz bestimmte theologische Linie durchpauken wollen. Es muß grundsätzliche Festigkeit und Eindeutigkeit mit größtmöglicher Offenheit verbinden.

Ein solches Postulat erfordert kein Weniger, sondern ein Mehr an richtig verstandener *kirchlicher Gesinnung,* welche – dem Geist der konziliaren communio-Ekklesiologie verpflichtet – die Einheit weniger in einem kirchlich-theologischen System als in einem synchronischen wie diachronischen Kommunikationsgeschehen innerhalb des umgreifenden Wir der Kirche anstrebt und deshalb die verschiedenen Traditionen, Tendenzen und „Charismen", ohne einer naiven und unkritischen Harmonisierung zu verfallen, nach Möglichkeit zu vermitteln sucht. Dabei kann – ganz in der Tradition der ersten Auflage des „Kirchenlexikon" – eine mehr geschichtliche Darstellung und Einordnung der Probleme und Positionen manches entkrampfen und zurechtrücken. Kurzum: Kirchliche Tradition ist als lebendiges, auch und gerade heute wirksames Traditionsgeschehen zu begreifen. Ein solches geschichtliches Traditionsverständnis schließt – ohne alle arrogante Überheblichkeit und innerkirchlichen Masochismus – die ehrliche Anerkennung von Defiziten, Verkürzungen wie Übertreibungen, Verhärtungen wie Auflösungserscheinungen in der Kirchengeschichte ein. Allein solche Ehrlichkeit kann neue Glaubwürdigkeit begründen.
Dazu kommt ein Mehr an *wissenschaftlicher Objektivität* und Fairneß in der Darstellung der verschiedenen und nicht nur der eigenen Positionen. Auch insofern muß der informierende Charakter des Lexikons wieder stärker in

den Vordergrund gerückt werden. Verlangt ist aber weit mehr als eine archivarische Inventarisierung vorhandener Positionen; gefordert ist vielmehr eine problemorientierte, zukunftsweisende, schöpferische und im besten Sinn spekulative Vermittlung. Dabei brauchen, ja dürfen Spannungen, Widersprüche, Bruchstellen, Konflikte, offene Probleme nicht verschwiegen oder harmonisiert werden; sie könnten aber aus ihrem abstrakten Gegensatz befreit und konkret als künftige Aufgaben, weiterführende Probleme und dgl. deutlich und insoweit fruchtbar gemacht werden.

Methodisch am schwierigsten ist das Postulat der lebens- und *praxisorientierten Offenheit* zu verwirklichen. Dabei kann es nicht um eine methodisch naive und kurzschlüssige Herausstellung des Lebenswertes oder von pastoralen Nutzanwendungen gehen. In einer tieferen Reflexion auf das Theorie-Praxis-Verhältnis ist vielmehr der freimachende Charakter der Wahrheit selbst (Joh 8,32) herauszustellen. Da diese Wahrheit uns in geschichtlichen Vermittlungen begegnet, ohne jemals in diesen aufzugehen, gilt es den Überschuß und Mehrwert der Wahrheit in der jeweiligen Situation und ihr gegenüber ideologiekritisch geltend zu machen und so in der Erinnerung des Ursprungs und der Herkunft vom Bann des Gegenwärtigen zu befreien, um so neue Zukunft zu ermöglichen und Hoffnung zu begründen. Eine solche theologische „Tendenzkunde" wäre geeignet, die gegenwärtig zu beobachtende, verbreitete Lethargie, Zukunfts- und Perspektivenlosigkeit der europäischen Christenheit zu überwinden.

Sofern die Verwirklichung der drei genannten Postulate auch nur annähernd gelingt, wäre die Neuauflage des „Lexikon für Theologie und Kirche" ein im weitesten Sinn verstandener theologie- und kirchenpolitischer Beitrag für die konkrete neue Gestaltwerdung der Kirche beim Übergang vom zweiten zum dritten Jahrtausend. Es könnte auf seine Weise der Theologie und der Kirche helfen, den Weg in die Zukunft zu finden, ja konkrete Zukunft zu gewinnen. *Bischof Walter Kasper*

Kurzinformationen

Bischofskonferenz und Zentralkomitee nehmen Stellung zur ersten gesamtdeutschen Bundestagswahl

Zu den ersten gesamtdeutschen Wahlen am 2. Dezember haben sowohl die Deutsche Bischofskonferenz wie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken Erklärungen abgegeben. „Das Wort" der Bischöfe ist kurz ausgefallen und beschränkt sich auf eine knappe Konkretisierung der Allgemeinforderung nach einer „am christlichen Menschenbild orientierten Politik". Zu einer solchen Politik gehöre „der Schutz des menschlichen Lebens in allen seinen Phasen, von der Zeugung bis zum Tod", die Beachtung von Ehe und Familie „als Grundzelle des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens", eine freiheitliche und der sozialen Gerechtigkeit verpflichtete politische Ordnung und die „Bewahrung der von Gott uns anvertrauten Schöpfung". Die Erklärung des Zentralkomitees – gegenüber früheren Erklärungen ebenfalls verhaltener formuliert – ist ausführlicher, hält sich aber auch an allgemeine Grundsätze über die Erhaltung der Wertordnung des Grundgesetzes, das seit seiner Einführung „seine Bewährungsprobe überzeugend bestanden" habe, über die konsequente Sicherung des menschlichen Lebens in allen seinen Phasen, über die notwendigen Hilfen für Schwangere in Konfliktlagen, über den Schutz von Ehe und Familie durch den Staat, damit „die Kinder in den Familien eine Lebensform des Vertrauens und der Geborgenheit finden". Unverändert wie schon in früheren Erklärungen verteidigt die Erklärung die „verläßliche deutsche Friedens- und Sicherheitspolitik im Rahmen der Atlantischen und Europäischen Gemeinschaft". Damit habe die Bundesrepublik Vertrauen in aller Welt gewonnen. Deutlich wendet sich das Zentralkomitee gegen „extreme politische Gruppen ..., die Zusammenarbeit für das Gemeinwohl verweigern, Ausländerfeindlichkeit wecken, Egoismus und Neid schüren und die Grundlagen unserer Verfassungsordnung bestreiten". Unabdingbar sei „jetzt die Solidarität aller, die sich zur freiheitlichen Demokratie bekennen". – Die ZdK-Erklärung fand in weiten Passagen Zustimmung bei der SPD. Besonders „hilfreich", so die stellvertretende Parteivorsitzende *Herta Däubler-Gmelin,* sei der Appell des ZdK, die Familien bei der Pflege der Alten nicht allein zu lassen, das Bemühen um Versachlichung beim Schutz des Lebens und die klare Absage an Extremismen und Ausländerfeindlichkeit.

Auf der Herbstvollversammlung beschäftigten sich die österreichischen Bischöfe mit Kirchenaustritten und Theologischen Fakultäten

Vom 5. bis 8. November hielten die österreichischen Bischöfe in Wien ihre Vollversammlung ab. Auf der Tagesordnung standen vielfältige Probleme politisch-sozialer und kirchlich-pastoraler Art. Die wesentlichen von ihnen benannte und kommentierte der Sprecher der Bischofskonferenz, der Grazer Bischof *Johann Weber* auf einer an die Vollversammlung anschließenden Pressekonferenz. Einer der Gegenstände, die nach außen auffielen, waren die *theologischen Fakultäten.* Sie sind in letzter Zeit vor allem in Österreich von fundamentalistischen Gruppen ins Gerede gebracht worden mit dem Ziel, die wissenschaftli-

che theologische Ausbildung aus den staatlichen Universitäten herauszunehmen. Bischof Weber sprach sich eindeutig gegen solche Forderungen aus. Auch wenn es immer wieder zu Spannungen und Entfremdungen komme, seien die theologischen Fakultäten „eine einmalige Chance". Ein anderes Thema waren die *Kirchenaustritte.* Über sie sei „sehr intensiv" gesprochen worden. Den Beratungen darüber lag eine Studie des Instituts für Systemanalyse in Laxenburg vor, die anhand der hohen Kirchenaustritte während der letzten Jahre und besonders im letzten Jahr dem österreichischen Katholizismus schlechte Prognosen stellt. Bischof Weber stellte dazu fest, die Kirchenaustritte seien 1990 gegenüber 1989 zwar spürbar zurückgegangen, trotzdem gebe es „keine Zufriedenheit". Bedauern wurde von den Bischöfen zum *Engelwerk* geäußert. Es fehlten leider bisher die Rückmeldungen zu den von den österreichischen Bischöfen gemachten Auflagen (vgl. HK, August 1990, 384 ff.). Über das Stück von Peter Turrini „Tod und Teufel", gegen das einzelne katholische Gruppen wegen Religionsbeleidigung ein Verfahren beantragt haben, urteilten die Bischöfe eher milde. Proteste von Katholiken gegen das Stück seien „begründet". Die Kirche entziehe sich keiner fairen Auseinandersetzung, müsse aber Stellung nehmen, „wenn der Ernst und die Würde des Religiösen und damit die Gefühle vieler Staatsbürger verletzt werden". Auf die Situation nach den Nationalratswahlen angesprochen, meinte Bischof Weber, die Kirche habe keinen politischen Auftrag und auch „keine Hauspartei". Es brauche in Österreich aber ein Grundbekenntnis, „welche humanen Werte nicht zur Disposition stehen". Dazu gehörten der Wert des Lebens, der Wert des Teilens und ein entsprechender Umgang mit Flüchtlingen. In diesen Fragen wolle die Bischofskonferenz „um Österreichs willen" mitreden.

Johannes Paul II. spricht Anerkennung des Neokatechumenalen Weges aus

In einem Schreiben an den Vizepräsidenten des Päpstlichen Laienrates, Bischof *Paul Josef Cordes,* hat Johannes Paul II. den neokatechumenalen Gemeinschaften ein besonderes Lob ausgesprochen und sie ausdrücklich als einen „Weg katholischer Glaubensbildung" („itinerario di formazione cattolica") anerkannt. Das Schreiben trägt das Datum vom 30. August und ist an Bischof Cordes in seiner Eigenschaft als Beauftragtem für das Apostolat der Neokatechumenalen Gemeinschaften gerichtet. Der Papst begründet die Anerkennung ausdrücklich mit der „neuen Lebendigkeit", die in Pfarreien vom Neokatechumenalen Weg ausgehe, seinem „missionarischen Impuls" und den „Früchten der Umkehr" sowie dem Einsatz von Familien für die Evangelisierung in entchristlichten Gegenden Europas und der ganzen Welt. Außerdem weist er auf die hohe Zahl an *Priesterberufungen* hin, die daraus hervorgegangen seien, und erwähnt auch das von der Neokatechumenalen Gemeinschaft in Rom gegründete Zentralpriesterseminar „Redemptoris Mater". Der Neokatechumenale Weg geht auf eine Gründung des Malers *Francisco Argüello* im Jahre 1964 in den Armenvierteln von Madrid zurück. Ziel ist die katechumenale Erneuerung der Kirche über die Bildung kleiner Gemeinschaften. Das Neokatechumenat versteht sich selbst nicht als eine eigenständige Bewegung mit besonderer Spiritualität, sondern als einen Weg zur Neubesinnung auf die Taufe als Grundsakrament der Kirche. Es besteht inzwischen in über 70 Ländern in etwa 2500 Pfarreien und 7000 Gemeinschaften.

Römische Bildungskongregation verhindert theologische Ehrendoktorate

Um die Verleihung von Ehrendoktoraten durch die Theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Ue. ist es erneut zu Auseinandersetzungen gekommen. Nachdem zweimal bereits im Vorfeld einer offiziellen Anfrage von seiten der vatikanischen Kongregation für das katholische Bildungswesen Ablehnung signalisiert worden war, verzichtete die Fakultät letztendlich auf die Ehrenpromotion, die aus Anlaß des 100jährigen Bestehens der Fakultät ursprünglich am diesjährigen Dies academicus, dem 15. November, stattfinden sollte. Nach dem (noch) geltenden Statut ist die Fakultät bei geplanten Ehrenpromotionen gehalten, zuvor ein römisches Nihil obstat einzuholen. Auf der ersten Liste standen die Bostoner feministische Theologin *Elisabeth Schüssler Fiorenza,* der Kameruner Theologe *Jean-Marc Ela,* der lateinamerikanische Befreiungstheologe *Gustavo Gutiérrez* sowie die Theologin *Tissa Balasuriya* aus Sri Lanka. Auf die zweite Liste setzte die Fakultät den Erzbischof von Milwaukee, *Rembert Weakland,* die Schweizer protestantische Theologin *Marga Bührig,* den südafrikanischen katholischen Theologen *Albert Nolan* sowie den Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera Damas,* und den kalifornischen Exegeten *James Sanders.* Unter den auf der zweiten Liste Abgelehnten soll nach einer Meldung der US-amerikanischen Wochenzeitung „National Catholic Reporter" auch Erzbischof Weakland stehen. Einem von der Zeitung zitierten Schreiben aus der Kurie zufolge bildeten offenbar Äußerungen Weaklands zur Abtreibungsfrage den Grund für die Ablehnung.

Im nächsten Februar werden sich die EKD und der Evangelische Kirchenbund in der früheren DDR vereinigen

Zum Abschluß ihrer diesjährigen Tagung in Travemünde vom 4. bis 9. November beschloß die Synode der EKD, im Februar nächsten Jahres bei einer *gemeinsamen Tagung mit der Synode des Kirchenbundes* in der früheren DDR die Vereinigung zu einer gesamtdeutschen Evangelischen Kirche zu vollziehen. Über Art und Zeitplan des Zusammenschlusses war auf der Synodaltagung in Travemünde heftig und kontrovers diskutiert worden. Dabei wurde der Vorschlag des EKD-Rechtsausschusses, die DDR-Landeskirchen sollten möglichst bald ihre seit der Gründung des Kirchenbunds 1969 unterbrochene Mitglied-

schaft in der EKD wiederaufnehmen, mehrheitlich abgelehnt. Es wird aber auch keine grundlegende Änderung der EKD-Grundordnung geben, der dann alle westdeutschen Landeskirchen zustimmen müßten. In der Grundordnung will sich die EKD künftig aber – einem Wunsch des Kirchenbundes folgend – nicht mehr als „Bund", sondern als „Gemeinschaft" von Kirchen bezeichnen. 1991 wird es nach der in Travemünde getroffenen Regelung *drei Synodaltagungen* geben: Auf die gemeinsame Tagung von EKD- und Kirchenbundsynode im Februar, bei der die Vereinigung beschlossen werden soll, wird im Mai die erste Tagung der gesamtdeutschen Synode folgen, deren Mitglieder zu einem Viertel aus den Gliedkirchen in der früheren DDR kommen sollen. Bei einer weiteren Tagung im November soll dann der erste Rat der gesamtdeutschen EKD gewählt werden. Der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof *Martin Kruse* (Berlin), plädierte in seinem Bericht vor der Synode für die *volkskirchliche Struktur* der Kirche als die ihr aufgegebene diakonisch-missionarische Gestalt. Öffentliche Verantwortung, diakonische Präsenz und Hilfsbereitschaft in der Gesellschaft und missionarische Zugewandtheit zu allen Menschen seien auch bei reduzierten Mitgliederzahlen überall gefordert. Abstand zur Macht dürfe, so der Ratsvorsitzende, nicht Abstandnehmen der Kirche von konkreter gesellschaftlicher Verantwortung bedeuten.

Bücher

GERHARD LUDWIG MÜLLER, **Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?** Eine theologische Deutung. (Quaestiones disputatae; 119) Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1989; 124 S. 29,80 DM.

Das Buch des Münchner Dogmatikers über die theologische Deutung der Jungfrauengeburt ist eine wirkliche „Quaestio disputata". Müller vertritt eine klare These, setzt sich pointiert mit Gegenargumenten auseinander und arbeitet die Grundfragen theologischer Hermeneutik heraus, die beim Thema Jungfrauengeburt im Spiel sind. Die These: Jedes Verständnis der Jungfrauengeburt als bloßes Interpretament greift zu kurz; die Glaubensaussage von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria ist vielmehr aus christologischen Gründen nicht nur angemessen, sondern auch notwendig, weil anders die volle Wirklichkeit des Bekenntnisses zu Jesus als dem Sohn Gottes nicht gewahrt bliebe. Im Unterschied zur Präexistenzchristologie bei Paulus und Johannes, der sich die Frage nach dem Ursprung des Menschseins Jesu so nicht stellt, mußte die synoptische Christologie „von unten", wie bei Lukas und Matthäus geschehen, das Sohn-Gottes-Bekenntnis in der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria zu verankern, um nicht adoptianistisch zu werden. Müllers Deutung besticht dadurch, daß sie den exegetischen und hermeneutischen Problemen nicht ausweicht, die sich beim Thema Jungfrauengeburt stellen, sondern sie entschlossen angeht. Sie hat damit auch den Vorzug, daß hier wirklich systematische Theologie getrieben wird und es nicht beim Zusammenstellen biblischen und dogmengeschichtlichen Materials oder der bloßen Wiederholung der lehramtlichen Aussagen bleibt. Gleichzeitig provoziert der Band aber auch Rückfragen, etwa ob Müller den neutestamentlichen Befund nicht doch zu sehr systematisch überfordert oder die nach der Unverzichtbarkeit seiner grundsätzlichen Zuordnung von Gottessohnschaft und Jungfrauengeburt. *U. R.*

HANS JOACHIM TÜRK, **Postmoderne.** Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Quell Verlag, Stuttgart 1990. 140 S. 19,80 DM.

Unter profundem intellektuellem Anspruch im Sinne einer kreativen Synthese stellt der Autor sein Werk nicht. Der Ansatz mit der Postmoderne bei New Age, obwohl in sich reizvoll, gerät etwas zufallartig. Der Unterscheidungsarbeit aus dem Blickpunkt des Glaubens, zu der das Buch ein wegweisender Beitrag sein soll, fehlt die letzte Tiefenschärfe. Primärliteratur wird von Sekundärliteratur überwuchert. Die Arbeit Türks hat aber den großen Vorteil, daß sie das Postmoderne als gesellschaftliches Phänomen, als zeitgeistige Strömung und als „Projekt" von allen Seiten – von der künstlerischen, literarischen, soziologischen und philosophischen – zu beleuchten sucht. Neben den Projektträgern und Beförderern der Postmoderne kommen auch die Kritiker der postmodernen Kritiker der Moderne ausgiebig zu Wort– vor allem Jürgen Habermas. So ist eine sehr informative Darstellung entstanden, in der die abgewogen-kritischen Blicke auf die durch die christlichen Kirchen noch nicht ausreichend geleistete Auseinandersetzung mit der Moderne als Vernunft- und Freiheitsgeschichte – die christlichen Kirchen erscheinen sowohl als Gegner wie als Opfer – zu den interessantesten Nebenergebnissen gehören. Schwieriger ist es mit dem Selbsturteil des Autors über die Postmoderne speziell dort, wo es sich nicht nur um Symptome einer Zeitenwende, sondern als bewußt postuliertes Zukunftsprojekt handelt. Wenn Postmoderne letztlich nichts anderes besagt als Pluralismus als durchgängiges Konstruktionsprinzip von Lebensstil, Lebenswelt und Gesellschaft, was ist sie dann anderes als radikalisierte Moderne, die diese Moderne selbst zum Stilprinzip macht und so auch Gegenströmungen (fundamentalistische zumal) noch einmal in sich aufnimmt und als Nischenkulturen ihrer selbst zu domestizieren versucht? *D. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

KASPER, WALTER. **Das Verhältnis von Schrift und Tradition.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 170 Heft 3 (1990) S. 161–190.

Nach einem Rückblick auf drei Etappen bzw. Grundmodelle des katholischen Verständnisses von Überlieferung (Väterzeit, Trient und das lehramtszentrierte Traditionsverständnis, Öffnung durch das Zweite Vatikanum und seine Offenbarungskonstitution) formuliert Kasper Thesen zur heutigen Problemlage. Er plädiert dabei für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition im Rahmen einer erneuerten theologischen Kriteriologie, also einer Erneuerung der Lehre von den Loci theologici. Es gehe dabei um ein offenes System, das nicht von einem einzigen locus (Schrift, Tradition oder kirchliches Lehramt) her aufgebaut sei. Innerhalb dieser Gesamtstruktur, aber nicht prinzipiell gegen sie, könne und müsse das Zeugnis der Schrift in seiner den anderen loci gegenüber einmaligen und vorrangigen Bedeutung zur Geltung kommen. Die Kirche hat demnach die eine Tradition in den vielen Traditionen nur auf dem Weg der Erinnerung an die bisherige Geschichte der Glaubensüberlieferung und künftiger neuer Weisen der Glaubenstradierung. Die verschiedenen Charismen, Ämter und Dienste in der Kirche hätten im Prozeß der Tradition jeweils ihre jeweilige spezifische Aufgabe und Kompetenz. Maßstab für alle sei die Auferbauung der Kirche, der Konsens in synchroner wie diachroner Hinsicht.

SCHILLEBEECKX, EDWARD. **Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus.** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 30 Heft 3 (Juli–September 1990) S. 259–274.

Schillebeeckx geht in dem Beitrag auf Fragen ein, die sich aus seinem neuen Buch (auf deutsch eben unter dem Titel „Menschen. Die Geschichte von Gott" erschienen) ergeben. Es geht dabei vor allem um die gegenwärtig theologisch strittige Frage, wie sich der christliche Anspruch auf endgültiges und universales Heil in Jesus Christus im Gespräch mit den anderen Religionen vertreten und verstehen läßt. Schillebeeckx hält daran fest, daß es zum Wesen des christlichen Anspruchs gehört, „daß Gottes definitive, nicht rücknehmbare Offenbarung in Jesus zu finden ist". Jede Lösung, die diesen Sachverhalt unterschlage, greife zu kurz. Wohl gebe es gerade aufgrund des christlichen Bekenntnisses zum Menschen Jesus als dem Sohn Gottes eine Spannung zwischen der von Jesus vorgenommenen Identifizierung Gottes und Gottes eigener Identität. Am Kreuz habe sich Gott, der durch Leben und Tun Jesu identifiziert war, schließlich doch als der unbegreifliche und unnennbare Gott gezeigt. Trotzdem spreche die christliche Glaubenstradition davon, daß Gott Liebe sei, aber nur im Modus des Glaubens und der Hoffnung. Daraus folgert Schillebeeckx die Notwendigkeit, daß Mission und Glaubensverkündigung ein Dialoggeschehen sein müssen, nicht um den christlichen Anspruch zu verkleinern, sondern um ihn wirklich zur Geltung bringen zu können.

Kultur und Gesellschaft

FERRY, JEAN-MARC. **Qu'est-ce qu'une identité postnationale?** In: Esprit Nr. 164 (September 1990) S. 80–90.

Der in Brüssel lehrende Politologe Ferry befaßt sich in diesem Beitrag mit der Entstehung „postnationaler" Identitäten angesichts des Zusammenwachsens eines supranationalen Europas. Dabei rekurriert er stark auf die Herausbildung eines postnationalen „Verfassungspatriotismus" in Deutschland unter Einschluß seines geistesgeschichtlichen Hintergrunds und der für die Bundesrepublik vor der Vereinigung bedeutsamen Unterscheidung zwischen dem „juridischen Vaterland" einerseits und dem historischen, geographischen und kulturellen andererseits. Unter dem politischen Prinzip des Nationalismus versteht der Autor die natürliche Kongruenz von politischer und nationaler Einheit. Neu aufkeimende Nationalismen in den Ländern Osteuropas und bestimmte Vorbehalte gegenüber einer Übertragung von Souveränität auf die Europäische Gemeinschaft in Westeuropa möchte der Autor deutlich voneinander unterschieden wissen. Für die weitere Entwicklung Europas sieht er zwei konzeptionelle Vorstellungen sich gegenüberstehen: eine traditionalistisch-fundamentalistische, nach der Europa sich verbinden solle im Rahmen einer Rückbesinnung auf die gemeinsame christliche Vergangenheit; sowie eine modernistische, bei der es darum gehe, einen großen homogenen kulturellen Raum mit Hilfe von Kommunikationstechnologien und verschiedenen transnationalen Projekten zu schaffen.

MEIER, CHRISTIAN. **Vom „fin de siècle" zum „end of history".** Zur Lage der Geschichte. In: Merkur Jhg. 44 Heft 10/11 (Oktober/November 1990) S. 809–823.

Ist der postmoderne Abschied von der Geschichte durch die politischen Ereignisse in Osteuropa in den letzten Monaten widerlegt? Kündigt sich etwa eine Rückkehr der Geschichte an? In seinem Beitrag in der 500. Ausgabe der Zeitschrift „Merkur" geht der Münchener Historiker Meier der Entstehungsgeschichte der Rede vom Ende der Geschichte nach. Trotz aller Veränderung, allem Neuen, aller „neuen Beweglichkeit", die sich politisch abzeichne, sei an der Rede vom Ende der Geschichte dennoch etwas. So könne der Eindruck einer endgültigen Windstille oder Leere entstehen, „weil mit dem Ende der West-Ost-Konfrontation ein eigenartiger Ruhepunkt in der Geschichte der Staatlichkeit erreicht zu sein scheint". Es dränge sich der Eindruck eines Auslaufens bisheriger Orientierungen auf, des Auslaufens auch „langfristigen politischen Rechnens". Die These vom Ende der Geschichte sei ernst zu nehmen als Symptom für eine – vermutlich nicht einmal ganz ungefährliche – „Zwischenlage", in der man sich befinde. Ganz neue Alternativen könnten sich indes im Verhältnis von Nord- und Südhalbkugel stellen: heftigste Auseinandersetzungen und eine ganz neue Verteilung von Mitteln und Rechten.

Kirche und Ökumene

SUTTER, JACQUES. **Evolution des pratiques rituelles chez les catholiques français depuis 1946.** In: Recherches de Science Religieuse Jhg. 78 Heft 3 (Juli–September 1990) S. 425–447.

Der Pariser Religionssoziologe Sutter analysiert an Hand verschiedener statisch relevanter Indikatoren für religiöse Praxis die Entwicklung des französischen Katholizismus: Gottesdienstbesuch, Kommunionempfang, privates Gebet, Beichtpraxis, Rites de passage (Taufe, Heirat, Beerdigung), neue Versammlungsformen (Kleingruppen, Gottesdienste im Rahmen von Großveranstaltungen, Papstbesuchen, überregionalen Treffen). Dabei wird deutlich, daß die Bejahung oder Verneinung bestimmter Formen religiöser Praxis bei Umfragen sehr unterschiedliche Einstellungen im einzelnen widerspiegeln kann. Ein Beispiel: die Heirat. Man könne durchaus kirchlich heiraten, ohne diesem Vorgang irgendwelche religiöse Bedeutung zu geben. Ebenso könne auch das Gegenteil vorliegen: daß man sich bei Umfragen als katholisch bezeichnet und dennoch nicht kirchlich verheiratet sei. Zwischen dem *Wert,* der einem solchen „rite de passage" beigemessen wurde und der *Praxis* dieses Ritus müsse keine eindeutige Verbindung bestehen. Vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Untersuchung gibt Sutter zu bedenken, daß die Indikatoren für die Messung religiöser Praxis einem erheblichen Wandel unterlägen. Es sei schwerer geworden, den Begriff des „praktizierenden" Gläubigen inhaltlich eindeutig zu fassen.

Notizen

Der sowjetische Staatspräsident *Michail Gorbatschow* wurde am 18. November, am Tag vor Beginn der KSZE-Abschlußkonferenz in Paris, zum zweitenmal von *Johannes Paul II.* empfangen. Das erste Mal besuchte Gorbatschow den Vatikan (damals noch nach mehrfachen Ankündigungen und Terminverschiebungen) am 1. Dezember 1989 (vgl. HK, Januar 1990, 5). Wie damals stand neben einer Tour d'horizon über weltpolitische Fragen (KSZE, Abrüstung, Nahostprobleme, Golfkrise) die religiöse Situation und die Lage der Katholiken in den verschiedenen Teilen der Sowjetunion. Der erste Besuch führte zum Austausch diplomatischer Vertretungen, wenn auch noch nicht zu vollen diplomatischen Beziehungen. Bei seinem zweiten Besuch wiederholte Gorbatschow die Einladung an den Papst, die Sowjetunion zu besuchen. Von vatikanischer Seite wurde ein solcher Besuch für 1992 in Aussicht gestellt.

Am 18. Oktober promulgierte *Johannes Paul* II. den „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" (CCEO), den *Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen.* Am 26. Oktober wurde das Rechtsbuch vor der Bischofssynode feierlich vorgestellt. Die Arbeiten an einem Kodex des Rechts der katholischen Ostkirchen analog zum CIC für die lateinische Kirche gehen bis in die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts zurück. Paul VI. rief dann 1972 die Kommission für die Reform des Ostkirchenrechts ins Leben. Der „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" gliedert sich in 28 Kapitel („tituli"). Das erste handelt von den Rechten und Pflichten aller Gläubigen, das zweite von den verschiedenen Kirchen und Riten, das dritte von der höchsten Autorität in der Kirche. Das neue Rechtsbuch gilt für alle einundzwanzig in voller Gemeinschaft mit Rom stehenden Ostkirchen des alexandrinischen, antiochenischen, byzantinischen, armenischen und chaldäischen Ritus.

Die Französische Bischofskonferenz wählte auf ihrer Vollversammlung in Lourdes den Erzbischof von Rennes, *Joseph Duval,* zu ihrem neuen Vorsitzenden. Duval war zuletzt stellvertretender Vorsitzender. Er löst damit den Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray* als Konferenzvorsitzenden ab. Decourtray hatte auf eine erneute Kandidatur für dieses Amt mit dem Hinweis auf vermehrte internationale Verpflichtungen verzichtet. Zum neuen stellvertretenden Vorsitzenden wurde der Bischof von Nantes, *Emile Marcus,* gewählt.

Der Bischof von Eichstätt, *Karl Braun,* hat sich gegen „Tendenzen" gewandt, dem Lehramt des Papstes ein „oberstes Lehramt des Gewissens" entgegenzustellen. Dabei berufe man sich oft willkürlich auf das persönliche Gewissen und unkritisch auf dessen Autonomie. Es sei ein „verhängnisvoller Irrtum" zu meinen, Freiheit des Gewissens schließe auch die Freiheit der Gewissensbildung ein. Der Christ habe die Pflicht, sich an der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche auszurichten.

Der einstige Chefideologe der italienischen linksterroristischen „Roten Brigaden", *Renato Curcio,* schreibt aus seiner Gefängniszelle seit einiger Zeit für katholische Blätter, u. a. für die in Maliand erscheinende und von den italienischen Bischöfen getragene Tageszeitung „Avvenire" und in der römischen Caritaszeitschrift „Roma sette". Der zuständige Cariatsdirektor hat das Engagement Curcios gegen Einwände, der ehemalige Terroristenchef passe nicht zur katholischen Presse, mit dem Hinweis verteidigt, es gehe um den Menschen Curcio und dessen Zukunft und nicht mehr um Terrorismus. Curcio, der nach ausgeprägt katholischer Sozialisation und Vergangenheit im Terrorismus landete, betrieb in seinen bisher 16 Gefängnisjahren umfangreiche Studien über gesellschaftliche Randgruppen.

Das neue *Religionsgesetz der russischen Sowjetrepublik* kommt den Kirchen und Religionsgemeinschaften weiter entgegen als das am 1. Oktober verabschiedete gesamtsowjetische Religionsgesetz (vgl. HK, November 1990, 511 ff.). Im Unterschied zum sowjetischen erlaubt das Anfang November veröffentlichte russische Gesetz auch Religionsunterricht an Schulen. „Auf Wunsch der Bürger" können demnach Geistliche „in beliebigen Vorschuleinrichtungen und Bildungsinstitutionen" Religionsunterricht erteilen. Theologische und religionsphiosophische Inhalte können in die Lehrpläne staatlicher Einrichtungen aufgenommen werden, wenn sie „informativen Charakter haben und nicht von Kultausübungen begleitet sind". Das russische Gesetz garantiert auch das Recht zu einer Verweigerung des Militärdienstes aus religiösen Gründen und sieht in solchen Fällen die Ableistung eines waffenlosen Ersatzdienstes vor.

Als Nachfolger des im Frühjahr überraschend verstorbenen Kardinals *Tomas O'Fiaich* ernannte der Papst jetzt den 73jährigen Bischof *Cahal Daly* von Down und Connor zum neuen Erzbischof von Armagh. Der Erzbischof von Armagh ist traditionsgemäß katholischer Primas von Irland. Bischof Daly, ursprünglich Professor für scholastische Philosophie, ist seit Jahren immer wieder als Mahner zur Versöhnung zwischen Katholiken und Protestanten in Irland und als Kritiker eines übersteigerten Nationalismus und des IRA-Terrors hervorgetreten. Er ist ökumenisch stark engagiert; seine Ernennung wurde von Anglikanern und Protestanten begrüßt.

Vertreter von mehr als achtzig Kirchen in der Republik *Südafrika* (unter Einschluß der katholischen Kirche) einigten sich bei einem Treffen Anfang November in Rustenburg bei Pretoria auf eine *gemeinsame Erklärung zur politischen Situation des Landes.* Das Dokument bezeichnet die Apartheid als Sünde und beklagt die aktive oder passive Mittäterschaft der Kirchen an der Unterdrückung der schwarzen Bevölkerungsmehrheit. Die Regierung wird aufgefordert, schnellstens alle noch bestehenden Apartheidsgesetze abzuschaffen, die politischen Gefangenen freizulassen und ein Wahlrecht auf der Grundlage von „one man – one vote" einzuführen. An dem Treffen in Rustenburg nahm auch die Niederländisch-Reformierte Kirche (NGK) teil, der die Mehrzahl der Buren angehört und die früher die Apartheid theologisch legitimierte.

In der zweiten Novemberwoche weilte eine hohe *vatikanische Delegation zu Gesprächen in Vietnam.* Die Delegation wurde vom Präsidenten des Päpstlichen Rates „Justitia et pax", Kardinal *Roger Etchegaray,* geleitet. Die Delegation sollte dort die Möglichkeiten der Erleichterung kirchlichen Lebens erkunden und mit den staatlichen Stellen Gespräche führen. Trotz Zeichen einer innen- und wirtschaftspolitischen Liberalisierung wird die katholische Kirche vom kommunistischen Regime in ihrer inneren Freiheit wie in ihren Außenbeziehungen weiter behindert. Zwei vietnamesische Bischöfe, die im Oktober an der römischen Bischofssynode teilnehmen sollten, trafen erst mit dreiwöchiger Verspätung in Rom ein. – Das Ergebnis der Gespräche: Vietnam hat sich zum erstenmal bereit erklärt, demnächst eine Regierungsdelegation zu Verhandlungen nach Rom zu entsenden.

Berichtigung:
In dem Beitrag „Subkulturen" (HK, September 1990, 404) geriet der Name von Professor Norbert Martin *irrtümlich auf die Liste der Autoren der von* Remigius Bäumer *und* Alma von Stockhausen *herausgegebenen Festschrift „Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik?" (Frankfurt 1990). Professor Martin ist nicht Mitautor dieser Festschrift, erscheint aber im Vorlesungsverzeichnis der Gustav-Siewerth-Akademie vom Sommersemester 1990 als Gastprofessor.*

Beilagenhinweis
Dieser Ausgabe sind ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, des EOS-Verlages, St. Ottilien, und eine Verlegerbeilage beigefügt.